UNIL | Université de Lausanne
Faculté des sciences
sociales et politiques

Devenir charrúa dans l'Uruguay de l'après dictature

Entre mémoires fragmentées et « sens du collectif »

Une ethnographie audiovisuelle en collaboration

THÈSE DE DOCTORAT

Présentée à la
Faculté des Sciences Sociales et Politiques
de l'Université de Lausanne

Pour l'obtention du grade de

Docteur ès Sciences sociales

Par
Andrea Olivera

Directeur de thèse
Prof. Mondher Kilani

Co-directrice de thèse
Prof. Isabelle Schulte-Tenckhoff

Jury
Prof. Ilario Rossi
Dir. Guillaume Boccara
Prof. Marcelo Viñar

Lausanne
2014

UNIL | Université de Lausanne
Faculté des sciences
sociales et politiques

IMPRIMATUR

Le Conseil de la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne, sur proposition d'un jury formé des professeurs

- Mondher KILANI, co-directeur de thèse, Professeur honoraire de l'Université de Lausanne
- Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF, co-directrice de thèse, Professeure à l'IHEID à Genève
- Guillaume BOCCARA, Directeur du centre franco-argentin des hautes études à l'Université de Buenos Aires
- Marcelo VIÑAR, Professeur honoraire de l'Universidad de la Republica, Uruguay
- Ilario ROSSI, Professeur à l'Université de Lausanne

autorise, sans se prononcer sur les opinions du candidat, l'impression de la thèse de Madame Andrea OLIVERA, intitulée :

«Devenir Charrúa dans l'Uruguay de l'après dictature. Entre mémoires fragmentées et "sens du collectif". Une ethnographie audio-visuelle en collaboration.»

Lausanne, le 27 octobre 2014

Le Doyen de la Faculté

Professeur
Fabien Ohl

Résumé – abstract

Dans cette recherche, je me suis intéressée à la genèse des rapports sociaux construisant un collectif, dans l'articulation être nommé et se nommer. En Uruguay, pays construit sur un imaginaire social dit « sans Indiens », mon travail a consisté à essayer de comprendre les conditions historiques, sociales et politiques d'émergence de collectifs de personnes réclamant l'appartenance à une identité autochtone précise, l'identité charrúa.
J'ai démontré qu'il s'agit d'un processus en cours, individuel et collectif, qui a des temporalités diverses, qui a néanmoins émergé depuis une vingtaine d'années, dans le contexte de la post-dictature et celui géopolitique de l'autochtonie, dans une articulation local/global.
L'analyse dévoile que l'identité charrúa est l'enjeu du rapport social qui est la lutte politique contre l'exclusion. Cette identité accompagne l'état-nation depuis sa fondation. Figure duelle, cette identité contient les traces des violences internes dans un continuum de mémoires fragmentées et entrelacées. Elle est aussi promesse de devenir en tant que modèle identitaire parvenu à l'autonomie et conservant le « sens du collectif ».
Anthropologue engagée, me situant dans une perspective décoloniale, j'ai proposé aux personnes avec qui j'ai effectué cette recherche, d'élaborer une ethnographie collaborative, la caméra et les films se situant au cœur du terrain, compris comme espace relationnel de construction d'une connaissance partagée.

My research is based on the genesis of social relations which build up a collective, structured on being named and be named. My work in Uruguay, country built on a social construct called "without Indians", was to try to understand the historical, social and political conditions of emerging collectives. These claim the belonging of a precise indigenous identity, the charrua identity. I showed that the current process, which is individual and collective, with different temporalities, emerged twenty years ago, in the post-dictatorship context as well as the geopolitical context of indigeneity, in a local/global structure.
The analysis reveals that the charrua identity is the stake of the social relation which is political fight against exclusion. This identity accompanies the nation state since its foundation. Dategory dual, this identity keeps the traces of the internal in the continuum of the fragmented and intertwined memories. This is also the becoming promise of an identity model, which reaches autonomy and keeps the "sense of collective".
As an involved anthropologist, I worked from a decolonization point of view. I suggested that the people who went through the research with me, should work out a collaborative ethnography, the video camera and the movies being set in the middle of the fieldwork. This one is conceived as a relational space of construction of a shared knowledge.

C'est un souvenir d'enfance qui a motivé mon désir d'entreprendre ce travail de recherche. Au début des années 1970, alors que j'étais élève de l'école primaire à Montevideo, les maîtresses nous enseignaient que dans notre pays, il n'y avait pas d'Indiens et que c'était une des raisons de notre progrès. Lorsque j'ai retranscrit ce souvenir, il m'a semblé exagéré. Cependant, lorsque je me suis rendue en Uruguay en 2008, j'ai remarqué que non seulement de nombreuses personnes le partageaient, mais que de surcroît, cette forme-pensée imprégnait encore l'imaginaire social.
C'est pourquoi, j'ai souhaité rencontrer les groupes de personnes pour qui il était urgent de se souvenir, afin de recoller les fragments de mémoires, pour ainsi reconstruire en collectif, le puzzle d'une histoire-mémoire de l'Uruguay différente. Aussi, je les remercie chaleureusement pour m'avoir accordé de leur temps, de leurs savoirs et donné l'occasion d'effectuer cette recherche dans un partage commun et de construire ainsi une connaissance collective.
Je remercie les collectifs charrúas pour leur confiance accordée ; pour m'avoir accueillie parmi eux, et permis de découvrir le converser avec le bâton de la parole et le démêler des conflits avec les rondes de maté.
Je remercie les membres de la communauté *Basquade Inchalá,* en particulier Mónica, Alejandro, Guidaï, Wayna, Nahuel, Martín, Mary, El Indio, Patricia, Lilia, Oscar…
Je remercie les membres de l'association Adench, en particulier Enrique, Lucia, Elena, Sergio…
Je remercie les membres du collectif Choñik en particulier Ciro et Paula…
Je remercie des membres du *grupo Sepe*, Daniel, Nestor…
Je remercie les femmes du collectif Umpcha, en particulier Lucia, Elena, Marta, Mónica, Lilia, Mary, Stella, Estella, Cristina, Guyunusa, Magaluna, Kuarahy, Bilu, Guidaï, María, Blanca, Ana María… pour m'avoir acceptée comme membre du collectif et permis de construire une recherche en commun. Pour m'avoir appris le voyager marchant et le visiter racontant afin de collectiviser les mémoires.
Je remercie Alberto, Lupe et le groupe des rencontres du dernier dimanche du mois de la maison familiale communautaire *Ayecan* pour m'avoir soutenue, orientée et donné un espace de parole et d'écoute.
Je remercie les membres de la Comunidad del Sur pour leur hospitalité, notamment la famille de Laura, la famille de Jose, Cecilia et Inti et la Tribu-famille de Marta.
Je remercie les membres de la communauté Ñeñotiwa pour leur encouragement et soutien logistique, Nestor, Fabian, Elio, María et leurs enfants.
Je remercie les membres de l'association Crysol pour les voyages partagés en commun jusqu'à Salsipuedes et pour avoir échangé leurs souvenirs de l'inexil.

Je remercie également les anthropologues qui ont débuté le travail de recherche sur les mémoires fragmentées et avec qui j'ai bénéficié d'échanges intellectuels et affectifs. Jose Basini pour m'avoir transmis son expérience de terrain avec la communauté Mbya Guaraní

établie en Uruguay. Analía Perez pour m'avoir proposé de l'accompagner et de participer à son travail de terrain avec la famille Mbya Guaraní Elio, María et leurs enfants.
Ana Rodriguez qui m'a ouvert les portes du Centre de la mémoire de l'esclavage à Tacuarembó, m'a accueillie dans son appartement à la rue Charrúa pendant plusieurs mois et m'a donné des conseils techniques et critiques pour effectuer les films. Dario Arce, anthropologue, cinéaste, metteur en scène et traducteur, qui a également terminé sa thèse en 2014, et qui m'a donné accès à ses connaissances du terrain et bibliographiques et m'a encouragée dans mon travail d'écriture.
Encore un remerciement au chercheur Gustavo Verdesio qui a reconnu et valorisé mon travail de terrain avec les collectifs charrúas, et au directeur de l'institut d'anthropologie sociale, Nicolas Guigou qui m'a accordé un espace-temps à l'université de Montevideo pour présenter ma recherche en cours.

Cette recherche m'a permis aussi de *« recoller »* mes mémoires fragmentées et de rapprocher deux cultures qui me constituent.
En Suisse, cette thèse a pu être réalisée grâce au soutien de plusieurs personnes et collectifs que je remercie ; plus particulièrement ma directrice de thèse, Isabelle Schulte-Tenckhoff pour son soutien inconditionnel. Elle a été la première à qui j'ai parlé de ce projet « recherche-souvenir » et qui a cru en sa réalisation, au-delà de mes propres doutes. Merci pour avoir lu mes premiers récits et m'avoir encouragée à trouver ma forme d'écriture.

Je remercie mon directeur de thèse, Mondher Kilani, pour m'avoir accordé son appui et ainsi permis de poursuivre mon travail à l'université de Lausanne. Merci également pour toutes les années de formation durant mon assistanat, au cours desquelles j'ai pu approfondir certains domaines de recherche comme l'anthropologie de la violence, qui m'ont été fort utiles pour aborder diverses questions inhérentes à la thèse.

Je remercie également les jurys Ilario Rossi, Guillaume Boccara et Marcelo Viñar pour leurs commentaires me permettant ainsi d'affirmer ma voix et de parfaire mon écriture.

Je remercie les membres du groupe de réflexion du Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale de l'université de Lausanne, Marco, Jérémie, Michaël, Line, Daniela, Michela et al. pour cet échange réalisé collectivement et pour la création de cet espace où il était possible d'exprimer toutes sortes de doutes ou de questions, comme par exemple celle de se demander comment on choisit un sujet de thèse.

Je remercie les membres du collectif féministe *Les Pires* pour leurs encouragements et leur confiance en mes capacités intellectuelles, psychiques et physiologiques pour mener à bout cette aventure. Je remercie également le collectif pour avoir partagé des réflexions épistémologiques sur la recherche scientifique et sur la manière de développer une recherche engagée avec les personnes concernées par le sujet.

Je remercie les amies qui m'ont accompagnée pendant toutes ces années, qui ont participé aux différentes étapes de la recherche, notamment aux relectures de la thèse en cours, et pour leurs précieux commentaires, Orlanda Lino, Béa Bertho, Marik Essade, Marie-Claire Caloz-Tschopp, Annie Loubier et Catherine Comte.
Je remercie plus particulièrement Michèle Cardone qui a relu, commenté et corrigé plusieurs versions de la thèse.
Je remercie également ma mère, Violeta Araujo, qui a eu le courage de me lire malgré ses résistances vis-à-vis de la thématique abordée et qui, après l'avoir découverte, a été favorable pour remettre en question sa forme-pensée sur l'histoire-mémoire de l'Uruguay et pour parler de certains silences-oublis de notre histoire familiale.

Enfin, cette liste n'étant pas exhaustive, je remercie toutes celles et tous ceux, qui de près ou de loin ont contribué à la réalisation et à l'aboutissement de ce travail.

« En el pasado reside no solamente lo que fue, sino tambien lo que pudo haber sido. De la misma manera, en el futuro reside no solamente lo que sera, sino tambien lo que podria ser »

(Graffiti Montevideo 2010)

© A. Olivera 2010

Graffiti dans une rue de Montevideo 2010

TABLE DES MATIÈRES

PARTIE INTRODUCTIVE 11
Motivations pour entreprendre la recherche 16
Questionnements sur mon point de vue, ma position et la méthode de terrain 18
Comment narrer un processus en cours ? 25
Films, caméra et polyphonie 27
« Maintenant tu dois rentrer afin d'écrire pour les tiens… » 33
Quatre portes d'entrée au devenir charrúa et hypothèses : 39
Description des chapitres 45

PREMIÈRE PARTIE
Mémoires entrelacées :
Les collectifs charrúas au coeur des luttes mémorielles
..... 50
1 Des synchronicités pour commencer un terrain 53
1.1 Un rêve en guise d'accueil : rencontre avec Marta « originaire de ces terres » 55
1.2 Résistances contre l'oubli 57
2 Salsipuedes espace de mémoires plurielles 60
2.1 Un roman entre deux feux 60
2.2 Premier voyage à Salsipuedes en 2008 : entre génocide et terrorisme d'Etat 63
2.2.1 Représentations théâtrales par la communauté charrúa *Basquade Inchalá* 65
2.2.2 Le labyrinthe de Salsipuedes : ou la genèse d'un lieu de mémoire ? 70
2.2.3 Une soirée contrastée 73
2.2.4 Au *Memorial de Salsipuedes* : polyphonie des discours 73
3 Une loi reconnaît la « nation charrúa » et l'identité autochtone 80
3.1 Approbation de la loi : premières impressions 80
3.2 A propos du projet de loi et de la difficulté à se nommer 83
3.3 Crysol, une association d'ex-prisonniers/ères politiques face à la loi 88
4 Mémoires et oublis ou comment sortir de la douleur 90
4.1 Politiques publiques, pratiques de résistance des mémoires et oublis du passé récent 92
4.2 Ex-prisonnière politique et charrúa, Lilia se souvient 94
4.3 Echanges entre femmes : mémoires des violences subies 99
4.4 Union des femmes charrúas : se libérer de la mémoire douloureuse, construire une identité sans exclusions 103
4.5 Mémoires du territoire : le grupo Sepe et la marche du silence 105
4.5.1 Entre génocide et devenir : une réflexion de Daniel 107
4.6 Affronter la mémoire de la douleur et de la terreur pour sortir du « continuum de violences » 112
5 Bicentenaire du processus d'émancipation orientale 118
5.1 Débats autour d'une commémoration : le bicentenaire 120
5.2 José Artigas, héros national vu par les collectifs charrúas 124
5.3 Union, mémoire et territoire : Salsipuedes 2011 126
5.3.1 Mémoire et pratiques cérémonielles : des courses pour la paix et la dignité 128
5.3.2 Un atelier pédagogique hétéroclite : les Charrúas se (re)présentent 130
5.3.3 Rassemblement du Conseil de la nation charrúa à Salsipuedes 135

5.3.4 Au Memorial Salsipuedes : Bicentenaire et droit à la terre 141
Synthèse de la première partie 149

DEUXIÈME PARTIE
Mises en scènes et en actes du devenir charrúa :
Entre différenciation et construction d'un commun

..... 152
6 Construction de l'Uruguay et représentations de l'Indien : un problème de pouvoir et de territoire 156
6.1 Figures de l'Indien : de la conquête à l'indépendance 157
6.2 Des frontières imaginaires : conquête du Désert et conquête de l'Ouest 161
6.3 Salsipuedes : de la frontière aux barbelés 162
6.4 Disparition programmée : des Charrúas présents/absents 164
6.4.1 « Derniers » Charrúas envoyés en France en 1832 : les premiers exilés ? 166
6.4.2 Idéologie nationale du « creuset des races » : entre *orientalidad* et *uruguayidad* 169
6.4.3 Crise de l'*uruguayidad* et émergence d'une nouvelle narrative de la nation 173
6.4.4 Polémiques autour d'une figure emblématique 176
7 Emergence d'un nouveau sujet politique transnational : le mouvement autochtone international 181
7.1 Préambule à la déclaration des droits des peuples autochtones 181
7.2 D'une première définition opératoire des « peuples autochtones » à leur autonomie 182
7.3 Autonomie et « universalisation de la condition autochtone » 186
8 Indigénisme, acquis institutionnels et recherche : la première association de descendants de la nation charrúa (Adench) 190
8.1 Objectifs de l'association Adench : retrouver les descendants 191
8.2 Rapatriement des restes du cacique charrúa Vaimaca Perú : un événement national 196
8.3 Le retour de l'Indien mort, les associations divisées 197
8.4 Anthropologie biologique : études biogénétiques controversées 199
8.5 Rencontres autour des « cerritos de indios » : vers une logique métisse ? 202
9 Retrouver le « *sens du collectif* » : pratiques communautaires et de conscientisation. 206
9.1 Construction de la différence coloniale et interculturalité 208
9.2 De l'éducation varelienne vers une éducation interculturelle 211
9.3 Contre l'épistémicide vers une écologie des savoirs 215
9.4 Urbanité et performances artistiques : la communauté charrúa Basquade Inchalá 218
9.4.1 Travail social et ateliers musicaux 219
9.4.2 Un réseau communautaire urbain 222
9.4.3 Performance pour la TV : communauté urbaine incarne les ancêtres 227
9.4.4 Onze avril 2010 au quartier de la Teja : « *nous sommes tous charrúas* » 230
9.5 Parcours de vie d'Alberto : une attitude de vie, une perception de l'interconnaissance 236
9.5.1 La valeur du collectif incorporée dans les comportements 237
9.5.2 Rencontres de conscientisation : transmission du « sens du collectif » 239

Synthèse de la deuxième partie **245**

TROISIÈME PARTIE
Emergence d'un collectif de femmes charrúas :
nouvelles alliances et collectivisation des mémoires
..... **248**

Considérations théoriques à propos d'une recherche avec des femmes autochtones ... **250**
Mouvements de femmes autochtones **255**
10 « *Umpcha est un nouveau territoire* » : Union des femmes du peuple charrúa ... 258
10.1 Deux axes principaux du collectif : le spirituel et le politique 259
10.2 Première rencontre un soir de pleine lune : « que signifie charrúa pour toi ? », « te sens-tu charrúa ? » 262
10.2.1 « *Etre charrúa c'est maintenir le feu allumé* » : un symbole, une force, se sentir de cette terre 266
10.3 Rencontre transnationale entre femmes charrúas : où ma présence est mise à l'épreuve 278
10.4 Umpcha se consolide et se mobilise 282
Participation au Conacha sans demander l'adhésion 285
11 « Tejiendo la vida, caminando juntas – Tissant la vie, marchons ensemble » : une ethnographie audio-visuelle en commun 287
11.1 Statut de déléguée et transformations au quotidien : parcours de Mónica 288
11.2 Construire une recherche partagée, ou comment aborder une épistémologie de frontière 290
11.3 « Territorializando la memoria » : marcher pour construire notre territoire 298
11.4 Voyageant ensemble, traversant des frontières : la caméra participante 301
11.5 Un après-midi sous les arbres : une réunion entre femmes ? 304
11.6 « Oyendau », mémoires vivantes : essai de pluriversité réflexive 308
12 Restitutions et réflexivité : cérémonie à la lune, écrire pour parler 315
12.1 Cérémonie à la lune : retrouver le sentiment collectif 315
12.2 Engagement militant sur le terrain : comment s'y prendre ? 318
12.3 Ecrire pour parler 319
Synthèse de la troisième partie 324

CONCLUSION 325

BIBLIOGRAPHIE ..... Error! Bookmark not defined.

PARTIE INTRODUCTIVE

« Je suis charrúa parce que je suis née sur cette terre, le nom charrúa je l'aime parce qu'il représente une force, la force de cette terre au-delà du nom parce que l'histoire est ainsi, il y avait beaucoup de peuples, mais les Charrúas se sont unis avec les autres et de cette alliance est resté le nom charrúa, peut être qu'ils s'appelaient autrement avant, mais pendant les temps durs de la résistance et du génocide c'est ce nom qui est resté et s'est perpétré et c'est ce nom que je choisis pour me reconnaître… ils ont donné leur vie pour la liberté, nous devons récupérer leurs valeurs et le sens de la communauté»[1],

Mónica Michelena, déléguée du Conseil de la nation Charrúa (2010).

En Uruguay, depuis une vingtaine d'années, des personnes se regroupent en collectifs dans le but de revendiquer la reconnaissance d'une « *identidad indígena* »[2] - l'identité charrúa - en référence aux populations qui habitaient le territoire au moment de l'arrivée des conquérants espagnols et correspondant à l'Uruguay actuel. Ce pays a toujours nié ces racines-là en proclamant que ses habitants sont des « *descendientes de los barcos* »[3], pour signifier que le pays a été peuplé par des immigré-e-s européen-ne-s. L'idéologie nationale s'est construite à partir de l'image de l'Uruguay en tant que « *país sin Indios* »[4] et de son exemplarité *« como el Uruguay no hay* »[5].

---

[1] Toutes les traductions des entretiens, ainsi que les paroles des chansons et des poèmes de l'espagnol au français, ont été faites par moi-même.

[2] Je mets cette notion en espagnol car c'est le terme utilisé en Uruguay par les collectifs avec lesquels j'ai réalisé cette recherche. La traduire ne s'avérait pas chose aisée. Une des difficultés de ce travail a consisté à tenter de comprendre comment les « *Indios* » deviennent des «*indígenas*» et comment ils parviennent à se constituer en «*pueblo indígena*», tout en étant tout cela à la fois et davantage encore, ces notions faisant partie de la fragmentation catégorielle (Lugones 2010). Une autre difficulté a consisté à traduire cette terminologie tout en gardant le même sens qu'en langue espagnole. « *Indio* » que je traduis par « Indien » est un terme né d'un rapport social colonial, qui est un rapport de domination, et de malentendus. « *Indígena* » signifie parfois « indien » et parfois « autochtone » selon le contexte. J'utilise le terme « indien » quand il s'agit du rapport colonial ou, quand ce sont les auteurs ou interlocuteurs/trices qui s'en servent. J'utilise le terme « autochtone » ou « peuples autochtones » pour faire référence au sujet politique qui réclame l'auto-détermination ou, dans sa dimension juridico-politique telle que définie aux Nations Unies. Les Nations Unies ont choisi le terme « autochtone » et non « indigène » pour traduire « pueblos indígenas » par « peuples autochtones ». Dans le cadre de ma recherche, je fais référence aux rapports de pouvoir autour de cet enjeu identitaire pour rendre compte du processus en cours en Uruguay.

[3] Cette expression est généralement employée dans les discussions et dans les entretiens réalisés avec mes interlocuteurs/trices. Elle fait référence à une représentation du pays construite au XIXème siècle par l'historiographie nationaliste et les pouvoirs politiques. En Argentine, il existe aussi un dicton semblable: « *Hijos de los barcos » o diversidad invisibilizada ? La articulation de la población indígena en la construcción nacional Argentina (sigo XIX)* » est le titre d'un article de Mónica Quijada publié en 2003.

[4] « *L'Uruguay, pays sans indiens* » est la vision qu'une majorité de la population se fait du pays. Une représentation construite, tout comme la précédente, au XIXème siècle. C'est aussi une formule à laquelle personne ne semble pouvoir échapper, y compris les chercheur-e-s. Voir les travaux les plus récents : Basini Rodríguez, 2003 ; Pérez Landa, 2010 ; ou *Anuario Antropologia Social y Cultural en el Uruguay*, 2012.

[5] *« Rien de tel que l'Uruguay »*, expression définissant l'Uruguay pendant la première moitié du XXème siècle pour rendre compte de sa spécificité continentale : un pays dans lequel il n'y a plus de peuples originaires.

Qui sont alors ces personnes qui prétendent être apparentées à un groupe social disparu depuis cent-huitante ans ? Quelles sont leurs revendications et leurs propositions ? Que signifie « *être charrúa* » dans l'Uruguay contemporain ? Pourquoi est-ce que cela se produit maintenant, c'est-à-dire : quel est le contexte géopolitique et social rendant possible cette situation ? Comment cela se manifeste et quelles sont les motivations des personnes concernées ? C'est en m'appuyant sur ces questions que j'ai entrepris ma recherche.

En arrivant en Uruguay en mars 2008, j'ai été rapidement confrontée à une résistance pour traiter, en tant qu'objet d'étude, ce phénomène contemporain d'émergence d'une identité charrúa. Une première résistance était très présente dans le champ des sciences humaines, dont fait partie l'anthropologie sociale.

M'étant rendue à l'institut d'anthropologie sociale de l'université de la république à Montevideo pour me présenter et exposer mon projet de recherche, il m'a été précisé qu'il n'existe pas d'ethnies en Uruguay : « *ici il n'y a pas d'ethnies* ». Alors que j'explique que l'objectif de mon travail consiste à comprendre l'émergence des collectifs charrúas en tant que phénomène social, la directrice m'informe que l'institut s'intéresse à d'autres problématiques sociales beaucoup plus urgentes telles que la pauvreté urbaine, les violences de genre ou la délinquance juvénile. Je suis ainsi dirigée vers la faculté des sciences sociales, dans laquelle vient de se dérouler un séminaire sur le multiculturalisme ou a été abordé l'émergence des collectifs charrúas en tant que culture subalterne[6].

L'état ne reconnaît pas non plus de peuple autochtone sur son territoire, bien que le rapatriement des restes d'un cacique charrúa ait représenté un événement national et qu'en 2005, le gouvernement progressiste du Frente Amplio aie ratifié la convention avec le *Fondo Indigena para el desarrollo*. Au cours de cette même année, un Conseil de la nation charrúa (Conacha) s'est formé, et les délégués élus ont été avalisés par l'état. Au cours de ma recherche, j'ai pu constater que la revendication pour que l'état ratifie la convention 169 de l'OIT allait être un enjeu de lutte.

Je ressentais également ma propre résistance. Etant d'origine uruguayenne, exilée en Suisse avec ma famille au moment de la dictature en 1973, l'image de l'Uruguay « sans Indiens »

[6] Les étudiants du séminaire ont conduit des entretiens avec quelques descendants de charrúas. Ils expliquent que ce qui rassemble ces personnes c'est leur «*opposition à la logique académique* ». Dans une logique évolutionniste, la table des matières de la publication commence par les racines amérindiennes et les racines esclaves, suivies des diverses communautés d'immigrés qui ont peuplé le pays (Arocena y Aguiar 2007).

était très imprégnée dans mes souvenirs d'écolière. A ma question sur la possibilité d'avoir des ancêtres autochtones, mon père répondit, d'un ton tranchant : « en aucun cas ! ». Néanmoins, cette double résistance a encouragé mon questionnement et l'envie d'entrer en contact avec ces personnes regroupées en collectifs, afin de les solliciter pour réaliser un travail de terrain avec elles.

Par ailleurs, une enquête nationale des ménages, parue en 2006 (Bucheli y Cabela), relevait que les représentations de la population au sujet de l'identité nationale considérée homogène, et principalement de provenance européenne, se transformaient peu à peu. L'Uruguay serait en train de perdre son caractère de « peuple transplanté », notion attribuée par Darcy Ribeiro (1985), pour mettre l'accent sur l'apport principal de la migration d'origine européenne dans un processus de peuplement de la nation. Cette enquête a en effet montré que 3.8% de la population déclare avoir des ancêtres indiens et un 2.9% est identifiée en tant que tel, contre 0.4% dix ans plus tôt. La population s'auto-définissant afro-descendante représentait un 5.9% en 1996 contre un 9.1% en 2006. En 2011, un 5% de la population déclarera avoir des origines indiennes (8% dans le département de Tacuarembó)[7]. Pour mémoire, l'Uruguay a une superficie d'environ quatre fois plus grande que la Suisse ; par contre il ne compte que trois millions d'habitants (3'286'315 au recensement 2011), dont pratiquement deux millions sont concentrés dans la capitale de Montevideo (94.66% de population urbaine et 5.34% rurale au recensement 2011). Des quelques cent quinze mille personnes ayant déclaré avoir des ancêtres indiens en 2006, seules quelques centaines se sont regroupées en collectifs et réclament, depuis la fin des années 1980, la reconnaissance de cette identité et de son apport à la construction de la nation.

L'anthropologie culturelle et sociale est une discipline scientifique qui se construit dans le va-et-vient entre les apports théoriques et la recherche empirique. Le travail de terrain consiste en une période d'immersion, plus ou moins longue, pendant laquelle le/la chercheur-e maintient une proximité relative et une collaboration plus ou moins étroite avec les personnes impliquées dans la recherche. Selon le point de vue que j'ai adopté, qui est de

[7] Les peuples autochtones constituent 5 % de la population du monde, alors qu'ils représentent 15 % des pauvres du monde (http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_fact_sheets_FR.pdf).

prendre les personnes au sérieux (Favret-Saada 1990), s'il existe des collectifs qui revendiquent l'appartenance à cette identité, il est valide et précieux de se demander pourquoi cela se produit et comment cela se manifeste.

Dans mon travail, je tente de comprendre les motivations de ces personnes, leurs discours, leurs stratégies d'action et les significations qu'elles donnent à leurs pratiques. J'essaie de saisir de quelle manière elles interrogent l'histoire officielle, les histoires parallèles et les mémoires multiples pour tenter de se réapproprier et transformer une vision officielle du passé qui est, comme le dit le sociologue Immanuel Wallerstein (1988), un élément de socialisation des individus et un phénomène politique du présent, ou, pour le poète Lionel Lienaf, une flèche qui permet de construire le futur[8]. Je cherche finalement à découvrir quels marqueurs ou symboles culturels ces personnes récupèrent, et comment elles les intègrent de manière dynamique et relationnelle au processus actuel de construction d'une identité autochtone. Je mets en relation ce phénomène social local de construction identitaire avec des processus globaux de transformation sociale, politique et culturelle aux niveaux nationaux, continentaux et internationaux. Il existe en effet, depuis les années 1980, des populations qui s'auto-identifient en tant que « peuples autochtones » dans une perspective politique, celle d'obtenir certains droits, notamment l'accès à un territoire, la reconnaissance de leur culture, ou en rapport à des projets écologiques ou économiques. De manière plus générale, ces populations réclament des transformations structurelles basées sur la redistribution des richesses et du pouvoir, et sur la question des droits humains ou des collectifs, rassemblés autour de la revendication d'une identité spécifique, l'identité autochtone. Elles réclament également une transformation symbolique et matérielle des manières de penser et de vivre : rapport à soi, aux autres et à l'environnement.

Dans mes représentations, l'identité autochtone et la relation à la terre étaient étroitement liées. C'est pourquoi mon attention a été attirée par des personnes qui ont mis en place un système d'échange réciproque de semences vernaculaires organiques (*semillas nativas*). Ces personnes font partie d'un réseau national dont les revendications de reconnaissance et de légitimation identitaire vis-à-vis de l'Etat ne sont pas la priorité. Dans mon projet de thèse, je relevais qu'entreprendre un travail ethnographique au sein de ce réseau semblait

[8] « *Ma grand-mère m'a dit que dans mon peuple (mapuche) on sait depuis toujours que ce qui est devant nous est le passé. C'est pourquoi nous pouvons le voir* » ; des personnes lui demandent alors comment se construit un projet de futur, « *c'est simple, en transformant le passé* » : le poète Lionel Lienaf au forum Signo, 2006 (Ganduglia, 2007, 15).

correspondre à ce que j'attendais d'un terrain « classique », à savoir pénétrer et comprendre depuis l'intérieur des communautés restreintes, tel que réalisé au sein d'expériences communautaires ; que ces pratiques collectives étant à l'opposé de la logique dominante, permettaient par conséquent de l'éclairer. J'avais aussi dans l'idée de pouvoir, à partir d'un espace/temps délimité, donner une description d'une sorte de société miniature, réflexion due en partie à mes réticences pour effectuer un travail avec des collectifs charrúas urbains, dont les pratiques me renvoyaient à mes propres préjugés. Hésitant entre ces deux manières d'aborder mon travail de terrain, je m'engageais autant dans le réseau de graines qu'avec les collectifs autochtones urbains. D'ailleurs, plusieurs personnes participaient à ces deux processus dans un va-et-vient constant. Du coup, il ne m'était pas aisé d'expliquer précisément sur quoi je travaillais. Je me suis toutefois laissée guider par la curiosité et le sentiment qu'un univers s'ouvrait devant moi, où la figure charrúa servait de catalyseur à certains groupes et personnes cherchant à retrouver, ce qu'ils-elles nomment le « sens du collectif ». J'ai alors voulu savoir ce que cela signifiait pour chacun-e et surtout comment ils-elles le mettaient en pratique.

« *Dans un pays dit sans Indiens, cette absence fait que nous nous approprions de ces symboles ou nous en construisons d'autres sur la base du connu… le mythe charrúa que nous croyions inexistant est aujourd'hui actif, vivant et interagissant parmi nous…* » (Dos Santos au forum Signo 2010)[9] .

Connaître et comprendre la manière de fonctionner de ce réseau et des collectifs charrúas s'est fait à travers mes interactions avec les personnes rencontrées et mon implication personnelle dans plusieurs de leurs projets. C'est, entre autres, à l'aide de ma caméra que j'y ai trouvé ma place. C'est aussi en filmant pour et avec les personnes, que j'ai peu à peu développé une ethnographie en commun. La caméra m'a également été utile parfois, comme « cahier de terrain », pour commenter certaines pratiques et enregistrer mes impressions du moment, ou lorsque nous la laissions fixe pour filmer des débats sur différents points de vue.

Emportée par mon enthousiasme, j'ai collaboré et cohabité avec plusieurs groupes de personnes dans différents espaces. Une fois engagée il m'était difficile de me défiler et j'ai ainsi sillonné le pays sur les traces du réseau communautaire. Toutefois, en février 2010, avec la création du collectif des femmes charrúas, et parce que j'avais l'impression que mon

[9] Fabian dos Santos fait partie du réseau de graines depuis le début de sa création, en 2000. Lors du recensement en 2011, il a déclaré avoir une descendance autochtone.

« objet d'étude » m'échappait, j'ai recentré ma recherche autour de la figure charrúa en tant qu'enjeu identitaire , de la récupération du lien avec la « conscience communautaire» et des pratiques dites traditionnelles à retrouver et à se réapproprier. C'est d'ailleurs l'objectif des femmes de ce collectif.

Avant de commenter les parties de cette thèse, je tiens à présenter mes motivations, ma position et des questionnements méthodologiques et épistémologiques.

Motivations pour entreprendre la recherche

C'est lors d'une expérience de mobilité au Mexique, où j'ai passé l'année académique 2003-2004 à l'*Universidad de las Americas* (UDLA), que j'ai eu l'occasion de réaliser mon premier travail de terrain. J'ai eu la chance de suivre les cours d'anthropologie appliquée et un séminaire d'anthropologie culturelle et sociale donnés par l'anthropologue Marie-José Nadal, professeure invitée cette année-là, qui nous a orientés sur les questions du développement. Nous devions proposer un projet sur ce thème afin de mesurer la distance existant entre le modèle pensé par des instances de développement et l'application directe des personnes bénéficiaires du projet. C'est dans la Sierra Norte de Puebla que j'ai rencontré la *Maseualsuiamej Mosenyolchicauanij*[10], une coopérative de femmes luttant pour leur autonomie. Cette rencontre deviendra la base de mon travail de licence en sciences sociales (Olivera 2005), dans lequel je décris le point de vue de ces femmes, qui dénoncent la triple discrimination de sexe, de classe et de race et la manière dont elles résistent[11]. J'y analyse, entre autres, la co-dépendance[12] qui se construit dans ce contexte de projets de développement entre ces femmes nahuatl et celles de l'organisation non gouvernementale qui les soutient.

Entre 2006 et 2008, à l'Institut d'études du développement (IUED) à Genève, j'ai poursuivi la réflexion sur ces thématiques, plus particulièrement lors des cours en anthropologie du

[10] Signifie en langue nahuatl : femmes autochtones qui travaillent ensemble et s'entraident.

[11] Certaines analyses des recherches féministes s'articulent autour de la triple discrimination. Voir notamment : Crenshaw (1989), Curiel (1999), Masson (2005).

[12] Dans les années 1950, l'Ecole de Palo Alto introduit la recherche systémique pour rendre compte du réseau complexe des relations interpersonnelles qui ont une influence sur le comportement et la communication de l'individu. Son objectif est de construire une science générale du fonctionnement de l'esprit. Des notions telles que l'homéostasie ou la morphogenèse rendent compte de l'équilibre/déséquilibre au sein d'une relation interindividuelle, intergroupale ou même internationale. Ce sont ces travaux qui m'ont inspirée pour définir la co-dépendance entre les groupes de femmes, influencées par les relations internationales et du développement.

développement et du pôle genre, en vue de l'obtention de la maîtrise relative à ce thème. Cependant, c'est dans le cadre du séminaire « Droit(s), inclusion, exclusion, différenciation », donné par la professeure Isabelle Schulte-Tenckhoff, et dont une partie était consacrée aux peuples autochtones, que je décide de tourner mon regard vers l'Uruguay. Au travers de la presse j'avais appris qu'une association de descendants de la nation charrúa (Adench) avait, depuis 1989, entamé des négociations avec l'Etat uruguayen pour rapatrier, du musée de l'Homme à Paris, les restes de quatre Charrúas morts en captivité en France dans les années 1833-1834. Les restes du cacique Vaimaca Perú, arrivés en Uruguay en 2002, reposent aujourd'hui au Panthéon national[13].

Ayant suivi mes premières années scolaires dans une école de Montevideo, je me souviens qu'on nous apprenait qu'il n'y avait pas d' Indiens dans notre pays (en référence au « *país sin Indios* ») et que c'était une des raisons de notre remarquable progrès social, culturel, intellectuel et politique. Inspirée par ce souvenir d'enfance et curieuse d'en savoir un peu plus sur cette question qui me touche personnellement, je décide d'en faire mon travail de mémoire de master. Ma problématique est centrée sur l'identification à une identité autochtone en tant que stratégie politique de revendication et de reconnaissance de certains droits.

Les deux thèses qui ont dirigé ma recherche sont :

- L'émergence de l'identité charrúa en Uruguay n'est pas un phénomène isolé. Dès les années 1990, nous assistons dans le continent américain, mais également dans le monde, à l'émergence d'identités autochtones considérées jusqu'à maintenant, disparues physiquement et culturellement
- Généralement ces populations qui s'auto-définissent autochtones, le font dans une perspective juridico-politique, celle d'obtenir certains droits, comme le droit au territoire, à davantage de justice sociale et pour une reconnaissance culturelle. De manière plus générale, ces populations réclament des transformations structurelles basées sur la redistribution des richesses, tout comme une transformation matérielle et symbolique dans les manières de penser et de vivre : rapport à soi, aux autres, à l'environnement[14]

[13] Au même moment a lieu le rapatriement de la Vénus hottentote en Afrique du Sud.

[14] Dans son livre « *The friendly liquidation of the past* » (2000), Donna Lee Van Cott remarque, qu'à partir des années 1990, la plupart des Etats sud-américains ont changé leurs constitutions en reconnaissant davantage les droits des peuples autochtones. Ces derniers ont fait pression sur les Etats en se coordonnant autour d'un mouvement autochtone international qui a pris appui sur, et contribué à, la réalisation de directives internationales. Par contre, selon l'auteure, les nouvelles constitutions qui reconnaissent la multiculturalité au sein de l'Etat, ne sont qu'un pas vers la résolution des conflits et vers un dialogue interculturel. Dans le tableau comparatif qu'elle a élaboré, on constate que l'Uruguay est le seul pays qui ne reconnaît aucun droit et qui n'a pas signé la Convention 169 de l'OIT, seul instrument juridique existant concernant les droits des peuples autochtones.

Ce travail se voulait théorique et non empirique. Néanmoins, par manque de documentation sur le cas uruguayen, je m'interroge plutôt sur des questions épistémologiques et méthodologiques en vue d'un travail empirique nécessaire, à mon avis, pour pouvoir réellement aborder et comprendre le processus de récupération identitaire. Je défends mon mémoire en janvier 2008 (Olivera 2008) et, en mars, me rends sur le terrain pour dix semaines afin de commencer la recherche qui fera l'objet de cette thèse[15]. Je relève par ailleurs que c'est en me confrontant au terrain que mes préjugés seront le plus présents.

Questionnements sur mon point de vue, ma position et la méthode de terrain

En arrivant sur le terrain, mon objectif premier était de comprendre la motivation qui poussait les personnes regroupées en collectifs, à revendiquer une appartenance autochtone et à s'auto-identifier comme charrúas. En suivant les conseils de l'anthropologue Frederik Barth (1969), qui nous invite à s'intéresser à la genèse des rapports sociaux construisant une forme d'identification, je me proposais alors de le réaliser pour les collectifs charrúas en Uruguay. Un de mes questionnements étant : quelles sont les conditions historiques, sociales et politiques qui ont permis l'émergence de cette identité charrúa et qui conditionnent les contenus sociaux-culturels de cette identité ? A mon avis, il est nécessaire de mettre en relation la manière dont les personnes, qui se présentent en tant que charrúas, se définissent aujourd'hui, avec la forme dont a émergé et s'est construite cette identité dans la période coloniale, puis nationale. Cette idée m'est venue,

[15] Tout au long de ce travail de master, j'ai tenté de cerner le contexte scientifique, historique et socio-politique dans lequel s'inscrivait la recherche que je désirais effectuer : émergence de nouvelles identités ethniques ; crise d'autorité de l'anthropologie et nouvelles approches telles que les études post-coloniales et subalternes ; remise en question du pouvoir hégémonique, développement de politiques d'identité et de nouveaux réseaux globaux de résistance. Je me suis demandée si la notion d'ethnogenèse pouvait être un outil conceptuel utile pour questionner l'apparition des collectifs autochtones en général et, plus particulièrement, en Uruguay où cette problématique était quasi inexistante. Le peu de sources disponibles et la difficulté à en obtenir l'accès, depuis la Suisse a fait que je me suis concentrée sur le contexte global en laissant de côté la spécificité uruguayenne tout en précisant qu'il serait nécessaire d'effectuer un travail de terrain pour pouvoir mieux cerner ce processus. Néanmoins, j'ai identifié les revendications des collectifs charrúas uruguayens à une exigence de mémoire concernant les horreurs et les traumatismes de la violence interne et étatique. Dans la conclusion du travail, je cite Marcelo Viñar (1995): « *Comment pouvons-nous savoir que ce qui se passe aujourd'hui, en ex-Yougoslavie ou à Gaza, hier à Montevideo, au Chili ou au Brésil, ou encore, il y a quelques décennies en Turquie avec les Arméniens, ou pendant deux mille ans avec les juifs et sa culmination dans la Shoah, ne va pas arriver demain devant notre porte. L'Uruguay était la Suisse de l'Amérique, nous n'avions jamais rêvé que cela puisse nous arriver, parce que nous avions effacé de nos mémoires et oublié le génocide indien* ».

suite à la lecture de la recherche que l'anthropologue Guillaume Boccara (1998) a réalisée sur l'émergence de l'identité mapuche dans le Chili colonial. Dans son travail, il utilise la notion d'ethnogenèse pour caractériser des processus divers de transformation, de manières dont se définit l'identité d'un même groupe dans le temps. Les trois notions, ethnogenèse, ethnification et ethnicisation qu'il met en relation pour rendre compte de diverses dynamiques externes et internes dans la façon de se nommer et d'être nommé, sont une source d'inspiration pour réfléchir à ce qui se passe avec la réappropriation contemporaine de l'identité charrúa. C'est cette première question de recherche qui a orienté mon travail ethnographique.

Nous le savons, l'identité est une notion ambivalente qui sert autant à discriminer qu'à revendiquer. Elle est peu à peu devenue un enjeu de luttes dans l'espace public, utilisée soit par les décideurs de politiques d'identité, soit par des groupes dits « minoritaires » pour faire valoir leurs droits. Pour cette raison, les sciences sociales proposent, déjà depuis quelque temps, d'aller « au-delà de l'identité », qu'elle soit ethnique ou nationale, en tant que catégorie d'analyse (Brubaker et Cooper 2001). Les sociologues et historien Rogers Brubaker et Frederik Cooper critiquent le « constructivisme mou » qui permet la prolifération « d'identités putatives », ce qui fait perdre à cette notion sa capacité analytique : « *si l'identité est partout, elle n'est nulle part* » (2001 : 1).

Ces auteurs font une distinction entre « catégories analytiques » et « catégories pratiques » et proposent de penser en terme d'identification en tant que processus. Ils rejoignent ainsi la proposition de l'historien René Gallissot (1987), pour qui l'identité est le résultat d'un processus d'identification au sein d'une situation relationnelle où entrent en jeu des rapports sociaux. Les processus d'identification s'inscrivent par conséquent dans des enjeux de lutte :

« *Le rapport social est, au départ, une tension qui traverse le champ social. Ce n'est donc pas quelque chose de réifiable. Cette tension érige certains phénomènes sociaux en enjeux autour desquels se constituent des groupes aux intérêts antagoniques (…). Ces groupes sont donc en tension permanente autour d'un enjeu (…)* » (Kergoat 2009 : 39)

Après avoir précisé ma question de recherche, je décide que l'identité ne sera pas une catégorie d'analyse. Par contre, en accord avec les propositions ci-dessus, j'utiliserai la notion d'identité (autochtone), en tant qu'enjeu du rapport social qui est la lutte politique contre l'exclusion. Concernant les luttes identitaires, je m'en tiendrai alors à ce que disent

les personnes, à leurs discours que je situe dans le contexte national de la période de la post-dictature uruguayenne et celui géopolitique de l'autochtonie[16].

En me documentant sur le contexte historique, socio-politique et scientifique dans lequel s'inscrivent les enjeux de l'autochtonie, j'ai constaté qu'au même moment où les peuples autochtones s'organisent et deviennent visibles au niveau international et transnational (prennent la parole), l'anthropologie se trouve confrontée à une crise d'autorité (Clifford 1983 ; Friedman 2002).

Dans son « *Introduction à l'anthropologie* », l'anthropologue Mondher Kilani (1989), explique comment, à partir des années 1970, cette discipline commence à être remise en question depuis l'intérieur, dont la critique s'érige en tension pour une anthropologie qui doit s'engager, face à une anthropologie déclarée colonialiste. Des travaux dénonçant les ethnocides sont publiés par Robert *Jaulin (1972),* « L'*ethnocide à travers des Amériques* » et par Pierre Clastres (1974), « *De l'ethnocide* ». Entre 1980 et 2000, le cadre de réflexion de l'anthropologie se transforme et se renouvelle :

« *Ce renouvellement s'était inscrit dans ce que l'on a appelé le tournant postmoderne, ou encore poststructural ou postmarxiste, termes désignant généralement la distance prise par rapport à une anthropologie fonctionnant sur une autorité monologique et peu consciente de ses conditions de production et d'exercice* » (Kilani 2012 : 287)

Le courant réflexif commence, par conséquent, à questionner les conditions de production du terrain et du savoir anthropologique, bref à prendre en compte, au-delà du relativisme, les rapports de domination (Adam et al. 1995). S'inscrivant dans cette perspective réflexive et constructiviste, Kilani (1995 : 93-95), interroge un certain nombre de préalables et d'éléments de la pratique du terrain : questionner le terrain « *en tant que référence légitimante dans la circulation du savoir anthropologique, mais aussi quant à son fonctionnement épistémologique*» ; partant de l'activité intersubjective à laquelle l'anthropologue participe « *savoir comment les interprétations surgissent sur le terrain* » ;

[16] Dans mon projet de thèse (2009 : 10), j'ai proposé d'aborder mon terrain de recherche en tant que : « *champ social de l'autochtonie en Uruguay », un outil théorique et heuristique qui me permette de mettre de l'ordre dans mes données. Je m'appuie ainsi sur le modèle du sociologue Pierre Bourdieu, pour qui le champ social est un espace qui rassemble des forces contradictoires et antagoniques et sur l'autochtonie en tant que processus historique, construction relationnelle et hiérarchique et comme lieu d'articulation des contradictions sociales, voire de résolution de ces contradictions, ou du moins des conflits liés à ces contradictions*». Boccara (2010) définit quant à lui, un champ ethno-bureaucratique, dans lequel différents acteurs institutionnels ou collectifs s'affrontent et dont l'enjeu est de savoir qui a le pouvoir de définir et de nommer « qui est Indien ou ne l'est pas et ce qu'est la culture indienne authentique ». Je développerai ceci au cours de la thèse.

dès lors, comment accéder à une compréhension des autres, à partir de quels référents ? ; pour ensuite comment réaliser « *le passage de la description à l'explication, de l'empirie à la théorie ?* », par quels procédés ? Et comment « *l'autorité de l'anthropologue s'établit dans le texte ? (…) Par quelles conventions textuelles ou narratives se marque l'autoréférentialité de l'anthropologue ?* » ; ceci pose également la question du comment s'opère la distinction entre les différents textes que produisent les anthropologues et, finalement, la nécessité de mettre en évidence, « *le contexte social et politique, l'histoire individuelle, l'engagement intellectuel ou l'insertion institutionnelle dans l'émergence et l'orientation des objets de connaissance en anthropologie* ».

Dans la lancée, il s'agit également de repenser le lien entre la discipline anthropologique et le processus de colonisation. Dans ce sens, l'universalisme occidental, en tant que particularisme hégémonique, est du coup, fortement critiqué par les études subalternes, post-coloniales et décoloniales, ainsi que par les féminismes dissidents. Ces études se penchent plus particulièrement sur la relation à l'autre, afin de déconstruire les discours passés sur l'altérité ; ceci afin de mieux comprendre les « *nouveaux régimes d'altérité* » (Briones 2004), notamment dans les espaces géopolitiques, hier colonisés, aujourd'hui encore sous l'influence de la « *colonialité* », terminologie utilisée par le sociologue Anibal Quijano (1992), qui désigne la « *matrice coloniale du pouvoir »* représentant le pouvoir exercé par le système capitaliste global mis en place depuis la colonisation de l'Amérique, *au travers de* l'exploitation de la force de travail, la domination raciale, le patriarcat et le contrôle des formes de subjectivité. Cette matrice est à la base du système-monde moderne, et a inauguré la classification sociale-raciale des peuples du monde comme mode de distinction constitutif de cette modernité.

Réfléchir aux enjeux de revendication d'une appartenance autochtone à partir d'un cas particulier constitue ainsi un excellent terrain permettant de mettre en relief tous ces éléments dans une articulation du local au global. En tant qu'anthropologue, débutant mon travail de recherche, je ne peux alors ignorer la proposition partant des peuples autochtones de décoloniser la méthodologie (Tuhiwai Smith 1999). Reconsidérer la relation observatrice/observé ; interroger certaines notions clé de l'anthropologie aujourd'hui naturalisées par les acteurs sociaux ; m'inscrire dans le système de relations interconnectées et interdépendantes ; être consciente des rapports de pouvoir à tous les niveaux ; penser ensemble une éthique de la recherche en cours et élaborer une méthodologie commune,

comme cela m'a été proposé en Uruguay, en bref « décoloniser la méthodologie », est l'un de mes objectifs majeurs.

Mais comment, réellement, décoloniser la méthodologie ? Considérer les personnes avec qui je collabore comme productrices de connaissance, y compris comme productrices de leurs propres pratiques de recherche et essayer de faire une ethnographie en commun ? Ne pas être uniquement traductrice ou interprète d'une autre connaissance mais, comme le propose l'anthropologue María Elena García (2000), être impliquée dans la production de cette connaissance ? Ou encore, comme le mentionne l'anthropologue Arturo Escobar (2005), allier une perspective anthropologique non hégémonique à des projets décoloniaux dans un « dialogue interépistémique », toute connaissance étant « interconnaissances » (de Sousa Santos 2006).

Entre 2006 et 2008, lors de mon passage à l'Institut d'études du développement de Genève, j'ai eu l'occasion d'aborder des méthodologies plus participatives. Le pôle genre de cet institut utilise généralement la recherche action[17]. Dans ce type de recherche, la participation collective est intégrée dans le processus scientifique, c'est-à-dire que l'intervention collective dans diverses étapes du travail de recherche est nécessaire pour former un savoir se fondant sur l'action collective. Bien qu'attirée par cette méthode, j'ai constaté qu'il est difficile de ne pas (re)tomber dans une relation d'entraide déséquilibrée où la chercheure reproduit les rapports de pouvoir dont elle tente de se distancer[18]. Peu avant sa mort, Orlando Fals Borda (2008), le représentant de la recherche action en Amérique latine, a admis sa difficulté pour y parvenir, en affirmant toutefois que malgré les nombreux échecs le chemin a été tracé. Comment alors s'y prendre?

Colette Guillaumin (1992) questionne la relation existant entre le politique et le théorique. En réfléchissant au groupe « minoritaire » des femmes, elle constate que devenir objet d'étude a été la conséquence de devenir sujet dans l'Histoire. Un sujet/objet collectif qui, du

[17] Il s'agit de recherches dans lesquelles il y a une action délibérée de transformation de la réalité sociale des personnes avec qui la recherche est menée ; des recherches ayant un double objectif : transformer la réalité sociale et produire des connaissances concernant ces transformations. Pour l'Amérique du Sud la référence est Paulo Freire (1970, 1991) ayant élaboré une éducation populaire ou pédagogie de l'autonomie. Pour la notion de « recherche action » se référer aux travaux de Kurt Lewin (1948).

[18] Lors du colloque du pôle genre de l'Iued « Des brèches dans la ville » les vingt-quatre et vingt-cinq novembre 2005, élaboré à partir de sept ans dans sept terrains différents avec la méthode de recherche-action, les chercheur-e-s présentant les résultats nous ont rendu attentifs-ves à ces difficultés. Les exemples présentés concernaient l'Argentine et Cuba.

point de vue théorique, voulait devenir l'expression directe du groupe lui-même, sans médiation. N'est-ce pas identique à ce qu'exigent les peuples autochtones ?

Les militantes du *Black feminism* (Dorlin 2008), ainsi que celles des féminismes latino-américains (Fischer 2005), ont élaboré des groupes de réflexion et d'étude à partir de groupes de conscience qui se réunissaient pour discuter des difficultés perçues par les femmes, telles que la violence domestique ou les diverses formes de discrimination vécues. C'est lors du partage en commun de ces expériences individuelles que les femmes ont découvert que les problèmes, qu'elles considéraient personnels, étaient généralement vécus par la plupart des participantes, le privé devenait ainsi public et politique. A partir de ces expériences relatées dans la plupart des groupes de conscience, les groupes de réflexion et d'étude proposent de considérer le personnel comme une position, un point de vue pertinent permettant d'éclairer différemment l'historiographie, la théorie et la méthodologie féministe en général, ainsi qu'effectuer une critique radicale à « l'objectivisme patriarcal ». Cela signifie reconnaître depuis quelle position nous produisons de la connaissance qui est étroitement liée à notre position sociale, notre appartenance culturelle, ethnique et raciale et parcours de vie (Leyva Solano 2010).

Sur leurs traces, des jeunes chercheures, comme Sabine Masson (2010), proposent une « épistémologie de la position » qui assume la position historique et politique de la chercheure. C'est-à-dire que la connaissance n'est pas quelque chose d'abstrait, ni de délocalisé, au contraire la production de la connaissance est marquée géo-historiquement, en plus d'avoir une valeur et une localité d'origine (Mignolo 2001). Il devient primordial de reconnaître depuis où l'on parle mais, également, que tout ce que l'on dit (et écrit) est lié à l'expérience particulière du terrain.

Ces chercheures (Terzidis 2006, Gubler 2011, Masson 2010), expriment généralement leur désarroi, voire leur désespoir de ne pas pouvoir mettre en place ce genre de recherche et de n'en rester souvent qu'à une posture réflexive, et prise au travers d'une positionnalité ne se limitant qu'au texte. Comment aller au-delà du monopole du savoir détenu par les chercheur-e-s professionnel-le-s et institutionnel-le-s, formés-es dans et par les universités, se demandent-elles ? Une question qui nécessiterait un débat en profondeur sur les interrogations de professionnalisation et d'institutionnalisation, comme sont en train de le faire certaines associations ou petites ONG.

Concernant ma propre expérience de terrain, il est vrai que si je vais jusqu'au bout de la réflexion menée par les groupes militants sur la relation objets/sujets, l'élimination de la médiation, signifie m'éliminer moi-même. A moins que je ne devienne objet/sujet. Et si je suis une de plus dans ce collectif, suis-je encore une anthropologue ?

La lecture d'un entretien avec l'anthropologue Jeanne Favret-Saada m'éclaira dans ce sens et me donna des clés pour mieux comprendre ce qui m'arrivait sur le terrain. Dans cet entretien, elle raconte qu'elle revint de sa recherche sur la sorcellerie dans le Bocage avec une réflexion sur la modalité « d'être affectée », comme une dimension centrale de toute enquête ethnologique :

«*Le travail ethnographique consiste à aller se coller délibérément dans un système de places qui nous est inconnu, celui, particulier, au groupe que nous avons choisi d'étudier. Mais alors, « prendre place » consiste plutôt à ne viser aucune place, pas même celle de l'ethnologue. [...] laisser les gens me désigner une place qui leur paraîtrait convenable [...] Et aussi, à en négocier une pour moi qui ne serait pas trop inconfortable* », (Favret-Saada 2004 : 28)

Reconnaître ce système de places, c'est reconnaître qu'en arrivant sur le terrain on nous en assigne une d'emblée, qui nous est inconnue et dont on ignore les règles de comportement. Nous allons inévitablement commettre des maladresses et c'est en se faisant remettre en place, en se heurtant à des limites, que nous la découvrons. Les conseils de Favret-Saada sont de se laisser étonner, de se laisser surprendre, d'être malléable, de s'en remettre à l'autre, de développer une attention flottante en laissant l'autre s'approcher. Le carnet de terrain est ici un outil précieux dans lequel la chercheure va consigner les diverses places qui lui sont attribuées afin d'en découvrir le contenu.

Quelles ont été mes différentes places attribuées ? Tour à tour je suis interpellée en tant que suissesse, ou en tant qu'uruguayenne, ou du moins en fonction des représentations que les personnes se font de ces deux appartenances qui me caractérisent, sans forcément connaître ou vouloir connaître mon parcours de vie d'exilée. Pour les collectifs charrúas, le fait d'avoir acquis une formation anthropologique dans une université européenne m'octroie un statut différent que celui de l'anthropologue formée dans le pays. Pour eux c'est un faire-valoir, et ils n'hésiteront pas à « m'utiliser » vis-à-vis de l'académie. Etre une femme célibataire est aussi remarqué et même désigné souvent comme un désavantage pour conduire une recherche dans l'espace tant rural qu'urbain. C'est pourquoi le travail collaboratif conduit avec le support de la caméra, me donnera de nouvelles possibilités d'interactions et m'ouvrira des portes.

Le fait d'être née sur ce territoire est beaucoup plus important que de posséder la nationalité, du fait que je suis susceptible d'avoir des ancêtres charrúas et par conséquent plus à même d'obtenir une place privilégiée au sein des collectifs. Mon engagement personnel et affectif allant de surcroît dans le sens d'une transformation radicale de la société actuelle, est une position qui m'a particulièrement rapprochée d'une majorité des personnes impliquées dans cette recherche commune.

En réalité, je serai constamment ballotée d'une place à l'autre, ou en les occupant toutes à la fois, et, comme nous le verrons par la suite, en arrivant difficilement à contrôler celle qui m'est désignée dans certaines situations bien précises. Dans d'autres cas, j'arriverai à jouer avec ces diverses positions et serai respectée ou interpellée comme médiatrice dans certains conflits internes, notamment.

Tout au long de ma recherche, j'ai découvert à quel point le travail collectif est difficile, bien souvent conflictuel. Et que pour ce genre d'action, j'étais une néophyte dans les relations communautaires, alors que les autres avaient beaucoup plus d'expérience dans ce domaine que moi. Néanmoins, de mon point de vue, notre apprentissage fut commun. Apprendre à s'écouter, à dialoguer, à désamorcer des rapports sociaux de sexe, de classe, de position ou générationnels ; à reconnaître des sentiments contradictoires d'appartenance et d'identification. Le travail de terrain s'est révélé un processus d'interprétation collective où sont entrés en jeu des émotions, des affinités, des peurs, des affects, des aversions, des incompréhensions, des sentiments. Tout cela se déroulait au pas de danse, qu'est ce perpétuel parcours de différentes places que chacun-e s'assignait et dans lequel la caméra avait le rôle privilégié de dispositif de médiation.

Comment narrer un processus en cours ?

Nous avons vu auparavant que l'anthropologie, en tant que discipline, se confronte, surtout à partir des années 1980, à des questionnements et des renouvellements. James Clifford (1983) en conclut que la crise de la représentation ethnographique, c'est-à-dire l'impossibilité de continuer à produire des descriptions sur un « Autre » figé solidement dans une communauté circonscrite et atemporelle, pourrait être résolue au travers d'une redéfinition de l'ethnographie en tant que dialogue. Selon lui, les paradigmes de l'expérience et de l'interprétation devraient céder (ou seraient en train de le faire) le pas aux paradigmes

discursifs du dialogue et de la polyphonie. Il propose également un déplacement textuel permettant que l'autorité des informateurs soit représentée conjointement à celle de l'ethnographe. Toutefois Clifford qualifie la co-autorité d'utopique car elle va à l'encontre de la notion occidentale d'autorité et que le contrôle éditorial persiste.

Dans « *Writing culture* » (Clifford and Marcus 1986), il est spécifié que les problèmes centraux de l'anthropologie peuvent et doivent être traités au travers d'innovations dans l'écriture ethnographique. L'influence des *Cultural studies*, qui conçoivent l'ethnographie comme genre littéraire, ou l'ethnographie comme la représentation écrite de l'interprétation culturelle, se fait sentir. Cependant, selon l'anthropologue Joanne Rappaport (2007), la crise de représentation proclamée surtout par les anthropologues étasuniens et exprimée dans de nouvelles formes d'écriture ethnographique, est davantage le produit d'une institutionnalisation de l'anthropologie aux Etats-Unis, que le problème auquel sont confrontés les anthropologues d'autres pays du monde pour qui, le modèle de la monographie ethnographique est perçu comme un genre importé, plutôt que comme un style développé localement. D'ailleurs, précise-t-elle, les anthropologues étasuniens effectuent un retour sur la monographie plutôt que de se concentrer sur la série de conversations ou sur les relations du travail de terrain qui la précèdent. De plus, affirme-t-elle, réconceptualiser l'écriture ne résout que partiellement le problème du : comment l'anthropologie représente son objet ?

Dans son article intitulé « *Más allá de la escritura : la epistemología de la etnografía en colaboración* », Rappaport fait référence au texte de James Clifford publié en 1983, « *On ethnographic authority* » pour se centrer sur la « *collaboration, une des solutions proposées par Clifford dans son fameux article* » (Rappaport (2007 : 4). Alors, plutôt que de porter son attention sur l'ethnographie en tant que texte, Rappaport propose de repenser ce qui se fait sur le terrain et de la redéfinir. De réfléchir sur les fondements épistémologiques d'une méthodologie ethnographique en collaboration, ne correspondant pas uniquement à une approche morale ou éthiquement nécessaire tel que mentionné par l'anthropologue Nancy Scheper-Hughes (2006), mais de réfléchir au potentiel de la collaboration pour nourrir la pensée anthropologique, ce qui signifie que le travail en collaboration va au-delà de l'écrit. La collaboration transforme l'espace du travail de terrain, permet à son tour de le réconceptualiser. Les textes produits parlent alors du travail accompli sur le terrain, qui serait un processus de co-construction pouvant avoir un impact sur la communauté

collaborant avec l'anthropologue, comme par exemple sur l'évaluation du travail pratique et la systématisation de l'expérience communautaire.

La chercheure María Lugones utilise la notion de « coalition complexe », dans le sens qu'elle « *traverse et défie la fragmentation du monde en groupes racialisés conçus comme fermés et imperméables par la colonialité capitaliste moderne* » Lugones (2010 : 2). La coalition complexe est pratiquée depuis une co-théorisation et une collaboration dans une recherche engagée. Je qualifierais ainsi le travail de terrain que j'ai entrepris, plus spécifiquement avec le collectif de femmes du peuple charrúa (Umpcha).

Films, caméra et polyphonie

Lors de mon premier séjour en Uruguay en avril 2008, j'ai participé à un acte de commémoration du génocide de la nation charrúa ayant lieu chaque année depuis 1997 à Salsipuedes, une région située au centre du pays. Le voyage a duré trois jours. Au moment de mon départ pour la Suisse, la communauté charrúa *Basquade Inchalá* m'a offert une vidéo retraçant ce voyage. Ces images, traces visuelles d'une rencontre, étaient une invitation à mon retour parmi eux.

Par la suite, la proposition d'amener une caméra pour effectuer le travail de terrain m'a été proposée par des personnes qui voulaient réaliser un film sur un processus de récupération de certaines pratiques communautaires, concernant le travail de reproduction de semences natives en cours depuis une dizaine d'années. Ces personnes désiraient réaliser un documentaire comme moyen de transmission de connaissances pour des projets similaires, en formation ou dans le futur. L'élaboration du projet s'est faite par échanges de courriels, en prenant comme point de référence des documents visuels que les personnes de la communauté Ñeñotiwa m'avaient fait parvenir, par l'intermédiaire d'une personne voyageant en Europe. Avec la distance, je trouvais évidente la relation entre ce processus de reproduction et échange de semences natives et l'identité autochtone. En même temps, je réfléchissais à une méthodologie décoloniale et collaborative et ce que me proposaient ces personnes cadrait parfaitement avec ce projet. J'achetais donc une petite caméra domestique Panasonic pour compléter mon lot de matériel à emporter.

Toute heureuse de la tournure que prenait mon travail de terrain, j'envoyais un mail à une des filles de Marta - avec qui j'avais eu le premier contact en 2008 et qui m'avait conviée à

l'accompagner à Salsipuedes - pour l'informer de ma venue, lui dire que j'allais passer un certain temps dans la communauté Ñeñotiwa et que j'apportais avec moi une caméra pour, d'une part, filmer les rencontres et échanges de semences et, d'autre part, recueillir les témoignages des initiateurs et des initiatrices du réseau et des participant-e-s actuels. L'objectif principal étant de garder la mémoire de ce projet et de le transmettre à d'autres. La réponse de Marta me mit mal à l'aise. Elle me confiait être heureuse de ma venue en voyant que mes projets se réalisaient, me rappelait ne pas posséder d'ordinateur et pour cela n'avoir pas pu communiquer régulièrement avec moi. Dans son courriel elle me disait ne pas être d'accord avec ma décision de me rendre uniquement à Ñeñotiwa, alors que pour elle il était évident que nous allions collaborer étroitement ; tel que nous l'avions prévu, disait-elle, état de fait pas aussi clair pour moi. De plus, elle faisait mention d'une catégorisation duelle transmission/apprentissage à laquelle je devrais faire attention :

« *… Ce que te présentent les personnes de Ñeñotiwa est très différent, c'est de la paysannerie qui prend quelque apprentissage à partir de ce qui est indien, vu que ce sont les formes que les Gauchos et les paysans ont trouvé pour entrer en relation avec la terre. Dans cet endroit il n'y a pas de racines, seulement de l'apprentissage. C'est bien car on survit mieux ainsi dans ces territoires. Priorise ton réel sentiment et fais attention à ne pas être distraite de ton réel objectif…* » (Marta, courriel juin 2009)

Suite à ce courriel, je n'ai plus eu de contact avec Marta jusqu'à mon arrivée à Montevideo, au début d'août 2009. Pendant tout le mois d'août, elle resta distante, alors que j'élaborais le scénario du film avec les personnes qui coordonnaient l'événement, dont certaines venaient de la communauté de Ñeñotiwa. Lors des Rencontres et échanges de graines, Marta faisait partie de l'équipe qui s'occupait de la cuisine.

Après la clôture des Rencontres, lors de la réunion d'évaluation du début septembre, Marta me rend visite dans l'appartement situé en plein centre ville de Montevideo, où je loge. Elle prépare le maté et nous nous installons autour de la table pour une longue discussion. Après m'avoir remerciée pour mon intervention lors des rencontres, elle m'annonce qu'elle est venue me dire que j'ai un travail à faire avec les collectifs charrúas depuis *« ma subjectivité* », selon ses termes. Cela consiste, dit-elle, à recenser tout ce qui concerne les Charrúas. Elle propose de m'accompagner régulièrement chez un couple d'anciens, rencontrés en 2008, Alberto et Lupe, avec qui je pourrais converser sur ce thème. Nous parlons ensuite de mon travail. Elle me propose de ne pas employer le terme « mémoire », mais « *se souvenir* », parce que les souvenirs sont dans le corps. Alors que j'insiste pour connaître la différence entre les deux elle me répond que nous : « *devons décider de dormir*

dans la mort ou vivre en une seconde » et que pour renaître de cette manière « *nous devons nous souvenir* ». Elle m'indique que mon travail sera « *d'observer* » et de *« mettre ensemble* », les souvenirs écrits, oraux, musicaux, etc. Puis, me tend des poèmes qu'elle a écrits en langue charrúa, me les confie afin que je les conserve. Elle ajoute que je serai protégée et recevrai l'information nécessaire pour réaliser mon travail et que, par conséquent, je ne dois pas m'en faire. Ensuite, elle me met en garde contre les personnes de la communauté Ñeñotiwa, m'informant que ce sont surtout des hommes qui vont m'aborder pour me séduire. Elle me fait remarquer que les hommes uruguayens sont fastidieux, qu'ils insistent beaucoup et que je ne dois pas avoir l'habitude de cette manière de faire. Elle me raconte que les femmes se sont bagarrées entre elles à cause de cette lourdeur des hommes qui les empêche d'avancer. Avant de s'en aller, elle me fait comprendre que moi aussi suis charrúa. Elle fait référence à un rêve que j'ai fait en mars 2008, à mon amour pour les chevaux et au fait que l'on m'a prêté cet appartement à la rue Charrúa, où je pourrai me retrouver seule et en sécurité, alors que dans les autres endroits je serai toujours en communauté. Un fait étrange que je n'ose pas tout de suite lui avouer, est que j'ai appris que je suis née à la rue Charrúa, au numéro 1880, et que quelques quarante ans plus tard, je reviens dans cette même rue pour habiter au numéro 1907, afin d'effectuer ma recherche. Cette coïncidence est un signe qui ne trompe pas, diront Marta et d'autres personnes plus tard.

Dans le courant des semaines qui suivent, je prendrai des distances avec la communauté Ñeñotiwa, surtout parce que le collectif vit une période de conflit structurel et parce que la cabane qui m'était destinée est occupée par intermittences, par un des intégrants revenu soudainement d'un long voyage. En contrepartie, je deviendrai de plus en plus proche des de l'association des descendants de la nation charrúa (Adench) et de la communauté charrúa *Basquade Inchalá*, auxquels je rendrai régulièrement visite pour participer aux réunions.

C'est notamment le douze octobre 2009, qu'un tournant s'effectuera dans mon travail de terrain collaboratif, lorsque je commencerai à filmer pour et avec eux lors de cet événement spécifique pour les peuples autochtones en général, et pour les collectifs uruguayens en

particulier, puisque ce sera la première fois qu'ils manifesteront tous ensemble dans les rues du centre de Montevideo[19].

A ce moment, sans m'en rendre compte, je m'installe dans une position délicate, à cheval entre le dedans et le dehors parfois très difficile à négocier. J'aurai, en plus, de la difficulté à me distancer, et la sensation parfois, d'être instrumentalisée. Tout l'art consistera, comme le signale Rappaport (2010), à parvenir à concevoir une interrelation entre le dedans et le dehors, d'arriver à de me situer à la frontière entre les deux ou, selon les contextes, de les percevoir juxtaposés. Maria Lugones (2010) propose précisément la construction de coalitions complexes agissant du dedans et du dehors ou depuis la frontière toujours vus comme dynamiques, fluides et dangereux.

Néanmoins, c'est grâce à la caméra que j'obtiendrai une place privilégiée parmi les collectifs charrúas avec qui j'ai conduit la recherche. Cet outil me permettra d'interagir avec les personnes, comme de participer de manière active au sein des collectifs. Le fait de filmer et de visionner les séquences ensemble sera également un moyen de construire une connaissance en commun[20].

---

[19] Tous les douze octobre sont commémorés en référence au douze octobre 1492, considéré le jour d'arrivée de Cristobal Colon en Amérique. L'appellation « jour de la race » est contestée par plusieurs mouvements autochtones. Les collectifs charrúas, ensemble avec des collectifs afro-descendants, ont proposé de changer le nom pour celui de « jour de la résistance » lors de la commémoration de 2012.

[20] J'ai remarqué cela pour la première fois, lors de mon premier séjour en Uruguay. J'étais invitée pendant une semaine de mai 2008 à Tacuarembó, une ville importante du centre du pays, afin de visiter le Centre de la mémoire. Cette institution mise en place par l'anthropologue Ana Rodríguez reconstitue, à travers des témoignages recueillis auprès de personnes de la région, la mémoire de l'esclavage dans cette partie du pays. L'anthropologue m'a invitée car, en faisant sa recherche, en recueillant les témoignages des afro-descendants, elle se rendait compte que beaucoup de personnes s'identifiaient en tant que charrúas. Elle me proposait d'écouter ces témoignages pour en discuter. J'ai alors rencontré un couple de femmes qui guérissent avec les plantes médicinales, dont l'une se déclare charrúa, mais ne tient pas à revendiquer cette identité. C'est lors d'une soirée à Valle Eden, dans le *ranchito* où elles logeaient, qui n'avait pas d'eau courante, et où l'on se chauffait au feu de bois par ces fraiches soirées d'automne, que nous avons regardé des films. Cette activité créait un lien entre les personnes présentes, les anthropologues, les femmes « *yuyeras* » (qui connaissent les plantes) et le couple de sexagénaires qui les logeait. Tout d'abord, Ana a montré un de ses films, *Mujeres de campo,* dans lequel plusieurs femmes parlent de leur vie, de leur rapport à la terre, et de pratiques qu'elles ont reçues en transmission familiale, comme par exemple, présenter les enfants nouveaux nés à la lune. Les *yuyeras* ont été particulièrement attirées par une vieille dame qui faisait l'inventaire des plantes de son jardin. Elles acquiesçaient de la tête, prenaient note de certains noms de plantes. Elles émettaient des commentaires sur comment les utiliser et donnaient leur accord ou désaccord par rapport à ce qui était dit. Nous avons ensuite parlé de différentes manières de soigner certains maux avec des plantes. Apprenant que j'avais mal aux reins à cause du froid, elles se sont rendues autour de la maison pour en cueillir et me les donner en me disant de conserver les graines pour les reproduire. Nous avons ensuite regardé un film réalisé par leurs soins, montrant leur participation, dans une autre région du pays, à une foire où les participants et les participantes exposaient les produits de leurs potagers, vendaient des aliments fabriqués avec ces produits et échangeaient les graines des légumes et des plantes médicinales. Ces femmes faisaient des commentaires sur cette manière de procéder et racontaient les découvertes qu'elles avaient faites à cette occasion. Nous avons aussi échangé sur des aspects politiques de ces foires et elles ont parlé d'un groupe qui pratique ces échanges de manière

Cela a aussi été source de rencontres, de conflits, de sentiments affectifs et de prise de conscience. C'est à travers ces films, regardés ou réalisés en commun, que s'est construite cette recherche et c'est à partir d'eux que je peux raconter cette expérience intersubjective. C'est aussi à travers eux que mes questions se sont précisées, qu'un déclic a eu lieu ou, qu'à partir de discussions en commun, de nouvelles stratégies d'action ont émergé. Enfin, c'est à partir de ces réalisations qu'une ethnographie en collaboration s'est construite[21].

J'ai vécu cette recherche comme une énigme à découvrir et un mystère à vivre. Une énigme à discerner avec les autres, car je me suis aperçue que chacun-e d'entre nous était à la recherche de quelque chose, aussi nous avons exploré ensemble.

Mon souci principal était de trouver un moyen pour ne pas réifier une identité, ne pas naturaliser des rapports sociaux, surtout concernant l'objet d'étude choisi. En effet *:*

« Les Indiens ont toujours été une réserve inépuisable d'images manipulables et l'imaginaire les concernant autant riche que contradictoire, vu qu'il peut les concevoir comme les enfants du paradis ou comme des sauvages coupables du sous-développement national » (Ramos cité dans Pérez Landa 2010 : 16)

C'est pourquoi, je me suis concentrée sur le processus en cours, en montrant comment les personnes utilisent généralement un double mouvement de construction-essentialisme, selon les contextes, les stratégies ou les alliances du moment, et que l'anthropologue en fait de même.

La notion de « réseau autopoïétique », selon le modèle des chercheurs chiliens Humberto Maturana et Francisco Varela[22] nous servait de référence pour ne pas figer les relations et affirmer la co-construction. Une des personnes a défini ainsi ce réseau :

« *Nous faisons tous et toutes partie de ce réseau-vision quand nous commençons une expérience collective. J'existe en co-existence avec les autres semblables et différents ; je suis (yo soy) dans une co-action, c'est en*

---

complètement autogérée. Un peu plus tard, ces femmes ont collaboré avec une ONG afin d'élaborer des ateliers pour diffuser leurs connaissances, mais s'étant senties instrumentalisées, elles se sont retirées. Par la suite, Ana m'a proposé de me prêter son appartement à Montevideo pendant mon année de terrain car elle partait vivre au pays basque espagnol. Elle vit aujourd'hui entre ces deux mondes.

[21] Et c'est aussi avec le film « *Buscando a los Charrúas : del recuerdo al presente* » que j'ai clos ma recherche avec eux. Les collectifs autochtones considèrent ce film comme étant la restitution de mon travail envers eux. Je suis retournée en janvier 2012 pour finir l'édition et le leur remettre. Mon amateurisme étant total, on m'a trouvé une personne de référence sur qui je pouvais compter pour me donner des coups de main. Ce soit-disant spécialiste ne l'était tant que cela, mais cette expérience lui a donné la confiance et la possibilité de commencer l'université technique en audio-visuel en mars 2012.

[22] Fait référence à la « Théorie de Santiago » proposée par ces deux scientifiques chiliens. Pour déterminer si un système est vivant, il est nécessaire de savoir si son patron d'organisation correspond à un réseau autopoïésique. L'autopoïésis est le patron d'organisation des systèmes vivants, cela signifie « se faire soi-même » où la fonction de chaque composant est de participer à la production ou à la transformation des autres composantes du réseau, de manière à ce que celle-ci se fabrique elle-même continuellement. Elle est produite par ses composants et elle les produit à la fois (Quintela 2009).

faisant que je me rends différent dans la recherche d'un faire nouveau, original et créatif ; je suis (yo estoy) dans une co-expérience où je suis en train de vivre une expérience qui me guide et m'apprend à faire du neuf, inédit et inusuel. Nous essayons de re-vivre d'une nouvelle manière la vie, en reproduisant des rôles et des liens écologiques. C'est en faisant que nous créons de nouveaux personnages qui nous permettent d'exprimer ces valeurs éternelles et nouvelles à travers nos attitudes quotidiennes » (Nestor, Ñeñotiwa et groupe Sepe).

Dans cette articulation, entre l'individuel et le collectif, nous trouvons des personnes qui parlent et agissent au nom du collectif… c'est-à-dire qu'elles ont la possibilité d'envisager leurs actions dans un cadre plus général, universel. De même, elles créent et se pensent capables d'un autre mode de vie que celui d'être dominées.

L'idée formulée étant que chaque personne s'exprime depuis son centre, l'espace où elle existe, et depuis où elle entre en relation avec les autres pour créer une rencontre, un espace commun.

Le philosophe Jacques Rancière (2012) donne une importance particulière au verbe « rencontrer » : rencontrer une parole exceptionnelle, qui ne dit pas ce qu'elle devrait dire, faire une rencontre qui nous force à penser, une rencontre qui nous permette de dépasser notre doute sur notre capacité de faire changer les choses. La bonne méthode est, selon lui, celle qui vous donne confiance en vos propres capacités… c'est le propos de la méthodologie des centres-sujets.

Mais comment rendre accessibles les voix des centres-sujets dans la narration?

La mise en scène de la multiplicité des voix individuelles, telle que proposée dans le roman polyphonique ou par James Clifford, pour complexifier l'écriture ethnographique pourrait être une solution. Mikhaïl Bakhtine a analysé la poétique de Dostoïevski, dont la particularité est la « *multiplicité de voix et de consciences indépendantes et non confondues, l'authentique polyphonie de voix pleinement valables* » (Bakhtine 1970 : 10).

Le roman polyphonique est construit comme un dialogue, comme un univers d'interaction de plusieurs consciences dans lequel l'observateur est lui-même subjectivement participant :

« *La conscience du héros est donnée comme conscience autre, conscience de l'autre, mais sans être pour autant réifiée, refermée, sans devenir un simple produit de la conscience de l'auteur. Ce qui ne signifie pas que le héros échappe au projet de l'auteur, mais que cette indépendance et cette liberté entrent précisément dans le projet de l'auteur* » (p. 18)

Ce stratagème narratif dévoile qu'une conscience ne se suffit pas à elle seule, qu'elle se trouve constamment dans une tension avec une autre dans des rapports sociaux. Les deux (moi et l'autre) sommes entremêlés dans l'action qui a lieu, nous participons de manière

égale dans un monde commun, même si nous restons uniques :

« *Il n'est nullement question de fusion ou de synthèse entre moi-même et autrui, en dépit du fait que nous co-participons au même monde* » (Gardiner 2007 : 85)

Cependant, une conscience peut être également prise dans des contradictions internes, se contredisant elle-même, ce que Dostoïevski avait observé dans la société russe de l'époque. Une multiplicité de voix révèle ainsi une multiplicité de complexités dans les sentiments humains. Le roman est dit polyphonique car l'auteur transpose sur le plan de la composition littéraire, la loi de la transition musicale d'une tonalité dans une autre : « *Ce qui est voix diverses chantant différemment un même thème* » (p. 55). C'est également cette coexistence de voix s'exprimant différemment sur un même thème, que j'ai observé dans le processus de devenir charrúa.

<u>« Maintenant tu dois rentrer afin d'écrire pour les tiens… »</u>

Cette phrase dite par Oscar, membre de la communauté *Basquade Inchalá,* exprimait une lucidité que je n'avais pas à ce moment-là, complétement prise par les rapports affectifs et conflictuels de la collaboration sur le terrain. J'apprenais alors plutôt à observer, à écouter, à faire avec, à tenter de comprendre, à résoudre des malentendus, à dénouer des tensions, à créer des alliances et à construire des passerelles épistémiques. J'étais plus ou moins consciente de ma connaissance située, de vouloir prendre en compte ma position en tant que chercheuse afin de construire une ethnographie en commun, et que cela m'engageait totalement au-delà de la recherche même. Par contre, je n'étais pas encore prêtre à passer de celle qui écoute, apprend avec… et construit avec, à celle capable de produire une analyse de ce que je vivais et découvrais. J'arrivais éventuellement à me décentrer, mais non à me distancer pour…. pour faire quoi au fait?

Oscar au contraire se souciait constamment de ce que j'étais en train de faire, de comment je devais le faire, et de ce que j'allais en faire. Ayant vécu huit ans au Guatemala en partageant sa vie avec des communautés autochtones, il avait rencontré et déjà collaboré avec des anthropologues. Il me disait bien connaître le type de relation qui s'instaure entre des chercheurs et les membres des communautés, et que cette relation ne pouvait en aucun cas être symétrique. Il me rendait attentive à l'illusion vécue par des jeunes chercheur-e-s, généralement en phase de réalisation de leurs travaux de doctorat, pensant savoir comment

déjouer les rapports de pouvoir instaurés par les colonialités (du pouvoir, de la connaissance, du sujet).

En cela il était bien plus au clair des limites de la co-construction et de la co-production que moi. Il me donnait sans cesse des conseils, faisait systématiquement des commentaires sur les notes que je prenais, ou sur les entretiens que je menais. Il me prenait à partie lors des réunions collectives afin que je m'explique devant les membres présents. Selon lui, les entretiens fatiguaient les personnes interrogées qui donnent des informations sur leurs vies, sans savoir vraiment ce les anthropologues en feront par la suite. Pour pouvoir réaliser ce travail avec eux et qu'il ait du sens, je devais apprendre à « écouter avec le cœur », disait-il :

« *Ceux qui sommes dans cette lutte, nous devons être très au clair sur ce que nous sommes en train de revendiquer (…) nous faisons un travail de transmission, de récupération, et de révisionnistes de l'histoire* » (entretien mai 2010)

Lui-même a commencé une recherche sur sa ville d'origine, Villa Santo Domingo Soriano, située au nord-ouest du pays, là où se rejoignent les fleuves Rio Negro et Rio Uruguay. Très proche de la frontière avec l'Argentine, cette ville a été fondée dans les années 1620 en tant que réduction franciscaine. Son histoire est liée aux « *pueblos de indios* » et à Artigas, qui y aurait démarré le processus révolutionnaire de l'indépendance. Oscar m'a invitée à la bibliothèque pour me montrer ses découvertes. Il m'explique qu'afin de réaliser un travail de conscientisation autochtone (indígena) il va s'installer quelques mois à Villa Santo Domingo Soriano. A l'instar de plusieurs autres membres des collectifs charrúas, particulièrement des hommes, Oscar serait qualifié de « sans domicile fixe » (SDF) s'il vivait en Europe. Ces personnes se déplacent constamment à travers le pays ou le continent. La quête charrúa donne un sens et une direction à leur vie, vu qu'ils deviennent des transmetteurs de récits. Comme Oscar est musicien, il intègre aussi, dans ses histoires, l'aspect artistique appris avec *Basquade Inchalá*.

Par la suite, il m'informait de ses prospections en m'envoyant de longs mails monologiques dans lesquels il décrivait son terrain, agrémenté de quelques réflexions personnelles. Ce qui lui plaisait le plus c'est que, par l'intermédiaire de sa recherche, il parvenait à trouver une place dans sa ville d'origine. Il enseignait la musique aux enfants, parlait avec les anciens, avait même trouvé un local où il fabriquait des vêtements ethniques et où il recevait les personnes pour « discuter ensemble ». Il redécouvrait la solidarité affirmait-il, se sentait plus en confiance et relié au monde.

J'ai maintenu plusieurs échanges épistolaires avec des membres des collectifs charrúas ou des sympathisant-e-s. Le plus long étant celui développé avec Monica, membre du collectif des femmes et déléguée du conseil Conacha depuis 2010,et ce pour une raison précise que je décrirai dans la troisième partie.

L'anthropologue Nancy Scheper-Hughes nomme « intellectuels organiques », les personnes qui auraient pu être anthropologues si elles avaient eu l'opportunité de recevoir une formation. Leurs caractéristiques sont : avoir un sens aiguisé de la perception ; ne pas avoir eu l'occasion de converser avec une personne extérieure à leur milieu de ce qu'elles découvrent sur la vie en commun. C'est l'échange, la co-construction qui bâtit à son tour l'écriture nous dit Nancy Scheper-Hughes :

« They intuit almost, not immediately, but can learn very quickly what this is about and then they begin to help me and begin to say, here's something you need to see. Or they'll sit down with me and reflect on it. So I can't say where the writing comes from, but I can say that in a sense all anthropological ethnographies are written by a host of people who have pointed us in the direction, who have been willing to recite » (Scheper-Hughes 2012 : 48)

Ce type d'écriture représente pour moi un choix car il correspond au défi de travailler avec des personnes élaborant leur propre anthropologie, pourtant non encore reconnue comme telle.

L'anthropologue Isabelle Schulte-Tenckhoff (1985 : 13) remarque que, si toute culture possède sa propre anthropologie : « *en quoi se légitime la frontière qui semble séparer l'anthropologie scientifique occidentale de toutes les anthropologies possibles ?* ». Alors que dans toute société il semble y avoir une tentative de compréhension et une part d'ethnocentrime concernant la relation à l'autre, la réponse serait que le « *qualificatif de scientifique n'en suggère pas moins le dépassement possible, sinon parachevé de sa part d'idéo-logique* » ; ce qui reviendrait à reconnaître son caractère partisan, sa vision ethnocentrique et le fait que la compréhension de l'altérité soit devenue sa raison d'être, confirme-t-elle.

La notion d'altérité cacherait alors ses voix sans-part (Rancière 2011) à partir desquelles la sociologue Colette Guillaumin (1992) affirme que la théorie se construit en partie. Le savoir se construirait-il en dehors des institutions, qui ne sont alors qu'une mise en forme de ce savoir ?

Je dirais plutôt que le savoir-connaissance se construit en boucles d'interaction qui s'influencent réciproquement faisant partie d'un système complexe en activité, où tout est à

la fois autonome et interdépendant (Halévy 2013). La connaissance en construction se produit notamment lors des entretiens ou des activités discursives en groupe. C'est pourquoi, j'ai tenu dans cette narration à laisser un espace important relatif aux descriptions de ce que font et disent ces personnes, pour montrer la dimension que revêtent les activités, et particulièrement les activités en groupe. Nous découvrons ainsi que l'être humain est pluriel et changeant, qu'il se construit dans l'interaction et qu'en cela, il est en interdépendance, n tension constante, l'anthropologue y compris.

J'ai aussi accordé un espace privilégié pour la transmission des entretiens, surtout pour que les lecteurs et les lectrices aient accès au vocabulaire employé par les personnes, avec qui j'ai construit cette recherche. Désireuses de se dégager du langage de la résignation et de l'acceptation, leur langage est vraiment particulier. C'est un langage de résistance - plutôt qu'une écriture de résistance - qui serait en construction, influencé par les discours politiques, spirituels et juridiques du mouvement autochtone international et suivant également la voie tracée par la pensée décoloniale :

« *La réinvention du langage, le bouleversement permanent de la vie quotidienne, la désobéissance et la résistance sont les maîtres mots de la révolte contre l'ordre établi. Mais pour que de cette révolte naisse une révolution, il faut rassembler les subjectivités dans un front commun* » (Brient 2009*).*

Selon le cinéaste Jean-François Brient, le langage est au cœur même du projet d'asservissement du système totalitaire marchand, comme il le nomme. Dans ce cas, la réappropriation du langage et de la communication réelle entre les personnes est la seule possibilité pour qu'un changement radical émerge. C'est dans ce processus que se sont engagées les collectifs charrúas en Uruguay, celui de la construction d'un commun, par la réappropriation du sens du collectif.

C'est pourquoi ma stratégie d'écriture, tout en essayant de garder la polyphonie, consiste à transmettre leurs voix, montrer en quoi leur langage se veut être l'expression de la résistance. Bien que la thèse ne soit écrite que par mes soins, il est indéniable que je n'aurais pas pu l'élaborer sans ces rencontres. C'est une tentative de désobéissance épistémique pour ébranler la géopolitique de l'écriture (Boccara 2010).

Je relève à nouveau qu'Oscar reste plus lucide que moi, lorsqu'il me transmet qu'il est temps de rentrer afin d'écrire pour les miens, il me signifie que le moment est venu de proposer un texte qui fasse sens au sein de l'institution scientifique dont je fais partie et de m'y assurer une place. La finalité de l'écriture anthropologique consistant, entre autres, à :

« *Communiquer au lecteur, notamment au collègue, un point de vue sur la société et la culture humaine, à élaborer des comparaisons interculturelles, à intervenir dans les débats théoriques et méthodologiques, enfin à s'assurer une position dans le champ de la production intellectuelle et de l'institution scientifique* » (Kilani 1995 : 66)

Lors de nos discussions, Oscar me confiait d'ailleurs, douter de l'impact que mon travail final pourrait avoir sur l'influence transformatrice que leur communauté cherche à réaliser sur la société uruguayenne en général. Il me disait que le mieux était de rentrer « chez moi » pour y développer l'esprit critique décolonial. Il n'était pas le seul à en avoir marre de voir des « occidentaux » leur faire la morale sur comment mieux se battre et échapper à la misère de cet apartheid global dans lequel ils vivent. Ces « occidentaux » retournent ensuite dans leur monde et font carrière sur le dos de leur misère et de leur exclusion.

J'ai souvent été la cible de ce genre de discours lors de réunions ou de discussion, et pas uniquement parmi les collectifs charrúas. Que pouvais-je faire d'autre que d'écouter et garder le silence sans vouloir à tout prix me justifier ?

C'est mon engagement pour la défense des mêmes valeurs du respect de la Vie qu'ils préconisent et la mise en pratique de celles-ci dans ma vie quotidienne qui étaient les meilleures réponses. Ce qui a d'ailleurs créé un passage entre eux/elles et moi. Dans ce sens, je peux parler d'une co-construction et d'une co-production de ces valeurs incarnées dans des comportements et des attitudes au quotidien, dans le travail de terrain en commun ; c'est ce que je souhaite transmettre tout particulièrement dans cette thèse.

Faire sens et être convainquante pour un certain public, semblent symboliser les deux éléments majeurs d'une écriture en général, et d'une écriture anthropologique en particulier. L'important finalement, consiste à parvenir à (d)écrire au mieux une expérience vécue, afin de pouvoir la partager avec ses lecteurs et ses lectrices.

Les livres écrits par l'anthropologue Carlos Castaneda au début des années 1960, furent ma première référence d'écriture ethnographique. Ils racontent son expérience et son apprentissage de la sorcellerie avec Juan Matus, « indien yaqui » vivant dans le désert de Sonora au Mexique. Je découvrirai par la suite qu'il existait une polémique concernant la nature des ses écrits : était-ce de l'anthropologie ou de la fiction littéraire ? La réponse consistait à dire qu'on ne pouvait prouver que ses livres soient de la fiction, et pas davantage de l'anthropologie car son objet d'étude s'était volatilisé, ne semblait pas appartenir à une communauté reconnue.

J'ai constaté plus tard que l'anthropologie réflexive se questionne également sur sa véritable nature, dont une réponse serait la production de « fictions narratives » (Adam et al. 1995), dans le sens de constructions élaborées par les chercheur-e-s. Dans le prologue à l'édition espagnole du premier livre de Castaneda, le poète Octavio Paz (1974), fait référence à la polémique en cours pour affirmer que la fiction littéraire est déjà un document ethnographique et que ce document possède une indéniable valeur littéraire. Quelle serait alors la limite entre l'une et l'autre ? C'est peut être là toute la force de l'anthropologie que de conserver ce mystère sans chercher à l'élucider, les anthropologues sachant bien que les frontières sont toujours mouvantes, perméables et sémantiques :

« *ce que nous nommons réalité n'est qu'une façon de voir le monde, une façon soutenue par un consensus social (…), le monde est un accord (…). Nous sommes assujettis à la syntaxe du langage et au mode de perception que celui-ci implique (…) on ne peut sortir d'une appartenance sans être réintroduit dans une autre. On peut seulement jouer avec les gloses (…) en m'enseignant la sorcellerie il (Don Juan) m'a donné un ensemble de nouvelles gloses, un nouveau langage et une nouvelle façon de voir le monde (…). Pour briser la certitude que le monde est tel qu'on vous l'a toujours enseigné, il faut apprendre une nouvelle description du monde – la sorcellerie – et puis réunir les deux visions. Alors on voit qu'aucune description n'est définitive (…) l'émerveillement véritable consistant à voir le monde sans l'interpréter* » (Noël 1981 : 84-87)[23].

Par le biais de ce travail, je souhaite donner accès à une diversité de descriptions, à une multitude de voix. Pour raconter, je désire conserver une certaine égalité entre les différentes voix, construire une narration dans laquelle la mienne n'ait pas d'autorité sur celle des interlocuteurs et des interlocutrices. Je m'inspire pour cela des réflexions et des écrits de l'anthropologue Nancy Scheper-Hughes (2006) qui propose une anthropologie engagée autant dans la transformation du rôle de l'anthropologue - d'observateur à témoin et à « *companheiro »* (qui accompagne) - que dans celui de l'activité d'écriture - de traduction de cultures à une écriture de résistance.

Accompagner signifie pour moi, donner visibilité à une thématique polémique, la désacraliser et indiquer l'importance, pour l'ensemble de la population uruguayenne, de connaître une autre vision de son passé. Accompagner signifie encore donner la parole à des personnes, ou à des collectifs, qui n'ont pas pu s'exprimer auparavant.

[23] Dans un article, l'anthropologue Alban Bensa (1995), analysant un ouvrage bien connu de Philipe Descola (1993 : 439) le cite par rapport à cette question des limites : « *le travail de l'ethnologue ne saurait dissocier la description de l'invention, et si celle-ci n'implique pas la fausseté, elle atteint plutôt la vraisemblance que la vérité* ». Plus récemment, Bensa (2012), continue à approfondir cette relation-limites dans « Terrains d'écrivains : littérature et ethnographie ».

En plus de leur donner la parole, je veux reconnaître l'important travail de mémoire qu'ils réalisent, à leur manière, avec leurs pratiques, et leurs façons de faire. Accompagner les femmes du collectif Umpcha au début de leur projet, c'est leur donner une impulsion, pour qu'elles perçoivent son importance, et de le mener avec les femmes de l'espace rural pour collectiviser les mémoires.

En cela, une écriture de type dialogique ou polyphonique, telle que l'a proposée James Clifford pourrait, comme mentionné précédemment, se révéler être un bon choix. Ce n'est pourtant pas suffisant, semble dire l'anthropologue Mondher Kilani (1995) qui, dans un de ses articles, interroge les formes d'écriture en anthropologie au vu des transformations que vit la discipline. Il se demande alors qu'elle est réellement la finalité de l'écriture anthropologique ; une des réponses est qu'elle est une mise en forme du rapport à l'autre.

Si je me réfère à mon expérience de terrain, c'est l'échange et la construction de la connaissance établie qui sont à la base de ce rapport. Ma narration veut alors rendre compte de ce qui s'y est construit. Pour exprimer cet échange dans le travail d'écriture, il est nécessaire de mettre toutes les voix en rapport d'égalité y compris la mienne. Les reconnaître « à part entière », selon les termes du philosophe Jacques Rancière :

« *Les sciences humaines et la philosophie sont constituées de descriptions, argumentations, images qui relèvent de la langue et de la pensée de tous. Ce que j'ai toujours essayé de faire, c'est de traiter les paroles des ouvriers, des pauvres, des sans-parts comme de la pensée à part entière »* (Rancière 2011)

Une pensée à part entière qui peut s'avérer différente de la mienne, et qui pourtant, mises en commun construisent ensemble, ce que le sociologue de Sousa Santos nomme « écologie des savoirs » (de Sousa Santos 2006).

<u>Quatre portes d'entrée au devenir charrúa et hypothèses :</u>

Tout comme Oscar et beaucoup d'autres, j'ai fréquenté la bibliothèque nationale à la recherche des Charrúas. Mes lectures et mes recherches bibliographiques me conduisirent toujours aux mêmes sources, peu nombreuses, consultées par la plupart des personnes s'intéressant à cette question[24], y compris par les personnes s'auto-définissant charrúas. Quelle que soit la forme ou direction que nous prenons, lorsque nous cherchons les Charrúas, nous nous retrouvons face à une impasse. La « nation Charrúa » semble être une

[24] Une liste bibliographique de ces sources se trouve chez Verdesio (1996) et Pi Hugarte (1998), ainsi que dans Porley (1997, 1998), dont les analyses tirées à partir de ces sources restent encore controversées.

nation invisible ou du moins présente par son absence. C'est une des difficultés rencontrées pour effectuer ce travail que d'avoir à jongler avec cette présence/absence simultanée (Basini 2003). Pour comprendre, il est nécessaire de connaître certaines étapes historiques de la formation du territoire uruguayen ainsi que de la construction du sentiment national.

La « nation Charrúa », a été nommée par Félix de Azara, militaire et naturaliste espagnol, arrivé à la fin du XVIIIème siècle au Paraguay et au Río de la Plata afin d'établir une carte de la région :

«*J'appellerai nation, toute réunion d'indiens qui se considèrent eux-mêmes former une seule et même nation, qui ont le même esprit, les mêmes formes, les mêmes coutumes et la même langue, peu importe le nombre d'individus qui la composent* » (Azara in : VV.AA. 1968 : 77)

Il avertit que, bien qu'il précise les emplacements géographiques de ces nations, elles ne sont pas stables, car elles sont toutes errantes. Néanmoins, elles ont des territoires séparés des autres nations par des déserts plus ou moins grands.

Mon travail de terrain s'est déroulé en partie en accompagnant les personnes s'identifiant à cette nation, ou qui en revendiquent une appartenance plus ou moins directe. C'est de cette manière que j'ai tenté de reconstituer le processus en cours. Les témoignages que j'ai recueillis racontent comment tout a commencé dans les familles, c'est pourquoi il m'est difficile de dater le début du processus. En récupérant des pratiques familiales, ou des récits des mémoires des aïeux et des aïeules, à partir de certaines valeurs incorporées, ou en identifiant certains traits bio-génétiques spécifiques dont fait mention l'anthropologie biologique (tâche mongoloïde, dent en forme de pelle, dermatoglyphes particuliers), les groupes de descendants font eux-mêmes leurs propres recherches sur leurs origines ancestrales. « *Tout a commencé depuis les femmes* » proclame l'Union des femmes du peuple charrúa (Umpcha), l'organisation avec qui j'ai entrepris un travail de récupération, effectué par elles-mêmes, d'une mémoire orale et d'écriture de leur propre histoire.

Le premier événement public a eu lieu dans la ville de Flores le dix-neuf août 1989. Ce jour-là plusieurs familles descendantes du même lignage du cacique Sepe[25] se rencontrent et décident de continuer leurs recherches de manière conjointe et publique, d'autant plus que plusieurs autres événements en cours - dont l'installation d'une communauté Mbya guaraní

[25] L'historien Eduardo F. Acosta y Lara a publié en 1981 une recherche sur « *le dernier lignage charrúa constitué à partir d'indigènes qui possédaient les caractéristiques de l'époque et dont on sait qu'il est arrivé jusqu'à nous, celui du cacique Sepe* » (Acosta y Lara 1981 : 15). Bernardino Garcia mort le quinze août 2012 était l'arrière-petit-fils du cacique.

dans le pays - sont en train de rendre visible la thématique autochtone jusque-là négligée. L'association des descendants de la nation charrúa (Adench) est fondée ce jour-là. Elle obtiendra l'identité juridique en tant qu'association civile sans buts lucratifs, sans orientation politique, ni religieuse, le vingt-neuf juin 1990. Sa déclaration de principes stipule que cette association est un apport à la cohésion sociale dont le pays a besoin. Qu'il est nécessaire et urgent de recueillir les dépositions des témoins encore vivants car ils sont en train de disparaître. Les membres de l'association Adench se déclarent fiers de leurs ancêtres charrúas et veulent transmettre cette fierté aux futures générations. C'est pourquoi ils proposent d'interroger l'histoire passée qui reste floue en ce qui concerne la nation charrúa, mais également de faire une recherche sur les conditions socio-économiques des descendants de charrúas. Ils rappellent que les enseignements laissés par ces ancêtres sont en lien avec la manière d'habiter la terre et son devenir (Adench, déclaration de principes, 1989).

Selon ces collectifs le besoin de cohésion sociale est une nécessité car le pays vient de sortir d'une période de dictature de treize ans, entre 1973 et 1985. De plus, la société, dans sa majorité, a rejeté, en cette année 1989, un référendum qui demandait l'abolition de la loi amnistiant les tortionnaires de la dictature, promulguée par le premier gouvernement post-dictature en 1986 déjà. Cette décision, qui consiste à se voiler la face, à oublier ou, pire encore, à nier la violence interne vécue par la société dans son ensemble, fait émerger les traces d'une autre violence plus lointaine, celle du génocide de la nation charrúa par la toute jeune République orientale naissante entre 1830 et 1834. Se souvenir devient alors pour ces collectifs une urgence.

Entre 1989 et 2005 plusieurs autres collectifs se sont formés surtout à Montevideo, et également à l'intérieur du pays. Les membres s'identifieront d'abord en tant que descendants, comme l'association Adench ou bien en tant qu'indigénistes, comme le *grupo Sepe* qui réclame essentiellement une révision historique. Les collectifs *Basquade Inchalá* ou Choñik seront remarqués pour leurs performances artistiques comme forme de revendication politique.

Une quinzaine d'années après la fondation de l'association Adench le vingt-cinq juin 2005, sept collectifs charrúas issus de plusieurs régions du pays, fondent le Conseil de la nation charrúa (Conacha). Un nouveau gouvernement venant d'être élu, la conjoncture est alors plus favorable au dialogue entre les collectifs et le pouvoir. Pour la première fois dans

l'histoire du pays, c'est la coalition de gauche - le parti du *Frente Amplio* - dont le nouveau président Tabaré Vázquez est membre, qui sort victorieuse aux élections.

A partir de ce moment, et jusqu'à aujourd'hui, les collectifs charrúas sont de plus en plus visibles et reconnus par des institutions nationales comme internationales. Des délégué-e-s participent à plusieurs événements continentaux, le conseil Conacha commence à faire partie des réseaux des mouvements sociaux autochtones. Une des implications majeures de la formation du conseil Conacha est la quasi obligation pour les collectifs, de se définir en tant que peuple autochtone car le statut de descendant n'est pas (encore ?) reconnu dans les instances internationales. Un pas que ne feront pas tous les collectifs, le *grupo Sepe* se retire rapidement et Choñik ne demande pas son adhésion parce que certains de ses membres s'auto-identifient également afro-descendants. Pour d'autres raisons dont je parlerai ultérieurement, le collectif des femmes Umpcha n'en fait également pas partie.

Au moment où je rencontre les collectifs charrúas, en mars 2008, ils luttent pour la reconnaissance de leurs droits, qu'ils poursuivent encore aujourd'hui. Un pas supplémentaire est franchi, le trois juillet 2012, lors du lancement de la campagne pour que l'Uruguay ratifie la Convention 169 de l'OIT[26].

C'est une nouvelle étape dans le processus de devenir charrúa. Pour l'instant le Conacha est reconnu dans une perspective du droit à l'auto-reconnaissance, d'un droit à l'identité, toutefois non reconnu en tant que peuple autochtone. Que se passera-t-il lorsque l'Uruguay ratifiera la convention ? Qui aura le droit de s'auto-désigner charrúa ? Et qui aura le pouvoir de trancher en cas de litiges, notamment en cas d'exigence de territoire ?

Pour mieux comprendre le processus de devenir charrúa, je défini quatre axes d'orientation, ou portes d'entrée, élaborés d'après l'analyse des entretiens et des réunions ou discussions réflexives auxquelles j'ai participé. Les personnes pouvaient faire appel à plusieurs de ces axes dans leurs propos ou leurs réflexions, rarement elles s'en sont tenues à un seul, il en va de même pour les collectifs :

[26] La Convention 169 de l'organisation internationale du travail (OIT) est un instrument juridique international qui traite plus spécifiquement des droits des peuples autochtones et tribaux. La Convention ne définit pas qui sont les peuples autochtones et tribaux, sinon qu'elle adopte une approche pratique et définit des critères pour décrire les peuples qu'elle prétend protéger. Un critère fondamental pour l'identification des peuples autochtones et tribaux est l'auto-identification, en plus d'autres critères qui peuvent être consultés sur le site : http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm. J'aborderais cette question dans la première partie. A cet effet le groupe *Hacia la ratificación del Convenio no 169 OIT del Uruguay* composé de cent septante membres a été créé sur Facebook pour donner régulièrement des informations et susciter des débats.

- ✓ *L'axe généalogique* concerne l'appartenance familiale. Il s'agit, d'une part de mémoires orales et corporelles, transmises généralement par des femmes avec des mots, des coutumes et des pratiques. Le collectif des femmes Umpcha a entrepris une récollection de ces mémoires dans l'espace rural entre Tacuarembó et Paysandú. D'autre part, il concerne une filiation génétique ou liés aux groupes sanguins, selon des références qui pourraient être définies par l'anthropologie biologique
- ✓ *L'axe politique* concerne la volonté d'être reconnus par l'état, en tant que peuple autochtone. Ceci afin d'obtenir des droits, la reconnaissance d'une histoire particulière, du génocide et d'une langue (même si elle semble perdue), l'application d'une réforme dans l'enseignement scolaire, primaire et secondaire et la délimitation d'un territoire qu'il soit physique ou symbolique. Les acquis juridiques sont importants pour cette reconnaissance, notamment la revendication de la ratification par l'état uruguayen de la convention 169 de l'OIT. Les formes d'expression politique sont plurielles, notamment à travers l'art
- ✓ *L'axe écologique* concerne un rapport spécifique à la terre, une reconnaissance du rôle de ses gardien-ne-s à l'égard non seulement du passé, mais également de l'avenir de la région et même de celui de la planète. Contrairement à l'axe généalogique, la filiation est construite à travers la terre, ce qui signifie : les ancêtres y reposent et font partie de la terre-territoire (d'où l'importance d'enterrer les restes du cacique Peru) ; être né dans cette terre-région, n'est pas un essentialisme originaire mais plutôt, comme le proposent les peuples aborigènes d'Australie ou le Buen Vivir andin, c'est s'engager dans le maintien de l'équilibre de la terre dans une perspective sacrée et pour le futur ; avoir un lien de filiation avec les différents règnes soit minéral, végétal, qu'animal, l'humain en en faisant directement partie ne peut donc pas les détruire. Cet axe peut entrer en résonnance avec les mouvements de défense de la terre ou contre ses ventes massives à l'étranger, quoique la relation spécifique avec elle peut prendre des teintes diverses, dépendantes de la vision du monde ou de l'option idéologique donnée
- ✓ *L'axe spirituel* concerne une relation interne/externe avec la vie, de respect profond envers la vie, en lien avec une manière de vivre en « commune unité », intégrant le territoire comme faisant partie de l'être, généralement défini comme cosmovision : importance des rêves, des signes, des mondes parallèles.

Le rêve par exemple, est utilisé pour changer de niveau logique afin d'observer les choses avec plus de distance, d'un point de vue super ordonné, pour percevoir la réalité sous forme de systèmes interdépendants et dynamiques (réseau autopoïétique).

Selon Alberto, la colonisation a détruit cette relation, ou tenté de la détruire. Décoloniser c'est récupérer ce lien, ce qui n'a rien à voir avec la couleur de la peau ou le fait de porter des plumes, dit-il, mais forts de ces valeurs respectueuses à l'égard de la vie et du collectif, préférer vivre une vie pleine, bien vivre plutôt que de vouloir capitaliser. Dans ce sens, ces valeurs, que nous trouvons partout dans le monde, sont universelles, indépendamment d'une identité, d'une culture ou d'une nation

Je propose également trois hypothèses, auxquelles je tente de répondre en me situant cette fois-ci, dans une perspective allant au-delà de la simple description des discours et des pratiques du devenir charrúa. En effet, les narrations charrúas nous permettent de réfléchir tant au passé, qu'au présent-futur de la société uruguayenne dans son ensemble. En cela, les narrations charrúas, passées et présentes, ne sont pas séparées de celles de la nation, elles les accompagnent. Nous retrouvons ainsi des mécanismes humains de pouvoir sur l'autre et dans le même temps de solidarité :

- ✓ Les violences génocidaire, structurelle et symbolique, l'idéologie nationale et l'identité charrúa sont indissociables. Ayant conduit à sa naissance, elles sont constitutives de l'Uruguay

Cette première hypothèse propose un lien entre violences, construction nationale et construction autochtone – concerne la question de la violence interne – dans des relations paradoxales qui sont rupture (trois siècles d'exterminations et génocide fondateur) et continuité (ils ne sont pas tous morts, certains furent sauvés, il y eut transmission, il reste une mémoire) et un binôme absence/présence qui signifie simultanément invisibilisation de ce qui s'est réellement passé, et survisibilisation dans un mythe qui est au fondement de l'idéologie nationale : celui des Charrúas indomptables s'étant battus jusqu'à la mort et ayant laissé une trace dans le territoire nommée : *lo charrúa*.

La première hypothèse nous dirige vers celle démontrant que la figure du Charrúa est un symbole qui réunit, qui rassemble (on s'en détache ou on l'exalte, c'est un objet de désir/discorde), afin de construire, par le passé, un sentiment national et aujourd'hui une

citoyenneté plurielle. Dans ce sens, il existe une continuité de la présence de cette figure dans l'histoire du pays, expliquée avec les notions d'ethnogenèse, d'ethnification et l'actuelle ethnicisation des rapports sociaux (Boccara 2010). Cette figure est utile pour penser les relations sociales : Dans quelle société voulons-nous vivre ? Quel modèle de citoyenneté voulons-nous construire ?

- ✓ La figure du Charrúa a été définie par le passé pour consolider une nation homogène et transmettre une culture rassemblée autour d'une langue et d'une histoire communes, enseignées à travers l'éducation publique et le civisme. Aujourd'hui cette même figure est présente pour revendiquer la diversité culturelle, voire une citoyenneté plurielle, la révision de l'histoire et une transformation de l'éducation.

La troisième hypothèse concerne la construction humaine/citoyenne : devenir un sujet politique à part entière et autonome. Devenir parce que c'est une nécessité constante qui conduit ces personnes à vouloir construire un mode de vivre ensemble : un réseau autopoïétique comme certains l'ont nommé. La notion d'anthropopoiésis « *ou fabrication de l'humain souligne donc l'idée de construire des êtres, ou des modèles d'êtres humains. Elle souligne le caractère fictionnel, c'est-à-dire inventé de l'élaboration culturelle* (Kilani 2001 : 41) dans laquelle la figure du charrúa émerge comme un symbole de résistance et de réconciliation :

- ✓ Le devenir charrúa est en construction, c'est un projet porté par des sujets politiques qui, affrontant la peur et le doute sur leurs possibilités d'actions, revendiquent liberté, auto-détermination et autonomie. Charrúa en devenir ou devenir humain… d'après un modèle en gestation ?

<u>Description des chapitres</u>

Dans la première partie intitulée « Mémoires entrelacées : les collectifs charrúas au cœur des luttes mémorielles », je présente le contexte social et politique dans lequel s'est situé ma recherche, constitué de luttes mémorielles récentes et passées, dans lesquelles des collectifs fortement impliqués, revendiquent leur appartenance charrúa. Ces collectifs luttent pour que l'Etat reconnaisse l'importance du peuple Charrúa dans le processus de formation de la nation ainsi que son existence actuelle par l'application de certains droits de

collectifs. Les mémoires entrelacées permettent de penser les tensions constitutives des réalisations humaines. Ce sont celles de la violence interne de la société où certains disparus (hommes et femmes) en rappellent d'autres, plus lointains ou vice-versa. Ce sont également des mémoires de la vie, et des mémoires du chemin de vie de ces personnes qui ont toujours lutté, et qui luttent encore, pour construire un modèle d'existence différent du modèle hégémonique construit par le capitalisme global inhumain.

Dans cette partie, je raconte comment j'ai rencontré les personnes qui deviendront mes interlocuteurs et mes interlocutrices, dont certaines d'entre elles m'accompagneront pendant toute la recherche.

J'accorde beaucoup d'espace à leur voix, chaque personne étant, tel que relevé précédemment un centre-sujet, une mémoire individuelle, construite en fonction de son chemin de vie et de ses interactions avec les autres. Ce sont ces centres-mémoires, qui par leurs actions individuelles et collectives, construisent les discours-pratiques de l'émergence charrúa.

Cette première partie se déroule dans un espace symbolique, qui est simultanément une région, Salsipuedes, désignée pour commémorer le génocide du peuple Charrúa ; et une date, le onze avril. Cette journée a fait l'objet d'une loi promulguée en septembre 2009, la désignant comme étant le jour de la « nation charrúa et de l'identité autochtone ». Celle-ci représente l'un des acquis juridiques majeurs des collectifs charrúas uruguayens. Ainsi formulée, elle peut être utilisée comme un instrument qui reconnaît leur passé historique, tout en avalisant leur présence actuelle dans le pays. Cependant, elle invisibilise d'autres aspects fondamentaux des revendications, notamment la reconnaissance du génocide fondateur de l'Etat-nation.

Cette partie est centrée sur cet événement commémoratif, ayant lieu simultanément à Salsipuedes et à Montevideo, et sur l'obtention de cette loi, afin de montrer comment ce processus de revendication identitaire est fluctuant, s'adaptant aux alliances en cours et aux divers niveaux contextuels. Nous découvrons aussi l'importance de la terminologie à employer dans les enjeux de l'autochtonie, que les collectifs charrúas doivent s'approprier pour pouvoir mieux revendiquer et être reconnus.

Entre 2008 et 2011, voyageant entre Salsipuedes et Montevideo pour assister à divers événements, j'ai eu l'opportunité de participer à trois reprises aux commémorations. Par une description détaillée des actions et des discours, j'ai voulu rendre compte de la

polyphonie des voix tout en me demandant parfois lesquelles sont « réellement » charrúas. Je trouve en effet un grand nombre de discours sur les charrúas du passé, sur le désir de reconstruire une culture, une langue et une cosmovision, à partir de ces fragments de mémoire mis en commun, mais finalement peu de personnes s'auto-identifient en tant que tel. Il existe une confusion entre la revendication d'une reconnaissance identitaire autochtone spécifique et l'envie d'englober dans cette identité l'ensemble de la société, ce qui se traduit par le slogan souvent répété de : « nous sommes tous charrúas ». Mon interrogation alors persiste, finalement que signifie être charrúa ? Comment être charrúa ? Je découvre alors, que les réponses demeurent floues. Que c'est à partir de fragments du passé, récupérés dans un contexte présent précis, dans lequel s'entremêlent des discours historiographiques, ethnographiques, politiques, littéraires ou militants, qu'ils soient nationaux, continentaux ou internationaux, que l'image se précise peu à peu. Etre charrúa est en devenir, se construit au jour le jour, y compris sur la base des questions posées par l'anthropologue.

De par mon parcours de vie, mon implication professionnelle et personnelle avec les collectifs autochtones, il existerait une place pour moi dans ce devenir, ce qui complique d'autant plus mon travail. Entre 2008 et 2011, espace temporel durant lequel se situe ma recherche, les collectifs charrúas ont consolidé leurs alliances communes, ont développé la confiance en leurs capacités de lutte et de négociations avec d'autres acteurs politiques et sociaux. Ils ont acquis et renforcé leur langage de résistance, pilier de leur propre construction en tant que sujet politique émergeant.

Dans la deuxième partie intitulée « *Mises en scènes et en actes du devenir charrúa : entre différenciation et construction d'un commun* », je me concentre sur la construction des collectifs charrúas, en tant que sujet politique qui revendique aujourd'hui en Uruguay. Je montre également comment le devenir charrúa est pris dans l'ambivalence de l'appartenance entre besoin de différenciation et désir de construire un commun.

Pour comprendre l'ambivalente appartenance autochtone/nationale, je m'appuie sur la vision constructiviste de l'ethnogenèse, telle que proposée par l'anthropologue Guillaume Boccara pour déconstruire les différentes représentations de l'Indien en Uruguay. Celles-ci sont à mettre en relation avec la construction du territoire national, la figure duelle de l'Indien, exterminé puis adulé, servant d'opérateur culturel pour organiser les relations

sociales. Cette figure réapparaitra après la dictature comme une nécessité pour nommer l'indicible, comme moyen thérapeutique et pour penser un devenir.

Je démontre ensuite, l'influence du mouvement autochtone international dans l'émergence d'une certaine manière d'être autochtone avec des objectifs d'autodétermination et d'autonomie de pensée, de parole et d'action.

Je rends compte du cheminement de la première association des descendants de la nation charrúa (Adench) qui passe par différentes étapes d'identification et d'autodéfinition charrúa. Cette première association est aussi celle qui parvient à rendre public le débat concernant les origines amérindiennes des Uruguayen-ne-s, tout comme à obtenir certains acquis de reconnaissance juridiques et académiques, ce qui ne se passera pas sans certains bouleversements. Les vingt ans de vie de cette association, fêtés en novembre 2009, seront l'occasion d'une réflexion de fond sur les acquis obtenus et la manière de continuer à se rendre visibles pour conscientiser la population.

J'aborde ensuite le « sens du collectif ». Retrouver ce sentiment/épistémologie est l'objectif de la communauté charrúa Basquade Inchalá, qu'elle mène à travers des formes de conscientisation et d'éducation, notamment des performances artistiques. Pour mieux appréhender cette recherche, le cadre de pensée décoloniale est un apport précieux car il permet de comprendre la construction de la différence coloniale et de l'épistémicide qui l'accompagne. Retrouver le « sens du collectif » peut alors être considéré comme une option décoloniale dans le processus de devenir charrúa. Je présente cette option s'orientant vers un partage des connaissances ou interconnaissance (de Souza Santos 2006).

Un autre exemple de transmission du « sens du collectif » sont les rencontres collectives thérapeutiques proposées par Alberto Zapicán, ex-guérillero (re)devenu charrúa. Sa proposition est particulière, s'éloignant des revendications identitaires pour se concentrer sur une manière d'être au monde en incorporant les valeurs de la « nación indígena ».

La troisième et dernière partie, « *Emergence d'un collectif de femmes charrúas : identité inclusive, nouvelles alliances, collectivisation des mémoires* » est consacrée plus spécifiquement à la lutte des femmes qui se sont récemment organisées en collectif. Dans les deux premiers chapitres je m'interroge d'une part, sur le fait de consacrer une partie plus spécifiquement aux femmes, leur situation permettant de comprendre le plan général sur lequel se construit l'ensemble. D'autre part, je donne un aperçu des acquis obtenus par les

mouvements de femmes autochtones en Amérique latine, avant de me concentrer sur le collectif uruguayen. L'Union des femmes du peuple charrúa (Umpcha) a redonné une combativité nouvelle au processus en cours. Les revendications des femmes élargissent le champ des possibles et font émerger de nouvelles alliances. Une autre direction que l'unique revendication politique est adoptée, celle de se retrouver ensemble afin de tisser le lien qui les unit. C'est à partir de chacune, ensemble avec les autres, et pour consolider le collectif émergeant, qu'elles se retrouvent régulièrement lors des pleines lunes. Ensemble et en collectif, les femmes renforcent leur identité personnelle et forgent une identité collective charrúa. Cette force interne, qu'elles nomment « sens du collectif», les a catapultées, « malgré elles », dans différentes sphères de pouvoir qu'elles habitent avec passion. Ainsi, en consolidant leur identité de « gardiennes de la terre », elles se retrouvent au centre de divers enjeux concernant le territoire, son histoire et ses possibles futurs.

Dans cette partie, je retrace également le cheminement d'une ethnographie audio-visuelle en commun et présente mes échanges avec Mónica Michelena, déléguée du conseil Conacha, avec laquelle j'ai plus particulièrement élaboré une méthodologie collaborative. Puis, je décris le travail de terrain que nous avons mené ensemble avec des participantes du collectif Umpcha dans la région proche de Salsipuedes. A travers ce récit de voyage, je transmets aux lecteurs/lectrices comment se construit notre démarche dans le faire et en collectif. Je termine sous forme de miroirs qui reflètent des engagements, des échanges et une réflexivité partagée.

PREMIÈRE PARTIE

Mémoires entrelacées :
Les collectifs charrúas au cœur des luttes mémorielles

Dans cette première partie, je situe le contexte dans lequel se déroule mon travail de terrain, soit : le cadre chronologique, les espaces de la recherche, le contexte socio-politique, les personnes rencontrées, parfois regroupées dans des activités collectives, ou dans des situations d'entretien, ainsi que ma présence active.

Dès mon arrivée en Uruguay, en mars 2008, j'ai été confrontée à des événements dans lesquels l'action de se souvenir devenait primordiale pour mobiliser des collectifs vers des objectifs à atteindre, c'est-à-dire que l'intention de se souvenir était essentielle dans un contexte du présent. Selon Maurice Halbwachs (1968) se souvenir, c'est reconstruire le passé aidé d'éléments vécus dans le présent, mais non seulement, car il y ajoute des reconstructions du passé réalisées dans des époques antérieures ; dans ce cas la mémoire est déjà fortement altérée. Se souvenir est un acte en lequel entrent en relation des émotions de joie, de tristesse, de peur, de colère, également des douleurs que généralement nous voulons oublier, ou encore des silences, des non-dits. Activité complexe en soi, elle se modifie d'autant plus dans les interactions ; elle a alors besoin de témoins et d'un contexte social, y compris celui de l'entretien. Se souvenir est un acte social :

« *Si nous examinions d'un peu plus près de quelle façon nous nous souvenons, nous reconnaîtrions que, très certainement, le plus grand nombre de nos souvenirs nous reviennent lorsque nos parents, nos amis, ou d'autres hommes nous les rappellent (…), le plus souvent, si je me souviens, c'est que les autres m'incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s'appuie sur la leur* » (Halbwachs 1925)

Généralement, la préservation de la mémoire est considérée par les collectifs humains comme l'équivalent de la préservation de leur identité. Cette préservation devient cruciale quand elle est en relation avec des événements traumatiques de caractère politique ou des situations de répression et de souffrance collective (Jelin 2002). La mémoire est par conséquent un objet de conflit (Perelli, Real Roade 1986), et se construit dans des rapports sociaux. Elle est collective et multiple. Vivantes, diverses et plurielles, les mémoires se transforment ainsi selon les enjeux collectifs et individuels. Elles sont faites d'inclusions et d'exclusions, elles consolident ou défont les sentiments identitaires.

L'historienne Eugenia Allier Montaño (2010) nomme « luttes mémorielles », celles qui se nourrissent des utilisations politiques du passé. Mémoire et passé constituent ainsi le présent (Kilani 2014), et se reconstruisent sans cesse selon les enjeux du moment et des rapports de force existant entre les divers secteurs de la société et de l'état. Négociations, alliances, conflits, changements de perspective, relecture des documents à contre point, apports de nouveaux témoignages, font que mémoire, passé et par conséquent histoire sont constamment réélaborés de manière dynamique. C'est dans ce contexte social politique que j'arrive en Uruguay. Mon intérêt est alors de rencontrer les organisations de personnes revendiquant la reconnaissance d'une identité autochtone. Le onze avril est une date importante pour elles, qui commémorent ce jour-là le génocide du peuple charrúa. Je suis invitée à participer à l'acte de commémoration qui a lieu à Salsipuedes, une région au centre du pays, endroit emblématique pour ces organisations.

D'après l'historienne Ana Frega (2008 : 17), l'apparition de « *lieux de mémoires* », ou la mise en place de « commémorations », sont des manifestations d'un champ de force :

« *La/les mémoire(s) collective(s) se transforme(nt) avec les groupes ; ce sont des instruments de lutte et de pouvoir, et supposent une charge affective et symbolique, qui la/les distingue/nt qualitativement de la connaissance historique* » (Frega 2008 : 17)

« Lieux de mémoire » est l'expression utilisée dans le titre des trois tomes que l'historien Pierre Nora (1984 – 1994) a consacré à un moment important de la transformation de la vision de la France sur elle-même. Nora explique :

« *Un objet devient lieu de mémoire quand il échappe à l'oubli, par exemple avec l'apposition de plaques commémoratives, et quand une collectivité le réinvestit de son affect et de ses émotions» (Nora 1989 : 7)*

Les luttes mémorielles empêchent ainsi d'échapper à l'oubli de l'histoire, qui s'écrit désormais sous les pressions de ces mémoires collectives.

Commémorer c'est défaire le passé écrit par l'histoire des vainqueurs et le retranscrire différemment en y intégrant d'autres éléments occultés ou niés auparavant. C'est aussi revivre un événement tragique, traumatique, pour pouvoir recréer un lien entre des personnes qui ont été séparées, et ainsi mieux se projeter vers l'avenir.

Alors que je cherche les collectifs charrúas qui commémorent le génocide lointain, je ne cesse de me confronter au passé plus récent, celui de la dictature. Je découvre ainsi que d'autres organisations participent également à cet acte de commémoration afin de récolter des signatures pour le référendum demandant l'annulation de la loi d'impunité, une loi qui empêche de juger les tortionnaires de la dictature des années 1973 à 1984. Il existe ainsi

plusieurs groupes qui luttent pour rendre visibles des événements traumatiques du passé national. Dans les deux cas, l'Etat a monopolisé les interprétations du passé, d'où la difficulté pour ces groupes de reconstruire la mémoire des résistances ou des luttes pour les droits humains. C'est pourquoi, ces mémoires sont généralement restées dans les espaces privés, dans l'intimité des familles, l'endroit où l'on pouvait se souvenir du vécu réprimé parce qu'il n'était pas possible de s'exprimer dans l'espace public. Aux différentes époques, la censure était forte et la répression douloureuse. Dans les deux cas, la violence répressive a laissé la place à la violence intériorisée. La société dans son entier a été marquée par ces événements, ce qui a créé une fracture dans la perception de la réalité et une perte de sens dans l'imaginaire du devenir commun.

Ces deux événements passés, l'un plus lointain, l'autre plus récent, vont entrer en résonnance dans le contexte de ma recherche. Deux passés empreints de violence. Dans un premier temps, il s'agit d'une violence de la classe politique dominante qui veut s'approprier le territoire au détriment des habitants originaires de cette région. C'est une violence fondatrice, qui est à la base de l'émergence de l'Etat-nation. Par la suite, il s'agit d'une violence de l'Etat contre ses propres citoyens et ses citoyennes, ce qui est généralement qualifié de terrorisme d'Etat. Dans le courant de ma recherche, j'assisterai à plusieurs reprises à cet acte commémoratif du génocide charrúa. Une première fois en 2008, puis en 2010 et finalement en 2011 alors que le pays célèbre le bicentenaire de l'indépendance. Pendant ces quatre, presque cinq ans, le contexte socio-politique se transforme, les alliances se font et se défont, les collectifs charrúas grandissent, se renforcent, obtiennent des acquis et une plus grande visibilité sociale et politique, et même académique. Un espace de débats où les enjeux paraissent se concentrer sur le choix d'une option identitaire, ou plus globalement sur la formation d'un nouveau récit national, en train de prendre forme. Mon statut et ma position dans la recherche, et avec mes interlocutrices et interlocuteurs, sont toujours en mouvement aussi. Je découvre qu'au-delà des luttes mémorielles plus visibles, il existe d'autres « *mémoires en construction* » (Pérez-Sales & Navarro García 2007), d'autres manières de se souvenir, où entrent en jeu les rapports sociaux de sexe, de classe et d'appartenances multiples, qui me touchent aussi personnellement dans mes convictions professionnelles et mes affects, c'est-à-dire que je participe également à ces mémoires entrecroisées.

1 Des synchronicités pour commencer un terrain

En mars 2008 j'arrive en Uruguay pour tenter de rencontrer des personnes qui se sont regroupées en collectifs afin d'affirmer leur appartenance à une identité autochtone, jusqu'alors non reconnue comme telle. Mon intention est de leur demander de réaliser un travail de terrain avec elles. Cela fait presque dix ans que je ne suis pas revenue dans mon pays d'origine et j'ai ce sentiment étrange de me sentir chez moi tout en vivant des malaises constants au niveau des habitudes de la vie quotidienne, comme par exemple prendre un bus. J'ai tout de suite trouvé une chambre à louer chez une famille, dont les membres sont très étonnés du sujet de ma recherche. Le soir, au moment du souper, ils me demandent de leur raconter tout ce que je sais sur les peuples originaires de la région. Ils m'avouent ne rien connaître sur le passé amérindien du pays, ni sur les collectifs qui actuellement revendiquent cette identité. Très curieux d'en savoir plus, ils commencent à entreprendre des recherches de leur côté, ce qui fait que nos conversations quotidiennes sont centrées sur cette thématique. De mon côté, impatiente de rencontrer les collectifs charrúas, je focalise toute mon attention sur cette recherche. Cette intention cognitive me permettra d'associer certains événements qui n'ont pas forcément un lien de causalité entre eux, mais qui se déroulent au même moment dans la ville. Ces événements simultanés offrent un parallélisme de sens avec mon état subjectif du moment, ce que le psychologue Carl Jung (1988) nomme une synchronicité. C'est toute la question de la résistance à l'oubli des traumatismes causés par la violence de l'Etat qui semble faire écho en moi. Des épisodes, des rencontres, un rêve, une conférence me guident vers mes propres souvenirs. Je me rends compte qu'avec la famille qui me loge, je ne vais pas du tout parler de la raison de mon exil en Europe. Nous n'aborderons jamais le thème de la dictature récente, mais nous parlerons abondamment du massacre du peuple charrúa. Je découvre par la suite, que d'autres personnes font, tout comme moi, le lien entre la violence génocidaire et la violence de la dictature.

Après m'être installée chez ma famille d'accueil, je suis allée faire un tour dans une fête populaire au Prado, un quartier de Montevideo, où a lieu chaque année, entre mars et avril, la *Semana criolla*[27]. Cette année-là, pour la huitante troisième édition, le prospectus qu'on me distribue à l'entrée annonce que l'accent est mis sur la « *rencontre avec les racines* »,

[27] On appelle *criollos*, les descendants des colons espagnols, nés sur le territoire uruguayen.

pour renforcer « *l'identité nationale à cette époque de globalisation* ». Je suis venue là car je pense que c'est le lieu idéal pour rencontrer des collectifs charrúas. J'imagine qu'ils peuvent investir ce genre d'événement pour se rendre visibles. Malheureusement, j'apprends qu'ils ne sont pas présents cette année-là. Je me promène alors dans l'enceinte de la fête et longe une série de stands placés sous le label de l'économie solidaire, lorsqu'un d'eux attire mon attention. Il appartient au groupe *Choñik*, qui signifie « *les Hommes* » en langue pampéenne, selon l'explication épinglée. Un jeune homme souriant m'accueille. Nous échangeons sur des objets en vente, un CD de « *musique charrúa* » dont les paroles sont « *composées avec les quelques nonante mots récupérés de cette langue* », m'explique-t-il ; des T-shirts confectionnés par eux-mêmes, sur lesquels sont imprimés des dessins de peintures rupestres découvertes sur le territoire national ; et autres divers petits objets ethniques décoratifs. Le jeune me raconte qu'il a découvert qu'une de ses arrière-grand-mères était charrúa. Il me tend le maté[28] et nous continuons notre discussion en buvant cette boisson chaude et amère. Il me confie qu'après la dictature, les propositions politiques émises et appliquées l'ont déçu. Il cherchait un sens, une identité, quelque chose sur quoi s'appuyer pour construire sa vie et c'est pourquoi il s'est tourné vers les racines charrúas. Est-ce que la fin de la dictature permet ce questionnement, me demandera par la suite une amie ? Je découvrirais peu à peu que ce qu'exprime à propos de la perte de sens Ciro est partagé par une partie de la société de la post-dictature. En apprenant que je suis anthropologue, il m'explique qu'avec son collectif, ils sont en train de développer leur propre manière de réaliser une recherche. Il m'invite à leur rendre visite à leur stand fixe, situé à la *Peatonal Sarandi*, proche du port de Montevideo, là où passent beaucoup de touristes qui achètent leurs créations artisanales.

Je continue mon chemin et me fais aborder par un homme, militant au *Congreso del Pueblo*[29]. Il est en train de récolter des signatures pour le référendum qui propose l'annulation de la loi donnant l'impunité aux tortionnaires de la dictature. Comme j'ai besoin de ma carte de vote pour pouvoir signer, il me donne rendez-vous plus tard, à leur local au centre-ville. A ce moment, il pourra aussi me mettre en contact avec une de leurs militantes

[28] Boisson traditionnelle qui consiste en un mélange d'herbes nommées maté, que l'on boit avec de l'eau chaude, dans une calebasse en utilisant une paille en métal.

[29] Le premier *Congreso del Pueblo* a eu lieu en 1965. C'était la proposition de la construction d'une alternative de transformation révolutionnaire en Uruguay, appuyée par l'unité et l'organisation du peuple autour d'un programme. Le deuxième *Congreso del Pueblo* a eu lieu les six et sept septembre 2008, lors d'une plateforme, où ont été définies les réclamations du mouvement social dans le futur proche.

qui connaît une femme qui revendique son appartenance charrúa. Nous discutons un moment. Il me parle de la trahison qu'a provoqué l'extermination du peuple charrúa. C'est, selon lui, le fait d'avoir ignoré le génocide de ce peuple qui a permis l'instauration de la dictature récente[30]. Quelques jours après cette rencontre, je reçois le téléphone de Marta Nieves à qui la militante du *Congreso del Pueblo*, a donné mon numéro.

1.1 Un rêve en guise d'accueil : rencontre avec Marta « originaire de ces terres »

Au téléphone, Marta se présente en tant qu'« *originaire de ces terres* ». Nous nous donnons rendez-vous pour le lendemain. Le jour dit, j'arrive devant la banque hypothécaire, dans une des rues principales de Montevideo, en mettant bien en vue mon foulard rouge et mes lunettes de soleil, signes distinctifs choisis avec Marta pour qu'elle me reconnaisse. De mon côté, je cherche une femme d'environ cinquante ans avec un sac en bandoulière orange et bleu. Nous nous rencontrons. Marta ne représente pas ses cinquante ans, de longs cheveux noirs ondulés entourent son visage rieur. Les pieds bien ancrés au sol, les jambes fermes et agiles malgré sa corpulence, elle me regarde droit dans les yeux. Les siens pétillent. Elle m'entoure de ses bras et me colle contre sa poitrine abondante. « *Les gringos vous ne savez pas saluer avec le cœur* » dit-elle en éclatant d'un rire cristallin de petite fille, ce qui me fait d'autant plus sursauter et vouloir me dégager de son étreinte. Mais elle ne me lâche pas, prend ma tête entre ses mains et me rapproche de son visage. « *As-tu fait un rêve dans les trois premiers jours de ton arrivée ?* » me questionne-t-elle. Là, je reste abasourdie, car justement j'en ai fait un qui m'a d'ailleurs bouleversée, vu que je ne suis pas une personne qui d'habitude rêve. « *Alors raconte-moi !* ». Assises sur un petit mur qui borde un marché de vêtements pas cher, je raconte à cette femme que je ne connais que depuis quelques minutes, qu'en arrivant en Uruguay, j'ai rêvé, deux nuits après mon arrivée, que je voyais de nombreux chevaux montés par des hommes et des femmes presque nus, leurs longs cheveux noirs et lisses flottant dans le vent, leurs visages remplis d'un large sourire. Il me semblait même qu'ils me souhaitaient la bienvenue, que j'entendais quelqu'un dire « *enfin tu es revenue !* ». Mais comment était-ce possible que je me le rappelle si bien et qu'en plus je le raconte de manière si naturelle à cette femme qui s'était levée et plantée en face de

[30] Une autre dictature, d'un ordre différent à celle qui a duré de 1973 à 1985, a eu lieu dans le pays entre 1833 et 1838. C'est la dictature de Terra, ainsi nommée du nom de José Luis Gabriel Terra, président constitutionnel entre 1831 et 1833, qui fait un coup d'état le trente-et-un mars 1833 et reste au pouvoir jusqu'en 1838.

moi et qui remplissait mon champ de vue à mesure que son visage se rapprochait du mien. « *Alors nous t'avons bien reçue* », dit-elle en souriant l'air satisfaite. Puis, dans un même mouvement, elle me pinça le bras et me montra du doigt une jeune femme passant sur le trottoir d'en face : « *elle est zambo*[31]*, mais elle n'est pas encore consciente de qui elle est. Comme elle est belle ! Nous autres, originaires, nous sommes un peu foncés, dit-elle d'un air coquin, en passant le doigt sur son bras nu et son visage. Tu apprendras bientôt pourquoi* » termine-t-elle mystérieuse. Soudain, une jeune femme d'une beauté particulière lui saute dans les bras. « *C'est une de mes filles, Yazimara* », dit Marta, qui ajoute qu'elle a sept enfants en tout. « *Quel hasard !* », s'exclament-elles en se serrant dans les bras en riant. Une autre jeune femme s'approche. C'est Anabella, la jeune militante qui a fait le lien entre Marta et moi. C'est la journée des coïncidences ! Nous sommes les quatre debout face à face. Marta me donne rendez-vous pour le lendemain vers seize heures à la *plaza Libertad* où elle sera « *avec une amie allemande et sociologue* » précise-t-elle. « *Quatre est le chiffre des Charrúas* », dit-elle plus fort en me regardant, « *nous sommes quatre femmes. Vive les femmes ! Et n'oublie pas de venir demain* ».

Il fait presque nuit. Je me retrouve seule, un peu désorientée. Les personnes passent autour de moi en me frôlant, pressées de prendre le bus avant la nuit. L'aventure commence, me dis-je en me dirigeant à l'arrêt de bus. Mais de quelle aventure s'agit-il ?

Dès la première rencontre, l'échange se fait à travers l'énoncé de mon rêve que Marta écoute attentivement ; je suis ainsi aussitôt projetée dans une autre dimension d'interlocution que celle prévue… Marta prend les choses en main. C'est elle d'ailleurs qui m'a contactée pour convenir d'un rendez-vous. Elle dirige la relation et me fait découvrir ce qu'elle veut bien que je découvre. Lors de ce premier voyage, elle restera mon interlocutrice privilégiée. Par la suite, je devrai me libérer de cette dépendance, tout en entretenant une bonne relation, ce qui ne se fera pas sans certains accrochages.

Le fait que Marta ne fasse plus partie d'aucun collectif et ce jusqu'à la formation de celui du collectif des femmes, m'aidera à prendre la distance nécessaire. Marta a une façon très particulière de parler et porte un soin singulier à son vocabulaire ; parfois elle s'attarde sur certains termes pour mieux les accentuer. Elle emploie un ton plutôt autoritaire de dirigeante, tout en sachant parfois faire preuve de grande douceur et donner l'impression

[31] Dans l'Amérique coloniale hispanique le terme *zambo* désignait un métis de Noir et d'Indien. J'apprendrai plus tard ce que ce terme signifie dans la vie personnelle de Marta.

d'être une petite fille en émerveillement face au monde avec lequel elle communique sans cesse.

Elle parle souvent la langue charrúa donnant une intonation aux vocables différente que celle donnée dans les utilisations/performances artistiques par les collectifs.

Comme pour la plupart de plusieurs de mes interlocuteurs et interlocutrices, Marta accorde une importance aux rêves et aux « mondes parallèles », invisibles pour la plupart et visibles pour certain-e-s ; ils font partie de leur quotidien.

Après un moment de désarroi pour tenter de l'expliquer, je l'ai accepté sans chercher à en comprendre la raison et sans davantage essayer de la contrôler. C'est une manière de donner sens à des événements passés, présents et futurs qui, de plus, possèdent une efficacité symbolique indéniable. Les personnes qui ont cette capacité de « voir », même si elles ne sont pas comprises de tous sont généralement respectées. Il arrive néanmoins qu'elles soient aussi dénigrées pour cette capacité.

1.2 Résistances contre l'oubli

Nous nous retrouvons le lendemain et Marta me propose de l'accompagner à Salsipuedes, lieu-dit du massacre des « *derniers Charrúas* ». Elle me donne rendez-vous au siège de Crysol, organisation qui prépare le voyage cette année-là. Crysol est une organisation formée d'ex-prisonniers et ex-prisonnières politiques qui réclament une loi de réparation intégrale pour les victimes des violations graves de droits humains, commises par le terrorisme d'Etat. Les membres de l'organisation situent ces délits entre le quatorze août 1968, date de la mort de l'étudiant Liber Arce[32] et le quatorze mars 1985, jour de la libération des prisonniers politiques à la fin de la dictature. Leur projet datant du vingt-sept juin 2007 m'est proposé pour lecture. Ce dernier demande réparation « *pleine et effective* », « *restitution, indemnisation et réhabilitation* » ; il fait référence à la loi numéro 18'026, du vingt-cinq septembre 2006, accordant le principe de réparation intégrale pour les victimes de génocide, de crime de lèse humanité et des crimes de guerre. L'article 14.2 de cette loi, mentionne que la réparation intégrale s'étend aux personnes de la famille, ainsi qu'au groupe, ou à la communauté, à laquelle la victime appartient, passage souligné par les

[32] Liber Arce est le premier étudiant, tué par les forces de l'ordre le quatorze août 1968, pendant une manifestation devant l'université à Montevideo.

membres de l'organisation. L'article 4.4 de leur projet de loi demande, entre autres, que le onze avril soit déclaré « *Jour national de la mémoire* ». Marta m'explique que le onze avril doit être considéré comme tel, car la mémoire est une, c'est la « *mémoire de la violence* ». Elle m'indique également que le passé et le futur sont liés et que si la question de la violence n'est pas résolue, elle se reproduira sans cesse. « *Nous sommes ici pour prendre soin de la terre, pour maintenir la terre* » affirme-t-elle. Alors que je lui fais remarquer que rien de spécifique n'est écrit sur les peuples autochtones dans ce projet de loi, elle me répond qu'il faut regarder au-delà de la réparation purement matérielle, vers une réparation historique, que cette loi va leur permettre de récupérer leurs sites sacrés.

Ce trois avril, je quitte le siège de Crysol, pour me rendre à la bibliothèque nationale où est présenté un livre traitant des processus d'exhumation pratiqués dans différents pays d'Amérique latine, dont l'Uruguay[33]. Marcelo Viñar, psychanalyste, introduit la séance : « *Pourquoi résister à l'oubli ?* ». Il prétend qu'il est important de dénoncer ce qui s'est passé pour éviter une barbarie future. C'est pourquoi, il dénonce la transmission de la négation des horreurs et la transmission du mensonge qui ont des effets destructifs sur le mental et sur le lien social, sur le psychisme et sur la construction identitaire. Selon lui, la prison arbitraire, la torture systématique, la disparition des personnes et le génocide, n'affectent non seulement les victimes directes du crime, mais font du mal à la société entière qui les subit et cela pendant des générations. C'est en quelque sorte, une autre manière de dire, ce qu'a formulé Marta un peu plus tôt. Ce qui est important, relève-t-il, en ce moment historique de l'Uruguay, ce n'est plus de choisir entre la mémoire ou l'oubli, mais de se demander quelles sont les bonnes manières de se souvenir :

« *Comment regarder vers ce point abject de notre mémoire, sans rancœurs ni vengeances, mais en réclamant justice ? Comment se souvenir, pour pouvoir transformer le pessimisme, l'amertume et le laisser-aller qui empreigne notre vie en commun ? Comment arriver à tisser un lien social qui nous permette d'être à nouveau une communauté fière de son passé et de son avenir ?* » (conférence de Marcelo Viñar)

J'ai le sentiment que la question du lien social, de la manière de construire un « *commun* » est présente partout. Et que la réponse est dans cette résistance à l'oubli, dans la recherche de la juste manière de se souvenir. C'est ce que semblent dire Marcelo et Maren :

«*Parce que la mémoire est toujours promesse de fidélité, défiguration ou trahison, mais promesse d'un texte en devenir qui scelle le lien social d'une appartenance commune et habilite la construction de mythes collectifs qui*

[33] Pérez-Sales Pau et Susana Navarro García. 2007. *Resistencia contre el olvido : trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*. Barcelona : Ed. Gedisa. Avec un prologue d'Eduardo Galeano. 362 p.

semblent être aujourd'hui – dans le pays et sur cette planète – un des défis fondamentaux de notre survivance » (Viñar 1993 : 17)

Ecoutant le chanteur, compositeur, interprète, qui clôt les débats avec une chanson qui parle des disparu-e-s de la dictature[34], je feuillette le livre de Pérez-Sales et Navarro García que je viens d'acheter, et m'arrête sur une phrase du prologue écrite par Eduardo Galeano[35] :

«Dans cet inégal combat contre la peur, dans ce combat que chacun vit jour après jour, que ferions-nous si nous n'avions pas la mémoire de la dignité ? (…) ces exhumations redonnent vie aux personnes qui reviennent du fond de la terre et du temps pour nous dire qu'une autre réalité est possible (…) nous ne sommes pas condamnés à choisir entre le même et le même (…) ces exhumations sont une célébration de la mémoire vive de ces femmes et de ces hommes généreux qui nous aident à ne pas perdre le chemin, à ne pas accepter l'inacceptable, à ne pas nous résigner, à ne pas descendre du joli cheval de la dignité » (Eduardo Galeano cité dans Pérez-Sales & Navarro Garcia 2007 : 17-18)

Faisant le lien avec mon passage chez Crysol en compagnie de Marta, je me dis que ces phrases pourraient très bien se rapporter aux massacres des populations charrúas[36].

C'est avec ces questionnements sur les résistances à l'oubli que, quelques jours plus tard, je me rends avec Marta et deux de ses enfants à Salsipuedes, pour commémorer le génocide charrúa du onze avril 1831.

Carte d'Uruguay, le département de Tacuarembó se trouve au centre du pays. Itinéraire parcouru pour nous rendre à Salsipuedes : Guichón, Merinos, Morato, Tiatucura, se trouve à une vigntaine de kilomètres du Memorial.

---

[34] Ruben Olivera '*Visitas*'.

[35] Ecrivain uruguayen renommé, très engagé politiquement. A écrit entre autres « Les veines ouvertes de l'Amérique latine », paru en 1971.

[36]Ce rapprochement n'est pas si éloigné, car quelques semaines plus tard, alors que j'appelle l'archéologue Jose Maria Lopez Mazz, pour lui parler de ses recherches concernant les dénommés « *cerritos de indios* », il me répond à propos des fouilles qu'il mène sur les disparu-e-s de la dictature. Un quiproquo qui me laisse pensive…

2 Salsipuedes espace de mémoires plurielles

Salsipuedes est un espace géographique, mais avant tout, il représente un lieu symbolique. C'est l'endroit désigné pour commémorer le génocide du peuple charrúa. Pour situer le contexte et l'événement, j'ai dans un premier temps, choisi un extrait d'un roman qui est une référence importante pour les personnes impliquées dans cette recherche et, de manière plus générale, pour l'histoire littéraire du pays. Je raconte ensuite mon premier voyage à Salsipuedes, la rencontre avec les membres de la communauté charrúa *Basquade Inchalá* et comment, dans un premier temps, j'ai perçu leur manière de récupérer la mémoire à travers des performances théâtrales. Puis, je fais référence au groupe d'intellectuel-le-s qui semblent être les premiers à avoir convoqué un rassemblement à Salsipuedes en 1997, au travers d'une série de brochures publiées par le quotidien *La Republica*. Je donne aussi quelques impressions d'une soirée, lors de laquelle ont eu lieu des pratiques sexistes et racistes, en contraste avec les activités des collectifs. Le dernier jour du voyage, j'assiste aux discours devant le « *Memorial de Salsipuedes* » caractérisés par la diversité des points de vue présentés. Lors de ce premier voyage, ce qui est le plus évident pour moi, est la relation très marquée qui existe entre le génocide charrúa et le terrorisme d'Etat des années 1960 – 1970, soulignée par la proposition de nommer le onze avril, « *Jour de la Mémoire* ».

2.1 Un roman entre deux feux

La rivière *« Salsipuedes Grande »* traverse les départements de Tacuarembó, Río Negro et Paysandú, situés au centre de l'Uruguay, à environ cinq cent kilomètres de la capitale de Montevideo. Sur ces côtes, à la frontière entre Tacuarembó et Paysandú s'est déroulée l'extermination connue sous le nom de « *Massacre de Salsipuedes* » :

« La campagne fût planifiée en réunions secrètes que Don Frutos eu à Durazno avec quelques chefs (…), d'un point de vue strictement militaire l'attaque à trahison était indispensable. Et non seulement pour profiter de l'avantage de la surprise, sinon, essentiellement pour éviter le principal inconvénient qui posait une attaque contre les Charrúas : leur dispersion. Il était indispensable de concentrer, selon une ruse, toutes les tribus dans

un seul point, en réunissant guerriers et chusma[37] *(…) pour éviter que les autres réagissent avec des représailles dans leurs alentours en anarchisant le Désert pour qui sait combien de mois (…) les Indiens devaient coopérer à une invasion immédiate du Brésil en échange de cadeaux. Grâce à cette attaque, l'Etat allait récupérer du territoire qui avait été arraché par les Brésiliens (…) en plus il y aurait un grand butin de guerre sous forme de bétail (…) d'une partie de ce butin on séparerait des troupeaux pour les Charrúas. En plus, si l'Etat récupérait totalement ou partiellement son réel territoire, il n'y aurait pas d'inconvénient pour que ces derniers reçoivent une bonne partie des terres, dont l'extension pourrait être convenue avec le conseil des caciques (…). Un émissaire fut envoyé auprès des caciques, il devait leur fournir les moindres détails en réponse à leurs questions, même s'il devait improviser ; il concrétiserait l'offre du territoire en le situant entre la rivière Arapey Grande et la Petite ; et demanderait en échange qu'on lui réponde s'ils étaient disposés ou non à participer à la campagne contre le Brésil. Don Frutos donnait rendez-vous autour du huit avril, aux communautés au Puntas del Queguay, à la Boca del Tigre ou au Potrero de Salsipuedes, où le président les attendait pour régler les derniers détails et pour leur remettre des armes, des vêtements, des vivres et des chevaux (…). L'attaque devait se déclencher quand Don Frutos tirerait son premier coup de feu, de préférence, si les circonstances le permettaient, sur le cacique Venado (…). Finalement l'heure arriva où Don Frutos marchait vers le feu en compagnie du cacique Venado sur sa droite en lui disant : « prête-moi ton couteau pour couper du tabac ». C'était le signal (…). Le désordre fût total (…). Vaimaca Perú reçut alors une balle en pleine poitrine. Deux indiens le portèrent jusqu'à son cheval, ils passèrent devant don Frutos. Le visage défait, le cacique dit au général : « Regarde don Frutos qui tue des amis » (*Mattos 1997. Traduction faite par mes soins)

Pour commencer mon exposé, j'ai opté pour l'extrait d'une œuvre littéraire racontant un événement historique. Ce choix provient du fait qu'il n'existe pas un accord historiographique pour relater le déroulement de cet événement. J'ai ainsi choisi l'entrée littéraire pour révéler le contexte de cette action. C'est aussi une manière de montrer que dans mon terrain, plusieurs discours aux statuts différents se croisent, se mélangent, s'opposent, se complètent. Que le discours scientifique devient également pluriel et s'ouvre à de nouvelles approches. D'ailleurs, les personnes avec qui j'ai réalisé ce travail de recherche n'hésitent pas à emprunter plusieurs registres de discours, qu'elles font dialoguer entre eux, pour proposer leur version des faits. Ces personnes utilisent également la mémoire orale, la musique, la danse et le chant, en somme tout un répertoire corporel, tant pour effectuer leurs propres recherches, que lors de performances, et pour amener le public à prendre conscience d'une partie de leur passé oublié ou plutôt nié, selon leurs dires. Le travail corporel, théâtral et musical est devenu pour ces personnes un moyen de communication et de partage de savoirs. Parfois aussi, la littérature permet de mieux

[37] Signifie *racaille* en espagnol. C'est ainsi qu'on appelait les femmes et les enfants charrúas.

communiquer « *ce supplément d'âme ineffable, ce savoir de l'homme que la raideur scientifique serait condamnée à manquer* » (Debeane 2005 : 230).

La citation introductive de ce chapitre est tirée du roman « *Bernabe, Bernabe !* » de l'écrivain Tomás de Mattos, livre important dans l'histoire littéraire du pays. Le roman a été publié en 1988. A ce moment, cela faisait quatre ans que le pays était sorti d'une dictature de treize ans. Les prisonniers politiques avaient été libérés en juin 1985. La population se rencontrait alors régulièrement dans la rue pour fêter sa joie et se retrouver. L'espoir était grand, car tout le monde semblait d'accord pour une transition démocratique. Cependant, le vingt-deux décembre 1986, la veille où devaient comparaître devant la Justice des militaires impliqués dans la violation des droits humains, le parlement uruguayen approuvait la loi d'expiration de prétention punitive de l'Etat. Cette loi s'efforce d'empêcher le jugement de militaires accusés de délits de lèse humanité. Elle donne au Pouvoir exécutif l'emprise sur toute possibilité de recherche, c'est-à-dire le fait de décider quels cas peuvent faire l'objet de recherche et qui doit le faire. Le président Julio María Sanguinetti affirme que cette loi doit être comprise comme une amnistie totale. Il l'exprime ainsi dans la presse :

« *Cela signifie que l'Uruguay a résolu tous les problèmes du passé. Les discussions qui restaient de l'époque de la dictature sont désormais réglées. Le pays fait face à son futur » (cité dans El País, 19 avril 1989: 6)*

La réponse immédiate des associations des familles de disparu-e-s a été de faire appel au référendum afin d'annuler cette loi. Aussi, le même jour de son approbation, elles convoquent à mettre en route l'organisation d'un référendum national. Cependant, le référendum sera refusé par la population uruguayenne en 1989, qui avalise ainsi l'affirmation du président. C'est durant la récolte des signatures que le livre est publié. Il devient tout de suite un triomphe éditorial. Au travers de cartes fictives de Bernabe Rivera, le livre révèle des chapitres sombres de l'histoire du pays, comment la violence utilisée pour arriver à l'indépendance se transforme en violence d'extermination du peuple charrúa. Bien qu'il relate le génocide du peuple charrúa, on peut le considérer comme étant une manière détournée de parler de la dictature récente. C'est d'ailleurs une stratégie employée par plusieurs artistes et dramaturges de l'époque[38].

Le fait que ce livre décrive comment un plan d'extermination puisse être élaboré de manière méticuleuse et raisonnée ; qu'il révèle comment sont utilisées les valeurs éthiques de l'ennemi qu'on veut abattre pour le manipuler, le trahir et le tuer, sont sans doute des

[38] Nous verrons postérieurement l'exemple de la pièce de théâtre d'Alberto Restuccia.

raisons qui font qu'il ait obtenu un tel impact auprès du public. Dans ce cas-ci, la valeur de la parole donnée et la confiance entre des personnes qui se considéraient amies furent trahies. Selon Luis Roniger (2008 : 19) :

« *Presqu'aussitôt s'est généré un débat pour savoir si le roman devait être lu comme un récit historique situé au XIXème siècle ou comme un mécanisme des relations de pouvoir, une métaphore qui définissait l'Uruguay* » (Roniger 2008 : 19)

Si j'ai choisi ce livre, c'est également parce qu'en 2008, l'Uruguay se trouvait dans une configuration politique identique. Alors que les collectifs charrúas commémoraient le génocide, une collecte de signatures était lancée pour qu'un deuxième référendum demandant l'abolition de la loi d'impunité soit présenté vingt ans après le premier échec.

© A. Olivera 2008

Vue depuis la fenêtre du bus :
au loin la pampa entre Paysandú et Tacuarembó[39]

2.2 Premier voyage à Salsipuedes en 2008 : entre génocide et terrorisme d'Etat

Comme déjà mentionné plus haut, c'est l'association Crysol qui organise le voyage à Salsipuedes en 2008. C'est la première fois que cette association y participe. Il en va de même pour la communauté charrúa urbaine *Basquade Inchalá*[40]. Nous voyageons ensemble pendant trois jours. Depuis Montevideo, nous roulons en direction nord-ouest pendant

[39] Depuis une vingtaine d'années des recherches sont en cours pour déterminer le tracé du « *camino de los Indios* » Les traces sont constantes partant de la propriété *La Lolita* à *Morató* sur la route 90 à l'est, nommée « *Ruta de los Charrúas* » jusqu'´la rivière *Queguay Chico* à la hauteur de la route no 4 longue de 60 kilomètres en direction est-ouest. Depuis 2002 l'*Agrupación creativos* de la petite ville de *Guichón* s'intéresse à ces recherches dans leur objectif d'écotourisme (selon information des membres de ce groupe).

[40] Signifie « *lève-toi mon frère* » en langue charrúa.

quatre cent kilomètres jusqu'à la petite ville de Guichón – quatre mille neuf cent habitants -. Nous nous rendons tout d'abord au théâtre de Guichón où a lieu une représentation théâtrale de *Basquade Inchalá*. Ensuite nous longeons la *Ruta de los Charrúas* en nous arrêtant dans les écoles rurales de *Piñera*, de *Merinos*, de *Morató* et de *Tiatucura* où nous sommes accueillis par les élèves et leurs maîtresses (ce sont généralement des femmes) qui ont organisé des célébrations. Nous dormons à *Tiatucura* avant d'arriver devant le *Mémorial charrúa* [41] à Salsipuedes le treize avril pour participer aux discours officiels de commémoration du génocide. L'association *Queguay Charrúa*, qui porte le nom *Aquechua* est notre amphitryon. Depuis 2004, cette association organise, en collaboration avec d'autres groupements, une chevauchée partant du village de *Piñera*, où nous dormons la première nuit, qui traverse les villages de *Merinos, Morato, Tres Arboles* et *Tiatucura* en s'arrêtant dans les écoles pour assister aux actes de commémoration. Certains cavaliers choisis portent un relais qu'ils se transmettent de localité en localité, jusqu'au mémorial.

Les membres de la communauté charrúa urbaine *Basquade Inchalá* attendent le bus dans leur local du quartier populaire de la *Teja*. Je les vois monter dans le bus avec leurs instruments de musique – arc de *Tacuabé*, tambours, cornes de bœuf et coquillages. Chacun et chacune portent de lourds sacs contenant leurs vêtements de scène en peau de bêtes, des plumes de toutes sortes, des arcs, des flèches, des *boleadoras*[42], signe distinctif des populations originaires de la région.

« *Je m'appelle Ignacio mais on me dit El Indio* » dit un homme d'un certain âge en s'asseyant à mes côtés. Il est grand-père de sept petits-fils, les cheveux gris attachés en queue de cheval, des yeux d'un bleu translucide, une petite moustache tout aussi grise mais légèrement teintée, « *par le tabac* », précise-t-il. Il a soixante-quatre ans et c'est la coqueluche de la communauté. Durant tout le voyage, il me raconte comment, peu à peu, il récupère des bribes de la mémoire du peuple charrúa, mais aussi du peuple chaná ou du peuple guaraní[43]. Il entreprend des recherches, trouve des ouvrages où sont recensés les quelques dizaines de mots qui restent du vocabulaire charrúa, et à partir de là, il construit

[41] Une sculpture réalisée par un médecin et sculpteur de la ville de Guichón, Juan Carlos Hualde, membre du groupe Agrupación creativos. C'est une structure en fer recyclé qui symbolise les cartes espagnoles, numéros huit et neuf, en hommage aux cartes construites par l'un des Charrúas, captif en France, Loreano Tacuabé qui s'était inspiré des cartes espagnoles.

[42] Les boleadoras sont des outils qu'utilisaient les peuples autochtones de cette région du cône sud de l'Amérique du Sud pour chasser les guanacos et les ñandús. Ce sont deux ou trois masses sphériques réunies par des cordelettes en cuir. Plus tard elles servirent comme armes pour se défendre des colons espagnols.

[43] Noms des populations qui peuplaient le territoire uruguayen avant la colonisation.

des versets pour des chansons[44]. Alors que je le questionne sur son nom de famille espagnol, il me répond :

«*Avoir un nom espagnol ne signifie rien, car on empêchait les Indiens de porter leurs noms, on les leur changeait, les transformait. Souvent quand on remonte dans les généalogies, on perd la trace des ancêtres, cela signifie que les tolderias (lieux où habitaient les charruas) ne sont pas loin* » (Ignacio, avril 2008)

La recherche généalogique est un moyen que les membres des collectifs charrúas utilisent pour faire des investigations sur leurs ancêtres originaires. Je profite du voyage pour rencontrer les différents membres de cette communauté. En effet, nous échangeons nos places selon les tournus des rondes de maté. Le voyage est long, environ six heures, sur des routes qui deviennent de plus en plus difficiles d'accès. Le dernier trajet se fera sur des routes en terre battue.

2.2.1 Représentations théâtrales par la communauté charrúa *Basquade Inchalá*

Nous arrivons au théâtre de *Guichón* avec la traditionnelle heure de retard. Après de longs discours les lumières s'éteignent. Puis, le rideau se lève. C'est une représentation en forme de tableaux vivants. Un groupe de personnes est réuni autour d'un feu. J'aperçois des enfants, des femmes, des hommes, des personnes âgées. Ils sont presque nus, les seuls vêtements sont des peaux de bêtes portées sous forme de capes ou de pagnes entourés autour de la taille. Lorsqu'un homme souffle dans une corne de bœuf, il annonce le signal du mouvement. Mónica Michelena, cacique (leader) du groupe prend le micro et annonce que « *El Indio* » va chanter une chanson.

<u>Chanson du grand-père : « incarner » une identité</u>

Petit et trapu, vêtu juste d'un pagne, un bandeau autour des cheveux retenant une plume de faucon, Ignacio, complètement métamorphosé, s'approche du micro :

« *C'est l'histoire d'un grand père charrúa, très ancien qui est malade, il a de la fièvre et il a soif. Il étire sa main mais n'arrive pas à attraper l'eau, alors il demande à son petit-fils de la lui apporter. L'ancien dit alors* » :

[44] Une année plus tard lorsque j'irais chez lui pour un entretien, il me montrera sa bibliothèque. J'y découvrirais le *Codice Villardebó* où sont recensés les vocables charrúas dont il s'inspire pour écrire ses chansons et poèmes.

Guar na hue m ej

Guar na hue m ej

Na hue, na hue, na hue na hue

M is, na it

M is, na it

Oipic na hue, oipic na hue[45]

Sa voix s'élève claire et forte dans le silence de la salle. Je reste stupéfaite. Comment le dire, je n'ai pas l'impression qu'il joue, mais qu'il incarne réellement ce grand-père. C'est surtout dans l'intonation de la voix, dans la manière dont il fait vibrer ces mots décousus pour arriver à leur donner une force qui englobe toute la salle. Je comprendrai peu à peu, tout au long de ma recherche, que cela fait partie du processus individuel d'identification et d'auto-reconnaissance charrúa. Certaines personnes « *le sentent* » (*vivenciarlo*) plus que d'autres. Je réaliserai au cours des années l'importance qu'a cette identité dans la vie d'Ignacio.

<u>La légende du Ñandu : des survivants se métamorphosent</u>

Le tableau suivant, construit à partir d'une légende, dit que l'étoile de la Croix du sud est l'empreinte du *Ñandú Guasú* (le Grand-Père autruche). L'interprétation de cette légende, faite par *Basquade Inchalá,* raconte que survivants des massacres se seraient transformés en *ñandus* et se seraient envolés, laissant juste l'empreinte de leur patte en forme de croix dans le ciel. Apparaissent des femmes enveloppées de cuirs. Leurs bras dénudés sont recouverts de plumes, ainsi que leur tour de taille. Elles symbolisent les *ñandus,* en courant affolées en cercle au centre de la scène. Tout à coup, elles se rassemblent et, ensemble, regardent en l'air, vers l'étoile de la croix du sud à la recherche de leurs ancêtres. Au fond de la scène, nous pouvons voir des instruments construits par les membres de *Basquade Inchalá* ; un tronc creusé, des tambours et tambourins, une flûte. La musique a des connotations andines. J'apprendrai par la suite qu'Alejandro, l'organisateur de la musique, est péruvien. Plusieurs tableaux s'enchaînent ainsi les uns après les autres.

J'ai des sentiments mitigés. Parfois je me laisse emporter par la présence et la prestance des acteurs et des actrices. Parfois cela me fait l'effet d'une parodie (pastiche)[46]. En réalité un

[45] Main amène de l'eau à ma bouche, main amène de l'eau à ma bouche. Amène de l'eau, amène de l'eau, amène de l'eau amène de l'eau. Ma tête a du feu, ma tête a du feu. Enfant amène de l'eau, enfant amène de l'eau

malaise s'est logé au fond de moi. C'est une sensation qui me poursuivra pendant tout le séjour, pas de manière continue, mais apparaissant de temps à autre. Que suis-je en train de vivre ? Qui sont ces personnes ? C'est la question que je me pose sans cesse. Je pourrais être aussi sur cette scène en train de jouer un rôle. Qu'est-ce qui les différencie de moi, née aussi dans ce pays, sur cette terre ? L'anthropologue Christian Lallier (2009) décrit très bien le malaise que ressent l'ethnologue lorsqu'il commence un terrain. C'est généralement une expérience anxiogène, car il se retrouve dans une situation qui lui échappe, l'impression de chercher à observer un objet qui n'existe pas encore face à lui. Ne sachant pas très bien ce qu'il fait là, il a tendance à se raccrocher à un énoncé qu'il nomme « *objet de recherche* » :

« *A chaque début de mes enquêtes, j'éprouve le sentiment étrange de ne pas me sentir socialement à ma place : de me trouver là par erreur ou par hasard, même si j'ai pu préparer minutieusement mon arrivée sur le site* » (Lallier 2009 : 33)

C'est le même malaise que je ressens, celui de ne pas savoir quelle est ma place, ce que je fais là et comment je vais légitimer ma présence.

Hymne de *Basquade Inchalá*

Les applaudissements retentissent quand le rideau se ferme. Toutefois, ce n'est pas fini. Les femmes et les hommes descendent de la scène avec leurs instruments, leurs lances, leurs arcs, leurs plumes, et prennent par la main les spectateurs et les spectatrices. Tout le monde court autour des chaises en chantant *Basquade Inchalá*, qui est devenu par la suite l'hymne pour tous les groupes, c'est ainsi qu'ils le nomment eux-mêmes :

Basquade, Basquade, Inchalá

Baquade, Basquade, Inchalá

Hue, hue, it, guidaí

Hue, hue, it, guidaí

Bilu, Bilu, guidaí

Bilu, bilu, guidaí [47]

[46] J'y vois une référence à la *murga*, tradition du pays, mise en pratique pendant la période du festival février/mars, qui consiste en l'utilisation du théâtre, de la musique et de la danse pour exprimer des questions sociales et politiques sensibles. C'était une bouffée d'oxygène pendant la période de la dictature.

[47] Lève-toi, lève-toi mon frère, lève-toi, lève-toi mon frère. Eau, eau, feu, lune, eau, eau, feu, lune. Merveilleuse, merveilleuse lune, merveilleuse, merveilleuse lune.

Lors de cette représentation, je découvre la manière dont certains collectifs charrúas, performent l'identité autochtone pour la présenter au public. L'expression artistique, œuvres de théâtre, musique, danse, leur servent de supports pour construire leurs propres représentations de leur peuple originel :

« *C'est une manière de sortir le passé des musées et de le rendre vivant. Nous utilisons les sources historiques, ethnographiques de notre passé et tentons de les sentir, de les incorporer, de les rendre vivantes* » (entretien Mónica avril 2008)

C'est également une manière de sensibiliser la population à leur cause, et d'en faire prendre conscience à celles et ceux qui pourraient un jour s'identifier à cette identité autochtone. Les expressions artistiques sont une porte d'entrée pour aborder des thèmes plus sensibles :

« *L'impact visuel et musical t'amène au cœur, te connecte avec le spirituel* »

Cela concerne aussi la mémoire, néanmoins d'une manière différente. Comme me l'a expliqué également le jeune Ciro lors de mon passage à la fête populaire du Prado, c'est une méthodologie de travail que les collectifs charrúas sont en train de développer. C'est l'utilisation du corps, du langage du corps pour faire mémoire.

Ciro me raconta également comment, en présentant des performances sur des places publiques de villages, il a vu des personnes âgées pleurer pour ensuite parler de leurs souvenirs. C'est identique à ce que vit la communauté *Basquade Inchalá*. Guidaï (la fille de Mónica et d'Alejandro) raconte qu'elle a été élevée avec ces chansons. Elle trouve dans ces textes très simples, construits avec peu de mots récupérés de cette langue, une référence à la connaissance étroite avec la nature qui les caractérise, qu'elle nomme cosmovision. Après avoir participé au chant collectif, certaines personnes présentes se sont rapprochées des membres pour leur poser des questions et s'enquérir sur leur descendance possible.

Les représentations artistiques comme outil pour prendre conscience et agir n'est pas quelque chose de nouveau en Amérique latine, ni en Uruguay. Ce style de théâtre de politique ou théâtre de l'opprimé a été fondé par Augusto Boal dans les années 1960 pour résister à la dictature au Brésil. Par la suite il s'est transformé en théâtre forum à la recherche de solutions en commun (Boal 1998), entre acteurs et spectateurs devenant également acteurs. Le théâtre est ainsi utilisé pour analyser leurs problèmes et trouver leurs propres solutions en collectif afin de recréer le lien social. Le théâtre est ainsi utilisé pour analyser les problèmes et trouver ensemble des solutions afin de re-créer le lien social. Il est intéressant de noter, qu'à la fin de la dictature une explosion de nouvelles troupes de

théâtre formées par des jeunes a eu lieu en Uruguay. La caractéristique de la communauté *Basquade Inchalá* est de construire à partir de sources documentaires et de mémoires, puis de faire re-vivre leurs ancêtres en les « *incarnant*». Comme nous le verrons par la suite, c'est aussi un moyen politique pour faire face à la souffrance et pour exprimer sa colère.

Commémorations dans les écoles

Le lendemain nous reprenons la route pour nous arrêter dans les écoles de *Merinos*, *Morató, Tres Arboles* et *Tiatucura* où nous resterons pour dormir. Dans chaque endroit, la scène se répète. Mónica remercie les hôtes pour leur enthousiasme et leur accueil et affirme le besoin de s'engager tous ensemble dans la lutte. L'hymne de *Basquade Inchalá* est chanté en guise d'introduction. Des membres font sonner la corne de bœuf (*huampa*). Ils expliquent que les communautés charrúas l'utilisaient pour donner le signal quand l'ennemi approchait, tandis que les guerriers dansaient. Aujourd'hui elle symbolise la paix et est jouée pour souhaiter une belle rencontre. Selon le temps accordé, ils invitent les élèves à chanter et danser avec eux. Ils en profitent alors pour leur faire le récit du génocide, tout en leur disant que tous les Charrúas ne sont pas morts et que c'est pour cela qu'aujourd'hui ils sont là pour en témoigner.

Cependant, les écoles ne restent pas passives, élèves et maîtresses ont préparé des discours, des poèmes, des chansons. Certains élèves, en plus de leurs tuniques blanches et nœuds papillons bleus, uniforme national, portent quelques signes distinctifs « indiens », tels que des bandeaux et plumes dans les cheveux. Dans ces représentations qui se font miroir, les marqueurs ethniques et nationaux se trouvent de part et d'autre. Comme exemple la dénomination de hymne pour le chant *Basquade Inchalá*.

Des membres de Crysol et d'*Apuès*[48] sont étonnés par la « *conscience autochtone (indígena)* » de cette région. Pour la plupart, ces habitants n'ont jamais appris tout cela dans leurs écoles. La présidente de Crysol affirme par contre, que ces enfants connaissent beaucoup plus qu'elle sur le sujet. Cela signifie donc que dans les écoles ce sujet est de plus en plus abordé. Toutefois, c'est selon les envies des enseignant-e-s. Il n'existe pas de programme officiel qui définit un enseignement relatif à ce qui s'est passé. C'est d'ailleurs

[48] *Apuès* est une organisation de la société civile fondée par un journaliste indépendant, Rodolfo Porley et située à Montevideo.

une des luttes prioritaires des collectifs autochtones que d'apporter des modifications à l'instruction concernant les peuples autochtones.

2.2.2 Le labyrinthe de Salsipuedes : ou la genèse d'un lieu de mémoire ?

Tandis que les membres de la communauté *Basquade Inchalá* font leurs représentations, j'ai le temps de faire plus ample connaissance avec le journaliste indépendant, Rodolfo Porley. Il se présente comme l'instigateur des actes commémoratifs qui se déroulent à Salsipuedes depuis 1997. Cette année-là, le quotidien *La República*, publiait toute une série de fascicules portant le titre de *El Laberinto de Salsipuedes*. Le journaliste y explique que le matériel publié prétend donner quelques pistes sur une nouvelle sensibilité, en formation depuis les années 1990. Le désir et la nécessité de rendre visibles des acteurs et des actrices sociales jusque-là invisibles, les demandes urgentes d'information sur les faits qui ont eu lieu durant la première année de formation de cette République uruguayenne, notamment de l'extermination de la « *tribu charrúa* », et la récente visite du président français, suite à la réitération de la réclamation de rapatrier les restes des Charrúas conservés à Paris, ont influencé l'organisation d'une première pérégrination à Salsipuedes en 1997. Les lecteurs apprennent que Rodolfo Porley n'a pas travaillé seul, mais accompagné d'une équipe multidisciplinaire, dont font partie des intellectuels, tels que Gonzalo Abella, Isabel Izquierdo et Danilo Antón[49]. Il précise qu'ils n'ont pas fait que fouiller dans les archives et les bibliothèques, mais ont effectué un travail de terrain, se réunissant souvent autour de « *fogones alumbrados por la sabiduria de los pagos* »[50]. Toutes ces personnes ne sont pas des chercheur-e-s reconnu-e-s et avalisé-e-s par l'université. Cependant, elles ont publié, livres et articles, se sont engagées auprès des collectifs charrúas réclamant la récupération de leur identité et de leur mémoire, et luttent ou militent pour que soit reconnu un nouveau paradigme décolonisant, voire carrément pour qu'on puisse accéder à une « *autre* » épistémologie[51], celle qui serait à la base de la « *cosmovision amérindienne* »[52] et qui

[49] Ce sont des intellectuel-le-s qui ont écrit sur l'identité et le peuple charrúa avec une vision différente que celle présentée par l'historiographie nationale. Comme ils écrivent avec une vision positive de l'apport de ce peuple à la nation et touchent des thèmes plus délicats comme la spiritualité, ils sont reconnus et lus par les membres des collectifs charrúas, qui s'en inspirent pour apprendre et construire leurs discours. Par contre, ils sont plutôt mal jugés par l'académie qui n'avalise pas leur méthodologie, ni n'apprécie leur succès éditoriaux.

[50] Traduction : « *Autour des feux allumés par la sagesse de ces lieux (ruraux)* ».

[51] Cette « autre » épistémologie serait aussi une pensée critique. C'est une proposition de la pensée décoloniale que je présente dans la deuxième partie de ce travail. Catherine Walsh (2007), qui fait partie de ce

pourrait aider (l'humanité) à avancer dans le chemin de la guérison, de la réconciliation et de l'autonomie. C'est en quelque sorte un nouveau paradigme de vie, que certains nomment aujourd'hui le *Buen Vivir* ou Bien Vivre[53].

Rodolfo est un homme d'une soixantaine d'années. D'allure décontractée, élégant et extravagant, il a tendance, dans ses discours à s'exprimer avec tout son corps et ses émotions, n'hésitant pas à provoquer ses auditeurs et ses auditrices pour les faire réagir. J'ai d'ailleurs subi ses provocations avec une certaine appréhension jusqu'à ce que je comprenne mieux sa façon d'être. Rodolfo a vécu la prison de 1973 à 1979. Il s'est ensuite exilé en Suède jusqu'en 1985, date de son retour en Uruguay. Il est aussi l'inspirateur d'*Apues* !, association fondée en 2007 et qui a pour objectif d'organiser la société civile autour d'une éthique transdisciplinaire, réclamant des « *droits humains depuis les racines* » pour que plus jamais n'existe de génocides, des « *culturicides* » et du terrorisme d'Etat. Il est devenu ami des membres de la communauté *Basquade Inchalá*, qu'il accompagne souvent dans leurs déplacements. En 2008, il participe au voyage à Salsipuedes également pour récolter des signatures pour le référendum, connaît bien les membres de Crysol aussi.

El Laberinto de Salsipuedes est composé d'un premier fascicule de cent quarante-trois pages portant le titre « *¡ Mira Frutos… matando amigos ! »*[54] Suivront ensuite sept autres qui paraîtront entre le vingt-quatre janvier et le sept mars 1998. Tel que nous l'avons vu

---

courant de pensée, se demande s'il est possible de réfuter les présupposés épistémologiques qui localisent la production académique seulement à l'intérieur des canons et des paradigmes établis par la science occidentale ? Elle pense que les sciences sociales devraient être pensées depuis une pluri-diversité épistémologique qui prenne en compte et dialogue avec les formes de production générées en dehors de l'académie et en dehors de la science. Concrètement, il s'agit de la connaissance produite par des communautés autochtones et afro-andines, dit-elle.

[52] Quand les personnes, avec qui j'ai effectué cette recherche, parlent de cosmovision amérindienne (eux disent « *cosmovision indígena*»), elles font référence généralement à l'interdépendance entre l'être humain et la nature comme valeur fondamentale, la recherche de l'équilibre plutôt que la recherche du progrès, et le rapport collectif à la terre et non individuel, ni de propriété. La notion de territoire est ici essentielle. C'est d'ailleurs un des points qui a suscité de nombreux débats entre les représentants autochtones et les représentants étatiques, lors de l'élaboration de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. J'y vois un parallèle avec le paradigme du *Buen Vivir* (Bien Vivre ou Vivre Bien).

[53] Le *Buen Vivir* s'opposerait au *Vivir Mejor* ou vivre mieux correspondant à la logique du progrès néo-libéral. Le Bien Vivre serait un mode de vie juste et équitable pour tout le monde. L'Equateur et la Bolivie ont inscrit le *Buen Vivir* dans leurs constitutions respectives comme faisant partie d'un objectif social primordial à atteindre. Il existe bien sûr beaucoup de débats sur ce qu'est le *Buen Vivir* et comment l'appliquer. Quelques références : Walsh C. 2010. « Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements » In: *Development* 53(1):15-21 ; Acosta A. y E. Martínez. 2009 (Comps). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. AbyaYala ; Choquehuanca C., D. 2010. *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento*, ALAI, No 452 : 6-13.

[54] Signifie en espagnol : « *Regarde Frutos… en train de tuer des amis !* », en référence aux mots prononcés par le cacique Vaimaca Perú à don Frutos Rivera, le premier président uruguayen, pendant le massacre. Se référer au roman de Tomas de Mattos, « *Bernabe, Bernabe !* » déjà cité dans ce travail.

précédemment, il s'agit d'une recherche collective à laquelle ont collaboré des personnes de tous les départements du pays. La recherche scientifique ne l'a pas reconnue. Cette étude a été qualifiée d'irréaliste (Porzecanski 2005). Ce qui a déplu c'est, la méthodologie de travail utilisée, et certaines affirmations concernant le patrimoine archéologique non scientifiquement reconnues parce que qualifiées d'ésotériques. Les pierres sont considérées comme étant le fil conducteur de la recherche : « *les pierres gardent la mémoire* ». Il est également affirmé que le patrimoine archéologique de l'Uruguay est beaucoup plus riche que ce qui a toujours été préconisé. Il est par ailleurs demandé d'effectuer une cartographie archéologique du pays pour situer les espaces à étudier. Les auteurs imaginent une ligne géodésique réunissant les différents sites archéologiques, allant au-delà du territoire national, englobant le continent et même davantage. Selon les auteurs, les recherches existantes sur les habitants originaires de ce territoire sont tellement empreintes de préjugés des époques dans lesquelles elles ont été réalisées, qu'il n'a pas été possible de faire un lien entre les sites archéologiques et ces peuplades « *si primitives qu'elles n'avaient même pas de religion* ». Les auteurs relèvent qu'au contraire, le peuple charrúa possédait une spiritualité élevée, en témoignent les restes de constructions trouvées dans le pays. Ils affirment que les massacres ont généralement eu lieu sur leurs sites sacrés dans le but d'anéantir leurs connaissances. Ils expliquent aussi qu'il n'est pas possible de montrer une continuité entre les trouvailles datant de différentes époques, deux mille cinq cent ans, cinq mille ans ou dix mille ans, toujours à cause des préjugés qui ont existé envers les peuples habitant cette région, peuples qui n'étaient pas considérés comme des civilisations telles que celles des Incas, des Mayas ou des Aztèques. Mis à part la « mémoire des pierres », les fascicules font une compilation des maigres sources historiques et ethno-historiques existantes, pour rendre compte de la participation des communautés charrúas aux luttes indépendantistes et du génocide qui s'ensuivit. Ils essaient aussi de recueillir les témoignages, relatifs aux diverses époques, de personnes qui ont eu contact avec ce peuple, et relèvent qu'il est nécessaire de poursuivre ce travail de recueil avec les personnes encore en vie aujourd'hui. Eux-mêmes ont entrepris cette recherche en tenant compte de leurs possibilités temporelles et matérielles. La raison de cette première convocation de rassemblement du douze avril 1997 à Salsipuedes, consistait donc à réunir celles et ceux désireux d'en savoir davantage, de se connaitre, de récapituler l'histoire et d'« *écouter ce que le mont raconte* ». Il est à noter que depuis 1991 un rassemblement commémoratif,

convoqué par l'association des descendants de la nation charrúa (ADENCH), a lieu à Montevideo au parc du Prado, devant la statue de « *Derniers Charrúas* ». Toutefois, ce tout premier collectif fondé en 1989, n'a pas encore entrepris le déplacement jusqu'à Salsipuedes.

2.2.3 Une soirée contrastée

A *Tiatucura*, les élèves restent éveillés jusque tard dans la nuit. Suite aux ateliers de Basquade Inchalá, dans lesquels ils ont appris des chants et des danses, ils enchaînent avec des danses traditionnelles, *rancheras* et *pericón*[55]. La « culture charrúa » disparaît à nouveau pour laisser la place à la « culture gauchesque » du nom des Gauchos, métis non reconnus comme tels, qui ont peuplé les régions rurales. Des musiciens improvisent ensuite, sur des thèmes divers, dans lesquels l'apport andin est présent. Certaines musiques sont imaginées par des membres de *Basquade Inchalá*, et interprétées avec le ministre ambassadeur bolivien Julio Gutierrez, invité spécialement pour l'occasion. Plus tard, assise autour du traditionnel asado, un autre rituel national, j'observe qu'en partageant des chorizos, des boudins et des morceaux de côtes de bœuf, buvant du vin rouge, discutant de football ou de politique, échangeant des blagues parfois aux tons discriminants ou sexistes, néanmoins acceptées parce que considérées burlesques, qu'il n'existe pratiquement plus de différence entre les auto-désignés charrúas, les descendants de Charrúas, les Gauchos nationalistes et les citadins d'orientation gauchiste et d'extrême gauche. J'ai l'impression de me trouver plutôt au centre d'un univers masculin, voire machiste, où la majorité des femmes est occupée à coucher les enfants. Celles qui restons devons, soit nous adapter, soit nous en aller !

2.2.4 Au *Memorial de Salsipuedes* : polyphonie des discours

Ce matin du treize avril, nous nous levons tôt. Je retrouve Marta et Lilia qui préparent un maté fort pour le réveil et contre le froid, car le temps a complètement changé pendant la nuit. Le ciel est couvert, un vent froid qu'aucun bosquet n'arrête souffle par rafales. Marta

[55] Ce sont des danses et des chants qui proviennent des migrants et des migrantes européens et se sont mélangés avec la « culture rurale » du XIXe siècle. Les chants sont relationnels, ils sont chantés en rimes entre un homme et une femme. L'homme séduit et la femme répond avec humour. Les enfants apprennent les vers à l'école, mais l'idéal c'est l'improvisation.

me dit que c'est presque toujours pareil, que les discours se déroulent généralement par temps gris et maussade. Selon elle, c'est un signe que nous devons nous recueillir et prier pour toutes ces âmes innocentes arrachées à la vie de manière violente. Vu que nous allons rester debout plusieurs heures dans un espace complètement exposé au vent, sans aucune protection pour nous abriter, elle me conseille de me procurer un poncho bien chaud.

Les hommes et les femmes préparent leurs chevaux. Une vingtaine de kilomètres les sépare de notre arrivée. Nous les rejoindrons en bus avec la communauté *Basquade Inchalá* et Crysol. Pour ce trajet, je m'assieds au côté de Marta. Elle semble très émue, rit et pleure à la fois. C'est la première fois qu'elle vient accompagnée de deux de ses enfants, presque adolescents maintenant. Elle est heureuse de pouvoir leur montrer cette partie du pays et en profite pour leur enseigner leur passé. Je ne me sens pas très bien, j'ai l'estomac barbouillé. Je commence à pleurer sans aucune raison. Marta me révèle que c'est souvent ainsi quand on approche de cet endroit où a eu lieu le massacre, que beaucoup de personnes éprouvent des émotions fortes en y arrivant. Elle me présente un flacon de parfum afin que je respire mieux. Par la fenêtre, je vois quatre chevaux survenant au grand galop. Ils ralentissent leur course en se rapprochant du bus et se positionnent l'un à côté de l'autre, alignés en file sur un monticule. En riant je dis à Marta qu'on dirait qu'ils viennent nous saluer. Elle me répond d'un air sérieux que pour ceux qui « voient », ces chevaux sont montés par des guerriers charrúas, cela signifie qu'ils nous souhaitent la bienvenue pour nous laisser entrer dans ce lieu. « *C'est toujours mieux de demander l'autorisation de passer aux gardiens*», me dit Marta à l'oreille. Je reste pensive. Marta n'est pas la seule à faire ce genre de réflexion dans le bus. D'autres personnes qui viennent avec la communauté *Basquade Inchalá* sont également attentives à ce que les éléments leur enseignent, notamment la puissance des pierres.

A midi, nous nous retrouvons toutes et tous devant le *Memorial de Salsipuedes*. C'est un vaste champ en terre dure. Une ligne de bosquets cache le passage de la rivière. Dressée sur un monticule de pierres, j'aperçois une sculpture en fer. Elle ressemble à un personnage avec quatre pieds et quatre bras et une taille très fine. On me fait remarquer qu'elle ressemble aussi à un sablier, « *témoin que le temps revalorise ce qui a été dévalorisé*» dit quelqu'un.

D'autres cars arrivent de divers départements du pays. J'aperçois une foule d'environ cent personnes, la plupart avec des ponchos, des chapeaux, et portant le maté sous le bras. Les

organisateurs sont occupés à coordonner l'ordre des discours, quand soudain la foule rassemblée se retourne d'un même geste et court s'appuyer contre des barbelés délimitant le champ voisin. Au loin, à environ trois cent mètres, apparaissent les cavaliers qui s'élancent au galop avec la même fougue. Ils s'arrêtent net devant les barbelés, formant une ligne colorée de ponchos et de drapeaux, les museaux des chevaux dilatés, les crinières ébouriffées. Une vapeur entoure les corps des animaux et des humains. Les visages sont rieurs, semblent satisfaits par l'effort accompli. La plupart des cavaliers resteront à cheval pendant les discours.

Les personnes se succèdent devant le mémorial pour prononcer leurs élocutions. Ce sont les habitants de la région qui organisent ce moment. Crysol et *Basquade Inchalá* ne sont plus que des invités. Malgré le désir d'unité, qui a été présent durant ces trois jours, de la diversité des discours, se dégagent plusieurs tendances que je reproduis ici :

- Mónica Michelena représente la communauté *Basquade Inchalá*. Dans ses propos, elle invoque la « cosmovision charrúa » en utilisant certains mots récupérés tels que *guidaí* (lune en langue charrúa) ou *oyendau* (mémoire en langue chaná). Elle remercie Crisol de s'unir à leur lutte en faisant appel à une seule mémoire, car le massacre de Salsipuedes peut être considéré comme le premier acte de terrorisme d'Etat perpétré par le premier gouvernement de la République orientale de l'Uruguay, dans sa décision d'exterminer les Charrúas. Cependant, elle précise que l'extermination n'a pu se faire entièrement car, dit-elle, aujourd'hui les Charrúas sont présents, ils sont venus jusqu'ici pour témoigner qu'ils sont présents sur ce territoire. Ils ont décidé d'unir leurs voix avec les ex-prisonniers et ex-prisonnières politiques pour que le onze avril soit reconnu comme le « Jour de la mémoire », parce qu'ils estiment que c'est une lutte commune pour dénoncer la violence que l'Etat reproduit sans cesse. C'est en effet, dit-elle, le fondateur du parti politique Colorado, qui a décidé de mettre en exécution le génocide. Ce parti a ensuite gouverné pendant plus de cent ans et (re)pris le pouvoir à la fin de la dictature. C'est alors contre ce gouvernement que s'oppose aussi le référendum contre la loi d'impunité.

- Une femme âgée arrive depuis le département de Flores, l'un des premiers qui s'est intéressé à la récupération de l'identité charrúa, et où est née l'inspiration pour former l'association des descendants de la nation Charrúa (Adench). Elle s'exprime sous forme de *payada*, art poétique, généralement musical, c'est-à-dire que la personne s'accompagne habituellement d'une guitare, toutefois, pas à cette occasion. Ce sont des improvisations en rime (*décima ou octavilla*) sur divers thèmes généralement actuels. Cet art poétique musical est

ordinairement attribué aux gauchos et, au-delà, aux Espagnols. En quelques vers, Laura raconte le pourquoi de cet acte de commémoration. Elle décrit l'arrivée des gauchos, hommes et femmes, la douleur qui les rassemble et le silence qui les unit. Elle dénonce la trahison de Rivera, l'embuscade mortelle et le déni des « Indiens » (elle emploie ce terme) qui s'ensuivit. A ceux qui ont construit un pays tourné vers l'Europe, elle rappelle qu'elle fait partie d'une « race », précise-t-elle, qui a lutté pour l'indépendance. [56]

- Un des membres de Crysol explique qu'il est temps de sortir de l'amnésie historique. Il rappelle qu'il y a cent septante-sept ans les Charrúas ont été abusés par des tromperies et des promesses et qu'ils sont tombés dans l'embuscade du onze avril 1831. Qu'ensuite un voile de silence a recouvert le drame, et que les survivants se sont transformés en gauchos et chinas[57]. Il souligne qu'aujourd'hui, ce qui est défini comme charrúa est synonyme de révolte, d'amour et de liberté, et que cette mémoire se transmet à travers les gauchos qui sont les héritiers des « coutumes indiennes» que sont le maté, l'amour pour le cheval, l'utilisation du feu dans la conduite du bétail, le fait de présenter les enfants à la lune, de consommer des herbes médicinales et de l'attrait qu'ils ont pour le mont.

Pendant ce temps, les membres de Crysol distribuent le tract qu'ils ont apporté. C'est un appel à la réflexion sur le silence complice, sur l'ignorance de ce qui s'est passé. Pour beaucoup, le réveil a été brutal car il s'est fait pendant la dictature, alors que la violence était extrême. C'est aussi un appel à l'union, afin d'arrêter les discriminations de toutes sortes et de demander réparation, non seulement pour les victimes du terrorisme d'Etat récent, mais aussi passé. Pour que cette violence interne ne se reproduise plus, le voile de l'oubli doit être levé dans sa totalité.

---

[56] « *Ya se ve venir de los pares distintas parcerias. Llegaron uniendo pueblo para estar aquí este día. Son gauchos de rostros serios, mujeres bien vestidas. Que traen en el pensamiento honrar al Indio en su día. No importa la gran distancia que recorren, no es mentira que ni la lluvia los para, ni el calor del mediodia. Salsipuedes los recibe como madre que espera que regresen sus cachorros para que cuenten sus penas. Pero el dolor tan intenso, tan profundo, tan humano, nos sientan aqui en silencio recordando el cruel pasado. Llora el churrinche su pena entre los montes de tala, pues nunca tuvo consuelo al ver morir una raza. Y ese rojo en su pecho, la sangre aqui derramada por Rivera el gran traidor que les tendio una emboscada. Los políticos que siempre declaran al mundo entero, que el Uruguay esta hecho por un puñado de extranjeros, que aqui no existen Indios y nosotros que seremos ? Aunque no usemos las plumas ni taparabos de cuero pertenecemos a una raza que defendio con impéro junto a Artigas el protector la libertad de este suelo* ». (Je retrace ce discours en espagnol, pour donner un aperçu du rythme des vers).

[57] « Chinas » était le nom donné aux femmes des gauchos à cause de la forme de leurs yeux, et pour indiquer leur appartenance indienne. Ces hommes et ces femmes sont à la base de la « *culture gaucha* ». Ce sont les descendants, non reconnus comme tels, des peuples originaires.

- Julio Gutierrez ministre ambassadeur de la Bolivie est venu pour soutenir les collectifs charrúas, apporte un message de « *pluriculturalité* » et de « *plurilangage* ». Il explique que la Bolivie se trouve face à un processus de formation d'un nouveau système politique et économique. Il rappelle le message laissé par les ancêtres de respecter en premier lieu la terre qui est « *notre mère* ». En s'exprimant en aymara, il lève ses bras au ciel et tourne ses paumes face au soleil pour le saluer. Pendant ce discours, une émotion commune parcourt la foule. C'est la première fois qu'un invité officiel s'exprime en une langue autochtone. De plus, sa présence marque une reconnaissance externe, venue d'un peuple symbole dans la lutte pour les droits des peuples autochtones. L'ambassadeur, venu avec sa famille, restera cinq ans dans le pays, et sera régulièrement présent aux divers événements publics et privés.

- Gonzalo Abella chercheur et sympathisant, auteur de plusieurs livres sur la recherche de racines indiennes - qui sont nous l'avons vu une source de savoir et d'inspiration pour les groupes de descendants - reçoit en cadeau, une statuette du mémorial en miniature ; « *je ne suis pas propriétaire mais gardien* », précise-t-il. Avec une voix joyeuse, il explique : « *nous ne commémorons pas la mort, mais la vie. Depuis quinze ans que nous venons ici, peut-être n'avons-nous pas pensé, qu'au fond, nous ne cherchons pas les Charrúas, mais que nous nous cherchons nous-mêmes* ». J'ai appris par la suite qu'il a été membre à ses débuts, tout comme Marta, du groupe Sepe, un des collectifs qui a décidé de ne pas faire partie du Conseil de la nation charrúa (Conacha), l'institution qui rassemble la presque totalité des collectifs charrúas depuis 2005.

- Ana Maria Barbosa fait partie du collectif *Guyunusa* de Tacuarembó, elle est au même temps représentante du Conseil de la nation charrúa (Conacha) à l'extérieur du pays. Absente, elle a toutefois adressé une lettre, lue par un délégué. Dans son message, elle rappelle que les « *Orientales* »[58] se réunissent une fois encore pour commémorer le génocide de la nation Charrúa. L'élément fondamental selon elle, consiste à rechercher, afin de les suivre, les traces artiguistes. Elle rappelle que les charrúas orientaux ont été l'avant-garde d'Artigas[59]. Dans son discours elle utilise la notion de « développement avec identité » en référence à un modèle productif que promeut *Fondo para el desarrollo de los Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe*[60] dont elle est la présidente et dont l'Uruguay a ratifié la convention en 2005. Un autre défi, non des moindres, dit-elle, est de récupérer une forme de vie culturelle, la vie dans l'espace rural.

---

[58] Je reviendrai plus loin sur cette appellation qui fait partie de l'histoire nationale. Ce qu'il faut constater c'est que malgré sa fonction de déléguée du Conseil de la nation charrúa elle ne dit pas que ce sont uniquement des Charrúas qui se réunissent, mais elle les englobe dans une identité plus large qui fait sens pour une plus grande majorité des personnes présentes.

[59] Jose Gervasio Artigas est considéré héros national dont je parlerai plus en détail plus tard.

[60] N'étant plus présidente par la suite et ne participant plus pendant longtemps aux réunions du Conseil de la nation charrúa, ce thème n'a plus fait débat parmis le reste des collectifs http://www.fondoindigena.org/

Ces différents discours reflètent la diversité des thèmes lors de cette commémoration de 2008. Nous avons d'abord accès aux élocutions des personnes appartenant à des collectifs revendiquant l'appartenance à l'identité charrúa. L'exigence que le génocide soit reconnu, est suivie de l'affirmation que l'extermination ne fut pas complète ; c'est la raison de leur présence actuelle. L'invocation de la *« cosmovision charrúa* » est un élément important pour pouvoir se démarquer de la « *culture gauchesque métissée* » néanmoins blanchie comme nous verrons dans la prochaine partie. Néanmoins, même au sein des collectifs, cette question n'est pas encore résolue. L'identification des personnes oscille entre une appartenance en tant que « *descendant de charrúa* », en tant que « *métis* » ou en tant que « *charrúa* ». Je développerai ce thème plus tard. développerai ce thème plus tard. La question du territoire est abordée de manière indirecte en faisant notamment allusion à la défense d'un modèle productif avec identité, dont on peut imaginer que la référence provient du *Fondo Indígena*, organisme de développement international constitué en 1992 à Madrid, lors d'un sommet ibéro américain de chefs d'état et de gouvernement. Ana Maria Barbosa étant la première femme autochtone devenue présidente en 2007, suite à la maladie du président en cours, aurait pu en dire davantage si elle avait été présente. Après le départ de Barbosa comme déléguée, le Conseil de la nation charrúa (Conacha), n'a plus, à ma connaissance, fait référence à ce sujet. Cet exemple démontre que ce qui est annoncé publiquement n'a pas forcément été débattu au sein du collectif.

D'ailleurs, il est à relever que la plupart des membres des collectifs charrúas se plaignent de ce qu'ils appellent du « *protagonismo* », c'est-à-dire du fait que les délégué-e-s ont tendance à oublier de les consulter et de défendre leurs propres idées pour se faire valoir.

Dans les discours que je qualifie de sympathisant, nous avons celui du ministre ambassadeur bolivien qui appelle à la « *pluriculturalité* » et au « *plurilangage* ». Son discours est aussi un appel à décoloniser les catégories constitutives de l'identité autochtone et, au-delà, des formes de pensée, de parole et d'actions qui en découlent.

Toujours dans les discours sympathisants, certains ont recours à la figure du Charrúa comme symbole de révolte et de liberté ou comme emblème d'une recherche plus ample touchant à l'identité nationale. Le fait que ce soit une représentante charrúa qui propose le rassemblement sous l'appellation « *Jour de la mémoire* » renforce l'alliance les unissant à Crysol et à la coordination nationale pour l'abolition de la loi d'impunité.

Dans cette première description de cet espace de mémoire qu'est Salsipuedes, j'ai voulu présenter le sujet d'une manière plus évocatrice, suggestive, pour montrer comment j'ai appréhendé le terrain et comment mon objet s'est construit au fur et à mesure de mes découvertes et des questions que je me suis posées. Lors de ce premier voyage en 2008, j'ai été sensible à la synchronicité des événements auxquels j'ai été confrontée. Alors que je cherchais à entrer en contact avec des collectifs charrúas, pour tenter de comprendre leur présence actuelle dans ce pays qui a toujours nié leur existence, ce qui s'est présenté à moi prioritairement, est le thème de la violence en lien avec des luttes mémorielles. J'ai aussi très vite découvert le discours public et politique des collectifs charrúas et de leurs sympathisants. Entreprendre ma recherche dans ce contexte d'événement social de résistance publique, a facilité mon contact avec les personnes rencontrées, que je peux d'ailleurs nommer sans aucun problème, vu qu'elles sont notoires, pour la plupart connues des institutions et des médias et qu'elles m'ont donné leur accord. De plus, le fait d'être la première femme anthropologue, provenant d'une institution universitaire reconnue, qui s'intéresse à eux pour tenter de les comprendre et non de les juger, m'a facilité d'autant plus le contact.

Par ailleurs, être née en Uruguay et parler l'espagnol, m'a permis de m'intégrer assez rapidement. Je pouvais, en effet, être considérée comme possiblement une des leurs, si je le décidais et le rendais visible par des actions (récits de famille, recherche généalogique, actes politiques ou spirituels), ce que je n'ai pas entrepris jusqu'ici. Le fait d'avoir accompli mes études à l'extérieur du pays était un autre avantage, car je pouvais leur servir de prétexte pour se confronter aux universitaires du pays.

Je suis ainsi entrée en contact avec les personnes qui ont développé une activité politique, avec des discours et des pratiques partagées, du moins en public. Pourtant, j'éprouvais aussi le désir de connaître le quotidien de ces personnes. L'effet de confusion donné par la polyphonie des discours rencontrés me donnait envie d'en savoir plus sur les relations que toutes ces personnes entretenaient entre elles dans le cadre des collectifs charrúas. Mais également comment cela était vécu dans leur quotidien, comment vivaient-elles leur identité charrúa au jour le jour ?

Avant mon retour en Suisse, les membres de la communauté *Basquade Inchalá* m'ont offert la vidéo filmée par le journaliste Fernando Correa, de la ville de *Guichón*, pendant notre voyage à Salsipuedes, une manière de m'inviter à revenir pour poursuivre le travail avec eux.

Suite à ce premier voyage, j'ai présenté mon projet de thèse et eu l'opportunité d'entreprendre un travail de terrain plus conséquent, qui s'est déroulé pendant l'année académique 2009-2010.

3 Une loi reconnaît la « nation charrúa » et l'identité autochtone

Au mois d'août 2009, un projet de loi proposé par le Conseil de la nation charrúa (Conacha) est soumis à votation. La loi numéro 18.589 reconnaît le onze avril de chaque année comme étant le « *Jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone* ». Cette victoire est synonyme, simultanément de joie et de questionnement pour le Conseil de la nation charrúa et les collectifs. La joie d'avoir obtenu une visibilité historique pour la nation charrúa et la reconnaissance d'une présence autochtone actuelle dans le pays. Un questionnement du fait que les notions de génocide et de mémoire ont disparu du projet de loi, alors que toutes deux avaient été proposées à des moments différents. Pour mieux comprendre les enjeux autour de ces notions, je raconte comment est né ce projet de loi, en 1990 déjà, et comment il s'est transformé suite aux débats internes et externes aux collectifs. En effet, les membres des collectifs charrúas doivent apprendre à utiliser certaines notions clé concernant les droits des peuples autochtones. Mieux connaître les notions employées par les instances internationales, devient pour eux primordial pour pouvoir choisir leur propre terminologie. Je termine ce chapitre en rappelant que Crysol, l'association des ex-prisonniers et ex-prisonnières politiques, avait proposé, avec la communauté charrúa *Basquade Inchalá*, que le onze avril soit désigné le « *Jour de la Mémoire* », pour rappeler parallèlement les violences commises par l'Etat contre ses propres citoyens et ses propres citoyennes. Cette appellation n'a néanmoins pas fait l'unanimité au sein du Conseil de la nation charrúa, pour des raisons que nous comprendrons mieux au chapitre suivant.

3.1 Approbation de la loi : premières impressions

Le neuf septembre 2009, le Sénat et la Chambre des représentants de la République orientale de l'Uruguay, réunis en assemblée générale dans la salle des sessions de la Chambre des sénateurs, approuvent la loi numéro 18'589 qui déclare, dans son premier article, le onze avril de chaque année comme étant le « *Jour de la nation charrúa et de*

l'identité autochtone ». Le deuxième article quant à lui, concerne les actions publiques commémoratives. Il informe qu'à cette date, le pouvoir exécutif et l'administration nationale d'éducation publique, prendront les dispositions pour l'exécution ou la coordination d'actions publiques, encourageant l'information et la sensibilisation des citoyens et des citoyennes sur l'apport autochtone à l'identité nationale, les faits historiques en relation avec la nation charrúa et sur ce qui s'est passé à Salsipuedes en 1831. (Informations consultées le 24 octobre 2009 sur http://200.40.229.134/Leyes/AccesoTextoLey.asp?Ley=18589&Anchor,2009)

Un des membres de la communauté charrúa *Basquade Inchalá*, Martín Delgado, présent lors de la session, raconte que la loi a été approuvée avec une majorité écrasante. Trois sénateurs uniquement se sont abstenus. C'est un sénateur du parti de la coalition de gauche et centre gauche du *Frente Amplio* qui a présenté le projet. Un sénateur du parti libéral *Colorado* s'y est opposé et a même défendu le génocide perpétué par le président Rivera, fondateur de ce parti politique. Les sénateurs du parti conservateur nationaliste, *Nacional*[61] ont appuyé le projet, tout en relevant qu'ils n'appréciaient pas le nom de « *nation charrúa* » parce que, selon eux, la seule nation existante est la nation uruguayenne. Un sénateur du parti socialiste a défendu cette appellation en insistant sur le fait que les « *Uruguayens* » ont tous du « *sang indien* » à un degré ou à un autre, et qu'il faut reconnaître ce « *peuple héroïque* » qui a suivi le héros de la patrie, Artigas. Ces quelques commentaires sont représentatifs des représentations qui circulent dans les trois grands partis nationaux et par delà dans la société en général. Martín ajoute que seule une femme sénateur a employé le mot « *peuples originaires* », tous les autres utilisant le terme « *Indiens* ».

Comme la plupart des membres des différents collectifs autochtones, Martín a remarqué l'importance et l'influence de l'utilisation de certaines catégories par rapport à d'autres et s'intéresse ainsi de plus en plus au vocabulaire employé par les diverses personnes pour

[61] Les partis *Colorado* et *Blanco* sont les deux partis traditionnels fondés en 1836. Fructuoso Rivera, le premier président qui dirigea la campagne d'extermination contre les Charrúas, deviendra plus tard le fondateur du parti *Colorado*. En 1903 est élu Jose Batlle y Ordoñez de ce parti *Colorado*. Il met en place un programme de réformes sociales et économiques, et démocratise le pouvoir construisant ainsi ce qui sera nommé *batllismo*, une forme d'Etat-providence. En 1916 un nouveau président, toujours du même parti *Colorado*, met fin aux réformes. Le parti *Colorado* est très représenté parmi les classes moyennes urbaines, alors que le parti *Blanco* l'est par les propriétaires terriens et la classe rurale. Ce n'est qu'en 1971 qu'apparaît un nouveau parti, le *Frente Amplio*, une alliance qui uni tous les partis orientés à gauche, du parti démocrate-chrétien au parti communiste. Il obtient une forte adhésion aux élections, mais peu de temps après, est instaurée la dictature. Ce n'est qu'en 2005 que le *Frente Amplio* arrive au pouvoir ce qui permettra d'entamer un dialogue avec les collectifs charrúas par la constitution du Conseil de la nation charrúa. Le *Frente Amplio* emporte à nouveau les élections en 2010.

parler de cette thématique. D'autant plus qu'il vient d'entreprendre des études universitaires en sciences humaines et que son choix s'est porté sur l'option anthropologie sociale.

Dans son bulletin informatif du mois de décembre 2009, l'association des descendants de la nation charrúa (Adench), célèbre cette nouvelle. Adench signale qu'un des objectifs revendiqué depuis une vingtaine d'années de longues luttes est ainsi atteint, que le pouvoir législatif a enfin fixé son attention sur la nation charrúa et les atrocités commises à Salsipuedes en 1831 (Inchalá 2009, no 24 : 1).

Enrique Auyanet, président de l'association, m'apprenait cependant que la victoire n'était pas totale, le terme génocide ayant été supprimé de l'article de loi. En effet, lors de l'élaboration du projet de loi, les revendications du Conseil de la nation charrúa (Conacha), dont l'association Adench fait partie avec d'autres collectifs, consistaient à nommer le génocide, en l'appelant, « *Jour du génocide du peuple charrúa* ». La victoire était donc mitigée.

Enrique me fait part de comment, dans ces luttes revendicatives, les protagonistes doivent apprendre à manier un vocabulaire juridique qu'ils méconnaissaient complétement au début de leur lutte, il y a vingt ans à peine. Se familiariser avec ces notions, implique pour eux de réfléchir à certains choix d'appellation faits par le passé, comme par exemple, celui de « *nation charrúa* », plutôt que celle de « *peuple charrúa* ». Ainsi sont-ils en train de découvrir l'importance du choix et du pouvoir de certaines notions, utiles pour accéder à certains acquis. Lui-même a beaucoup appris depuis qu'il est devenu, en 2007, membre de la Commission honoraire contre le racisme, la xénophobie et toutes autres formes de discriminations[62].

[62] La loi numéro 17'817 du six septembre 2004 portant le titre de : « *Lucha contra el racismo, la xenofóbia y la discriminación »* crée la *Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra forma de Discriminación*. Elle devient effective le vingt-et-un mars 2007 dans le cadre du Jour international de l'élimination de la discrimination raciale. La Commission a pour objet dans son article quatre, de proposer des politiques nationales et des mesures concrètes pour prévenir et combattre le racisme, la xénophobie et la discrimination en incluant des normes de « discrimination positive » (http://mec.gub.uy/innovaportal/v/1775/6/mecweb/racismo__xenofobia_y_toda_otra_forma_de_discriminacion?3colid=1577&breadid=null).

3.2 A propos du projet de loi et de la difficulté à se nommer

Adench, première association des descendants de la nation Charrúa, est fondée en 1989. Elle entame assez rapidement des démarches pour que soient restitués les restes de Charrúas, envoyés à Paris en 1832, afin d'être exhibés en tant que derniers représentants d'une « *tribu récemment disparue* »[63]. Les dépouilles de ces personnes ont été conservées au Musée de l'Homme. En juillet 1990, Adench publie, en souvenir de l'embuscade de Salsipuedes, le projet dit « culturel », dont les points principaux font état de la loi de rapatriement, la réalisation d'un monument à « l'Indien » et la commémoration du « Jour de l'Indien ».

Le dix-sept juillet 2002, après une douzaine d'années de lutte tenace, selon les termes d'Enrique Auyanet, les restes d'un seul cacique du nom de Vaimaca Perú sont restitués à l'Uruguay. Cet acte est possible grâce à une première loi, numéro 17'256, votée en septembre 2000, qui déclare d'intérêt public que les restes des « *indiens charrúas* », morts en France, soient rapatriés pour être inhumés dans le Panthéon national. S'il a fallu autant de temps pour ce rapatriement c'est parce que le gouvernement français avait donné comme dernière condition que la demande soit présentée par un gouvernement reconnu et non par une revendication d'un groupe quelconque (information rapportée du film de Dario Arce 2003).

Une deuxième loi, numéro 17'767, sera votée en 2004, afin d'interdire que des recherches scientifiques ne soient entreprises à partir de ces restes [64].

En 2005, le nouveau gouvernement uruguayen récemment élu, ratifie la Convention avec le *Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe*[65]. Les collectifs en profitent pour entrer dans cette institution. Pour cela ils doivent définir une

---

[63] C'est ainsi qu'ils étaient présentés sur un feuillet en France. Voir : Rivet Paul. 1930. *Les derniers Charrúas*. Montevideo : Imprenta « El siglo ilustrado » 117 p.

[64] Des scientifiques sont entrés une première fois dans le Panthéon pour ouvrir le cercueil et prélever quelques ossements. Revenus une deuxième fois, ils ont trouvé Enrique enchaîné à l'entrée et n'ont pas pu entrer. Description dans : Martínez Barbosa Rodolfo. 1996. *El último Charrúa : de Salsipuedes a la actualidad*. Montevideo: Rosebud Ed. 159 p.

[65] *El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe —Fondo Indígena—* est le seul organisme multilatéral de coopération internationale spécialisé dans la promotion de l'auto développement et la reconnaissance des droits des peuples autochtones. Il a été créé en 1992 lors de la célébration du IIème sommet Ibéro américain des chefs d'Etat et de gouvernement, à Madrid, Espagne. Le *Fondo Indígena* est un des programmes de coopération ibéro américaine. Il est constitué de dix-neuf pays d'Amérique latine et du Portugal, de l'Espagne et de la Belgique. Pour en devenir membre il est nécessaire que la pouvoir législatif de l'Etat intéressé ratifie la Convention du *Fondo*. Pour plus d'informations voir sous : http://www.fondoindigena.org/

forme propre d'organisation. C'est également à ce moment-là que le pas décisif pour s'auto-désigner charrúas, plutôt que descendants est franchi collectivement.

Le vingt-cinq juin 2005, suite à une convocation du gouvernement, tous les collectifs charrúas se réunissent et décident de former le Conseil de la nation Charrúa (Conacha) [66]. Ce conseil choisit trois délégués pour les représenter au *Fondo para el desarrollo*[67]. Le cinq octobre 2005, ces délégués seront reconnus par le Ministère des relations extérieures. A partir de cette date, ils voyagent dans le continent et créent des contacts avec d'autres organisations de peuples autochtones sud-américains et nord-américains. Enrique Auyanet, assistera ainsi à la cérémonie de transmission du pouvoir du président bolivien, Evo Morales, réalisée le vingt-deux janvier 2006 à *Tiwuanaku, La Paz*, en Bolivie. D'après Enrique, le président Evo Morales aurait été étonné de rencontrer un Charrúa, car il pensait qu'ils étaient tous morts. Enrique lui affirmant le contraire, il aurait déclaré qu'il leur rendrait visite.

En 2008, arrivera en Uruguay Julio Gutierrez, ministre ambassadeur de Bolivie, chargé par le président Morales de soutenir les collectifs charrúas dans leurs revendications. Auparavant, le dix-huit août 2006, le conseil de la nation charrúa (Conacha) a élaboré un premier projet de loi qui, dans son unique article, déclare le onze avril de chaque année, comme étant le « *Jour du génocide du peuple charrúa* ». Il est spécifié que ce jour-là, les institutions d'enseignement officielles et privées devront réaliser des activités pour la connaissance et la diffusion de la thématique indienne.

En avril 2007, des délégués d'Adench rendent visite à des législateurs afin de leur présenter le projet de loi. Vu que, selon les législateurs, ils n'obtiendront pas les votes nécessaires pour des raisons, notamment juridiques, du fait que reconnaître le génocide pourrait mener à réclamer des réparations, ils décident d'un commun accord, de nommer cette journée « Jour de la résistance de la nation Charrúa ». L'argument étant que ce terme définit bien une

---

[66] Formé de six organisations: Adench et *Basquade Inchalá* de Montevideo, *Guyunusa* de Tacuarembó et *Berá* de Paso de los Toros, *Timbó Guazú* de Colonia et *Olimar Pirí* de Treinta y tres. Sa mission est de faire en sorte que les Uruguayens et les Uruguayennes s'auto reconnaissent en tant que Charrúas et manifestent leur intérêt dans la récupération et la valorisation de la culture de leur peuple originaire ; qu'une réelle recherche scientifique soit établie à partir des restes archéologiques, la mémoire orale et les documents historiques qui concernent les Charrúas ; que l'Etat reconnaisse officiellement le génocide-ethnocide du onze avril 1831 contre la nation Charrúa et assume la responsabilité du révisionnisme historique, et que celui-ci devienne visible dans les textes des centres éducatifs à tous les niveaux, dans tout le pays. Voir sur le blog de Conacha : http://consejonacioncharrua.blogspot.ch/2012/11/informe-del-decimonoveno-encuentrodel.html

[67] Ces délégués sont Enrique Auyanet de Adench, Ana Maria Barbosa de *Guyunusa* et Daniel Collaso de *Basquade Inchalá.*

caractéristique de la nation Charrúa, qui combattit pendant trois siècles les envahisseurs. Bien que le conseil Conacha ait accepté cette nouvelle terminologie, un débat interne se crée. Nommer le onze avril, « jour de la résistance », semble une mascarade pour certains. En effet, il s'agit davantage d'une trahison, puisque les Charrúas n'ont pas réussi à résister contre les envahisseurs. De plus, un projet est en cours pour renommer le douze octobre, « jour de la résistance », en lieu et place de « jour de la race ».

En 2008, un conseil Conacha se réunit à nouveau, cette fois au Musée de la Mémoire à Montevideo. Le procès-verbal de la rencontre stipule que les collectifs charrúas sont convaincus que le projet de loi est un outil fondamental pour lutter contre les actes discriminatoires actuels, et pour la récupération d'un droit humain indispensable, celui de connaître davantage leur passé historique, depuis notamment qu'une personne du Conseil y participe en tant que représentante à la Commission honoraire contre le racisme, la xénophobie et toutes autres formes de discrimination. C'est pourquoi ce « nouveau » projet porte simultanément sur la reconnaissance de l'identité autochtone dans le présent et, permet de nommer la nation Charrúa, systématiquement niée par les recherches. Le deux avril 2008, deux députés du *Frente Amplio*[68], après avoir longuement dialogué avec les membres d'Adench, prennent l'initiative de faire entrer au Parlement le projet de loi élaboré par le Conacha. Le dix-huit mars 2009, l'ordre du jour de la Commission de constitution, codes, législation générale et administration de la Chambre des députés, est dédié à une discussion sur le projet de loi intitulé : « Jour de la nation Charrúa et de l'identité autochtone ».

Enrique à qui je demande pour quelle raison la notion de peuple a été remplacée par celle de nation, me répond que :

« *Le terme nation est une considération importante, nous faisons partie des nations autochtones de l'Abya Yala. Certains camarades préfèrent dire peuple nation charrúa (pueblo nación). Il existe un document datant de 1839, un faire-part de décès d'une fille nommée Atala, trouvée dans une église à Tacuarembó, où il est écrit qu'elle fait partie de la nation charrúa. Les cartes les plus anciennes réalisées par les français indiquent que notre territoire est celui de la nation charrúa. L'appellation Conseil de la nation charrúa fait référence à l'importance des anciens conseils égalitaires et horizontaux, où participaient des hommes et des femmes* »

(Enrique entretien-mail juin 2012)

Plus ces organisations avancent dans le processus d'auto-identification et d'exigence de reconnaissance par l'Etat, plus elles sont confrontées au défi du choix de leur propre

[68] MM. Edgar Ortuño de Montevideo et Carlos Maseda d'Artigas.

terminologie. Se nommer est toujours un enjeu de luttes qui est loin d'être résolu tant que cette nomination entrainera discrimination, exclusion ou extermination.

Alberto Zapicán, considéré par les collectifs charrúas comme une autorité de référence, de par son parcours de vie, ses connaissances et son attraction affective, fait mention quant à lui, d'une « *nation indienne* (*nación indígena*) » dans le sens d'un projet englobant toutes les Amériques du point de vue des « *indígenas* » eux-mêmes. Selon lui, cette nation aurait une même « cosmovision», alors que les « cultures des peuples » sont diverses. La nation indienne est celle qui a conservé des valeurs « universelles », qui sont les valeurs de la vie : une attitude de respect envers l'existence, de confiance en soi et celle d'auto-estime, notions qui se reflètent dans le collectif :

« *Ce qui importe, je le répète, c'est le sens de la vie qui fait l'unité de la nation qui est la cosmovision, les valeurs pour le vivre en commun, et il n'y a pas de différence entre un Alacualufe, un Mapuche, un Guaraní ou un Shuar, un Quechua, un Aymara, ou d'autres encore, cela ne rend pas différents les hommes, et la « nation autochtone» ne fait pas de différence, elle sait qu'il existe des cultures différentes en son sein, ce sont des cultures ou des comportements différents, mais pas le comportement essentiel de la vie. La cosmovision c'est ce qui vaut la peine d'être défendu. Comment vivre aujourd'hui ? Je crois que c'est le compromis fondamental que nous avons devant le nez. Comment vivons- nous ? Que faisons-nous avec nos enfants ? Que voulons-nous pour nos petits enfants ?* » (Alberto Zapican, entretien 2010)

L'essentiel est de se poser la question dans le présent et vers le futur. Comment vivre ? C'est se demander que faire avec la violence sociale. C'est récupérer des valeurs essentielles à la vie en commun. C'est quelque chose qui vient du passé, se trouve dans le présent, mais est constamment en devenir.

Un autre exemple au sujet des communautés charrúas qui vivent à Entre Rios, au nord de l'Argentine, est donné par Marina Varela rencontrée lors d'un échange entre les collectifs argentins et uruguayens de femmes charrúas. Ayant fait des études de droit, elle est l'avocate officielle du collectif. Pour elle, la notion de peuple-nation est une conception sociologique occidentale :

«Les Charrúas entreterrianos avons l'article trente-trois dans la Constitution (argentine), qui définit la préexistence des peuples originaires. Nous avons réussi à appliquer la loi autochtone lors d'une faillite et stoppé ainsi l'adjudication d'un territoire ancestral. Nous sommes au fondement de la nouvelle loi d'émergence en matière de territoire en rapport avec la lutte identitaire, pour laquelle nous avons travaillé ensemble avec des Mapuches. Dix-sept de nos communautés autochtones sont en procédure de procès. Ce sont des réorganisations de petits-enfants et arrière-petits-enfants de Charrúas qui retournent aux règles de conduite de leurs ancêtres. Quand on dit Peuple-nation c'est une terminologie sociologique occidentale. Un peuple pour

nous, ce sont diverses communautés avec une même pratique culturelle, spirituelle et organisation socio-politique identique, depuis les mêmes troncs ancestraux. Le génocide a été mené contre notre peuple parce qu'il n'a jamais accepté la culture qui venait de loin, et pour avoir défendu la terre mère, le territoire. Il n'y a pas eu d'extermination, « inambi atei » nous avons ressurgi en toute liberté. Indien est une terminologie de la conquête, et même si, personnellement, je ne l'aime pas, les Mapuches m'ont dit un jour : écoute sœur, laissons qu'ils nous nomment ainsi, vu que comme cela ils savent de quoi ils parlent. En réalité nous sommes les Peuples Originaires de ces territoires, depuis les lois on nous désigne autochtones (indígenas) et cela a été naturalisé ainsi »

« *Indiens* », « *autochtones* », « *charrúas* » sont des notions construites dans des rapports sociaux de domination. Marina nous fait comprendre qu'elle font partie d'enjeux politiques. Comment se nommer doit être mis en relation avec le contexte d'énonciation. Il est vrai qu'en Argentine, la nouvelle Constitution de 1994 reconnaît les peuples autochtones sur son territoire. Ces derniers obtiennent ainsi des droits. Ce qui se passe alors c'est qu'ils adoptent généralement dans leurs discours, un essentialisme stratégique afin d'être conformes aux identifications que l'Etat attend d'eux.

Nous pouvons nous demander pourquoi les peuples autochtones ont revendiqué le droit à être reconnus en tant que peuples ?

L'ambiguïté de la notion de peuple a été remarquée par le philosophe Giorgio Agamben pour qui, ce que nous appelons peuple n'est pas un sujet unitaire mais une « *oscillation dialectique* » entre deux pôles opposés : d'un côté, nous avons le « *Peuple* » en tant que corps politique intégral et, d'un autre côté, le « *peuple* » qui désigne les classes et les groupes exclus des décisions politiques fondamentales. Pour le dire plus simplement, dans la notion «peuple », nous pouvons reconnaître la structure politique de base :

« *La vie nue (peuple) et l'existence politique (Peuple). Le peuple comporte ainsi toujours dans soi la fracture biopolitique fondamentale* » (Agamben 2001 : 2)

C'est bien ce que réclament les peuples autochtones, une existence politique, alors qu'ils sont relégués du côté de la vie nue. Comment alors s'en sortir ? Est-il possible d'intégrer le petit peuple dans le grand Peuple ? C'est toute la question du devenir que nous allons découvrir.

Dans un précédent travail (Olivera 2008) je me suis intéressée à la signification que donnent les peuples autochtones eux-mêmes, à la notion de « *peuple* ». J'avais consulté une étude réalisée par les deux anthropologues, Kay B. Warren et Jean E. Jackson, en 2005 sur l'évolution des mouvements autochtones latino-américains de 1992 à 2004. Les

anthropologues précisent que, d'après leurs recherches, ces mouvements ont décidé de s'organiser politiquement autour de l'appartenance à un peuple, plutôt qu'à celle d'une minorité ou d'un groupe racialisé. C'était un choix politique pour s'opposer aux instances internationales, qui les classifiaient en tant que minorités, avec pour conséquence qu'on leur octroie des droits de minorités alors qu'ils réclamaient des droits spécifiques de collectifs en tant que peuples autochtones. Ces mouvements affirmaient que les peuples autochtones ne sont pas forcément toujours des minorités en nombre et que, de plus, avant la Conquête, ces peuples faisaient partie de nations souveraines dans leurs territoires. C'est pour cela qu'ils exigent également des droits historiques que ne possèdent pas forcément les minorités. Ce que constitue le peuple pour ces mouvements sont une histoire collective de lutte, une tradition commune de souffrance coloniale externe et interne, une idylle avec la résistance et le sentiment commun des injustices de la colonisation. Warren et Jackson remarquent par contre que, si en 1995 les objectifs des peuples autochtones visaient l'auto-détermination et l'autonomie, en 2005, ils se présentaient plus spécifiquement en tant que mouvements ethno-politiques, rassemblés autour de la revendication d'une identité ethnique, placée au centre des combats. La revendication identitaire aurait-elle pris les devants par rapport aux exigences d'autonomie et d'autodétermination ? C'est en tout cas ce qui semble se passer en Uruguay avec l'émergent peuple charrúa.

3.3 Crysol, une association d'ex-prisonniers/ères politiques face à la loi

Après l'approbation de la loi numéro 18'589, célébrant tous les onze avril, jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone, Crysol, l'association des ex-prisonniers et des ex-prisonnières politiques n'était pas entièrement de la fête. Fondée en 2000, soit quinze ans après la fin de la dictature, afin d'exiger une loi de réparation intégrale, non seulement pour les ex-prisonniers politiques, mais pour tous les secteurs frappés par la dictature, cette association avait proposé, avec la communauté charrúa *Basquade Inchalá* et d'autres collectifs de la région de Tacuarembó, que le onze avril soit désigné « *Jour de la Mémoire* ». Par cette appellation ces collectifs ensemble avec Crysol, souhaitaient démontrer le lien existant entre le terrorisme d'Etat exercé durant les années 1960 à 1980, et le génocide charrúa de 1831, considéré comme le premier acte de terrorisme de l'Etat-nation uruguayen.

Par ailleurs, elles pensaient qu'en unissant leurs forces elles auraient plus de chances d'obtenir des résultats. Cependant cette appellation ne convenait pas à tous les groupes. Certains d'entre eux critiquaient le fait que l'identité charrúa disparaisse à nouveau, cachée par une lutte plus étendue. D'autres collectifs possédaient des orientations politiques divergentes. En consultant les procès-verbaux du Conseil de la nation charrúa (Conacha) j'ai constaté que, lors d'une réunion au Musée de la Mémoire en 2008, certains membres avaient parlementé sur la proposition de Crysol pour que le onze avril soit déclaré le « Jour de la Mémoire », et s'étaient proposés de débattre avec ses délégués, afin de trouver un arrangement pour que l'identité charrúa soit présente dans leur démarche revendicative. Apparemment cette discussion n'a pas eu lieu puisque l'association Crysol, avec la communauté *Basquade Inchalá* ainsi que l'ONG *Apuès*, dirigée par Porley, ont maintenu cette appellation ; choix qui n'a pas davantage été retenu par les instances gouvernementales. Les collectifs n'ont donc pas abouti à un accord et la préférence pour le « *Jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone* » a ainsi été concédée par les deux sénateurs investis dans l'affaire. Je relèverais qu'il ne m'a été facile de connaître les véritables motivations des membres les conduisant à un choix d'appellation plutôt qu'à un autre. D'ailleurs, je ne suis pas certaine que chacun des défenseurs ait été conscient de son choix, pris plutôt dans des tensions et des rapports de force allant au-delà de son individualité ou de son propre collectif. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le contexte différent fait que les alliances se transforment.

J'ai le sentiment que l'association Adench, première des descendants de la nation charrúa et unique communauté inscrite dans le registre du Ministère de l'éducation et de la culture, en tant qu'association civile sans buts lucratifs, a fait régner son droit d'aînesse. D'ailleurs, aucun membre d'Adench n'était présent à Salsipuedes, ni en 2008 ni en 2009. Il est à noter que depuis 1991, cette association se réunit tous les onze avril devant la statue érigée dans le parc du Prado, en hommage aux « *derniers Charrúas* »[69].

[69] La sculpture se trouve à l'avenue Delmira Agustini dans le parc *El Prado*. Faite en bronze sur une base de granit rose, elle a été présentée en 1938 par ses auteurs, Edmundo Prati, Gervasio Furest Muñoz et Enrique Lussisch. Description officielle : « *Groupe des quatre charrúas avec leurs vêtements caractéristiques, autour d'un fogón où est posé un chaudron. A gauche Sénaqué, assis tient un maté dans sa main droite. Juste derrière debout, le cacique Vaimaca, derrière assise Guyunusa porte un enfant dans ses bras. A côté d'elle assis, se tient Tacuabe* ».

4 Mémoires et oublis ou comment sortir de la douleur

En 2010, l'association Crysol organise un nouveau voyage à Salsipuedes. Cette fois il dure deux jours, soit du samedi dix au dimanche onze avril. Le contexte politique du pays a changé. Bien que le référendum contre la loi d'impunité ait enregistré les signatures requises, le peuple vote pour le maintien de la loi[70]. Par ailleurs, à la fin de l'année 2009 ont lieu des élections et, pour la deuxième fois, c'est la formule présidentielle du *Frente Amplio* qui l'emporte[71]. Le premier mars 2010 le nouveau président José Mujica, surnommé Pepe Mujica, prête serment au Palais Législatif[72]. Peu après, la communauté *Basquade Inchalá* prend contact avec le Ministère de l'éducation et de la culture et demande d'une part, que soit appliquée la loi numéro 18'589 reconnaissant le onze avril comme jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone, et d'autre part, qu'un bus soit mis à leur disposition pour se rendre à Salsipuedes. A ces requêtes les membres du Ministère répondent que vu le changement de gouvernement en cours ils n'ont pas encore eu connaissance de la loi[73]. Face au manque de temps pour entreprendre une procédure de recours, les membres de la communauté *Basquade Inchalá* décident de commémorer l'événement du onze avril dans leur quartier de la *Teja*, en conviant un ou une représentante officielle. Néanmoins deux déléguées du groupement de *Basquade Inchalá*, Lilia et Patricia, entreprennent le voyage afin de présenter à l'association *Aquechua*, le nouveau collectif de femmes, *Unión de mujeres del pueblo charrúa* (Umpcha), et rendre hommage au mémorial charrúa. Je décide de les accompagner. Me sentant tiraillée entre l'envie de rester et l'envie de voyager, les collectifs restés à Montevideo me proposent de filmer leurs actes de commémoration que je pourrais visionner à mon retour ; je mets ainsi ma caméra à leur disposition.

---

[70] Pour une information basique, voir sous : http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Caducidad_de_la_Pretensi%C3%B3n_Punitiva_del_Estado).

[71] C'est en 2005 que le *Frente Amplio* accède pour la première fois au pouvoir. C'est aussi la première fois qu'un front uni de gauche gagne les élections face aux deux partis traditionnels (parti *Blanco* et parti *Colorado*).

[72] José Mujica Cordano, surnommé « Pepe Mujica » était un guérillero du Mouvement de libération nationale – Tupamaro dans les années 1960-1970. Il a été emprisonné entre 1973 et 1985, c'est-à-dire pendant toute la durée de la dictature. En 2005, alors qu'arrive au pouvoir le parti de la coalition de gauche, le Frente Amplio, il est nommé ministre de l'agriculture par le gouvernement de Tabaré Vazquez. Il sera candidat présidentiel du Frente Amplio aux élections d'octobre-novembre 2009, qu'il emporte au second tour, avec 52,9 % des voix, contre le candidat du parti national *Blanco*, Luis Alberto Lacalle, qui obtient quant à lui un 42,9 %. Sa compagne, Lucia Topolansky est élue sénatrice sur les listes du *Movimiento del Pueblo*.

[73] La même réponse est donnée concernant le projet de ratification de la Convention 169 de l'OIT qui se serait perdu dans les couloirs du Ministère d'éducation et de culture (MEC).

C'était néanmoins un choix difficile. De plus, durant tout le voyage, j'ai eu à maintes reprises, l'impression de ne pas être à la bonne place. J'avais le sentiment que ce qui était important se passait ailleurs ; la sensation que ma place était à Montevideo où se trouvaient les groupes avec qui j'avais le plus d'affinités, plutôt qu'à Salsipuedes, où je sentais que les choses n'allaient pas se dérouler comme prévu.

En effet, en arrivant à *Guichón*, nous apprenons que les festivités du onze avril ont été déplacées à la semaine suivante[74]. Par conséquent, nous sommes les seules, avec l'association Crysol, à parcourir le même trajet qu'en 2008. L'association charrúa *Queguay Aquechua* nous reçoit à *Piñera*, et ses membres, les uniques à nous offrir l'hospitalité, prendront plus de temps à écouter les récits des représentantes de l'Union des femmes du peuple charrúa, que ceux des délégués de Crysol. Le représentant de *Queguay Aquechua* explique que pour organiser ce jour comme il se doit, « *il faut rester entre Indiens* », c'est une manière de dire aux ex-prisonniers et ex-prisonnières politiques de Crysol qu'ils ne sont pas les bienvenus.[75] Des différends politiques opposent les membres de l'association Crysol aux habitants de cette région, votant généralement pour le parti nationaliste *Blanco* et qui, pour la plupart, ont également rejeté le référendum demandant l'abolition de la loi d'impunité. De plus, à part Lilia, tous les membres de Crysol proviennent en général d'une classe moyenne. Ils ne sont pas forcément économiquement mieux lotis que certaines familles de la campagne, mais toutefois se démarquent de par leur formation intellectuelle et idéologique.

Ce voyage sera l'occasion pour mieux connaître Lilia, avec qui une relation de confiance mutuelle s'installe. Lilia est membre de l'association Crysol et de la communauté *Basquade Inchalá*, deux identités qui cohabitent en elle. D'où l'intérêt de son parcours et de son témoignage.

---

[74] En effet, du samedi dix-sept au dimanche dix-huit avril, une centaine de cavaliers appartenant à sept groupes différents feront les quelques deux cent kilomètres du chemin des Charrúas, entre Guichón et Salsipuedes. Le premier cavalier messager, membre du groupe *Guyunusa*, partira tôt le samedi matin pour porter le message jusqu'à la première halte et ainsi de suite, jusqu'à ce que le message soit jeté dans la rivière Salsipuedes, le dimanche à midi. Le groupe *Créativos* de Guichón sera présent devant le mémorial, tout comme le chercheur Gonzalo Abella qui fera un discours sur les conséquences nationales et régionales du génocide.

[75] L'association *Aquechua* se nommait auparavant, association indigéniste charrúa *Queguay*. Les membres ont ensuite décidé d'enlever le terme indigéniste. Lorsque je reviendrai en janvier 2011, puis en avril de la même année, les membres d'*Aquechua* se présenteront comme charrúas et non plus comme descendants de Charrúas. C'est ainsi qu'entre 2008 et 2011, leur mode d'identification se transforme de manière radicale. Le processus d'auto-identification charrúa est chez eux extrêmement rapide, alors que d'autres collectifs plus anciens n'ont pas encore fait ce pas. En juin 2012 *Aquechua* devient membre du Conseil de la nation Charrúa (CoNaCha) et en mars 2013 ils organiseront la rencontre du conseil Conacha chez eux.

C'est également l'occasion de converser avec les femmes ex-prisonnières politiques, très présentes pendant ce voyage, de leurs expériences de la dictature vue de l'intérieur du pays, du sentiment d'exil interne et du constat de la perte d'humanité pour une grande partie de la société.

Pour le collectif des femmes charrúas, Umpcha, récemment fondé, c'est aussi l'occasion de présenter son manifeste proposant de faire face à la douleur pour agir et construire une identité inclusive, aux associations *Aquechua*, Crysol et au *grupo Sepe*. Je profite de ce moment pour rencontrer ses membres qui, comme chaque année, campent quelques jours au bord de la rivière pour accomplir un rituel en hommage aux disparu-e-s des massacres, une autre manière d'exorciser la douleur. Le *grupo Sepe* n'ayant pas adhéré au Conseil de la nation charrúa (Conacha), se démarque des autres associations, également parce que ses membres ne revendiquent pas forcément une identité charrúa.

Le témoignage de Daniel, un de ses membres, synthétise la position exprimée par plusieurs personnes rencontrées au sujet du processus de reconnaissance identitaire charrúa. Reconnaître cette identité en soi, c'est pour lui, parvenir à l'incorporer, lui donner un espace permettant de construire un « *nous sommes* » au-delà de la violence.

Je conclus ce chapitre en rappelant le travail accompli par Crysol, en démontrant que sa proposition de mettre en relation le génocide fondateur et le terrorisme d'Etat permet de s'interroger sur un continuum de violences internes en prouvant, notamment, que cette réflexion est présente dans la société. Les professionnel-le-s, thérapeutes, psychanalystes, psychiatres ou guides spirituels qui s'intéressent à la question des traumatismes de la violence, se demandent aujourd'hui, comment se souvenir pour faire face à la douleur et pour la dépasser. C'est lors de ce voyage que les tensions sont le plus présentes dans ces entrelacs de mémoires.

4.1 Politiques publiques, pratiques de résistance des mémoires et oublis du passé récent

La proposition lancée par l'association Crysol en 2008 pour l'appellation *« Jour de la mémoire »* correspondait à l'importance que revêtaient, depuis la fin de la dictature, les politiques et les pratiques de la mémoire, tant de la part du gouvernement, que de celle de la société civile, concentrées plus particulièrement sur le sort des disparu-e-s de la dictature. D'ailleurs le mot d'ordre pour la marche du silence en 2008, en souvenir de ces disparu-e-s

était : « *Où sont-ils ? La vérité continue séquestrée. Plus jamais de terrorisme d'état* ». La relation avec le massacre charrúa était ainsi établie, les corps n'ayant eux non plus jamais été retrouvés.

De plus, lors des débats publics sur le passé récent une des questions revenant sans cesse, concernait l'identité nationale et le désir de savoir « *Qui ont été et sont aujourd'hui les uruguayens ?* » (Allier Montaño 2010 : 95) ; une question qui semble resurgir lorsqu'il est question de violence interne. L'échec du référendum contre la loi d'impunité et l'échec de la commémoration du onze avril faite conjointement avec les collectifs charrúa, n'avaient pas réussi à dissuader les membres de l'association Crysol de revenir à Salsipuedes en 2010 pour se retrouver face à une nouvelle porte close. Apparemment, dans cette région du centre du pays, la mémoire du massacre charrúa est plus vivante que celle du passé récent et pour cause, les habitants de cette région continuent à voter pour le maintien de l'impunité, alors que le département de Montevideo a voté pour l'annulation de la loi, lors des votations de 2009.

Je présente ici quatre périodes définies par l'historienne Eugenia Allier Montaño (2010) concernant les débats publiques sur ce passé récent. La première « *exposition de la mémoire* », située entre 1985 et 1989 pendant laquelle les notions de « vérité » et de « justice » pouvaient seules se porter garantes d'une démocratie à venir pris fin avec le référendum de 1989, cité précédemment. Les partisans du silence et de l'oubli avaient gagné. Commence alors la deuxième période, celle de la *« suppression du passé »,* située entre 1990 et 1994. Malgré tout, des publications collectives telles que « *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación* » coordonnée par Hugo Achúgar y Gerardo Caetano en 1992 ou « *Uruguay: cuentas pendientes* » compilée par Álvaro Rico en 1995, ouvrent un espace à la réflexion sur le passé récent, à peine abordée en 1986 avec « *De mitos y memorias políticas* » de Juan Rial y Carina Perelli. Par ailleurs, la persévérance des familiers des disparu-e-s de la dictature qui organiseront la première marche du silence en leur souvenir le 20 mai 1996, et celle des autres secteurs de la société civile, ramènent le débat sur la scène publique pour une troisième période nommée « *le retour du passé* » entre 1995 et 2004. Allier Montaño remarque alors un phénomène « *d'institutionnalisation de la mémoire de la dénonciation* ».

Les secteurs de résistance se sentent moins seuls vu que la société commence à les reconnaître. La vérité conserve sa place alors que la justice annulée par la loi de caducité

cède la place à la mémoire. C'est justement entre 2001 et 2004 qu'auront lieu les ateliers de « *Memoria para Armar* » constitués de témoignages de femmes qui, pour la plupart, assumeront de participer à un témoignage collectif, tel que nous le verrons ultérieurement. Les textes seront publiés et une copie sera déposée à l'université de la République. C'est également pendant cette troisième période que seront construits des espaces de mémoire. Le « *Memorial en Recordación de los Detenidos Desaparecidos* », créé entre 2001 et 2002, est une initiative des familiers des disparu-e-s, initiée en 1998. Alors qu'il faudra attendre jusqu'en 2007 pour que la construction du *Centro Cultural y Museo de la Memoria* (MUME) conçu, tant comme un espace de mémoire que comme un projet éducatif, d'investigation et de diffusion (Garretón Kreft, González le Saux, Lauzán : 2011) ne se réalise.

Il est à noter qu'en 2003 déjà, les études sur la dictature et les violations des droits humains sont inclus dans le programme d'histoire de 3ème année d'enseignement secondaire.

La dernière période « *installation de la justice et éclaircissement du passé* », située entre 2005 et 2009, sera marquée par l'arrivée du Frente Amplio au pouvoir et particulièrement par celle du président Tabaré Vasquez. C'est justement en 2005 que le gouvernement reconnaît une partie des collectifs charrúas dans l'instance commune qui les regroupe à savoir, le conseil de la nation charrúa. Les publications citées, les politiques publiques ou les pratiques de résistance influencent certainement les collectifs charrúas dans leur démarche mémorielle, puisqu'ils suivent généralement des traces similaires dans ces mémoires entrelacées.

4.2 Ex-prisonnière politique et charrúa, Lilia se souvient

J'ai fait la connaissance de Lilia le onze avril 2008. Elle voyageait alors dans le bus qui nous menait à Salsipuedes. En tant que membre de Crysol, elle s'y rendait afin de récolter des signatures pour le référendum contre la loi d'impunité. Dans le même temps, elle souhaitait rencontrer la communauté *Basquade Inchalá*, la priorité à ce moment de sa vie, étant de s'investir dans la lutte pour une revendication identitaire, pour récupérer ainsi une partie de la sienne, et parce qu'elle imaginait que cette lutte permettrait d'unir d'autres personnes n'appartenant pas forcément aux mêmes partis politiques. Lorsque je me suis à nouveau rendue en Uruguay en 2009, j'ai retrouvé Lilia le douze octobre sur la place de la Liberté, alors que les collectifs charrúas manifestaient pour que l'appellation « *jour de la race* » soit

modifiée en « *jour de la résistance* ». Une des banderoles montrait la diversité ethnique en ajoutant d'autres noms d'ethnies : *Yaros, Bohanes, Guenoas, Minuanes*. L'identité charrúa revêtait alors un caractère générique pour mieux les englober toutes. En me voyant Lilia m'a fait part de sa joie en me serrant dans ses bras, en me disant : *« Alors tu es revenue pour faire ton travail !* ». Elle m'apprend qu'elle est devenue membre de la communauté *Basquade Inchalá*. Comme c'est la plus âgée, elle est considérée comme celle qui « porte la sagesse » et reconnue aussi pour son parcours militant de toute une vie.

Assises l'une à côté de l'autre dans le bus qui nous mène à Salsipuedes, nous discutons en buvant le maté qu'elle a préparé avec des plantes médicinales, et grignotons les *empanadas* faites avec les produits de son potager. Lilia est une femme de plus de septante ans. Elle est originaire de Paysandú. Elle me raconte qu'enfant, elle se promenait dans la région du *Queguay*, « *là où se sont déroulés les massacres* », précise-t-elle. Sa mère, « *femme de la terre* », selon ses dires, lui a transmis la connaissance des plantes médicinales et d'autres pratiques associées aujourd'hui à des traditions charrúas, comme par exemple, couper les orages avec une hache[76]. Elle est l'aînée d'une famille nombreuse, qu'elle associe à son désir de devenir infirmière. De sa mère, elle dit l'avoir vue travailler toute sa vie en étant exploitée, en condition d'esclavage envers ses patrons. De là, est né un sentiment d'injustice qu'elle a réussi à canaliser en s'engageant dans une organisation de base, luttant contre l'exploitation des employés ruraux des plantations de betteraves. Elle sentait que la terre était leur meilleure alliée et qu'elle appartenait à tous. C'est pourquoi, en 1964, elle rejoint à Paysandú, la marche des ouvriers agricoles des plantations de canne à sucre. Elle y participe en tant qu'infirmière, toutefois engagée politiquement sous la consigne de « *pour la terre et pour Sendic* ». Raul Sendic est l'un des fondateurs du Mouvement de libération nationale – Tupamaros. Il est également emprisonné durant toute la période de la dictature, retenu comme otage, tout comme l'actuel président, Pepe Mujica. Sendic a entrepris des études de droit. En 1960 il rejoint la campagne pour lutter à côté des *cañeros*, les saisonniers travaillant dans les plantations de canne à sucre du département de Bella Unión, puis dans les plantations de betterave sucrière de Paysandú. En 1962, il participe à l'organisation de la

[76] Plusieurs personnes m'ont indiquée cette pratique comme étant charrúa. Quand j'ai demandé comment cela se pratique, les explications se font vagues, on fait mention à une incantation, à un geste, et que l'effet n'est pas toujours assuré. Lilia m'a dit plus tard ne plus être sûre d'y avoir vraiment assisté étant petite.

marche des *cañeros*, parcourant les six cent kilomètres séparant la ville Artigas de la capitale Montevideo. Il meurt quelques années après sa sortie de prison.

En 1987 un recueil de lettres écrites à ses enfants depuis la prison, entre mars 1981 et novembre 1984, « *Cartas desde la prisión* » est publié. Estimant que les thématiques traitées pourraient intéresser la jeunesse, il le leur dédie. Des nombreux thèmes abordés, j'accorde une attention particulière à celui concernant les « *indios Charrúas* », cité dans la lettre du trois décembre 1981 et dans laquelle Sendic explique qu'un groupe peut être en retard du point de vue technologique et très avancé du point de vue moral, et que c'est cette force morale qui a permis aux indiens charrúas de s'opposer à la conquête espagnole. Il relève la valeur sacrée qu'ils accordent à la parole donnée. Du territoire désigné « *Banda de los Charrúas* », par les Espagnols, il souligne la personnalité qu'ils ont insufflé à cette région, devenue aujourd'hui l'Uruguay. Il explique aussi qu'en 1811, les indiens charrúas se battaient à côté d'Artigas pour l'indépendance. Que ce ne sont certes plus les mêmes hommes, mais qu'ils ont gardé la même obstination. Il termine une de ses lettres par un poème qui parle des frontières mouvantes qui sont toujours l'objet de luttes.

Dans l'introduction de son recueil, Sendic précise qu'il n'avait pas le droit d'aborder certaines thématiques considérées subversives. Les Charrúas sont à nouveau un alibi pour évoquer la ténacité de ceux qui luttent sans cesse pour un territoire libre. Lors de discussions ou d'entretiens, plusieurs personnes, particulièrement celles qui allient militance politico-sociale et « *lo charrúa* », ont fait référence à ces lettres.

Les cinq marches en direction de la capitale des « *peludos* »[77], ouvriers des champs de canne à sucre du département de Bella Unión situé tout au nord du pays, font partie de l'histoire sociale et politique du pays (Merenson 2009). Organisées par le syndicat des travailleurs de canne à sucre du département d'Artigas (UTAA), elles ont-lieu entre 1962 et 1971 et avaient pour but de dénoncer les mauvaises conditions de travail des ouvriers saisonniers et d'exiger l'expropriation des propriétaires fonciers.

Les habitants de la capitale ont ainsi découvert un nouveau monde dans leur propre pays, où la dichotomie ville/campagne était étroitement liée à celle des riches et des pauvres. La dernière marche coïncide avec la militarisation de la ville de *Bella Unión*, la montée de la violence et du coup d'Etat de 1973. Pour Lilia c'est le début d'une vie mouvementée, allant de la prison à l'exil. Ce n'est que récemment qu'elle s'engage dans la prospection de ses

[77] On leur donnait ce nom parce qu'ils portaient des cheveux longs et des barbes touffues.

racines charrúas. Tel qu'elle l'a mentionné lors de la première réunion du collectif de femmes Umpcha en février 2010, c'est à son retour d'exil qu'elle est confrontée à son appartenance charrúa. En 1990, alors qu'elle vendait de l'artisanat au marché du *Parque Rodo*, situé dans un quartier de classe moyenne à Montevideo[78], elle remarque qu'un groupe de femmes s'approchait du stand de vente seulement pour la voir :

« *Elles venaient me voir et elles me prenaient en photo et moi je me demandais ce que j'avais de spécial* » (Lilia février 2010)

Un jour, une des femmes lui propose un test pour savoir si elle est charrúa, ce à quoi Lilia répondit :

« Moi on m'a toujours traitée de India mais de manière péjorative et on m'a discriminée en me disant Negra aussi, je sais que cela signifie être mélangée, totalement mélangée » (Lilia février 2010)

Ces femmes, membres de l'association de descendants de la nation charrúa (Adench), cherchaient à retrouver leur trace. Dans les années 1990, cette association faisait passer un test de reconnaissance charrúa, en consultant la carte de vote (*credencial*) des personnes[79], ce n'est plus le cas aujourd'hui depuis que l'auto-identification est devenue un marqueur identitaire privilégié. Comme pour de nombreuses personnes, dont Marta, c'est par l'intermédiaire de l'association Adench que Lilia reçoit la confirmation qu'elle est charrúa. La marque physique discriminante se transforme alors en une valeur authentique. Depuis lors Lilia accorde un autre regard à son passé familial :

« *Cela fait deux ans que je suis membre de la communauté Basquade Inchalá, mais l'essentiel de mon expérience provient de mon enfance. Ma famille était très pauvre ; ma mère seule, travaillait dans un ranch près du río Queguay. Quand j'avais trois ans je partais, mon panier à la main, à la recherche d'œufs pondus par des poules qui vagabondaient dans le coin. Si j'avais faim j'en cassais un et le mangeais. J'étais très bien à la campagne. Ma mère accomplissait toutes les tâches des péons, travail généralement réalisé par des hommes. Elle avait trente ans et réalisait toutes ces tâches seule, jusqu'à ce qu'elle rencontre mon beau-père, soldat dans l'armée. Nous nous sommes installés à Paysandú et, avec beaucoup de sacrifices, ma mère m'a envoyée à l'école, elle-même n'y était allée que jusqu'en troisième (…) Elle m'a tout transmis. Plus tard je me suis rendue compte que cette manière d'être faisait partie des coutumes charrúas* » (Lilia avril 2010)

Ces coutumes citées généralement comme étant charrúas, consistent à couper les orages avec une hache et à connaître les plantes médicinales. La mère de Lilia est décédée depuis

[78] Un des modes d'identification sociale des Montévidéens se fait par rapport aux quartiers.

[79] Sur ces cartes la provenance raciale était indiquée par une annotation donnée concernant les empreintes digitales. Le chiffre quatre indiquait une provenance indienne. Lilia se dit mélangée car elle n'a pas que des chiffres quatre, mais également un chiffre trois. Les cartes de vote actuelles ne portent plus ces annotations. Par contre sur ma carte de vote faite en 1987 j'ai aussi ces indications.

peu et elle semble encore émue par ce souvenir. La recherche de ses racines a sans doute un lien avec cette mort, et transforme l'image qu'elle a de sa mère, qu'elle définit comme « cacique charrúa ».

Pendant ce long trajet d'une durée de six heures, elle me raconte sa vie bouleversante de militante, de séjours en prison et de ses fugues, de clandestine dans plusieurs contrées, puis de son retour au pays. Lilia lutte aujourd'hui pour que les tortionnaires de la dictature soient punis, pour que l'impunité soit levée. Elle exprime en termes de karma, le lien qu'elle fait entre le génocide charrúa et le terrorisme d'Etat, qui selon elle entraîne rancune, vengeance et violence. Elle invoque le fait que sa vie est habitée de personnes disparues, de violence, de tortures, de répression, que, souvent, elle a peur d'être découverte et enfermée à nouveau. L'identité charrúa lui apporte le calme et le retour à la terre, associés aux termes d'authenticité et d'action.

Elle me confie enfin, qu'elle aimerait savoir ce que sont devenus les corps de charrúas morts à Salsipuedes et dont on ne sait rien. Ces disparu-e-s font écho aux disparu-e-s de la dictature, dont les corps sont en train d'être découverts aujourd'hui.[80] Retrouver les corps de charrúas ou entreprendre des fouilles archéologiques nouvelles pourrait être une manière d'exorciser les disparitions plus récentes, non encore élucidées. Cette conversation entretenue avec Lilia durant le trajet, sera poursuivie en soirée, en compagnie des femmes de Crysol. Un autre instant où l'identité charrúa côtoie les souvenirs du terrorisme d'Etat et de la dictature.

J'ai remarqué que les voyages en bus offrent des moments singuliers hors du temps et des espaces connus. Comme les trajets durent généralement longtemps, j'ai souvent eu l'occasion d'échanger avec diverses personnes et créer ainsi un lien particulier. Les bus représentent aussi un des premiers espaces publics où les gens ont commencé à dialoguer, déjà pendant la dictature. Des troupes de théâtre ont formé leurs acteurs pour engager le dialogue dans ces espaces et briser ainsi le silence imposé.

[80] Environ trois cent détenu-e-s ont disparu pendant la dictature en Uruguay, ou dans les pays voisins, dont l'Argentine. Il y a eu quinze mille prisonniers politiques. Ce n'est qu'en 2005 que des recherches ont commencé pour retrouver les corps des disparu-e-s.

© A. Olivera 2010

Au petit matin, deux symboles sont restés fondus l'un dans l'autre

4.3 Echanges entre femmes : mémoires des violences subies

A l'école *Vaimaca Perú* de Tiatucura, aucune réception n'a lieu, ni accueil de la part des élèves ni de celui des maîtresses ; par contre, tout est organisé pour que nous y passions la nuit comme pour une sortie entre ami-e-s. Le soir, savourant le traditionnel *asado*, assis ensemble autour du feu, nous écoutons les guitares qui ont remplacé les cornes de bœuf (*huampas*) et les coquillages de mer (*caracoles*). Nous chantons des airs populaires où l'Internationale et Bella ciao ont une place privilégiée. Le seul emblème autochtone est la *Wipala*[81] qui flotte à côté du drapeau de Crysol. Les membres de Crysol ont adopté ce symbole, apporté par le ministre ambassadeur Julio Gutierrez en 2008, car il comporte des valeurs auxquelles ils s'identifient, telles que l'égalité, la diversité et l'interdépendance.

Quelques femmes de Crysol, toutes ex-prisonnières politiques, me demandent de leur raconter ma recherche en cours. En écoutant leurs commentaires, en observant leurs visages curieux et attentifs, je prends conscience alors à quel point je suis devenue « *spécialiste* » du sujet. Pour la plupart, elles ne savent presque rien sur cette partie de leur histoire. Lilia est présente dans la discussion. Ces femmes qui la connaissent bien sont intriguées par sa récente intégration à une communauté charrúa. Je me rends compte

[81] La *wiphala* est un drapeau carré qui comporte sept couleurs. Ce drapeau représente un symbole pour les peuples autochtones des Andes, surtout en Bolivie où il a été reconnu dans la Constitution de 2008 dans l'article six. Il existe des controverses autour de ce drapeau par rapport à ses origines.

qu'elles n'ont pas osé la questionner à ce sujet. Nous sommes assisses sous un *anacahuita* (arbre de la région), un peu à l'écart du feu. Je demande alors à Lilia :

Andrea : « *Tu as été militante radicale, qu'est-ce qui change maintenant dans ta vie d'être charrúa, car tu continues de croire aux idéaux militants et tu te bats toujours pour un monde meilleur et juste ? Comment entrent en relation tes deux identités de militante de Crysol et charrúa ?* »

Lilia : « *En étant militante, tu le lies presque toujours à un parti, à un groupe, je ne sais pas, à un tas de monde, le problème c'est ce qui arrive au moment où tu te fatigues de toute cette structure, sans pour autant arrêter de te reconnaître dans l'idéologie. Je ne sens pas que j'ai déserté de ce militantisme-là, seulement que je mets les batteries, les dernières forces que j'ai dans ce projet (charrúa), parce que je sens qu'il recouvre (embrasse) plus de monde. Avec tout ce que tu sors de ton intérieur et que tu as gardé caché pendant tout ce temps, et souvent avec honte, c'est-à-dire à cause de cette xénophobie qu'il y avait et tout ça, et qu'il y a encore, qu'on te considère inférieure car tu es plus foncée ou parce que tes cheveux sont de telle manière. Alors j'entends que le chemin charrúa est plus ouvert et plus authentique, et que tu ne t'accroches à rien, tu ne t'accroches à rien car c'est ta vie, que tu la montres ainsi vers l'extérieur, et tu le fais sans mystère, tu ne caches rien car tu n'es pas en train de spéculer, en un mot, cela signifie pour moi d'être plus libre quant à penser et agir, c'est-à-dire que je ne crois pas que je doive donner à qui que ce soit des explications du pourquoi de tout cela, n'est-ce pas ? Sinon que c'est une sorte de définition que je fais, de tout ce qu'a été ma vie, que j'entends que je lui donne cette forme parce qu'en ce moment je crois que c'est important qu'on la fasse, que nous la fassions, parce que nous sommes très peu nombreux, l'extermination a été tellement grande, alors le peu qui nous reste de sang charrúa nous devons l'employer pour faire appel à plus de conscience et plus de monde, n'est-ce pas ? Tout ça* »

Andrea : « *Alors quelle serait la revendication la plus importante pour les charrúas actuellement ?* »

Lilia : « *Ecoute, surtout l'unité, en sachant qu'il existe un tas de groupes, je me demande (…) pourquoi il n'existe pas un groupe qui se dise charrúa et qui arrive à fédérer tous les autres (…) il me semble que le mieux serait de nous rassembler derrière un objectif, disons, la terre pour celui qui la travaille, la terre pour enterrer Vaimaca Peru, pour vivre nous-mêmes, et sans l'appât du gain sinon pour survivre, avoir un espace qui peuvent être les lieux emblématiques qu'a l'Uruguay, comme Tacuarembó, ou plutôt Salsipuedes, le plateau d'Artigas, là où Artigas a fait le campement (…) il y a un tas de lieux emblématiques qui sont nôtres, alors êtres les gardiens de ces lieux, pour toutes les générations qui viennent, montrer que nous sommes ici, que nous sommes libres et (…) lutter pour l'unité, pour l'unité chaque fois plus grande, que disparaissent tous ces groupuscules, (…) c'est-à-dire on va trouver un mot, une parole tous ensemble, charrúa, j'sais pas* »

Andrea : «*Charrúa c'est quelque chose qui unifie, alors c'est un symbole ?* »

Lilia : « *Bien sûr, c'est ce que je pense* »

Dans cet échange, je découvre que Lilia a sûrement vécu de la discrimination au sein même de son parti ou de son groupe militant, y compris de la part de ses camarades femmes. Je devine qu'elle l'a vécue dans l'isolement total, sans pouvoir l'exprimer. S'identifier en tant que charrúa, lui permet de mettre des mots sur ce sentiment de honte et de discrimination éprouvées. Elle trouve, avec la communauté *Basquade Inchalá*, un collectif qui l'accueille et qui la reconnaît totalement. Et même si elle critique le manque d'unité, la figure du charrúa représente pour elle, comme le dit Alain Badiou (2009) :

« *Un idéal qui unit un collectif, mais cet idéal doit être en liaison avec un projet personnel, sans cela on ne peut unir* ».

D'après les mots de Lilia, le terme charrúa est en relation avec un projet qui pourrait unir là où il existe des désaccords. Devenir charrúa est alors un propos qui articule l'individu et le collectif dans un vivre ensemble à construire. D'ailleurs, Lilia se considère encore descendante de charrúa et non pas charrúa, même si elle est membre de la communauté *Basquade Inchalá*. Mais ce n'est que depuis deux ans et par conséquent, elle n'est pas depuis assez longtemps dans le processus de devenir pour pouvoir s'affirmer en tant que telle.

Après ces confidences, un lourd silence nous plonge à l'intérieur de nous-mêmes, dans nos souvenirs. Alors, les femmes proposent de marcher dans la nuit étoilée. Je suis toujours fascinée par le spectacle de la voie lactée dans cette région du monde, qui se déroule tel un long serpent scintillant.

En marchant, d'autres souvenirs émergent. Ce sont ceux du passé récent. Et je me rends compte, qu'au-delà des mémoires de la répression, de la prison et de la torture, ce qu'a signifié l'exil interne, nettement moins relaté que l'exil externe ; que pour ces femmes le plus douloureux, c'est la dimension collective du mal vécu et des conséquences que cela a engendré sur les liens sociaux. Elles relèvent que ce sont le silence et l'oubli imposés, l'impunité et la négation de la réalité, l'occultation des faits et de ses effets néfastes, qui fait que la société dans son entier perd son humanité. De plus, la légitimation de la violence subie n'est toujours pas reconnue en tant que telle aujourd'hui. Dans le pays, en général, règne encore le silence et officiellement, l'oubli est promu. Les femmes de Crysol affirment qu'il est nécessaire de se responsabiliser collectivement et que cela implique de savoir ce qui s'est passé, du besoin d'écouter toutes les voix, celles des différents groupes, celles de celles qui l'ont vécu, depuis les différents espaces et donner des significations à chaque

expérience. Ecouter les récits du vécu afin de leur donner un sens, disent-elles, mais à travers une écoute qui doit avoir une dimension sociale et politique.

Est-ce parce que l'histoire personnelle est trop difficile à évoquer ? C'est encore une fois un film qui sert de médiation pour dire l'indicible. On me raconte que la cinéaste-documentaire Virgina Martinez[82] a, en 2005, présenté un film-témoignage sur la mémoire des femmes, prisonnières au moment de la dictature, au pénitencier de *Punta Rieles* de Monteviedo. Il s'agit de souvenirs de certaines des six cent femmes emprisonnées, qui ont résisté à la destruction physique, psychique et idéologique. Lilia fait remarquer que lorsque les militaires ont décidé, en juin 1973, de concentrer les femmes dans cette prison, ils ont nommé cet acte l' « *opération charrúa* ». « *C'était un camp de concentration* » conclu-t-elle.

Plus tard, certaines me raconteront aussi qu'un atelier « genre et mémoire » a été effectué, entre 2001 et 2005, par un groupe d'ex-prisonnières politiques, comme une expérience pour inviter des femmes à partager leurs mémoires sur leurs histoires de vie de militantes, leurs récits de prison, d'exil ou de disparitions de personnes aimées. Ce sont cinq volumes de « *Memorias para armar*» qui ont comme objectif d'évoquer le passé plutôt que tenter de le reconstruire, bien qu'en définitive ce soit toujours le cas. Dans cet atelier, le souvenir a servi de stratégie au dialogue. La chercheuse Mónica Herrera a publié un article présentant le cadre théorique de cette expérience :

« *C'est la différence entre historiser la mémoire (situer la mémoire dans un espace/temps concret) et mémoriser l'histoire (mémoriser un récit sur le passé, souvent de manière inconsciente). Faire mémoire, est une manière de « faire politique » à partir d'une éthique qui n'est pas la propriété privée des femmes qui écrivent, sinon un témoignage des valeurs qui sont nécessaires pour celles qui ont expérimenté et expérimentent le passé récent comme traumatique, et aussi pour cimenter les liens d'une communauté telle que l'uruguayenne, dans le monde tel qu'il est aujourd'hui* » (Herrera 2005 : 246)

Faire mémoire serait une manière de se guérir en collectif des traumatismes d'une violence vécue. C'est aussi un des objectifs du collectif des femmes charrúas (Umpcha) récemment constitué, dont Lilia et Patricia ont présenté le Manifeste à Salsipuedes. Ces femmes proposent de se libérer de la mémoire de la douleur pour mieux agir et de construire une identité autochtone /nationale sans exclusions.

[82] Cette cinéaste documentariste est la seule personne qui ait fait des entretiens filmés avec les prisonniers/ères politiques lors de leur sortie de prison en 1985.

4.4 Union des femmes charrúas : se libérer de la mémoire douloureuse, construire une identité sans exclusions

Misiajalaná, misiajalaná
Basquadé ijou bilu guidaí,
Guidaí na sepé, quidaí na sepé,
¡Basquadé ínchala!
¡Amdá Aú Etriec Geppian Oyendau!

(poème du Manifeste Umpcha avril 2010)[83]

L'union des femmes du peuple charrúa (Umpcha) s'est constituée en février 2010. Ce sont, pour la plupart, des femmes qui font partie d'autres collectifs autochtones mixtes. Au début, elles ne savaient pas très bien pourquoi elles voulaient se réunir en tant que femmes. Elles se demandaient ce qui les reliait au-delà de l'identité charrúa. Comme ce sont, pour la plupart, des mères de famille qui travaillent à l'extérieur et qui militent, elles ont décidé de se réunir uniquement une fois par mois pour faire une cérémonie à la lune. Dans un premier temps, elles ont mis l'accent sur la consolidation du groupe, afin de mieux se connaître en tant que femmes charrúas. Le dialogue et le renforcement personnels de chacune pour pouvoir « *être avec les autres* » et « *faire avec les autres* » est l'objectif premier. En ce onze avril 2010, elles se présentent pour la première fois au public en tant que collectif de femmes charrúas. Pour ce faire, elles ont rédigé un manifeste expliquant leur position et décrit leurs objectifs. Je reprends les termes avec lesquels elles expriment leur adhésion depuis « *leurs cœurs, à la commémoration de leur peuple charrúa, victime du premier acte de terrorisme d'Etat qu'a été le génocide de Salsipuedes* ».

Dès la première phrase de leur manifeste, elles rendent visibles le terrorisme d'Etat et le génocide ainsi que le lien qu'elles font entre les deux. C'est leur manière de prendre position et de revendiquer ce qui veut encore et toujours être invisibilisé. Elles dénoncent la manière rationnelle dont a été préparé le « *génocide-ethnocide* », jusque dans ses moindres détails ; dont celui de séparer les enfants de leurs mères, de séparer les survivants pour qu'ainsi disparaissent la langue charrúa et, « *en grande partie, notre culture* ». Elles annoncent cependant qu'elles ne veulent pas s'enfoncer dans la douleur, mais utiliser la douleur

[83] Restons tranquilles,
Levons nos yeux vers la merveilleuse lune
La lune nous apportera la sagesse, la lune nous apportera la sagesse.
Lève-toi mon frère!
Cherchons la vérité en semant la mémoire ! *(ma traduction depuis l'espagnol)*

comme force pour agir. Leur objectif est de « *se réveiller de l'oubli* », pour revendiquer leur identité et redonner vie aux :

« *Valeurs essentielles de leur culture que sont l'horizontalité, la solidarité, la réciprocité, la complémentarité, la valeur de la parole donnée, l'amour et le respect pour leur mère terre* » (collectif Umpcha 2010)

Selon leurs dires, cette valeur à l'égard de la terre est un point essentiel sur lequel il est urgent d'intervenir, du fait de la menace et de la destruction auxquelles elles, et l'humanité toute entière, sont confrontées actuellement. Elles font appel à l'union pour que le génocide soit reconnu et que les enfants apprennent l'histoire réelle, « *savoir qui nous avons été, nous donnera des outils pour comprendre qui nous sommes* ». L'objectif central serait de construire une identité sans exclusions. Ce point est crucial pour ce collectif, pourtant il n'est pas suffisamment analysé et n'apporte pas encore de réponse élaborée, ce qui fait que les femmes se retrouvent dépourvues lorsqu'on les questionne à ce propos. C'est d'ailleurs ce qui s'est passé lorsque Patricia a présenté le collectif Umpcha au *grupo Sepe*. Un des membres lui a demandé comment elles pensaient mettre en pratique une identité sans exclusions et Patricia n'a pas pu lui répondre correctement. L'homme a déclaré avoir des origines charrúas et libanaises. Par conséquent il s'affirme métis, en précisant néanmoins que sa priorité est de lutter pour que l'identité charrúa soit reconnue. Cependant, il relève qu'il ne veut pas s'enfermer uniquement dans la défense de l'identité autochtone. En définitive, ce qui l'intéresse c'est de lutter pour « *un rêve, celui d'un monde meilleur, et pour cette lutte il y a partout des candidats* ».

J'ai assisté maintes fois à ce type d'échange. Comment faire pour ne pas exclure alors que l'objectif est de faire reconnaître une identité autochtone? Les membres des collectifs charrúas se heurtent régulièrement à ce paradoxe qu'ils tentent de résoudre au travers du slogan « *nous sommes tous charrúas* ». Cette question que je traiterai dans la deuxième partie de mon travail est cruciale. Ces collectifs militants sont en train de se confronter à ce que signifie le choix d'une identité politique comme stratégie de lutte, et aux difficultés que cela comporte lorsque le choix est également de construire une identité inclusive. Et, à ce jour, ce sont les femmes qui se doivent de décortiquer cette épineuse question.

Un autre collectif tente d'exorciser la douleur du massacre par des pratiques rituelles. C'est ainsi que depuis plusieurs années, le *grupo Sepe* campe quelques jours durant au bord de la rivière Salsipuedes, à quelques kilomètres du *Memorial charrúa*. Je profite de l'occasion pour m'y rendre.

4.5 Mémoires du territoire : le grupo Sepe et la marche du silence

Depuis le *Memorial Salsipuedes*, nous marchons avec Patricia en direction de l'ouest environ durant deux kilomètres, en suivant la rivière Salsipuedes. A l'exception des bosquets qui entourent le cours d'eau, le paysage dégagé jusqu'à l'horizon nous permet, tout à coup, d'apercevoir au loin un groupe de personnes habillées de blanc. Nous nous dirigeons rapidement vers elles. Elles marchent en file les unes derrière les autres et se rapprochent de la rivière. Quand nous arrivons à leur hauteur, un homme nous fait signe. Nous comprenons que nous devons rester silencieuses. D'ailleurs tout le monde marche en silence, les enfants y compris. Arrivées au bord de l'eau, nous nous asseyons. Une personne s'approche de nous et nous informe que le groupe se nomme Sepe, que tous ces gens sont là depuis vendredi, et qu'ils ont campé dans les bosquets proches de l'autre côté du fleuve. Là, ils viennent d'entamer la marche du silence avant le début de la cérémonie sur le lieu-dit du massacre. Patricia, à son tour lui transmet que nous appartenons à la communauté *Basquade Inchalá* et que nous sommes là afin de leur présenter le nouveau collectif de femmes récemment constitué. Après avoir traversé, je me place derrière le jeune homme qui joue de la flûte. Pendant un long moment, nous allons serpenter dans une prairie verdoyante où l'herbe nous arrive jusqu'aux genoux. J'aperçois un peu plus loin Patricia qui plisse les yeux et pleure en silence. Cette marche n'est pas joyeuse malgré la musique jouée. Les visages sont fermés, parfois ils expriment de la douleur. Cet hommage rendu aux disparu-e-s des massacres charrúas porte le même nom que celui rendu aux disparu-e-s de la dictature récente qui a lieu dans les rues de Montevideo tous les vingt mai. Encore un entrelacs qui se rajoute.

Dans ces moments-là je me sens souvent décalée. J'ai l'impression que les gens ont des perceptions ou des sensations qui me sont inaccessibles. Pourtant, cette fois, je sens un picotement dans les mains, puis dans tout le corps. J'éprouve aussi un sentiment de solitude alors que nous sommes plus d'une vingtaine à marcher ainsi. C'est un mouvement qui se fait avec tout le corps, et même si on ne m'a pas expliqué comment faire, je frappe légèrement les pieds contre le sol en avançant, dans un rythme continu et ferme. Un moment donné je sens une électricité parcourir mes jambes. Il fait chaud. La musique de la flûte envahit ma tête. Je me rends compte que je ne vois plus que le dos de la personne devant moi et sur les côtés le paysage qui défile monotone. J'ai envie de regarder vers le ciel mais quelque chose

m'en empêche. Je me sens barbouillée, trouve cette marche longue. Il me semble même entendre des voix. Pendant un moment je perds la notion du temps, de ce qui m'entoure. Mes pieds me guident et je me laisse flotter… Tout à coup, c'est fini ! Les personnes se dispersent. Certaines restent seules, d'autres s'assoient en cercle pour échanger leurs impressions avec le bâton de la parole. Je vois que Patricia s'est apposée contre un arbre proche de la rivière. Elle semble très émue. Ses mains remuent le sable autour d'elle. Je la laisse seule et malgré mon trouble, je m'éclipse pour prendre quelques notes. Puis, je reviens m'asseoir dans le cercle. Je remarque que le bâton de la parole ne tourne pas de manière circulaire comme je l'ai appris avec la communauté Basquade Inchalá, mais que chaque personne désirant s'exprimer le demande. Les personnes racontent leurs expériences. Certaines parlent de la mémoire du corps, elles disent ressentir la souffrance vécue par les victimes des massacres. C'est pourquoi beaucoup pleurent, crient, se lamentent. C'est comme s'il leur fallait revivre et revivre sans fin ce tourment… peut être jusqu'à ce qu'on découvre leurs corps ?

Une femme aux longs cheveux gris-blancs prend la parole pour révéler que dans ce genre de cérémonie, on peut avoir des sensations ou des perceptions à plusieurs niveaux. On peut sentir l'histoire du lieu, et alors on expérimente de la douleur, on revit l'expérience du massacre ; on peut même s'identifier avec certaines personnes disparues sur place, parfois ce sont des victimes innocentes, des enfants qui n'ont rien compris à ce qui se passait et dont les âmes sont restées ancrées à cet endroit. A un autre niveau, remarque-t-elle, on peut expérimenter l'énergie de la terre, c'est comme retrouver un lien généalogique, une sorte de cordon ombilical qui nous relie à l'espace terrestre, et percevoir à ce moment-là une force de vie qui coule en nous et qui nous donne le sentiment d'être enracinés et puissants. Elle précise que cela dépend de chaque personne de discerner l'esprit de vie et non l'histoire du massacre. Il apparait qu'elle décrit assez bien ce que j'ai vécu.

Au niveau du vécu il existerait alors une possibilité de choisir entre la douleur ou la force de vie. Soit se raccrocher à l'histoire du lieu en le transformant en lieu de mémoire nécrophage ou alors se laisser porter par l'énergie de la vie dans un devenir charrúa qui aurait tout à construire, comme par exemple une appartenance inclusive. C'est ce que semble dire Daniel, du *grupo Sepe* qui y participe avec un objectif pédagogique :

«*Il y a comme une nécessité de faire un rituel, de marquer une cérémonie avec quelques symboles, c'est-à-dire d'être dans un lieu de cérémonie, fumer la pipe, boire du maté, faire tourner le bâton de la parole qui*

représente horizontalité et circularité. On le fait pour les vivants pas pour les morts. Etre entouré, vivre un événement social, le faire pour soi, avec et pour les autres. C'est ce besoin d'être en collectif, de retrouver des pratiques communautaires, comme avec les rencontres (de graines) » (Daniel avril 2010)

Les cérémonies sont faites pour les vivants, ce qui est important étant de recréer un lien collectif face à des événements tragiques qui peuvent déstructurer le groupe. L'échange est nécessaire pour se relier et aller au-delà du traumatisme et de la victimisation. Il semblerait que c'est une décision que peuvent prendre les participant-e-s, soit de rester enfermé-e-s dans la douleur du passé de l'histoire du lieu, soit de se relier à l'énergie créative de la vie présente en chaque instant. En d'autres termes cela reviendrait aux choix entre continuer dans la reproduction de la violence qu'on soit victime ou bourreau, ou de trouver une autre solution.

4.5.1 Entre génocide et devenir : une réflexion de Daniel

Daniel, tout de blanc vêtu, est un homme plutôt grand par rapport à la moyenne, d'autant plus qu'il se tient très droit et qu'il est passablement musclé. Il me transmet un sentiment de force et de fermeté.

Pour guider l'entretien, je lui propose de me raconter ce qui, depuis plusieurs années, le conduit jusqu'à Salsipuedes, et la raison pour laquelle il s'y rend toujours. Il me propose alors de visionner un film tourné en 1997, *Jaque al silencio : genocidio en Salsipuedes.* Je reste stupéfaite de voir la région de Salsipuedes, filmée depuis l'avion piloté par Daniel. La rivière en forme d'Y se dessine parfaitement depuis les hauteurs, je peux très bien m'imaginer l'embuscade qui eut lieu en 1830. C'est l'effet recherché par ces prises de vue. Pourquoi une communauté qui connaissait si bien son territoire s'est laissée enfermer dans un tel guet-apens, si ce n'est la confiance accordée à ceux qui l'avaient mandatée?

Daniel souhaite également me faire écouter l'extrait d'un entretien télévisé dans lequel le président de l'époque, Julio Maria Sanguinetti, nie le génocide du peuple charrúa, expliquant que les Indiens sont morts de la grippe apportée d'Europe par les colons, leurs corps n'ayant pas suffisamment d'anticorps pour la combattre. C'est pourquoi Daniel relève qu'il lui et difficile de faire le lien entre le génocide, qui est au fondement de l'Etat-nation, et le terrorisme d'Etat qui, selon lui, correspond à un moment spécifique de l'histoire du pays, celui de la dictature. Il pense qu'il s'agit d'une récupération de la part de Crysol, et relève que, de surcroît, ses membres invisibilisent le jour de commémoration de la nation charrúa.

Le *grupo Sepe*, quant à lui exige une révision historique afin de poser la question du génocide en termes politiques. Selon Daniel, le projet politico-social artiguiste dont je parlerai au prochain chapitre, a été volontairement et radicalement effacé avec ce massacre. Le groupe Sepé s'est formé en 1997, lors du premier voyage à Salsipuedes et simultanément avec la parution du *Laberinto de Salsipuedes* de Porley et de la sortie du film *Jaque al silencio : genocidio en Salsipuede.*

Le chercheur Rodolfo Porley a par ailleurs nommé la lagune où auraient été jetés les cadavres *Laguna del silencio,* sûrement en référence à la marche du silence en mémoire des disparu-e-s de la dictature, dont la première a eu lieu en 1996. La dénommée marche du silence du groupe Sepe à Salsipuedes, à laquelle j'ai participé, est-elle en résonnance avec cette autre marche ?

Le chercheur-écrivain Gonzalo Abella fut un des fondateurs du *grupo Sepe,* il s'en est distancé par la suite. Le collectif ne fait pas partie du Conseil de la nation charrúa et ses membres ne revendiquent pas forcément une appartenance charrúa. C'est plutôt un choix de vie qu'une revendication identitaire. Par contre leur revendication politique se concentre sur la révision de l'histoire, notamment de la période artiguiste.

Daniel m'explique comment a été choisie la date du onze avril et de Salsipuedes comme lieu du génocide :

« *Tu vois cela s'est décidé à un certain moment, cela c'est peu à peu chargé de sens, une date qui manquait dans l'agenda des commémorations, faire mémoire pour notre passé, pour ceux qui avaient habité ici, cela n'existait pas. Et c'est à travers un fait funèbre, à partir de là que l'histoire a commencé à mentir. Tu le vois dans le film. Il y a un avant et un après. Evidemment il existe une Amérique avant l'arrivée de la conquête et ensuite il y a des moments différents. Je crois qu'entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle dans toute l'Amérique, il n'y a pas eu que des mouvements d'indépendance, il y a eu des insurrections indiennes. Dans certains cas, très peu, ces deux mouvements se sont unis comme cela s'est passé ici avec la période artiguiste. Tupac Amaru*[84] *se révolte en 1781, c'est un moment qui a beaucoup de liens avec ce qui s'est passé ici (…) tous ces symboles, ces dates, ces monuments, les noms des rues, c'est un thème, celui de quoi célébrer ?, quand célébrer ?, alors profitons pour discuter de la citoyenneté, discutons de la souveraineté, où en sommes-nous par rapport à notre indépendance ?, comment s'appliquent les droits des citoyens ?, alors le onze avril c'est comme*

[84] Le terme de *Tupamaros* est utilisé en Uruguay pour désigner les rebelles qui ont suivi José Artigas lors des luttes pour l'indépendance et la réforme agraire. *Tupamaros* est aussi le nom que prennent les militants du mouvement de libération nationale (MLN) dans les années 1960, dont Raul Sendic, nous avons vu, est un des fondateurs. Selon Alain Labrousse (2009), le terme *tupamaro* viendrait de *Tupac Amaru*, chef indien qui conduisit une des grandes révoltes contre l'Empire espagnol et qui devint une figure légendaire après avoir été écartelé.

changer l'histoire, c'est dire NON ! C'est dire, il y a eu un génocide, mais ils ne sont pas tous morts, c'est remettre à jour quelque chose qui est resté bloqué pour qu'on puisse continuer en avant » (Daniel avril 2010)

Ce qui semble empêcher Daniel d'établir un lien avec le passé récent et le génocide charrua, c'est qu'il considère ce dernier comme une rupture, un acte fondateur. Tandis que j'y vois une continuité historique, sociale et politique de la violence. Cela est peut être en relation avec une autre question qu'il se pose, à savoir :

« *Quel est le sujet social qui revendique aujourd'hui en Uruguay ?* »

Il m'explique que le mot « *Indien* » est une invention des rapports sociaux de colonisation et qu'il est difficile de savoir comment se nommaient ces peuples qui vivaient dans cette région qui était habitée il y a douze mille ans déjà. Poser la question du sujet social revient, selon lui, à prendre en compte l'Uruguay en tant que pays inventé comme territoire stratégique pour certaines conditions géographiques, climatiques et politiques :

« *L'Uruguay en tant qu'Etat-nation a moins de deux cent ans, explique-t-il, alors qui sommes-nous, d'où venons-nous ? J'ai lu un poète mapuche, Elicura Chihuailaf qui dit « je suis mapuche, ensuite de par des circonstances de la vie je suis chilien » (…) c'est bien de savoir d'où nous venons, mais ce qui est important est de savoir où nous allons* » (Daniel avril 2010)

Je lui demande, toujours à propos du sujet social, s'il existe un profil bien défini de personnes qui revendiquent leur identité charrúa. Il me répond qu'il ne sait pas exactement, mais que cela ne devrait pas être limité, « *qui a le droit de limiter ?* ». Il mentionne qu'il existe toujours des réappropriations et des réinterprétations du passé ayant une fonction importante dans l'actualité. Selon lui, le sujet social occupant cet espace de réappropriation est là pour défendre un territoire, pour rechercher des relations humaines alternatives au modèle dominant, pour tenter de comprendre l'interdépendance avec la nature et découvrir qu'il existe des expériences passées qui le montrent. Ce sujet peut vouloir dire « *je suis Charrúa* ». Par contre, l'impression de Daniel est que l'occidental et l'autochtone sont mélangés; c'est pourquoi il se questionne sur la pertinence du choix de l'identité charrúa : « *est-ce le terme approprié pour revendiquer ?* ».

C'est régulièrement à ce genre d'impasse que nous arrivons avec mes interlocuteurs et interlocutrices lorsque nous voulons cerner cette identité autochtone dont les contours deviennent confus plus nous essayons de la définir. Nous arrivons généralement au métissage. Charrúa devient aussi parfois un autre qualificatif pour nommer un ou une Uruguayenne qui voudrait transformer son mode de vie en « *incorporant* » ce qui est charrúa (*lo charrúa*) dont les contours restent vagues :

« *Je sens que j'incorpore une forme d'identité qui a habité dans ces territoires, mais cela ne s'explique pas forcément au niveau collectif » (*Daniel avril 2010)

Ce devenir charrúa, que je mets en relation avec la construction d'une citoyenneté inclusive, me fait penser à ce que la philosophe Andrea Díaz Genis définit par « *nous sommes en étant (somos siendo)* ».

Elle s'interroge sur la construction de la latino-américanité en tant qu'identité constituée par des altérités dont certaines sont niées. Selon elle, ces autres ne sont pas uniquement à l'extérieur de soi, par contre ils sont niés à l'extérieur car nous ne voulons pas les reconnaître en nous-mêmes :

« *Cette identité compacte que nous prétendons être et que nous nous racontons sur nous-mêmes est assise (ou s'est implantée) sur l'assassinat des autres (…) nous devons nous défaire de la mentalité qui nous colonise depuis l'intérieur et que nous reflétons à l'extérieur, dans le monde, avec notre attitude discriminatoire, raciste, mutilatrice et définitivement auto dénigrante (…) Assumer tous les interlocuteurs qui construisent notre latino-américanité c'est, assumer une logique de vie, de naissance, y compris de résurrection de ces voix qui étaient jusqu'à maintenant silencieuses* » (Díaz Genis 2004 : 21)

Nous retrouvons dans cette citation une allusion à la polyphonie des voix. Dostoïevski montre en effet que la tension créée peut également être interne, une conscience se contredisant elle seule. Díaz Genis, affirme que la confusion interne est construite par une mentalité qui nous colonise, un mode de perceptions et de représentations fondé par la matrice coloniale du pouvoir. Le devenir implique également de décoloniser la construction du soi en reconnaissant cette polyphonie interne.

Dans ce sens, cette réflexion philosophique reflète bien la définition que Daniel accorde au terme « *incorporer* ». Ce n'est pas une essence, mais un processus qui ne consiste pas à « *reproduire des conflits inventés* », mais à intégrer en soi, sans discriminer, ces voix qui composent le latino-américain.

Daniel l'exprime avec la formule : un uruguayen qui « *s'autochtonise* ». Le mot charrúa est alors un terme prétexte pour revendiquer et le sujet social qui revendique aujourd'hui en Uruguay pourrait alors être « *nous tous* » ; ce qui signifie que chacun et chacune a le droit d'entreprendre cette revendication relative à la définition et au statut que ils/elles aimeraient donner à la citoyenneté future de ce XXIe siècle.

La revendication de première de ces nouveaux sujets politiques qui revendiquent en incorporant « *lo charrúa »* semble bien être la terre : l'accès à la terre, le droit à la souveraineté alimentaire, la possibilité de prendre soin de la terre différemment que ce qui

se fait sous le nom de progrès, de développement ou de globalisation, mais aussi, le droit de donner une signification à une date qui symbolise la lutte d'un peuple pour la sauvegarde de son espace territorial et de sa liberté.

Daniel ajoute qu'il ne s'agit pas d'une question de filiation, parce que le droit à la terre est un droit pour tous. Il cite néanmoins l'exemple des luttes des mouvements sans terre qui ont une perspective différente que celle des peuples autochtones :

« *La cosmovision des peuples originaires est différente, il y a une relation différente avec la nature, une forme collective de production et de distribution, on ne la connaît même pas, mais nous continuons avec des modèles politiques et théoriques d'ailleurs* » (Daniel 2010)

Dans cette réponse nous pourrions comprendre pourquoi Daniel n'envisage pas une continuité entre le génocide et le terrorisme d'Etat, c'est pour une raison épistémologique ou de cosmovision comme il l'appelle. Le génocide, n'aurait pas été uniquement un ethnocide, mais également un « *épistémicide* » (De Sousa Santos 2010).

Pourtant, la dictature a aussi pourchassé la pensée critique, la pensée créative, tenté d'éliminer ceux et celles qui la pratiquent. Pourrait-on dire que c'était également une guerre qui voulait l'extermination de cette force créatrice de vie ? Alors, défaire les entrelacs pour ne plus être bloqués et pouvoir avancer, revient à s'interroger sur la violence interne.

© A. Olivera 2010

Graffitis dans une rue de Montevideo[85]

[85] Sur cette photo nous pouvons imaginer le mur en tant que territoire sur lequel s'entrelacent les mémoires. De chaque côté de la fenêtre fermée, les visages des quatre charrúas envoyés en France en 1832 dénoncent la tentative d'extermination à Salsipuedes. En dessous une phrase qui fait référence à l'impunité encore une fois reconduite et à une réconciliation impossible (*las pelotas* ! signifie : y en a marre !). Les deux femmes assises par terre pourraient être de SDF.

4.6 Affronter la mémoire de la douleur et de la terreur pour sortir du « continuum de violences »

Pour récapituler, je rappelle qu'en 2010, le onze avril n'a pas été déclaré comme étant le « *Jour de la mémoire* », mais comme le « *Jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone* ». La communauté *Basquade Inchalá* s'est rapprochée de la première association des descendants de la nation charrúa (Adench), et commémore ce jour avec elle à Montevideo ; elle s'est ainsi distancée de Crysol. Les cavaleries de la région, qui, depuis l'année 2004, se déplacent jusqu'au *Memorial*, ont décidé de changer la date de la commémoration, ce qui a eu pour conséquence que l'association Crysol se soit retrouvée isolée à Salsipuedes.

Est-ce une manière de remettre les frontières à leur ancienne place, entre la ville et la campagne, entre les gauchistes (des partis de gauche) et les nationalistes ? Est-ce une manière de nier encore une fois la violence récente ? Et de commémorer le Charrúa mort, mais libre, qui serait resté vivant uniquement dans le métissage (nié ou blanchi) que constitue la culture gauchesque (des Gauchos) ? Une manière de dire que c'est une identité qui serait présente à l'intérieur du « *nous les uruguayen-ne-s qui sommes nés sur cette terre* » ? N'est-ce pas nier qu'il puisse exister des groupes qui se disent aujourd'hui charrúas et qui réclament la reconnaissance de cette identité et de leurs droits pour la vivre au quotidien ? Et que ces groupes proviennent en majorité de l'espace urbain ? Que signifie alors « *être charrúa* » ? Ou pour être plus précise, que signifie « *être charrúa* » au-delà des discours revendicatifs ?

A part Lilia, aucun des membres de l'association Crysol ne s'identifie comme charrúa. Par contre cette identité leur sert de symbole pour établir un lien entre des pratiques du peuple charrúa et la pensée artiguiste, ainsi que pour dénoncer divers moments historiques de violences d'Etat. La présidente de Crysol m'a expliqué comment s'est fondée l'association et avec quels objectifs.

Issue d'une démarche solidaire entre plusieurs « *camarades* » ex-prisonniers et ex-prisonnières politiques, cette association a vu le jour en 2000. Ces « camarades » se réunissaient les vendredis soir pour pratiquer des activités sociales, comme par exemple, jouer aux cartes, au *truco*. Beaucoup d'entre eux, vivaient confrontés à des situations économiques très difficiles et certains n'avaient pas d'autres choix que celui de

s'approvisionner dans les poubelles. Afin de faire face au manque de travail, ils décident donc de fonder une coopérative, la coopérative étant un espace qui devait leur permettre de trouver un emploi. Elle portait le nom de Sepe en souvenir du cacique mort empoisonné en 1854[86]. Francesca commente :

« *J'ai aimé le nom parce que c'était quelque chose à nous, c'est-à-dire, une identification à notre pays, avec une lutte aussi, avec une lutte sociale, avec une lutte d'autres temps, qui était peu connue. Alors, dans cette perspective, je pense que cela faisait sens, un groupe de militant-e-s ne pouvait avoir une coopérative qu'avec ce nom* » (Francesca avril 2010)

Entre 2003 et 2004, Crysol obtient du travail dans les quartiers défavorisés, dans des bidonvilles où aucune ONG ne voulait s'y rendre. Suite à cette expérience, Crysol poursuit sa militance avec l'objectif d'obtenir une « réparation intégrale », vu qu'aucune intégration sociale n'avait été prévue pour les victimes du terrorisme d'Etat. C'est ainsi que Crysol s'engage dans une négociation pour qu'une retraite, en faveur des exilés et des clandestins, soit approuvée, ce qui sera réalisé à la fin de l'année 2006. Crysol propose alors que cette mesure ne soit pas appliquée uniquement aux ex-prisonniers/ières politiques, mais à tous les secteurs touchés par la dictature, y compris à ceux ayant vécu durant la période préalable à celle-ci. Avec ces premières lois, plusieurs personnes sont ainsi sorties de l'indigence. Puis, s'organisa la lutte pour la promotion de la santé publique et un carnet y relatif donne aujourd'hui accès à une assistance et à un médecin de référence. Ainsi, de lutte en lutte, de négociation en négociation, l'association parvient à la proposition de désigner le onze avril comme « Jour de la mémoire », en mettant en relation la violence génocidaire avec la violence de l'Etat envers ses propres citoyens et citoyennes. Cette proposition vise également à intégrer les collectifs charrúas en tant que bénéficiaires de la loi de réparation intégrale. Francesca insiste pour dire que l'histoire se répète. Elle fait référence aux disparu-e-s :

«*Ces enfants des camarades séquestrés dans des maisons par les propres tortionnaires de leurs parents, nous sommes en train de les retrouver aujourd'hui grâce au travail effectué par les familles des disparus. C'est la même histoire qui s'est passée avec les enfants de Salsipuedes, qui ont été emmenés et donnés comme domestiques dans les familles de Montevideo ; des petits enfants séparés de leurs mères. Il existe beaucoup de lieux communs de ce qu'a été cette grande répression. Ce sont deux événements qui relèvent des droits*

[86] Une étude a été faite par l'historien Eduardo F. Acosta y Lara (1981), sur la descendance de ce cacique : «Un Linaje Charrúa en Tacuarembó : a 150 años de Salsipuedes » In: *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Serie Ciencias Antropológicas,* Vol 1 Nº 2 : 13-30, Montevideo. Des descendants du cacique Sepe font partie de la première association des descendants de la nation Charrúa (Adench).

humains, bien qu'entre eux il y ait eu d'autres incidents, tels la dictature de Terra et celle de Valdomir ou celui des prisonniers d'Isla de Flores » (Francesca avril 2010).

C'est pourquoi, l'association Crysol s'est rapprochée des collectifs charrúas, particulièrement de la communauté urbaine *Basquade Inchalá*, avec qui elle partage des affinités politiques. Le voyage à Salsipuedes en 2008, a eu comme double objectif de présenter en commun ce projet de loi et de faire signer le référendum à la population de cette région plus réticente à ce sujet[87]. Toutefois, il a été à nouveau rejeté. En réalité, il a été accepté dans les départements les plus urbanisés de Montevideo et de Canelones. Il a par contre été fortement rejeté au centre du pays, notamment dans les départements de Paysandú et de Tacuarembó, où vit une nombreuse population qui pourrait réclamer une appartenance autochtone et/ou une descendance des esclaves africains ou brésiliens ; pour l'instant, cette population n'est pas organisée en collectifs et, de plus, est traditionnellement attachée au parti nationaliste Blanco. C'est pour cette raison que les membres de Crysol ne sont pas les bienvenus dans cette région. Et c'est également pour cela que lorsque le collectif *Aquechua* s'est approché des collectifs charrúas urbains, il s'est retrouvé isolé des autres cavaleries de sa région. Ce sont des enjeux politiques autour de la violence récente qui les séparent. C'est pourquoi, unir les luttes semble essentiel à Crysol, pour que les personnes puissent prendre conscience de ce que le pays a vécu par le passé, mais aussi pour retrouver des valeurs de respect et de solidarité envers des connaissances jusqu'ici dévalorisées.

[87] Pour rappel, après l'échec du premier référendum en 1989 (55.9% des suffrages ont voté contre), l'association des familles des disparu-e-s prend tout de suite position pour affirmer que d'autres moyens devront être trouvés pour maintenir vivante la mémoire de ce qui s'est passé. Il faudra pourtant attendre l'année 1996 pour que cinquante mille personnes répondent à la convocation des familles de disparu-e-s et se rassemblent dans la rue pour faire une marche de silence en leur mémoire. Cette marche se répète régulièrement chaque année. C'est ainsi que la société fait pression sur le gouvernement qui, en 2000, constitue une Commission pour la paix afin d'entreprendre des recherches sur les disparitions forcées à l'époque de la dictature et, pour élaborer un document qui sera finalisé en 2003. Ce document recense deux cent nonante-neuf dénonciations de disparitions. L'espoir renait en 2005 quand arrive au pouvoir le gouvernement du parti *Frente Amplio* (Front Elargi). Le passé semble alors libéré de l'oubli. Cependant, dans son congrès pré-électoral, le *Frente Amplio* décide de ne pas annuler la loi d'impunité. Alors, d'un commun accord, certaines organisations, dont le syndicat PIT-CNT, les familles des disparu-e-s, la fédération des étudiant-e-s universitaires de l'Uruguay, l'hebdomadaire *Brecha* et d'autres groupes politiques, organisent une campagne pour annuler certains articles de loi, le cas échéant lancer un nouveau référendum. En juin de l'année 2007 est présentée une publication de cinq tomes intitulée « Detenidos-desaparecidos». En septembre de cette même année, la campagne pour l'obtention des signatures est lancée. Il faudra dix pour cent de la population votante (environ deux cent cinquante mille personnes) pour que le référendum soit approuvé. Au mois de décembre, le *Frente Amplio* décide d'appuyer la campagne pour l'annulation partielle de la loi d'impunité. En juin de l'année 2009, la Cour électorale annonce que le nombre de signatures est atteint pour que le référendum puisse être voté, ce qui se fera conjointement avec les élections nationales. Toutefois, le référendum est, à nouveau refusé.

Cette vision rejoint, avec d'autres mots, les pensées exprimées par Daniel, membre du *grupo Sepe*. Ce que j'ai remarqué au cours de ma recherche, c'est que généralement, les personnes, membres des collectifs charrúas, ou des sympathisants, ont un objectif similaire. En l'exprimant toutefois de manière différente, avec d'autres mots, ou à partir d'un point de vue divergent, cela peut parfois occasionner un conflit, alors qu'en réalité, les personnes sont toutes en accord avec le fond du problème. L'objectif commun est de dénoncer la violence interne, conséquence du génocide fondateur ou du terrorisme d'Etat plus récent, ce que l'élite politique et la majorité de la population refusent de regarder en face. L'historien Carlos Demasi affirme que la société veut encore :

« *Occulter la violence, l'intolérance et la répression qui sont à la base de notre cohabitation* (…) *si nous acceptions que la violence fasse partie intégrale de notre passé et ne soit pas une manifestation externe, nous pourrions proposer des critères nouveaux pour ouvrir un débat de société* »(Demasi 1995).

J'ai été frappée de voir que Demasi fait référence à deux œuvres, qui sont également pour moi essentielles, du fait notamment qu'elles soulignent le lien existant entre ces deux événements violents. Il s'agit de deux œuvres, l'une théâtrale et l'autre littéraire, présentées au public à la fin de la dictature. Concrètement, elles décrivent le génocide fondateur, acte qui, selon l'historien et aussi leurs auteurs, est utilisé comme un moyen détourné pour parler de la dictature récente. La première œuvre, tel que déjà évoqué précédemment, concerne le roman s'intitulant « *Bernabé, Bernabé !* » de Tomás de Mattos, qui raconte comment l'extermination des Charrúas a été planifiée de manière méticuleuse. La deuxième consiste en une pièce de théâtre intitulée *Salsipuedes*, écrite par le dramaturge Alberto Restuccia, présentée en 1985. Elle raconte le génocide du peuple charrúa.

D'après le dramaturge, il s'agit d'un subterfuge pour décrire les pratiques du terrorisme d'Etat occultées pendant les années de la dictature. La figure du Charrúa représente le différent, celui qu'il faut éliminer. L'auteur tente d'amener le public à se demander pourquoi il faut l'éliminer et quels en seraient les effets? « *Si l'intolérable est toléré, alors tu es aussi coupable* », dit un des acteurs[88]. Une phrase qui souligne l'indifférence de la société face au

[88] Alors que j'étais en Uruguay en avril 2008, j'ai eu l'occasion d'écouter un programme de radio, *Cafe Torrado*, du dix-sept avril 2008, dans lequel le journaliste menait un entretien avec Alberto Restuccia, qui présentait sa pièce intitulée « *Salsipuedes remazterizado* ». Il s'agit d'une nouvelle version de sa pièce de 1985, dans laquelle il donne une importance particulière à Guyunusa, la femme charrúa envoyée en France en 1832. A travers la voix de cette femme, Restuccia pose la question du : comment est né l'Uruguay ?, et répond, « il est né avec un génocide ». Pour cette nouvelle version, le génocide charrúa est raconté depuis un ordinateur, accompagné par un groupe de rock qui joue directement sur la scène. Guyunusa apparaît presque nue, comme pour établir un lien entre le passé lointain et l'histoire rendue visible à travers un écran. L'idée de l'auteur est de toucher un

génocide ou face à la dictature, et plus particulièrement à ses conséquences[89]. En faisant référence à ces deux œuvres qui font le lien entre les violences génocidaires et le terrorisme d'Etat, l'historien Demasi veut, à travers son analyse, nous faire comprendre que la dictature n'est pas une spécificité, mais qu'elle s'inscrit dans un « *continuum de violences* » (Scheper-Hughes et Bourgois 2004) et que, si la société s'obstine à refuser cette évidence c'est pour ne pas faire face à sa responsabilité dans la perpétuation de la violence.

En effet, ce que ces œuvres expriment de manière plus ou moins explicite, c'est que tout le monde est coupable à différents niveaux, parce que l'indifférence d'une majorité permet de tels massacres, de telles disparitions, une telle brutalité. L'anthropologie s'est intéressée à la violence en tant qu'objet d'étude et pour tenter de rendre intelligibles des formes de violence jusque dans leur non-sens (Kilani 2009). Elle s'est notamment penchée sur la possibilité du passage à l'acte et aux mécanismes socio-psychologiques qui autoriseraient un tel comportement (Sémelin 2002). Dans un article (Olivera, Dos Santos 2011), je considère la colère exprimée dans des représentations artistiques mettant en scène le génocide charrúa, comme un moyen pour faire face à l'indifférence et tenter de faire prendre conscience à la population de ce qui est arrivé. J'affirme, qu'un tel passage à l'acte ne peut être possible que parce qu'il s'inscrit précisément dans ce continuum de violences, débutant par les violences quotidiennes, permises et encouragées par le système capitaliste raciste et patriarcal global. Par ailleurs, les anthropologues Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois (2004) proposent comme solution de refuser la violence pour ne pas devenir à son tour, le bourreau que l'on combat. C'est ce que suggère également Alejandro Corchs, fils de disparu-e-s de la dictature qui, depuis une quinzaine d'années, aborde cette question sous un autre angle, celui de la confrontation avec sa propre douleur. Lors d'un programme TV (El Buscador, 2011), auquel il était convié pour présenter son dernier livre « *El camino a la libertad »*, édité avec son beau-père, praticien de Gestalt et « *homme-médecine* » du *Camino Rojo*, Corchs affirme que ayant pris conscience que celui qui avait « *le venin de la douleur* » c'était lui-même, il a décidé de la prendre en charge au-delà de ce que l'autre pouvait lui

---

maximum de public jeune, c'est pourquoi il utilise l'écran et la musique rock. De plus, les acteurs-musiciens ont entre seize et vingt-six ans. Selon lui, la musique permet de prendre une distance émotionnelle, afin que le public puisse réfléchir au message.

[89] Mary, une des membres de la communauté *Basquade Inchalá* m'a raconté que c'est en voyant cette pièce de théâtre, alors qu'elle faisait des études artistiques en 1985, qu'elle a commencé à s'intéresser à ses origines autochtones. Quelques années plus tard, en 1992, elle rencontre Mónica et Alejandro en train de fonder la communauté *Basquade Inchalá*, et en devient une des première membres.

faire. Prendre la responsabilité de sa douleur permet, selon Corchs, de ne pas être réactif face à quelque chose qui vient de l'extérieur. Trouver son espace de paix en soi est la solution qu'il propose, pour ensuite réussir à construire la paix sociale :

« *Aujourd'hui, si je croise un militaire tortionnaire et qu'il me crache sa haine, ce que je vois, c'est qu'il est plein de douleur, et alors je veux lui tendre la main, non pas parce que je suis bon, mais parce que j'ai compris que la douleur est la même (…) la seule chose pour laquelle nous sommes malades c'est de douleur, et la douleur génère de la peur, de la crainte et ainsi nous construisons un système déstructuré, et nous nous construisons une petite chambre qui est la solitude. A un moment donné, quelqu'un doit dire que ça suffit 'JE N'EN VEUX PLUS', mais je n'oublie rien non plus* » (Corchs 2011).

La proposition de guérison par la prise en charge de la responsabilité de sa douleur peut être une réponse à la thèse du legs transgénérationnel des traumatismes de la terreur que se posent aujourd'hui certains thérapeutes, psychologues, psychiatres ou psychanalystes travaillant sur la question de la résilience. Certains affirment que la violence politique est créatrice d'un espace de vide et de silence, personne ne voulant savoir, personne ne voulant croire à la terreur, à la torture. La société concernée restant étrangère au drame, comme anesthésiée (Viñar 2007). Cependant, Marcelo Viñar signale que la parole silencieuse enfouie dans le psychisme des parents ou des familiers, peut être transmise aux descendants de plusieurs générations.

Ce serait une sorte d'incorporation d'un « *fantôme* » qui :

«*Indique les effets sur le descendant de ce qui a eu pour le père la qualité d'une blessure, d'une catastrophe psychique (…) être l'enfant de l'ancêtre souillé, du survivant ou du disparu, d'un groupe, d'un peuple ou d'une caste persécutée et dénigrée, est une charge psychique très lourde, un défi pour la pré-élaboration ou une porte d'entrée vers la pathologie* » (Viñar 2007 : 8-10)

Quel serait ce fantôme incorporé ?

Alejandro Corchs rappelle que la société uruguayenne a des comptes à rendre. Elle commence à peine à faire des recherches sur les disparu-e-s de la dictature récente, mais elle ne parle pas de l'ensemble des disparu-e-s depuis la conquête, dont ceux *du « génocide des Charrúas* ». Le fantôme pourrait être alors le continuum de violences subies depuis la fondation de l'état nation, et bien au-delà y compris depuis les débuts de la conquête/invasion du continent au XVème siècle.

Cet héritage générationnel de la douleur des violences subies, perturbe la construction d'une identité saine, qui ne peut s'inscrire dans une généalogie porteuse de significations de

vie et d'espoir et qui gangrène toute la société. Mais Viñar parle aussi d'un défi pour la pré-élaboration. Alors, quand certains membres des collectifs disent incarner *lo charrúa*, qui serait une force de vie créatrice léguée par la volonté des peuples originaires dans leur lutte tenace pour la liberté, c'est peut être qu'ils ont opté pour ce défi de se construire en faisant face à la douleur léguée et en refusant de reproduire la violence subie. Devenir charrúa serait entre autres, le passage de l'identification en tant que descendant à s'autoproclamer charrúa dans un discours qui promeut la réconciliation, sans toutefois oublier le passé de violences ? Et qu'il s'agirait d'un choix déterminé que de trouver un juste milieu entre se souvenir et oublier.

« *A dessein pour se souvenir et à dessein pour oublier signale une disposition ou une liberté intérieure pour le faire. C'est un contraste radical avec la mémoire et l'oubli imposés par un pouvoir autoritaire, une pouvoir politique illégitime et arbitraire* » (Viñar 2007 : 8-10)

L'année 2011, lors des festivités du bicentenaire des luttes indépendantistes, les collectifs regroupés dans le conseil de la nation charrúa (Conacha) auront l'occasion d'affirmer leur identité charrúa et de consolider leurs discours de réconciliation.

5 Bicentenaire du processus d'émancipation orientale

Au mois de mars de l'année 2011, la Commission des droits humains du Ministère de l'éducation et de la culture a convié les « *descendants des peuples originaires* », selon leur formule, afin qu'ils proposent un projet commun pour être présents dans les commémorations du bicentenaire de l'indépendance du *Río de la Plata*[90]. Du coup, cette

[90] La loi numéro 18.677 a permis la création de la Commission du Bicentenaire de la révolution de l'indépendance du Rio de la Plata 2010 – 2015. L'article premier déclare l'année 2011, année de la « Célébration du bicentenaire du processus d'émancipation orientale » dans le contexte de la lutte des peuples américains pour leur auto-détermination et leur indépendance, et en reconnaissance de la participation centrale de la figure de José Artigas dans cette lutte. Le deuxième article fait part de la création d'une commission interinstitutionnelle s'intitulant: « Commission du bicentenaire de la révolution de l'indépendance du Rio de la Plata 2010 – 2015 », qui s'occupera des activités de commémoration et de célébration des principaux faits historiques du processus révolutionnaire et indépendantiste dans l'étape comprise entre 1810, début de la Révolution dans le Rio de la Plata, et 1815, année de la plus large expansion du projet impulsé par José Artigas dans la Province orientale et dans le système des Peuples libres. Sur le site officiel, l'Etat convoque les Uruguayens et les Uruguayennes à se souvenir ensemble d'un moment de leur histoire et de se projeter vers le futur. Il est stipulé que ces années de commémoration seront l'occasion d'affirmer le sentiment d'appartenance en tant que société uruguayenne et d'assurer l'intégration des diverses identités qui la configurent. *« C'est important de réfléchir sur notre Histoire, de connaître ces faits que certains considèrent constitutifs de la nationalité (…) de récupérer les diverses identités ethniques et sociales des personnes qui ont participé à la révolution avec de multiples modalités, générer une pensée critique sur le passé…* » (http://www.bicentenario.gub.uy/bicentenario-uruguay/que-se-conmemora/ consulté en mai 2012). Il semblerait

commémoration a pris une importance particulière pour les collectifs charrúas participant à la rencontre du onze avril à Salsipuedes. Ils ont obtenu un subside de trente mille dollars, et depuis ce mois de mars, les collectifs composant le Conseil de la nation charrúa (Conacha), se sont réunis régulièrement pour élaborer le projet. Pour certains d'entre eux ne faisant pas encore partie du Conseil Conacha, tels que les Choñik ou les Umpcha ainsi que les nouveaux groupes en formation à l'intérieur du pays, ce projet leur a permis de se réunir et de mieux se connaître. De même, pour cette occasion, le Conseil Conacha m'a officiellement invitée afin de présenter ma recherche en cours. Je suis ainsi devenue officiellement l'anthropologue qui effectue un travail avec les collectifs charrúas, statut pas forcément simple à porter. Je suis donc revenue en Uruguay entre le sept et le dix-sept avril 2011, afin de participer aux divers actes de commémoration, m'entretenir avec le directeur de l'Institut national des droits humains et avec d'autres représentants, ainsi que pour présenter le film réalisé avec des intégrantes d'Umpcha, lors de notre travail de terrain collaboratif.

Cette partie de mon travail consiste à présenter tout d'abord, certains enjeux présents lors des débats en lien avec la commémoration du bicentenaire, notamment autour de la figure emblématique de José Artigas. Les collectifs charrúas se réfèrent aux publications de quelques auteurs pour construire leur image d'Artigas, ce que nous verrons ensuite. Les deux premiers chapitres me permettent de rendre compte du contexte dans lequel s'inscrit la commémoration de 2011, année de mon troisième voyage à Salsipuedes. Pour la première fois, tous les groupes peuvent y participer. Des personnes connues ou sympathisantes sont invitées pour ce premier rencontre globale charrúa. Nous dormons à nouveau dans les salles de cours des écoles ou sous tente dans les jardins. Les présentations réalisées dans les écoles sont également effectuées en commun. Chaque collectif expose une contribution de son travail, ce qui donne lieu à des échanges que je nomme ateliers hétéroclites. Font partie des invités, les fondateurs des Journées de Paix et de Dignité (JPD), dont le témoignage apporte un nouveau regard sur les influences qui sont à la base de cette recherche de racines originaires. Je décris ensuite le déroulement du premier « *congrès* » charrúa dont le point culminant est la « *cérémonie des noms* » à laquelle je participe en partie. Au Memorial de Salsipuedes sont présents, pour la première fois, des représentants de l'Etat parlant

---

bien que la figure d'Artigas, désigné comme père de la nation par certains, aie réussi à faire converger l'ensemble des secteurs de la société.

officiellement en son nom. Les collectifs charrúas s'expriment d'une seule voix à travers le discours de la représentante du conseil de la nation charrúa, Mónica Michelena, ce qui est également nouveau. Le chercheur indépendant Gonzalo Abella, présent régulièrement depuis 1997, clôt cette édition en rappelant que la terre est le personnage principal du passé comme du présent[91].

5.1 Débats autour d'une commémoration : le bicentenaire

Bien que l'Uruguay soit né à la suite d'un long et complexe processus d'une vingtaine d'années, entre 1810 et 1830, pendant lesquelles plusieurs projets d'indépendance ont été tentés, c'est cette période de 1810 à 1815 qui a été retenue. Le pourquoi de ce choix a fortement été débattu dans les médias en faisant appel aux spécialistes. Lors d'un débat télévisé (AP 24 mars 2010), l'historien Carlos Demasi[92] nous rend attentifs au fait que les fêtes de commémoration ont généralement peu à voir avec des faits historiques, mais avec la société qui décide quand commémorer, qu'il définit comme « *se souvenir ensemble* ».
Comme nous l'avons vu, les commémorations font partie des politiques publiques de la mémoire et ont comme objectif de célébrer la nation, la cohérence et la cohésion sociale, de vivre un moment d'émotion en commun. Il rappelle que le premier acte de commémoration de l'indépendance a eu lieu le dix-huit mai 1879 et non le vingt-cinq août, jour officiel de la fête nationale. Selon l'histoire, notamment celle enseignée à l'école, le processus de formation de la nation uruguayenne commence en 1811 avec la période anticoloniale et fédéraliste d'Artigas. Le mois d'avril 1813 correspondrait à la culmination de la pensée d'Artigas et, à la première déclaration formelle d'indépendance contenue dans les célèbres « *Instructions de l'année 1813* », qui avaient comme visées principales : indépendance, république et fédéralisme[93]. C'est pendant ces dix ans de présence dans l'espace publique qu'Artigas, entre 1811 et 1820, pose les bases d'une conception républicaine, démocratique,

---

[91] Deux ans plus tard en 2013, Gonzalo Abella se présentera comme candidat à la présidence de la République pour le parti d'extrême-gauche Unidad Popular.
[92] Carlos Demasi historien et professeur d'histoire, s'intéresse plus particulièrement au passé récent, c'est-à-dire à l'époque de la dictature, mais aussi au travail de recherche entrepris par les familles de disparu-e-s. Voir notamment : 2005. *Vivos los llevaron… Historia de la lucha de Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos (1976-2005),* coordinador con Jaime Yaffé. Montevideo: Trilce ; 1995. « La dictadura militar. Un tema pendiente » In: Alvaro Rico (comp.). *Uruguay: Cuentas pendientes. Dictaduras, memorias y desmemorias*, Montevideo : Trilce: 29 - 49.
[93] Pour une première approche, voir : http://es.wikipedia.org/wiki/Instrucciones_del_a%C3%B1o_XIII

et humaniste, dans laquelle sont intégrées les populations indiennes nommées « *infidèles* », dont font partie les Charrúas. En 1815, il posera les bases de la première réforme agraire du continent. Toutefois, ces propositions contredisent fortement l'idéologie politique des dirigeants de Buenos Aires, qui se basent sur des principes complétement différents. Ce que ces dirigeants voulaient, était un gouvernement centralisé et puissant, auquel les provinces devaient être soumises. Ce gouvernement ne pouvait être mis en place et appliqué que par une classe illustrée, urbaine et *porteña* (se dit des habitants de la ville de Buenos Aires), qui saurait entreprendre le chemin du progrès. Elle représentait la civilisation face à la barbarie provinciale. Alors, la proposition artiguiste, fédérale et démocratique, basée sur les droits égalitaires et non sur les droits d'une élite illustrée, ne pouvait être acceptée et elle fût combattue. Artigas s'exila au Paraguay en 1820 et y resta jusqu'à sa mort. La deuxième étape de la formation de l'Uruguay commencerait au sein de la domination luso-brésilienne, et culminerait avec la *Cruzada Libertadora* (croisée liberatrice), l'assemblée de Florida et la déclaration d'indépendance en août de 1825. Ce qui est certain c'est que le processus aboutit le dix-huit juillet 1830 lors de l'assermentation devant la première Constitution. Auparavant, une Convention préliminaire de paix aura été signée le quatre octobre de 1828 entre la Confédération argentine et l'empire du Brésil, ce qui met fin à la domination brésilienne. C'est pourquoi, on parle aussi de l'Uruguay comme d'un Etat tampon, ce qui arrangeait surtout la Grande-Bretagne qui voulait superviser le commerce de la région. Nombreuses ont été les discussions pour savoir laquelle de ces dates serait choisie comme fête nationale. L'historien Demasi, rappelle que le centenaire a été célébré deux fois, en 1925 (en référence au vingt-cinq août 1825) et en 1930 (en référence au dix-huit juillet 1830), parce que les débats étaient tels que la société n'a pas pu se mettre d'accord sur une seule date. Cependant, le pays célèbre le vingt-cinq août comme étant le jour de l'Indépendance. Par contre, une commémoration massive a eu lieu en 1911 pour les cent ans de la *Batalla de las Piedras*[94]. A cette époque (1911), l'Uruguay et l'Argentine étaient en conflit au sujet des eaux territoriales et la commémoration a permis d'unifier la population en tant que nation. La commémoration avait alors un rapport avec le présent et la situation socio-politique.

[94] La bataille de *las Piedras*, dix-huit mai 1811 a été la première grande bataille gagnée par les Provinces Unies du *Río de la Plata* dirigées par Artigas contre l'armée du Roi d'Espagne.

L'historien Carlos Maggi quant à lui, propose de changer la question, et de se demander quoi faire avec le bicentenaire : « *le passé est imprévisible, dit-il, tout comme le futur* », qui est une autre manière d'exprimer le message transmis par le graffiti proposé à la première page de ce travail. Une commémoration est pour lui, un moment pour s'arrêter et réfléchir aux choix à entreprendre pour maintenir une cohésion nationale, qui est un processus jamais finalisé. Il propose, au lieu d'encenser la figure d'Artigas, de revenir sur les actions artiguistes, plus précisément sur les valeurs qui les dirigeaient. Selon lui, la période indépendantiste de 1810 à 1830 mérite d'être revue dans ce sens-là, celui des valeurs fédéralistes. Il rappelle que la fin du XIXe siècle, entre 1830 et 1904, a été une période de luttes internes avec septante-deux coups d'Etat contre les régimes en place.

Maggi a consulté les vingt-deux tomes des archives Artigas. Il a commencé l'étude des archives au cours des années 1940, alors qu'en tant qu'étudiant, il avait gagné un concours lui permettant d'être assistant de recherche dans les archives Artigas à Buenos Aires. Il devait parcourir les documents et signaler tous ceux qui se référaient à Artigas pour les photocopier et les envoyer en Uruguay. C'est en effectuant ce travail qu'il a découvert qu'Artigas avait une relation particulière avec les « *Indiens* ». Alors, il relit une deuxième fois les vingt-deux tomes en essayant de trouver des indices prouvant qu'Artigas était «Indien». Lors de sa troisième lecture, il mettra en avant ces éléments non visibles jusque-là. A partir de cette recherche il publie, en 1991, un essai s'intitulant *Artigas y su hijo el Caciquillo*, essai qui sera reçu avec étonnement pour son contenu d'une part, et du fait qu'il ne correspond pas à l'image de respectabilité de l'auteur, d'autre part. La thèse de Maggi indique que contrairement à ce qui est enseigné, Artigas n'a jamais combattu les Charrúas, avec qui il entretenait un lien d'amitié ayant vécu, entre ses quatorze et trente-trois ans sur leur territoire. Si tel avait été le cas, l'attitude des Charrúas aurait été identique à celle pratiquée à l'égard des conquérants, à savoir constituée de révolte et de violence. Quand Maggi se penche sur les faits en lien avec la guerre contre le centralisme porteño (de Buenos Aires), sa lecture des archives lui révèle qu'Artigas était le chef des caciques charrúas et minuanes de La Sierra. Si Artigas gagne par deux fois contre les porteños, souligne-t-il, c'est parce qu'il est un chef auquel ses troupes obéissent ; alors les caciques lui obéissaient comme on obéit à un égal. Lors d'une rencontre sur l'identité nationale organisée en 1992, par le département de géographie de la faculté des sciences, Maggi déclare au sujet des Charrúas :

« *Ce groupe humain possédait une qualité morale très supérieure à celle des Espagnols. Je ne crois pas aux différences sociales, ni à l'importance raciale, ce qui importe dans le monde, et dans la vie de l'être humain, ce sont les cultures. Les cultures sont les réponses que les hommes donnent aux circonstances, et ce sont celles-ci qui font et défont la vie des hommes. Ma conclusion de gringo, témoin de ceci, non pas de manière affective, mais de manière rationnelle, est que le groupe humain nommé charrúa, qui habitait dans la sierra du nord du Rio Negro, avait des qualités morales très supérieures et différentes de la culture européenne du point de vue éthique, même si techniquement ils étaient en retard. Ils ne fondaient pas les métaux, ne connaissaient pas la roue, mais c'est prouvé que quand un Charrúa donnait sa parole, il s'y tenait ou il mourrait (…) les Charrúas ne connaissaient pas l'esclavage des autres, ni ne se soumettaient à l'esclavage, ils ne connaissaient pas non plus la soumission des uns aux autres parce qu'ils n'avaient pas des domestiques, ils n'avaient personne qui dépendaient d'eux, tout comme eux n'étaient domestiques, ni ne dépendaient de personne, c'est une excellence morale. Et pour moi cela explique cette étrange condition d'Artigas, qu'on ne sait pas comment il est si grand, comment il est si fort, comment il est si solide, comment il est si invulnérable (…) il est supérieur. Pour moi cela s'explique parce qu'il est un être d'un autre monde, du monde charrúa, qui était un monde moralement supérieur* » (Maggi cité dans Antón 1994)

Cette déclaration lui valu l'adhésion affective des tous les collectifs charrúas, qui n'ont pas cessé de le citer. Mais que signifie moralement supérieur ? C'est une question de valeurs, ainsi qu'une question de perception différente de la vie et de ce qu'est un être humain. Ce que les collectifs nomment « *cosmovision* » ou épistémologie autre. Danilo Anton, qui rapporte cette conférence est également un défenseur des droits des collectifs charrúas passés et présents. Il a par ailleurs participé à la recherche qui abouti à la publication du « *Laberinto de Salsipuedes* » en 1997.

Demasi, quant à lui, voit le bicentenaire comme l'occasion de mettre en dialogue les débats sur les divers projets de nation, de se demander quelles en sont les différentes conceptions sociétales, tout comme d'inclure dans le débat la société civile. Il fait référence à l'utilisation politique de la figure d'Artigas pendant la dictature. Pour rappel, en 1975, en pleine dictature, l'armée a célébré le cent-cinquantième anniversaire de l'Indépendance en référence aux faits historiques de 1825. L'année 1975 est désignée comme « *Año de la orientalidad*» pour faire référence aux « *vraies traditions, au maintien de l'essence nationale qui doit être protégée de la contamination extérieure* » (Pera Pirotto 2000). C'était une manière d'associer l'année 1825 à l'Indépendance et à la pensée artiguiste (alors qu'à cette date Artigas s'était déjà exilé au Paraguay). Une décoration *Protector de los Pueblos libres, Gral. José Artigas* a été créée, puis décernée aux dictateurs Augusto Pinochet du Chili, Jorge Videla d'Argentine et Alfredo Stroessner du Paraguay (Pera Pirotto 2000).

Isabela Cosse et Vania Markarián (1996 : 9), dans leur recherche sur les politiques représentationnelles de cette époque, s'intéressent à l'«*effort consenti de la part du régime dictatorial pour reformuler les contenus et les modalités de l'identité nationale*». La figure de José Artigas est ainsi sujette à des utilisations diverses et à des révisions historiques constantes. Sans entrer davantage dans le détail, je présente brièvement ci-dessous les représentations sur lesquelles se basent les collectifs autochtones pour le commémorer.

5.2 José Artigas, héros national vu par les collectifs charrúas

« Sitig omanjig, Setajg uaqsurú manjig, Ninjigj chag jesí, Menjig menjig, Uaqsurú sigj guidaíj, Suagj kuanijg, Setajg setajg, Kuanijg omanjig, Anjúg, Menjig grranjug, Kuanijg»

Poésie en langue charrúa de Marta Nieves lue pour la première fois le vingt-six octobre 2003 au congrès Signo *Memoria e identidad* à Montevideo.[95]

Marta m'a offert cette poésie pour m'aider à comprendre qu'Artigas était et reste l'ami du peuple charrúa. Etre originaire de ces terres et être égal sont deux affirmations qui caractérisent « *lo charrúa »* selon Marta. La langue charrúa que parle Marta diffère de celle recensée dans les livres, ce qui donne lieu à des débats entre les collectifs. Néanmoins Marta est toujours respectée et sollicitée pour aider à la récupération de la langue et de sa prononciation.

Les collectifs charrúas se réfèrent régulièrement à trois auteurs pour définir la vision qu'ils ont d'Artigas. Les deux premiers, Gonzalo Abella et Danilo Antón, font partie du groupe d'intellectuels dont les recherches sont à la base de la première rencontre à Salsipuedes[96]. Le troisième, Carlos Maggi, est l'auteur dont j'ai déjà parlé précédemment.

Gonzalo Abella a publié en 2002 un écrit intitulé : «*Historia diferente del Uruguay*», histoire dans laquelle il relève qu'il existe une continuité des luttes de résistance depuis la conquête jusqu'à l'époque de l'Indépendance et jusqu'à aujourd'hui. Selon lui, l'un des éléments clé qui change le cours de l'histoire de cette région, est qu'en 1611, afin d'utiliser la prairie, le gouverneur criollo d'Asunción, Hernando Arias de Saavedra, plus communément surnommé

[95] Cette poésie traduite en espagnol par Marta, que j'ai à mon tour interprété en français signifie : « *Je suis de cette terre maternelle, accepte-le. Je suis un être humain égal dans cette terre, comme le ñandú, mon message a été et reste encore comme il l'a donné. Homme clair de lune céleste (Artigas notre ami). Accepte, nous sommes des amis. Accepte, accepte, nous sommes (originaires) de ces terres et nous sommes vivants, vivants. C'est notre message de frères et amis* ».

[96] Voir le point 2.2.2 Le labyrinthe de Salsipuedes.

Hernandarias, introduit du bétail sur les terres. Ce bétail va transformer la vie des peuples habitant la région. Ils noueront une relation particulière avec le cheval, qu'ils vont domestiquer. L'auteur y voit un apport économique, social, politique et culturel qui conduira à ce qu'il nomme « *l'ère du cuir* ». Le nomadisme des peuples originaires est intensifié, l'agriculture devient itinérante, le bétail un moyen d'échanges économiques et relationnels, qui apporte à ces peuples un pouvoir nouveau pendant environ deux cent cinquante ans. En effet, avec l'arrivée du bétail, cette région qui avait été délaissée par les conquistadors parce qu'il n'y avait pas de métaux précieux, devient source de richesses et par conséquent, de conflits. Différentes forces s'affrontent alors dans la région. D'un côté les monarchistes et les esclavagistes ; de l'autre les « *réseaux multiculturels* » qui, d'après Abella, sont les antécédents du fédéralisme artiguiste.

En 1781, l'exécution de José Gabriel Condorcanqui, connu comme Tupac Amaru II, fait partie des événements d'une forte importance symbolique.

Abella le conçoit comme l'exécution d'une proposition :

« *Continentale, communautaire, décentralisatrice du pouvoir, d'une telle audace et d'un tel degré de viabilité que, quelques décennies plus tard, dans les années de l'indépendance, on désigna les gauchos de Artigas, 'Tupamaros'* » (Abella 2002 : 75)

Selon Abella, durant ce processus d'émancipation indépendante, ce ne sont pas que deux forces politiques qui s'affrontent, comme habituellement on le conçoit, mais trois déjà présentes depuis longtemps. Nous trouvons d'un côté les défenseurs de l'ordre colonial, de l'autre une force influencée par le libéralisme anglais et la maçonnerie. Cette force est constituée par des groupes de « *criollos urbains* » qui aspirent à une plus grande autonomie commerciale et marchande. La troisième force représente les majorités discriminées que sont les peuples originaires, les esclaves captifs ou en fugue, les dénommés libres, les domestiques, les artisans, les communautés christianisées, les gauchos et les paysans.

Ce sont les forces qui résistent, parfois unies, parfois séparées, luttant souvent de manière invisible. C'est de cette force-là dont Artigas deviendra dirigeant plus tard, d'après Abella.

Danilo Antón (1998), autre source de référence pour les collectifs charrúas, affirme dans un de ses livres, « *El pueblo jaguar* », que les idées fédéralistes dont s'inspirera Artigas, prennent leur source dans les systèmes politiques des peuples autochtones de l'Amérique du Nord, particulièrement ceux des Iroquois. Il donne quelques brèves indications sur le fonctionnement de ces peuples, en Conseils ou en Nations : le plus petit niveau est la famille

et le plus grand, la réunion de plusieurs peuples, ou de provinces indépendantes les unes des autres. Selon Antón, l'influence iroquoise est visible dans les *« Instructions de l'année treize* » (de 1813) dans lesquelles Artigas définit son programme fédéraliste[97].

Ces deux auteurs sont généralement critiqués pour leurs représentations romantiques, voire rousseauistes des peuples originels et de la nation charrúa. Ce sont généralement leurs méthodologies de travail qui sont remises en question car elles n'auraient pas la rigueur et distance requise par les recherches scientifiques. Mais quelles sont les représentations de ceux qui les critiquent ? Nous verrons dans la deuxième partie comment la figure du Charrúa devient un objet convoité servant de support à toutes sortes de projections.

5.3 Union, mémoire et territoire : Salsipuedes 2011

A nouveau, je reprends la route vers Salsipuedes. Cette fois nous partons avec trois bus, nonante personnes au total voyagent depuis Montevideo. Pour la première fois, des membres de la communauté *Basquade Inchalá*, de l'association Adench, de Choñik et du collectif de femmes Umpcha entreprennent ensemble l'expédition. Des artistes sympathisants ont reçu une invitation, tout comme les fondateurs des Journées pour la paix et la dignité (JPD). Est également présent l'anthropologue Dario Arce, créateur de la pièce de théâtre liée aux quatre charrúas envoyés à Paris en 1833, qui est en train de faire une thèse sur cette thématique. Plus proche du *grupo Sepe* avec qui il va normalement camper pendant cette période, c'est la première fois qu'il fera le voyage avec les autres collectifs

[97] J'ai trouvé quelques pistes captivantes qu'il serait intéressant d'approfondir. Antón écrit, sans réellement citer ses sources, qu'il existerait un lien entre les principes régissant la nation iroquoise, dits *Gayanashagowa* et les principes à la base de la Constitution des Etats-Unis. L'ethno-historien Alexandre Grauer (2003) a recueilli les témoignages de représentants de la nation iroquoise dans un ouvrage intitulé : « *L'Art d'enseignement des Indiens iroquois : aux sources de la première Constitution* ». Il explique que les Mohawk, les Oneida, les Onondaga, les Cayuga, les Seneca et les Tuscarora ont défini des principes sur lesquels s'appuyer afin de remédier à leurs conflits internes. Par la suite, en 1776, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson et John Adams s'inspireront de cette Grande Loi qui unit, pour rédiger la déclaration d'indépendance des Etats-Unis qui servira plus tard comme base de la Constitution étasunienne. Grauer, comme Antón, expliquent que Marx et Engels découvriront ces mêmes principes à travers les travaux de l'anthropologue Lewis Henry Morgan, qui en 1851 publie « *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* ». Antón affirme même que « *L'origine de la famille, la propriété privée et l'Etat* » d'Engels, ne serait qu'une synthèse du livre de Morgan, qui donne lieu à la définition du communisme primitif. Un jeune Senequa, du nom occidental d'Eli Parker, a aidé Morgan pour la réalisation de son étude. La nation charrúa a-t-elle eu des interactions avec la nation iroquoise ? Artigas qui apparemment a vécu sa jeunesse avec les peuples originaires de la région du Río de la Plata, a-t-il été formé à cette spiritualité politique ? Dans quelle mesure ce qui est nommé par la plupart des personnes, avec qui j'ai réalisé mon travail de terrain, la « cosmovision indienne ou amérindienne », est-elle à la base du contrat social que les peuples du monde recherchent pour vivre en paix ?

regroupés dans le conseil Conacha. Deux représentants de Crysol et le journaliste Rodolfo Porley sont invités par la communauté *Basquade Inchalá* (situation inverse qu'en 2008, où le voyage était organisé par Crysol et Porley, ce dernier étant également l'organisateur du tout premier voyage en 1997, ensemble avec Gonzalo Abella, sa femme et ceux qui formeraient par la suite le *grupo Sepe*).

Nous parcourons à nouveau la *Ruta de los Charrúas* les vendredi huit, samedi neuf et dimanche dix avril. Le lundi onze avril, ont lieu des actes de commémoration à Montevideo. Ainsi, la plupart des membres des collectifs pourront participer aux deux événements.

Cette fois, nous aurons la possibilité d'accompagner les cavaleries, à cheval.

Une nouvelle surprise nous attend au village de *Piñera.* Le collectif *Aquechua* du *Queguay*, se retrouve pratiquement seul à organiser l'ensemble de la commémoration. J'apprends que ce collectif a effectué un pas supplémentaire dans son processus identitaire et s'auto-identifie à ce jour, en tant que collectif charrúa. D'ailleurs, *Aquechua* a sollicité une demande d'entrée dans le Conseil de la nation charrúa, demande qui sera officialisée en février 2012. Par contre, cette décision éloigne *Aquechua* des autres groupes de cavaliers participant habituellement à la commémoration et qui ont décidé, cette année, de participer à un autre événement.

La première nuit, nous dormons dans les salles de l'école de *Merinos*, après avoir partagé le repas avec les cavaliers et les cavalières, les villageoises et les villageois. Les quelques cavaleries participantes s'arrêteront la deuxième nuit au village de *Tiatucura*, où une fête populaire sera célébrée. Les collectifs charrúas quant à eux, camperont au bord de la rivière Salsipuedes, lieu où se déroulera le premier « *congrès* »[98] de la nation Charrúa. Cette nuit-là, plusieurs cérémonies seront organisées, dont celle de l'attribution des noms charrúas à toutes les personnes qui en possèdent déjà, car c'est la première fois qu'une telle occasion se présente. Le campement charrúa sera divisé en plusieurs espaces. Je demeure aux cotés de la communauté *Basquade Inchalá*, qui occupe la plus grande place autour d'un feu qui restera allumé toute la nuit. Le groupe *Choñik* qui a intégré des éléments afro-descendants ubandistes, est venu accompagné d'une maí (mère religieuse), et s'est retiré dans un sous-bois pour accomplir sa propre cérémonie. Durant les discours officiels du dimanche, certains

[98] Congrès est la désignation qu'a donnée le Ministère de l'éducation et de la culture (MEC) pour officialiser ce moment de rencontre des divers collectifs (information donnée par Mónica Michelena en juillet 2013 lors de sa venue aux Nations Unies pour défendre le projet de demande de ratification de la Convention 169. Alors que je lui montrais la table des matières de la thèse pour en discuter ensemble, elle me donna cette information).

de ses membres entreront en transe. Un autre espace est occupé par un rassemblement composé de membres de l'association Adench, venus pour la première fois ; de deux personnes représentantes de Crysol, qui par la suite, vont se séparer de cette association pour en créer une nouvelle ; de l'anthropologue Dario Arce et du groupe de musique *Juglares*.

5.3.1 Mémoire et pratiques cérémonielles : des courses pour la paix et la dignité

Jornadas paz y dignidad (JPD), *journées pour la paix et la dignité*, ont vu le jour en 1992. Adriana Otaso, avocate et son compagnon Daniel Rodriguez, menuisier, font partie des fondateurs de ces journées. Adriana est, depuis la première réunion du vingt-huit février 2010, membre du collectif de femmes Umpcha. Daniel possède également une formation d'artiste de théâtre acquise auprès du « *Polizonteatro* », troupe avec laquelle j'ai collaboré en 1995-1996. Tous deux m'informent qu'ils ont été invités par les « *peuples descendants* », selon la formule de Daniel, pour honorer cette région, pour organiser une cérémonie « *afin que ce qui s'est passé ne se reproduise plus* ».

Ils me racontent qu'en 1994 deux représentants des peuples originaires de l'Amérique du Nord sont arrivés en Uruguay. Reçus dans la « *Casa de los siete vientos »*, siège du *Polizonteatro*, les deux messagers expliquent qu'ils sont envoyés par un conseil d'anciens pour récupérer la mémoire de la terre afin que le nord et le sud s'unissent. Ils font référence à une prophétie : « *l'entrelacement du condor et de l'aigle* » pour signifier que les peuples autochtones doivent se relever pour « *redresser l'Esprit* ». Arrivés à la frontière uruguayenne, les messagers sont informés que dans ce pays « *no hay pueblos indígenas* ».

« Ils ont répondu que ni la couleur de la peau, ni celle des yeux étaient importantes, que maintenant nous étions tous dans la même situation car le message est un message de paix et d'union (…) cela n'est pas important d'être des descendants de peuples autochtones ou de ne pas l'être » (Adriana avril 2011).

A nouveau, le sujet politique à qui cette prophétie s'adresse est difficilement identifiable. Cela pourrait concerner « nous tous », qui nous trouvons dans une même situation traumatismes liés aux violences dans ce monde globalisé. A partir de la venue de ces deux messagers, les membres du *Polizonteatro* seront initiés aux *temazcals* (bains de vapeur), commenceront à s'intéresser aux récits des peuples originaires, mettront en scène le *Popol Vuh* qu'ils présenteront au Mexique, en voyageant par voie terrestre, en s'arrêtant dans des communautés autochtones.

Peu après naissent les *Jornadas paz y dignidad,* qui ont comme mission de courir. Les courses continentales se font tous les quatre ans. En 1996, Daniel participe pour la première fois, à la course du sud et du nord, celle du sud débutant à Ushuahia et celle du nord à l'Alaska, pour se rejoindre au Mexique. Les participant-e-s ont couru environ quinze mille kilomètres « *on court, on unit, on tisse, on entrelace* ». Il en va de même en Uruguay où plusieurs courses sont également organisées. Adriana raconte qu'en 1999 ils ont couru jusqu'à Salsipuedes :

« *A cet endroit la terre y a vécu une tentative d'extermination. Nous avons couru avec le propos de guérison pour fermer cette blessure, pour que la confiance entre frères ne soit plus trahie, pour honorer ceux qui ont donné leur vie pour la vie et pour que nos morts reposent en paix. Nous avons aussi couru pour nous réconcilier avec nous-mêmes et avec la grande famille de la vie. Cette course s'appelle paix et dignité, parce que la première chose est de faire la paix, qu'il n'y ait plus de frontières, et pour arriver à la dignité qui est l'identité »* (Adriana avril 2011).

La pratique de la course est une cérémonie traditionnelle des peuples originaires explique Adriana. Elle a une signification cérémonielle qui est l'union et l'équilibre. Marteler la terre de ses pieds fait vibrer le corps, permettant d'entrer en communication avec son environnement et avec le groupe dans un langage qui n'utilise pas de mots. Adriana explique qu'au début de cette pratique, elle ne courait pas, elle aidait à la logistique. Un jour elle y a participé et actuellement elle court jusqu'à dix kilomètres, alors qu'elle ne fait pas de sport. La course en tant que pratique cérémonielle est différente : « o*n court en priant, en chantant*. *La force du groupe et de ton esprit te porte ».*

Je comprends ces ressentis, ayant expérimenté cette sensation lors de ma participation à la marche du silence avec le *grupo Sepe.* J'ai perçu l'énergie qui de la terre monte le long de ses jambes. Notre perception se transforme, les couleurs de la nature deviennent plus intenses, et l'impression de faire partie intégrante du groupe se transmet à travers la musique et le martellement de nos pas. Plus tard je découvrirai que les femmes du collectif Umpcha pratiquent ce genre de marche pour « *faire mémoire* ». Récupérer la mémoire de la terre consiste alors à ne plus ressasser le souvenir des souffrances passées, mais plutôt à se relier avec l'élan de vie émanant de la terre. Redresser l'Esprit signifie ne plus se laisser aller aux cycles de violences sans fin.

Certains membres des collectifs charrúas ont participé à ces courses. En 2006, juste un an après la formation du conseil Conacha, *Jornadas paz y dignidad* ont proposé une course pour unifier les collectifs entre eux. La communauté *Basquade Inchalá* a participé avec sa

musique. Par ailleurs, bien qu'ayant concouru à d'autres cérémonies, comme par exemple des temazcals, les membres des collectifs charrúas gardent leurs distances avec ces pratiques qui ne proviennent pas de leur région et pour ne pas être détournés de la recherche de leurs propres recherches. Pendant le trajet en commun vers Salsipuedes, Alejandro rendait attentifs les membres de sa communauté *Basquade Inchalá* à ne pas être identifiés pour des « *New Age* » parce que cela pourrait faire du tort à leur lutte.

5.3.2 Un atelier pédagogique hétéroclite : les Charrúas se (re)présentent

Nous arrivons à huit heures du matin devant l'école rurale de Piñera. Depuis la fenêtre du bus, j'aperçois dans la cour, les écoliers et les écolières debout qui nous attendent impatiemment. Cette année les interventions se concentreront plus particulièrement sur la figure d'Artigas et sa relation avec le peuple charrúa.

Enrique Auyanet de l'association Adench se présente et relève que son association existe depuis vingt-deux ans. Il fait défiler devant les yeux des élèves toute une série de dessins pour leur expliquer le mode de vie et les coutumes des communautés charrúas vivant sur le territoire uruguayen entre le XVIIème et le XIXème siècle et qui ont été recensées par l'historiographie uruguayenne. Enrique est assis en tailleur, à même le sol à la hauteur du regard des enfants. Il leur présente un écusson de l'année 1816 en disant :

« *Maintenant que nous sommes en train de fêter le Bicentenaire, c'est une espèce de testament que nous a légué Artigas. Il vécu quinze ou seize ans avec les Charrúas, et dans cet écusson vous pouvez voir que ce bandeau avec les plumes occupe la place principale. Ce que disait Artigas, c'est qu'ils étaient les maîtres de ces terres, qu'ils devaient être les plus privilégiés. Dans nos coutumes il existe, en plus du maté, l'égalité et, comme nous tous assis aujourd'hui, l'horizontalité qui est une des caractéristiques des communautés qui ont vécu ici, personne n'est au-dessus de personne. Tous égaux, et si quelqu'un devait être un cacique pendant la guerre, quand il rentrait, il reprenait sa place, égal aux autres* » (Enrique avril 2011)

© A. Olivera 2011

Enrique Auyanet de l'association Adench
montrant des dessins aux élèves de Piñeira en avril 2011

A son tour, Mónica Michelena de la communauté *Basquade Inchalá*, intervient en faisant également référence à Artigas, mais ne reste pas figée dans l'histoire passée, elle explique l'importance de la récupération de la mémoire orale, notamment de prendre soin des grands-parents. Elle invite ainsi les enfants à être attentifs à ce que les anciens racontent, une manière de reconstruire un lien intergénérationnel fragilisé :

*« Vous savez pourquoi on voulait exterminer les Charrúas ? Parce qu'ils dérangeaient. Mais ils ne dérangeaient pas tout le monde. Est-ce qu'ils dérangeaient Artigas ? Non. Lui était un compagnon, un frère, un Inchalá. Artigas était un des premiers Libertadores de l'Amérique. Il savait que les peuples originaires avaient les principaux droits. Le droit de vivre tranquillement sur leurs terres. Depuis 1812, le peuple charrúa se rassemble avec Artigas, dans ce processus d'Indépendance. Aujourd'hui on célèbre les deux cent ans de la gestation de l'Indépendance, dont José Gervasio Artigas était le leader. Il était l'ami des Indiens, les troupes artiguistes ont expulsé les Espagnols, mais, en 1820 vaincu par l'Empire du Brésil, Artigas s'enfuit. Trahi, il se réfugie au Paraguay, c'était en 1820 et onze années plus tard, Rivera planifie l'extermination du peuple charrúa. Comment il l'a fait ? Par trahison, avec une armée renforcée avec l'Argentine et le Brésil contre des charrúas qui n'étaient pas armés, qui campaient avec leurs familles. Imaginez-vous ! » Le génocide c'était un fait, mais nous ne devons pas nous laisser tomber dans la douleur. La douleur nous paralyse. Entre tous nous devons récupérer notre culture, notre langue, c'est fondamental. Chaque vocable transmet la cosmovision de notre peuple, et perdant la langue nous avons perdu la culture. C'est pourquoi j'invite tous ceux qui ont un petit bout d'information de la valoriser, de reconnaître vos grands-mères, d'en prendre soin comme d'un trésor. La présentation à la lune, le cordon ombilical, tout cela, toute cette mémoire que nous devons recomposer, comme ce grand quillapí que je porte, cette cape que les charrúas portaient, c'était les femmes qui la fabriquaient, chaque petit bout de cuir, elles le cousaient ensemble avec les autres, chaque bout représentait un symbole, les dessins aussi, et bon, notre mémoire c'est ça, la mémoire c'est notre histoire, qu'on nous a mal racontée » (*Mónica avril 2011).

Les présentations se succèdent les unes après les autres. Le soleil est maintenant bien haut. Il fait chaud. J'admire la patience de ces enfants qui restent tranquillement présents, posent des questions, font des remarques, rient avec les adultes, sont curieux de toucher les instruments, les coquillages, et autres objets que les membres des divers collectifs font tourner dans l'assemblée. Le contact direct avec les objets, le fait de les toucher, de les sentir, de les manipuler relève d'une transmission de connaissance qui passe directement par la pratique, plutôt que par l'intellect, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'objets de pouvoir comme le bâton de la parole ou certains instruments de musique particuliers. Quelques personnes peuvent sentir la force de la personne qui les a conçus, d'autant plus si cette personne a mis son cœur à l'ouvrage et toute son impeccabilité.

Pour l'anecdote, j'ai vécu une expérience de ce genre lors de mon premier voyage en 2008. Dès que j'ai pris dans mes mains une pierre de boleadora, donnée par Ignacio, j'ai senti une chaleur monter le long de mon bras gauche et ai eu si peur que je l'ai lâchée, ce qui a fait rire Ignacio et Daniel qui en ont déduit que j'étais particulièrement sensible vu que d'autres personnes, selon eux, ne ressentaient rien à son contact. J'ai mis un certain temps à me remettre de cette expérience qui m'a provoqué des vertiges quelques jours durant et été attentive par la suite à tout ce qu'on me donnait à toucher.

C'est au tour de Les Ignacio, compositeur des poésies et chansons de la communauté Basquade Inchalá, de prendre la parole et qui, pour faire suite à la remarque sur le lien intergénération que Mónica vient de présenter, interprète la chanson du grand-père qui a soif. Cette chanson apaise généralement l'audience. Tandis que les instruments passent de main en main, il explique :

« *Nous cherchons des mots qui sont isolés et avec eux nous construisons des phrases pour pouvoir former un poème, un conte. Je viens de vous chanter un conte dans la langue de nos ancêtres charrúas. Cette histoire raconte qu'un grand-père charrúa, très âgé, était malade, il avait de la fièvre et voulait boire, il étirait la main, mais ne pouvait pas atteindre l'eau, alors il demanda de l'aide à son petit-fils qui la lui tendit. L'ancien dit : main apporte de l'eau à ma bouche, apporte de l'eau, apporte de l'eau, ma tête est en feu, enfant apporte de l'eau, enfant apporte de l'eau » (*Ignacio avril 2011)

Ignacio prend ensuite le bâton de pouvoir qu'il fait circuler parmi les enfants, en précisant et en expliquant les trois différentes sortes existantes :

« *Le bâton de parole était celui qui se passait dans une ronde, celui qui l'avait pouvait parler. Ensuite, le bâton de pouvoir, était un bâton très ancien. Mon père qui était guérisseur en utilisait un. Là tu dois demander la permission, et avec la permission demandée à l'arbre, il te transmet son expérience pour pouvoir soigner les*

*maladies, le troisième est le bâton de commandement que se passaient les caciques quand ils assumaient l'autorité. Celui qui était le plus actif avait en sa possession le bâton » (*Ignacio avril 2011).

Mónica invite ensuite l'anthropologue Dario Arce pour qu'il présente son travail de recherche sur les Charrúas envoyés en France en 1833. Tout comme les autres, Dario se plie au jeu et commence par se présenter et dire qu'il a entrepris des recherches dans les archives en France pour savoir ce qui s'était passé avec les Charrúas là-bas et surtout, essayer de retrouver les traces de la fille de Guyunusa, née en captivité :

« *La fille est décédée, la fille de Guyunusa est décédée deux ans après sa mère, les documents en français disent qu'elle s'appelait Carolina Tacuabé. Mon travail de recherche était de comprendre ce qui s'est passé. Les Charrúas ont été montrés dans le pays, l'intention de celui qui les a conduits, qui était directeur de collège. François de Curel, son intention était de les montrer au roi de France, aussi aux académiciens, et aux scientifiques de l'époque. En réalité cela dura très peu de temps, et ce qui s'est passé après, c'est qu'il a commencé à faire payer des entrées pour que les gens puissent venir les voir dans un endroit de Paris. Après ils ont été mal traités, c'était inhumain, ils étaient traités comme des animaux, comme dans une cage, comme dans un zoo, et à partir de là qu'est-ce qui se passe ? Ils s'échappent, et là on perd complétement leurs traces pendant dix mois. Nous ne savons pas où ils sont allés, ni ce qui s'est passé, jusqu'à ce qu'on les retrouve dans une autre ville, qui est la ville où j'ai vécu pendant vingt-cinq ans, qui s'appelle Lyon, en France. Et là, lamentablement Michaela Guyunusa meurt de tuberculose et après meurt sa fille, du nom de Carolina. Et qu'est-ce qui s'est passé avec Tacuabé ? Jusqu'à maintenant, on ne sait pas, toute recherche reste à faire. Nous n'avons encore aucun document qui dise qu'il est mort ou qu'il a survécu. Là je parle du vingt-deux août 1834. A partir de là nous n'avons aucune information, mais bon, tout reste à étudier. Peut-être que l'un d'entre vous, un jour va découvrir ce qui s'est passé* » (Dario avril 2011).

Mónica reprend la parole :

« *Dario étudie la mémoire qui est fragmentée, il a trouvé une pièce du puzzle, et comme il a dit, peut être qu'un d'entre vous va commencer à chercher, et peut être qu'il trouvera une nouvelle pièce. Et vous savez où se trouvent d'autres pièces ? Chez les grands-pères, chez les grands-mères, les histoires qu'ils nous racontent, et cela s'appelle la mémoire orale. Les anthropologues et les archéologues sont en train de trouver des choses, qui aident à construire ce puzzle, mais je crois qu'il existe d'autres personnes moins connues, qui font des recherches et qui construisent ce puzzle* » (Mónica avril 2011).

Par cette intervention, Mónica montre que c'est elle qui dirige l'organisation de l'atelier en donnant la parole aux intervenant-e-s. A nouveau elle met l'accent sur l'importance des grands-parents « *qui ont des souvenirs à raconter* ». Elle explique aux enfants que d'autres types de recherche que la seule recherche scientifique sont possibles. Le travail sur la

mémoire est un travail collectif, et pour reformer le puzzle, les diverses voix et perspectives doivent collaborer.

Dans cet atelier sont présentées les éléments qui constituent le devenir charrúa :

- récupération de la langue à travers les chants, la musique et la danse
- récréation de coutumes, qui sont des pratiques et des valeurs incorporées dans les comportements
- faire des recherches transdisciplinaires avec des universitaires et des non universitaires
- développer la communication intergénérationnelle
- la perception de *lo charrúa* à travers les objets : arc, bâton de la parole, instruments de musique, pierres.

Le génocide est un fait, un marqueur temporel et spatial, mais qui ne doit pas empêcher le devenir.

Je me suis demandée pourquoi Mónica ne m'a pas demandé d'intervenir devant les enfants. Ma présentation devra se faire dans l'intimité « *entre nous* ». Comment aurais-je pu parler de ma recherche devant les écoliers, en leur présence ?

Le lendemain certains d'entre nous parcourons les vingt kilomètres à cheval pour atteindre l'école de *Tres Arboles* où nous attendent d'autres écoliers et écolières. C'est la première fois que des membres des collectifs charrúas font un bout du trajet à cheval. En 2012, Guidaí, fille de Mónica et d'Alejandro, de la communauté *Basquade Inchalá*, âgée de dix-huit ans, sera la première femme et la première charrúa à prendre le relais tout au long des cent kilomètres de parcours. Cette année-ci, c'est Mónica qui arrive en tête, portant la bannière de *Basquade Inchalá*. Ses longs cheveux ondulés et noirs serrés par le bandeau rouge, auquel est accroché une plume, elle descend du cheval arborant un large sourire, fourbue mais heureuse. Elle remet en ordre son *quillapi* et se dirige rapidement vers l'entrée de l'école où elle est attendue pour le discours d'inauguration. Suivront ensuite les ateliers sur les danses et les chants charrúas, ainsi qu'un atelier sur la musique autochtone, donné par des personnes de la région. Il est prévu de remonter dans les bus à seize heures pour nous rendre près de la rivière Salsipuedes, où nous allons camper et où nous devons nous installer avant la nuit. C'est là que je dois présenter ma recherche en cours. Comme nous nous trouvons à l'extérieur, je ne peux projeter le film. Une séance est prévue à la *Comunidad del Sur*, avant mon départ en Suisse. La préparation du repas et la célébration des noms

charrúas sont au programme. L'agenda est tellement rempli que cela me semble impossible à réaliser en une soirée, d'autant plus que nous repartons avec deux heures de retard de l'école de *Tres Arboles*.

© A. Olivera 2011

Arrivée à l'école de *Tres Arboles*.
Mónica portant le drapeau de *Basquade Inchalá*

5.3.3 Rassemblement du Conseil de la nation charrúa à Salsipuedes

Il fait presque nuit lorsque les bus nous déposent au bord de la route en terre. Le représentant d'*Aquechua*, débordé par les tâches d'organisation, n'est pas là pour nous dire dans quel coin nous pouvons nous installer car certains bouts de terre sont des propriétés privées. Pas moyen de communiquer par téléphone et les messages ne passent pas. Alors nous nous installons assez près du fleuve en espérant qu'il ne débordera pas durant la nuit. Des rumeurs circulent déjà sur des histoires passées, pas très heureuses. Je suis mal à l'aise et bien consciente que, vu la situation, je ne pourrais pas présenter les résultats de mon travail tel que prévu. Le plus urgent consiste à installer les tentes, faire le feu et préparer à manger pour les enfants. De plus, je suis complétement épuisée, mais ne suis pas la seule à éprouver de la fatigue, une tension est perceptible parmi les participants et les participantes. D'autant plus que cet endroit est spécial. Des morts violentes se sont produites. C'est en quelque sorte un cimetière, un endroit sacré pour la plupart des personnes présentes ; par ailleurs, c'est la première fois que tous les groupes sont réunis au même endroit.

Une division sexuelle traditionnelle des tâches se met en marche. Daniel, membre des *Jornadas paz y dignidad* (JPD) est désigné pour alimenter le feu sacré qui doit rester allumé

toute la nuit. Les femmes de *Basquade Inchalá* s'occupent du repas. Les hommes vont chercher du bois. Les autres groupes s'éparpillent à la recherche d'endroits pour planter leurs tentes, ce qui n'est pas commode dans cette terre si dure et creuse. Je reste auprès du feu et me couche à même le sol. J'ai la tête qui tourne et le corps tendu. Tout le monde semble crispé et des bagarres éclatent pour un rien. Marta me conseille d'aller faire un tour car « *l'énergie est dense par ici* ». Elle me tend une lampe de poche tout en me conseillant d'être prudente, vu, me dit-elle, qu'il peut y avoir des bizarreries. Je descends vers la rivière et rencontre un groupe que je ne connais pas en train de chanter. J'aperçois toutefois, Enrique, membre de l'association des descendants de la nation charrúa (Adench), faisant goûter à la ronde, une eau de vie d'une plante dont il garde le secret. C'est très amer. C'est la première fois qu'il vient à Salsipuedes et il est très ému d'être là. Un petit feu est allumé. Un couple se met à chanter et je suis séduite par leurs voix et leur entente. L'amour circule dans leurs chants, leurs yeux, leurs corps. Un des airs composé par leurs soins s'intitule : *Salsipuedes siglo veintiuno*. Ils me disent être à la recherche d'une renaissance de la vie à partir d'un fait douloureux plutôt que de le pleurer sans cesse ; le souvenir étant nécessaire pour récupérer les racines originaires, mais non pour rester dans le ressentiment, ni dans la haine, sinon ressusciter depuis la douleur vers la vie. C'est un travail qui est en train de se réaliser en Uruguay par diverses voies. C'est notamment ce que proposent les femmes du collectif Umpcha.

Un poème précède la chanson où il est à nouveau question de la mémoire. Il nous plonge tout de suite dans l'ambiance du lieu :

« *Une tombe dans l'eau où ont été enterrés les guerriers charrúas. Profonde et obscure comme un sarcophage qui prétendait enterrer pour toujours la mémoire d'un peuple. Mais ils sont là, toujours vivants et présents dans la voix ancestrale de notre Pacha mama. Pourquoi venons-nous année après année dans un geste rituel, nous les convoqués ? Sommes-nous les enfants de la même étoile ? Ce qui est certain est que nous sommes ici, et revenons toujours avec la flamme allumée de la conscience, avec l'amour semé dans nos sangs, en chantant, en chantant, en chantant* ».

Cérémonie des noms : quelle est la place de l'anthropologue?

En légère meilleure forme, je me rends à nouveau auprès du feu central de la communauté *Basquade Inchalá*. Tout le monde est plus calme. Réunies autour du brasier, les personnes écoutent Daniel racontant des anecdotes sur des courses auxquelles il a participé. Je prends

une assiette de *guiso* (ragoût) et m'informe sur la cérémonie des noms. Il est déjà très tard et nous devons encore attendre Blanca venant de Tacuarembó. Apparemment, elle a envoyé un message informant qu'elle est en route. Toutefois, nous ne savons pas quand elle arrivera. C'est elle qui apporte le tambour pour la cérémonie.

Le temps passe. Il fait froid. Les personnes sont serrées en cercle autour du feu. Marta a distribué des killapí et des couvertures qui maintiennent bien au chaud. Alejandro s'occupe de coordonner les musiciens qui jouent très doucement de la flûte et des tambourins, pendant que d'autres personnes chantent à voix basse. Les discussions ont cessé. Je me laisse bercer par la musique, m'endors parfois, me réveille en sursaut. C'est Marta qui transmet les noms aux femmes du collectif Umpcha qui ne font pas partie de la communauté *Basquade Inchalá*. Elle m'a déjà donné un objet à mon arrivée à la *Comunidad del Sur*, il y a deux jours. C'est un minuscule sac en corde tressée, auquel sont accrochés une toute petite plume, un minuscule chapeau de sorcière et un petit carré de papier cartonné. « *Ton nom est dans le sac* », m'a informée Marta « *c'est à toi de savoir comment le prononcer, il correspond à la tâche que tu es en train de faire parmi nous* »[99].

Sur le moment, j'ai éprouvé une grande émotion, puis, ai ressenti de l'angoisse ; pourtant, avec les activités incessantes je n'y ai plus pensé. La journée avançant, j'étais de plus en plus déçue de ne pas pouvoir transmettre mon travail, tel que prévu, et aussi un peu frustrée d'avoir entrepris tout ce voyage, pour finalement être toujours en attente de mon tour de parole. Peu à peu, j'ai pris conscience que, pour eux, ma présence suffisait. Je suis là et participe aux activités comme les autres. Mon tour viendra, ma tâche a été désignée, celle de diffuser le résultat de ma recherche et pour cela ils me font confiance. Je me rends alors compte que je ne participerai pas à la cérémonie. D'ailleurs je n'arrive plus à rester éveillée, et il fait tellement froid que je vais me coucher dans ma tente.

Le lendemain matin Mónica et Alejandro me diront que ce sont les ancêtres qui décident et que je ne dois pas m'en faire car tout le monde a été d'accord pour que Mónica filme discrètement la cérémonie. Pendant la journée, la seule chose que je remarque, c'est que toutes les femmes du collectif Umpcha viennent me serrer très fort dans leurs bras, y

[99] Sur le petit papier cartonné il est écrit : « *Nous t'offrons ton nom qui correspond à ta tâche de diffusion. L'énergie va agir depuis le cosmos pour que tu pratiques avec une attitude favorable au propos. Tu en bénéficieras avec amour, tu verras, le chapeau (de sorcière) te le fera te souvenir* ». A l'intérieur du minuscule sac, se trouve un autre encore plus petit en tissu, noué avec une petite corde, dans lequel je découvre onze petites graines foncées et un tout petit rouleau que je déroule et lis : « *les ancêtres charrúas veulent que tu les nommes avec fierté. Ton nom, Ji gunegj, feu qui réveille* ».

compris Blanca qui ne lâche pas son tambour. D'ailleurs, toutes ces femmes se tiendront ensemble, debout autour de la banderole Umpcha durant les discours officiels. J'ai l'impression qu'un lien supplémentaire les unit et que, d'une certaine manière, j'en fais aussi partie, sans vraiment encore comprendre de quoi il s'agit.

© A. Olivera 2011

Banderole du collectif Umpcha à Salsipuedes en 2011.
En premier plan Marta, à côté d'elle Mary.

Quelques jours plus tard, avant de rentrer en Suisse, j'expose mon travail et le film réalisé avec les femmes du collectif Umpcha devant une trentaine de personnes qui feront le déplacement jusqu'à la *Comunidad del Sur*, là où je loge. Avant ma présentation, Mónica et Alejandro me montrent le film de la cérémonie, effectué avec la petite caméra de la communauté *Basquade Inchalá*. L'image est très floue, ça bouge beaucoup, avec des va-et-vient du zoom qui gênent passablement la lecture ; en plus il n'y a pas de son et ainsi nous n'entendons ni ce que dit la personne qui transmet le nom, ni celle qui le reçoit. Je remarque, même si je ne les entends pas, que les personnes chantent toujours, avec, semble-t-il, davantage encore d'intensité et que certaines d'entre elles se sont mises à danser autour du feu. Les flammes montent haut vers le ciel et semblent danser aussi. Je ne sais pas combien de temps les personnes dansent ainsi. J'aperçois les visages des femmes du collectif Umpcha. Pour plusieurs d'entre elles, c'est la première cérémonie d'attribution des noms à laquelle elles vont participer. En réalité c'est la première fois pour tous, puisque aucune cérémonie les rassemblant n'a eu lieu à Salsipuedes jusqu'à ce jour. Le ciel est dégagé, la lune est présente. Mónica a filmé plusieurs fois longuement en zoomant la lune

presque pleine, effet qui donne une ambiance particulière au film et intensifie la sensation de froid. Soudain tout s'anime, Blanca est arrivée. La cérémonie commence. Mary s'approche du feu avec un objet. C'est un bâton de la parole qu'elle a confectionné pour le groupe des femmes. Elle fait des gestes. Alejandro me dit qu'elle explique comment elle l'a construit. Mary a déjà son nom charrúa depuis longtemps, c'est pourquoi elle va diriger la cérémonie, accompagnée de Marta. Blanca s'installe à ses côtés pour donner le rythme à l'aide de son tambour. Rodrigo s'approche du feu avec des écorces d'un bois odorant qu'il allume et l'utilise pour « *nettoyer* » les personnes, c'est-à-dire qu'il envoie la fumée autour de la tête et du corps de chacun et de chacune pour les purifier. C'est Mary qui recevra son nom en premier, transmis par Martín. Ce dernier s'approche. Ils sont debout devant le feu, emmitouflés dans leurs killapí. Ils discutent face à face, puis Martín transmet un collier à Mary.

Bien que cette cérémonie soit collective, chaque personne reçoit son nom de manière intime, dans un échange entre la personne qui reçoit et celle qui donne. Les autres sont debout ou assis autour du feu en recueillement. C'est une expérience individuelle et collective à la fois. Les noms charrúas sont rarement utilisés en public, sauf pour marquer l'action faite par la personne qui le porte. Cela se passe très vite et le film s'arrête abruptement.

C'est à nouveau par la médiation d'une caméra et l'intermédiaire d'un film que la recherche se construit et les liens se renforcent. Ma place est désignée cette fois-ci d'une certaine manière par les ancêtres. Je suis anthropologue et ne peux pas devenir charrúa bien que j'aie reçu un nom. Plus tard Martín me racontera à propos de la cérémonie des noms :

« *Ce qu'on sait c'est qu'anciennement, les Charrúas avaient plusieurs noms, au moins deux. Ils avaient un nom de guerre, ou le nom pour l'extérieur de la communauté. Et ils avaient un nom pour l'intérieur de la communauté. C'est pourquoi les noms des caciques sont généralement en langue guaraní, en langue espagnole ou même parfois en langue anglaise, comme le cacique Brown. Je crois que celui qui disait cela était Benito Silva. La plupart d'entre nous a déjà le nom pour l'extérieur, mais pas le nom pour l'intérieur, c'est pourquoi nous avons fait la cérémonie. En plus, selon Jaime Blas, celui qui a conservé la langue chaná, et qui vit à Entre Rios, les chaná, qui faisaient partie de la macro-ethnie charrúa, avaient leur premier nom vers sept ou huit ans, décidé selon les caractéristiques de la personnalité de chaque personne, c'est pourquoi ils attendaient quelques années avant de le leur donner. Jaime parle aussi des doubles noms. Dans le registre civil, il est inscrit en tant que Blas Wilfredo, mais dans sa maison, on l'appelait avec son nom chaná. En réalité nous ne savons pas comment cette cérémonie des noms se faisait anciennement, et c'est là où commence notre récréation. Mais c'est vrai que c'est mentionné quelque part que les Charrúas avaient deux noms* » (Martín avril 2011).

Mónica m'explique que cette cérémonie est quelque chose d'actuel, la communauté *Baquade Inchalá* étant pionnière dans la reconstruction de l'identité charrúa. C'est à partir de leur connaissance de l'utilisation des deux noms que la communauté a eu l'idée d'en faire une cérémonie. La première fois elle a eu lieu *un vingt-et-un juin 2003 au Cerro :*

« Nous avons alimenté le feu toute la nuit (…) nous avons fêté, fait de la musique et dansé toute la journée et à la fin du jour nous avons commencé la cérémonie. Pour qu'on puisse lui donner le nom, la personne doit avoir un lien avec la communauté, nous ne sommes pas d'accord de mettre un nom à n'importe qui, ce n'est pas le propos car pour nous ce n'est pas folklorique. Parfois des personnes viennent juste pour nous demander de leur donner un nom et là nous ne sommes pas d'accord (…) On ne met pas un nom à n'importe qui, pour mettre un nom nous devons très bien connaître la personne et avoir de l'affection pour elle. A Salsipuedes ce fût impressionnant quand Martín a donné son nom à Mary et vice-versa, pour nous l'émotion était très forte et pour eux le lien entre les deux s'est trouvé renforcé » (Mónica avril 2011)

La volonté de définir un nom externe et un nom interne, a-t-elle un lien avec la notion ambivalente de l'ami-ennemi ? En guaraní, le terme « *tovajara* » signifie simultanément ami et ennemi et traduit une relation réversible (Porzecanski 1989 : 18). Une personne peut ainsi être considérée amie ou ennemie selon le contexte. C'est la relation qui est importante et celle-ci peut se transformer selon les circonstances. De plus, il existe toujours la possibilité de transformation de la relation.

Le nom que j'ai reçu indique ma tâche de diffusion, mais aussi mon rôle de médiation, en cela je peux parfois paraître parfois hospitalière ou parfois hostile, selon les circonstances de la relation. Pour Alejandro, Mónica et les autres, le « *monde parallèle* » a montré que ce n'était pas le moment pour moi de recevoir mon nom à l'occasion de cette cérémonie. Pour eux ce n'est qu'une question de temps, de patiente et de persévérance.

© A. Olivera 2011

Arrivée des cavaliers

© A. Olivera 2011

Memorial de Salsipuedes

5.3.4 Au Memorial Salsipuedes : Bicentenaire et droit à la terre

Cette année, davantage de monde se trouve devant le mémorial. Le maire de Paysandú prononce son discours, tout comme le directeur de l'Institut national des droits de l'Homme. L'accueil de ces discours de la part des délégations des collectifs de descendants seront plutôt mitigés. Par contre, ceux de la déléguée du conseil de la nation charrúa, Mónica Michelena, et du chercheur Gonzalo Abella sont ovationnés. Mónica fait partie de l'union des femmes du peuple charrúa (Umpcha) qui cette année est très visible. En effet, les femmes de ce collectif qui appartiennent également à d'autres collectifs mixtes, ont décidé cette année de se regrouper sous la bannière d'Umpcha. Des banderoles ont été créées. Le manifeste est lu devant les écoles. Le symbole de la complémentarité, choisi par Umpcha pour les représenter, a été dessiné en grand, et est porté à tour de rôle par les participantes qui font beaucoup de bruit et qui sont très visibles. Elles sont joyeuses. Toutes ont reçu leurs noms charrúas la veille lors de la cérémonie.

<u>Discours des institutions : le politiquement correct</u>

Le discours de Javier Miranda directeur national des droits humains, une section du Ministère d'éducation et de culture, n'a rien de protocolaire. Il arrive habillé en T-shirt et en jeans portant son fils sur ses épaules. Décontracté, il annonce qu'il vient uniquement accompagner et exprimer la solidarité, qu'il ne vient pas en son nom propre mais en tant que représentant de l'état afin d'exprimer un : « *chaleureux salut aux peuples originaires qui ont forgé notre processus d'émancipation ».*

Le discours du maire de Paysandú est tout aussi laconique. Il précise qu'il est originaire de cette région et fait ensuite allusion au nom du lieu, comme d'un nom tristement prémonitoire. Salsipuedes signifie *« sors si tu le peux »* en espagnol et c'est justement à cet endroit que le peuple charrúa a été convoqué et, par trahison, bloqué dans cette impasse et abattu. Trois cent personnes ont ensuite été amenées jusqu'à Montevideo « *dans des conditions inhumaines* » explique le maire :

« Nous affirmons notre compromis dans la défense des droits humains, mais principalement au droit à la libre expression et à la vie, fondamentalement à la vie. Nous luttons depuis notre département pour un Uruguay sans différences sociales, avec une égalité d'opportunités, sans violence sociale et avec une éducation juste pour tous, pour tous sans différence de pensée, de religion, de condition sociale et économique et moins encore sans faire de différence de race ou ethnique. Ensemble nous formons l'Uruguay, mais un Uruguay sans différences. C'est réellement un Uruguay libre, un Uruguay démocratique » (Le maire avril 2011).

Son discours est sifflé par certains membres des collectifs charrúas qui le traitent d'hypocrite. En cette année du Bicentenaire le délégué du département de Paysandú instrumentalise la commémoration pour réaffirmer l'idéologie nationaliste du « creuset des races » que je présenterai dans la prochaine partie. Par contre parler de la non différence de race ou ethnique signifie-t-il que celles-ci existent actuellement ? Charrúas ou les descendants de Charrúas auraient alors une identité négative et pourraient lutter contre leurs discriminations, alors que jusqu'à présent leur existence actuelle est niée. La discrimination permet la révolte, alors que la négation de son identité conduit le plus souvent à l'impossibilité d'agir (Watzlawick, Weakland, Fisch 1975).

Le directeur des droits humains a évité mes questions et je n'ai pas pu m'entretenir avec lui, comme il me l'avait promis. Il n'a pas annulé le rendez-vous mais il avait toujours quelque chose d'urgent à faire au moment où je devais le voir.

<u>Une femme représente le Conseil de la nation charrúa : discours de Mónica Michelena</u>

Mónica Michelena a été nommée déléguée du Conseil de la nation charrúa au mois de juin 2010. Depuis, elle s'est beaucoup investie dans l'Union des femmes du peuple charrúa (Umpcha) et dans la campagne de conscientisation au recensement qui s'est prolongé jusqu'en 2011. Depuis la fondation du Conseil Conacha en 2005, c'est la première déléguée si communicative. Elle fait le lien entre les collectifs, elle diffuse l'information reçues lors de ses voyages à l'extérieur du pays, transmet les connaissances acquises avec des ateliers

thématiques et encourage les membres des collectifs, surtout les plus jeunes et les femmes, à voyager pour se former et connaître la situation des peuples autochtones du continent.

Elle a entrepris une formation, de laquelle elle obtiendra un diplôme, destinée au renforcement des femmes autochtones qui assument des places d'autorité (de leadership), formation organisée par le *Fondo indígena* et coordonnée par le *Centro de investigaciones y de estudios superiores en antropología social (CIESAS),* situé au Mexique. Pour la réaliser, elle m'a sollicité comme tutrice anthropologue, ce qui a renforcé nos liens et notre collaboration, et m'a permis d'effectuer un travail de terrain de janvier à février 2011, au nord du pays avec la participation de femmes appartenant au collectif Umpcha.

Elle accomplit une énorme tâche et est constamment sollicitée, ce qui lui laisse peu de temps pour se consacrer aux réunions de sa propre communauté *Basquade Inchalá*. Nous aurons souvent l'occasion de discuter des responsabilités liées au rôle des dirigeantes, représentantes d'une communauté. Lorsque nous conversons, elle m'avoue régulièrement ne pas se sentir à l'aise avec cette position.

En mai 2012, l'Université interculturelle lui accorde une bourse afin qu'elle puisse entreprendre une formation de trois ans, spécialisée sur les droits humains et plus particulièrement, sur ceux des peuples autochtones.

Parmi ces nombreuses tâches, Monica prend part aux cérémonies se déroulant à Salsipuedes, en tant que déléguée du Conseil de la nation charrúa. Lors de l'une d'entre elles, à laquelle je participe, Mónica prend la parole. Elle est habillée de pantalons blancs et d'un T-shirt aux dessins ethniques, fabriqué par Oscar. Elle porte son *quillapí*, son bandeau rouge orné d'une plume, pour maintenir sa chevelure et a, dans ses mains, une lance avec laquelle elle frappe le sol tout en discourant. Le présentateur doit descendre bien bas le micro. C'est à ce moment-là que je prends conscience de la petite taille de Mónica. Sa force de volonté efface cet aspect physique de sa personne

« *Misiajalana, misiajalana, basquade jou bilu guidaí, basquade jou bilu guidaí, guidaí na sepe, guidaí na sepe, guidaí etriek jepian oyendau, basquade inchalá, basquade inchalá* (…) *en langue charrúa, je viens de vous dire, restons tranquilles et regardons la merveilleuse lune, la lune nous apportera beaucoup de sagesse, elle nous apportera beaucoup de sagesse, en cherchant la vérité, nous semons aussi notre mémoire, oyendau* » (Mónica avril 2011).

Mónica rappelle que cet endroit est un « *grand cimetière indien »* parce que les os des disparu-e-s des massacres s'y trouvent et que par conséquent il faut considérer cet endroit comme un espace sacré. Elle remercie les personnes présentes en rappelant que c'est la

première fois que tous les collectifs du conseil Conacha sont réunis ensemble à Salsipuedes. Suit un résumé des étapes importantes du processus de récupération de l'identité charrúa : « *déjà en 1989 quand les frères d'Adench ont commencé à se rassembler* ». Elle explique que le Conacha est le conseil de la nation charrúa, dont elle est l'une des déléguées, c'est une sorte de fédération des collectifs charrúas de l'Uruguay ; elle spécifie que tous les collectifs n'en font partie, mais que l'objectif de Conacha est de les fédérer tous. Que depuis l'année 2005 le Conacha se mobilise pour que l'Uruguay ratifie la Convention 169 :

« *Le seul instrument international qu'ont les peuples autochtones de toute la planète pour faire valoir leurs droits ancestraux, qui préexistent aux Etats, tous types et toutes sortes de droits, des droits qui ont été enlevés avec la force, avec des maladies, avec le génocide, des droits territoriaux, des droits culturels, tous types de droits, le droit à la santé, le droit à nommer nos enfants avec des noms charrúas* » (Mónica avril 2011).

Elle cite le cas d'Itanu (battement de pierre), un nouveau-né de la communauté *Basquade Inchalá,* qui dernièrement, s'est vu refuser son nom charrúa par le registre civil. Enrique Auyanet de l'association Adench est intervenu pour régler l'affaire. Depuis sa création cette association a dû défendre à plusieurs reprises le droit de donner un nom charrúa à des enfants. Marta et d'autres font partie des personnes qui ont rencontré des difficultés à ce sujet.

Mónica présente également le collectif des femmes, Umpcha. Rappelle que c'est en 2005, qu'elle-même avec Rosita Albariño et les femmes charrúas, elles ont « *unifié las dos Bandas* » pour faire référence à des espaces situés en Uruguay et en Argentine. Elle relève que l'état d'Argentine les a reconnues et octroyé un territoire, et qu'actuellement il existe un territoire charrúa au Rio Grande do Sul, Brésil « *il ne manque que l'Uruguay pour nous reconnaitre avec nos pleins droits* ». Les femmes me montrent du doigt un aigle planant au-dessus du mémorial charrúa, juste au-dessus d'où Mónica est en train de parler.

Bicentenaire oblige, Mónica fait un rappel du génocide en lien avec la figure de José Artigas en faisant référence à un espace politique dans lequel « nous tous pourrions être inclus », sans discrimination. Quel est ce « *nous* » qu'invoque Mónica ?

« Nous sommes ici, vivants et sur nos pieds, avec dignité, en nous redressant à nouveau, après l'oubli et le silence imposés depuis tant d'années, le génocide de Salsipuedes a été très bien planifié, très bien préparé par le pouvoir et l'armée de cette époque (…) *Artigas notre frère n'aurait jamais permis le génocide, il ne l'aurait jamais permis car il était le premier, le grand frère Inchalá, qui nous protégea et nous donna un abri* (…) *aujourd'hui après deux cent ans de la naissance de l'Indépendance, le Bicentenaire que nous devons porter avec*

orgueil, toute cette émergence des Orientaux, ce grand campement artiguiste où se trouvait une grande tolderia qui hébergeait tout le monde, aujourd'hui nous devons la réunir à nouveau, nous regrouper en tant qu'Uruguayens, nous devons nous regrouper avec notre propre identité en hébergeant tout le monde, sans rendre invisible personne, sans discriminer personne, comme le faisait notre frère, notre grand frère Artigas, notre Oberaba kuarahy comme l'appelaient nos frères guaraní, qui sont aussi nos frères. Aujourd'hui, nous devons aussi commencer à réclamer nos droits, comme peuple qui sommes en train de ressurgir et qui sommes (somos). Aujourd'hui, pour la première fois, nous sommes en train d'être reconnus, parce que d'abord nous nous sommes reconnus nous-mêmes » (Mónica avril 2011).

Ce « *nous* » le peuple charrúa-uruguayen sait que l'état (Nation) ne le soutiendra pas. Malgré cela Mónica demande de transformer la douleur et la colère en force créative pour poursuivre un processus de réconciliation :

« Nous savons que l'Uruguay, que notre pays ne va pas nous soutenir, que nous devons mettre de l'ardeur entre tous, tous unis chaque fois plus et plus forts, avec conscience et cosmovision autochtone. Depuis cette cosmovision, avec harmonie et avec paix, mais avec force, et sans rancune, laissons derrière nous cette rancœur, la douleur nous continuerons à l'avoir, nous continuerons à l'avoir toujours (…) cette réconciliation nous devons l'atteindre, nous devons obtenir que cette douleur ne nous immobilise pas, que cette douleur ne soit pas de la rancœur, ne soit pas de la haine, qu'elle devienne des idées, de la créativité, des formes de participation, l'occupation d'espaces comme nous sommes en train de le faire aujourd'hui, parce que c'est un droit que nous avons et qu'ils nous l'ont cédé car ils se sont rendus compte que c'est notre droit. Cet espace que je suis en train d'occuper maintenant n'est pas à moi, il est à vous, il vous appartient à vous tous, aujourd'hui je vous représente tous et je suis très consciente de cela, Basquade Inchalá, lève-toi mon frère ! Défendons notre terre, notre Omahanaji ! (…) ce n'est pas nécessaire de tuer cette terre, avec des agrotoxiques, avec du poison, comme nous le voyons aujourd'hui» (Mónica avril 2011).

Ce discours de Mónica, le premier à l'intention de toutes les organisations et transmis à leur nom, est un rappel du cheminement que les collectifs charrúas mènent depuis une vingtaine d'années, pour la récupération de leurs valeurs et pour la lutte pour leur reconnaissance. Elle n'oublie rien, ni personne. Union, mémoire et territoire sont les notions qui rendent compte d'un peuple en train de se redresser en récupérant ses racines matérielles, culturelles et symboliques. Mónica n'oublie pas de rappeler que l'identité charrúa est étroitement liée à l'identité nationale, à travers la douleur et les valeurs, et que l'essentiel consiste à travailler ensemble pour la réconciliation, tout en respectant la diversité. Elle relève l'importance du lien particulier qui nous rattache à la terre, de l'importance de respecter les sites sacrés et nous rappelle que le territoire charrúa est plus vaste que l'Etat-nation. Elle n'a pas peur de dire, en présence des représentants de l'Etat, que les collectifs savent que l'Etat ne les soutiendra pas, et que pour cette raison ils ont besoin d'acquérir des

instruments politiques et juridiques internationaux et d'être soutenus par le mouvement autochtone international. Finalement, Mónica est consciente qu'elle parle au nom du collectif représenté par le Conseil de la nation charrúa, qu'elle définit comme un instrument de lutte. A ce moment elle incarne le collectif, elle porte en elle sa reconnaissance et son pouvoir. Le discours de Mónica est performatif. Elle possède l'autorité confirmée par le collectif :

« *Le pouvoir des mots réside dans le fait qu'ils ne sont pas prononcés à titre personnel par celui qui n'en est que le 'porteur'* » (Bourdieu 1982 : 107).

<u>« Nous sommes tous charrúas » ou la lutte contre le «génocide écologique»</u>

A son tour, le chercheur indépendant, Gonzalo Abella prend la parole. Exilé en Union soviétique et à Cuba jusqu'au début des années 1980, il a par la suite vécu au Canada où il s'est formé en sciences sociales et a eu l'opportunité de travailler pour une institution canadienne dans le domaine des projets de développement et de leur évaluation. C'est ainsi qu'il a rencontré et vécu avec des peuples autochtones, particulièrement des communautés guaraní dont il parle la langue. De retour en Uruguay, il rencontre Isabel Izquierdo qui, exilée en Australie a entretenu des contacts avec des populations aborigènes. C'est ensemble qu'ils entreprennent un travail de terrain sur les racines charrúas[100]. Gonzalo est l'auteur de plusieurs livres qui sont des références pour les collectifs charrúas. Ces écrits sont néanmoins passablement critiqués par l'académie, plus particulièrement à l'égard de sa méthode de recherche. Lors d'un entretien, il a échangé sur la méthode utilisée, qui consiste en une triangulation des données entre les témoignages oraux, la poésie gauchesque (des Gauchos) et son vécu avec les communautés autochtones. En fonctionnant ainsi, il a tenté de mieux comprendre l'histoire de cette région « *c'est en mettant les pièces du puzzle dans un ordre différent que j'ai mieux compris* ». Il dit aussi que le fait d'être en couple et de passer beaucoup de temps avec les personnes de la campagne, dans leur environnement ouvre des portes. La communauté *Basquade Inchalá* dans son entier lui porte, ainsi qu'à son épouse, une grande estime. Il relève qu'il ne sera pas simple pour moi, de réaliser une recherche en tant que femme seule.

[100] Ils font partie du groupe d'intellectuel-le-s qui ont participé au travail publié par Rodolfo Porley, « *Laberinto de Salsipuedes* » en 1997.

Gonzalo, co-fondateur du *grupo Sepe,* s'est retiré pour des questions écologiques[101]. Marta, qui a milité dans ce groupe considère Gonzalo comme un ancêtre. Ses écrits sur José Artigas portent une vision différente que l'officielle qui situe son histoire que durant la période entre 1811 et 1815 exclusivement, alors qu'il meurt en 1850. Que se passe-t-il toutes ces années, demande Abella ? D'après elle, il étudiait l'écosystème de la jungle après avoir étudié celui de la prairie (*pampa*) :

« Alors qu'on fête le bicentenaire, on met en avant l'Artigas des « cabildos » (des conseils d'administration coloniale au temps de l'Empire espagnol) et non celui des « fogones » (pour signifier les rondes autour des feux dans l'espace rural). Curieusement le folklore et les lettres musicales nôtres se rapprochent plus de la vérité que nos livres d'histoire. C'est-à-dire que l'histoire enregistre les discours d'Artigas dans les conseils de propriétaires terriens et non dans les assemblées du peuple oriental où les lecteurs-écrivains sont ceux qui en prennent acte, la parole la plus connue est celle qui dit « de fogón en fogón on entend la voix » parce qu'à un certain moment, il existe une dualité des pouvoirs, entre le cabildo et les fogones. Et Artigas tente de construire une alliance entre les conseils des propriétaires terriens patriotiques qui, pour la plupart avaient des grands domaines agricoles, et les esclaves qui luttaient pour le droit populaire et qu'il rencontrait dans les fogones » (entretien mai 2010)

Le discours de Gonzalo renforce celui de Mónica et confirme que l'orientation géopolitique de l'élite au pouvoir ne se dirige pas dans le sens du lien équilibré et social avec la terre, bien au contraire. Ses propos sont toujours très attendus. Il est direct, désigne clairement, avec un brin de poésie, à qui s'adressent ses paroles. Gonzalo Abella commence par le souvenir de « *nos ancêtres* » vainqueurs de Salsipuedes, qui ne cessent de vivre dans les cœurs des présent-e-s, dans le paysage et dans les vents qui agitent les drapeaux.

---

[101] Il a adressé une lettre au *grupo Sepe*, lettre publiée dans son livre sur Artigas. Il critique ses membres parce qu'ils ne s'intéressent pas à la question de la terre, qui selon lui est l'urgence première, car le pays est en train de vivre un « *paisajicidio total* » (paysagicide). Lors de l'entretien avec Gonzalo (avril 2011), il s'exprime sur le groupe Sepe et sur « l'être charrúa » : « *La revendication première du groupe Sepe, est que l'identité est une construction culturelle, l'identité charrúa est un choix politique et culturel. Le groupe Sepe s'est dédié à explorer l'identité uruguayenne, à approfondir la validité de l'artiguisme et à faire des voyages vers des sites où l'on trouve des vestiges autochtones et historiques. La question est que si une personne se sent descendante des charrúas, qu'elle se sent gardienne d'un écosystème, je crois que plus qu'une revendication familiale ou une revendication pour une communauté, elle doit exiger la préservation de tout l'écosystème, surtout des aires qui ne sont pas aujourd'hui protégées (…) je pense que si de la même manière que les peuples originaires d'ici avaient une relation communautaire avec la terre, la revendication qui peut être faite aujourd'hui, n'est pas uniquement pour telle famille qui aurait une origine charrúa ou telle famille qui aurait une origine guaraní, pour telle famille qui aurait une origine chaná et qui par conséquent ont souffert. La terre doit être pour les enfants des charrúas, pour les enfants des chaná, pour les enfants des guaraní, pour les enfants des gringos qui sont restés sans travail ; comme dit le règlement de la terre 'si les personnes travaillent, si elles sont respectueuses, qu'elles aient le droit à la terre et ne puissent pas en faire une marchandise'. Concernant les enfants directs des peuples autochtones qui ont été discriminés par le passé pour leur couleur, trouver une autre solution, des subsides, des possibilités d'ascension sociale ».* Cette lettre et son discours à Salsipuedes 2011 prennent une autre ampleur alors que Abella propose sa candidature à la présidence uruguayenne pour les élections de 2014 et présente une proposition écologique, le premier à le faire.

Il parle ensuit de trois génocides que vivent, ou ont vécu, tous les peuples autochtones d'Amérique. Le premier étant celui de la conquête et de la colonisation externe qui a décimé les populations occupant ce territoire. D'après Abella, les habitants originaires de ces terres recevaient les conquérants avec bienveillance car ils «*avaient l'habitude des visites fraternelles entre eux, bien qu'il existait déjà des empires et des guerres ».* Le deuxième génocide concerne celui des Etats-nation émergents du Mexique jusqu'à la Patagonie, de l'Uruguay notamment :

« L*e génocide de l'Etat oriental commence à Salsipuedes et se termine avec toutes les horreurs que nous ne pouvons pas oublier ; des assassinats de jeunes charrúas, l'envoi de charrúas prisonniers en France, l'envoi de charrúas enchaînés aux Anglais, la séparation des enfants de leurs mères qui peuvent être désignés comme les premiers enfants de disparus. Tout cela, c'est l'histoire de l'Uruguay, mais pas seulement, car c'est l'histoire de tous les gouvernements à peine nés, sauf pour le Paraguay »*

Le troisième génocide est actuel, il se déroule au XXIème siècle contre les peuples qui ont survécu. Ce sont les politiques développementalistes néolibérales touchant les monocultures transgéniques et forestières et les agrotoxiques mises en place par les multinationales avec le consentement des gouvernements passés et présents :

« Parce que quand nous voyons l'irresponsable fumigation aérienne, quand nous voyons l'expansion terrible des monocultures forestières qui violent tous les règlements qui existent en Uruguay, quand nous voyons tout cela, nous ne voulons pas dire, à l'instar des Indiens qui ont dit « regarde don Frutos en train de tuer des amis »[102]*, nous ne voulons pas dire, « regarde Monsieur le Président en train de tuer des amis », nous ne voulons pas dire, « regarde Monsieur le Ministre en train de tuer des amis », nous ne voulons pas dire « regarde Madame la Maire en train de tuer des amis ». Nous voulons dire, « redevenons humains, délivrons la mémoire charrúa », l'amour, comme l'a dit Mónica, dans le sens charrúa, parce que nous sommes tous charrúas. Alors en hommage à ceux qui ne sont pas là, une embrassade à vous tous et continuons en avant !* »

Au travers de ce discours, Gonzalo fait référence aux horreurs de la conquête et de la colonisation, tout en dénonçant ce qu'ont fait les Etats-nations sud-américains dès leur fondation, éliminé ou tenter d'éliminer les peuples autochtones, soit par extermination, soit par assimilation. Cela s'est passé et on ne peut que s'en souvenir. Par contre il dénonce, ce qu'il nomme génocide écologique, acte présent actuellement, et a le courage d'affronter directement le gouvernement en faisant appel à une phrase célèbre, en référence à la trahison subie par les Charrúas, de la part d'une personne qu'ils considéraient comme leur ami.

[102] En référence à une citation « historique », que l'on retrouve dans le roman de Tomas de Mattos, « *Bernabé, Bernabé ! ».*

Est-ce une manière de pointer du doigt le président Pepe Mujica, élu en 2010, ancien guérillero Tupamaro qui, aujourd'hui, applique des politiques néolibérales concernant notamment la vente de territoires uruguayens aux multinationales étrangères ? C'est encore et toujours la même question de la propriété de la terre et de son utilisation, par qui et pour qui, qui est en jeu ?

Synthèse de la première partie

Dans cette première partie, je situe le contexte de ma recherche en partant d'un événement commémoratif, célébré plus ou moins simultanément à Montevideo capitale de l'Uruguay et dans le centre du pays, notamment au bord de la rivière de Salsipuedes. Cet endroit est un symbole pour ceux et celles qui, depuis 1997, se rassemblent pour se souvenir de la tentative d'extermination du peuple charrúa. Je décris comment, lors de cette rencontre, diverses mémoires vécues par différentes personnes et collectifs s'entrecroisent, comment les discours parfois s'accompagnent et d'autres fois s'affrontent ou se distancient, ce que je nomme polyphonie. Je démontre qu'il s'agit d'un processus s'inscrivant dans l'espace et le temps. Que cela soit à la ville ou à la campagne, les alliances se font et se défont selon les enjeux socio-politiques du moment et des stratégies personnelles. Nous avons *c'est qui nous* J'ai pu comprendre aussi que ce que vivent et font les collectifs autochtones n'est pas séparé de ce qui se passe actuellement dans la société uruguayenne. En effet, depuis 1985, la société dans son entier est confrontée aux conséquences de la dictature récente. Les luttes mémorielles qui s'ensuivent font resurgir le souvenir du génocide du peuple charrúa. Que cela soit parmi la classe dirigeante ou scientifique, dans les milieux militants et associatifs, ou dans l'ensemble de la société civile, dont font partie les collectifs charrúas, des personnes se demandent si la violence n'est pas constitutive du passé national, si ce n'est pas par un tel acte qui se répète sans cesse que la nation maintient son équilibre précaire (homéostasie négative). Que faire de ce constat se demande-t-on ? Se voiler la face et permettre que la violence continue de gangréner la société, en reconduisant sans cesse l'impunité des tortionnaires, par exemple, ou y faire face pour essayer de trouver une solution ?

C'est dans ce contexte que les voix des collectifs charrúas s'élèvent et s'unissent, réclamant aussi leur place dans cette société qui les a niés, et les nie encore. Nonobstant, intégrer les

voix des vaincus dans les débats sociétaux, surtout au sujet de la violence génocidaire, n'est pas évident car il n'en reste que peu de traces, souvent façonnées par les vainqueurs.

C'est pourquoi dans cette première partie, je tente de donner la voix aux mémoires résistantes (militantes, autochtones, spirituelles), en reproduisant leurs discours, en laissant de l'espace aux entretiens, en privilégiant l'accès à leur vocabulaire, à leur utilisation de certaines notions juridiques ou anthropologiques, à leur réflexion et leur logique d'argumentation. J'ai voulu que le passé soit découvert à travers leur regard. J'ai en quelque sorte, essayé de ne pas faire ce que critique l'anthropologue Jonathan Friedman (2002 : 207) « *on s'intéresse moins, semble-t-il, à ce que font les gens, à ce qui les pousse à agir et aux conditions de leurs actions, qu'on ne cherche à évaluer le degré d'authenticité de ce qu'ils font et disent* ». Il s'exprime ainsi par rapport à la manipulation stratégique de la tradition dans un objectif d'autodétermination, dont sont accusées certaines populations.

Que font les collectifs charrúas et les personnes qui les soutiennent dans leur processus ? Qu'est-ce qui les pousse à agir et dans quel contexte ?

J'ai voulu montrer l'évolution en cours depuis une vingtaine d'années, et plus particulièrement, la période pendant laquelle s'est déroulé mon travail de terrain, situé dans ce moment critique où il était possible d'imaginer que la société uruguayenne allait faire le choix de sortir de l'oubli et du silence imposés par la loi d'impunité de 1989. Selon les alliances choisies, l'apport de certains collectifs charrúas à ce moment-là, a été de démontrer que l'impunité était plus ancienne et datait de la fondation de l'Etat-nation. Devenir charrúa consiste alors à rendre visibles les mensonges, à donner la parole aux silences, à repérer les oublis et à affronter la douleur pour ne plus reproduire la violence.

En définitive, la société a voté pour le maintien de la loi d'impunité. Dans le même temps, les alliances se sont alors transformées simultanément à la votation de loi qui reconnaît la nation charrúa et l'identité autochtone, tout en maintenant sous silence le génocide encore une fois nié. Les collectifs se sont alors mieux regroupés et ont dirigé leurs revendications à partir du Conseil de la nation charrúa, d'autant plus que l'année de commémoration du Bicentenaire de l'Indépendance leur a donné une plus grande visibilité nationale. Par ailleurs, la création du collectif des femmes Umpcha a été un déclencheur pour une meilleure communication interne au sein des collectifs, et de visibilité au niveau national, continental et international.

Mon regard construit et la position adoptée, tel que défini en introduction, m'ont permis d'être plus attentive à certaines synchronicités qu'à d'autres, et de m'orienter davantage vers un choix bien défini de récits et d'actions ainsi que dans celui des interlocuteurs et des interlocutrices privilégiés. Le fait d'être uruguayenne exilée pour des raisons politiques a eu un impact important vis-à-vis des personnes choisies. Mon attention portée à l'approche de la spiritualité, qui allie chemin de connaissance et réconciliation, m'a aussi rendue attentive à d'autres modes d'explication des événements et moyens d'y faire face. Etre une femme, féministe, née dans ce pays, m'a également été favorable pour intégrer et créer des liens d'amitié avec le collectif des femmes Umpcha.

Ce sont également, mon engagement affectif et mon implication personnelle dans des démarches de transformation radicale de la société dans laquelle je vis, qui m'ont permis de participer pleinement au processus, notamment avec la réalisation de vidéos engagées.

Ce processus de récupération identitaire se poursuit tout en se transformant. Les collectifs charrúas se trouvent maintenant face à la délicate manœuvre de maintenir leur différentiation pour négocier leur présence et obtenir des droits nationaux et une reconnaissance internationale, tout en proclamant une identité inclusive où la figure du charrúa sert de catalyseur pour construire un autre modèle d'être au monde et de vivre ensemble.

DEUXIÈME PARTIE

Mises en scènes et en actes du devenir charrúa : Entre différenciation et construction d'un commun

Dans cette partie, consacrée à la manière dont les collectifs construisent le devenir charrúa, je souhaite exposer comment ce devenir est pris dans l'ambivalence de l'appartenance. C'est-à-dire qu'ils se trouvent confrontés à la difficulté de devoir se différencier pour être reconnus, tout en proposant la construction d'un commun : « *nous sommes tous charrúas* ».

Pour que l'Etat et les instances internationales considèrent leurs revendications, il leur appartient tout d'abord de se distinguer du reste de la population. Pour pouvoir entreprendre la réconciliation, il leur est nécessaire aussi de dénoncer le génocide passé. C'est pourquoi, pour obtenir la reconnaissance de ce génocide, ils endossent leur identité charrúa en tant que stratégie politique. Cette identité a besoin d'être visible par rapport à l'identité nationale. D'une certaine manière, les collectifs n'ont pas d'autre possibilité que de construire de la différence pour se présenter tels que ce qu'on attend d'eux et comme on veut les voir.

Culture, identité, tradition, authenticité, cosmovision, territoire, deviennent alors des artefacts pour faire valoir leurs droits. Les marqueurs identitaires, tels que nourriture, vêtements, instruments de musique, chants et danses sont dans ce cas nécessaires pour se différencier. Ils doivent alors devenir visibles, mais d'une certaine manière atemporels, bien qu'on sache que ces marqueurs sont constamment en transformation dans le temps et l'espace, que les collectifs, quels qu'ils soient, sont en interdépendance avec leur milieu social, écologique et économique. La langue est un marqueur particulier, c'est pourquoi les collectifs charrúas portent un intérêt si important à sa récupération, en soulignant que sa perte conduit à la perte de la cosmovision.

Dans cette optique, ils luttent pour des acquis institutionnels, s'engagent dans des campagnes de sensibilisation, comme celle du recensement national de 2011, ou encore celle en cours pour que l'Uruguay ratifie la Convention 169 de l'OIT.

La sensibilisation envers la population se fait par le biais de manifestations politiques, culturelles ou festives. Une des difficultés que rencontrent les collectifs à l'occasion de ces

événements est de devoir se différencier, tout en se rassemblant, d'où leur devise : « *nous sommes tous charrúas* ».

A travers cette devise, les collectifs veulent produire du commun, c'est-à-dire une identité nationale qui soit inclusive. L'identité autochtone et l'identité nationale se trouvent ainsi entremêlées. C'est du moins ce qui ressort de leurs discours publics et des entretiens individuels ou de discussions en groupe. Qu'est-ce qui serait commun au-delà de ces identités construites ? Qui inclure dans le « *nous* » ? Et qui seraient alors « *eux* » ?

C'est pourquoi la production du commun passe par des activités de transmission et d'apprentissage de valeurs qu'ils désignent universelles. Les collectifs charrúas urbains se concentrent davantage sur cet aspect pédagogique de la conscientisation au sein de leurs propres groupes et de la population, plutôt que dans la revendication d'un territoire ou d'un espace géographique communautaire, revendication dont ils ne se sentent pas encore prêts pour relever le défi.

Comme nous le verrons ultérieurement, les modes de conscientisation sont diverses, se présentant sous formes d'ateliers donnés dans des écoles, dans des espaces publics ou privés, de performances de rue ou de représentations aux médias. La figure du charrúa devient alors un modèle anthropopoiétique dans lequel sont incorporés des valeurs, des attitudes et des comportements de l'être humain référent qu'ils aimeraient devenir. A ce moment, l'identité n'est plus considérée comme un artefact pour se différencier ou pour se rassembler. C'est un sentiment interne, une intention qui fait penser, parler et agir juste, provenant d'une subjectivité autonome et d'un peuple qui revendique l'auto-détermination.

Pour comprendre l'ambivalence de l'appartenance autochtone/nationale, un détour par la construction de l'Indien colonial/national est indispensable.

Le terme « Indien » est né d'un rapport social colonial de domination (Bonfil Batalla 1972) et ainsi que d'un malentendu. Depuis lors il demeure l'objet de représentations ambivalentes qui vont du sauvage cannibale au bon sauvage en harmonie avec la nature.

En Uruguay, les représentations de l'Indien sont à mettre en relation avec la construction du territoire national et des rapports de pouvoir générés par cette construction. Les représentations de l'Indien varient : de la Conquête, en passant par la colonisation, les luttes d'indépendance, la construction nationale, jusqu'aux formes contemporaines actuelles. De cannibale à révolutionnaire, la figure de l'Indien est un opérateur culturel organisant les relations humaines.

C'est à partir de la fondation de l'état-nation, que je fais plus particulièrement référence à l'Indien en tant que figure du bouc émissaire. En effet, exterminé dans un premier temps afin de restaurer la paix, il est ensuite adulé, pour ainsi, et selon la théorie girardienne, retrouver la cohésion sociale dans un groupe en proie à la violence interne. Le désir d'extermination et celui d'adulation sont donc le fondement de l'identité nationale et des narratives de la nation.

Après avoir abordé les représentations dominantes de l'Indien à l'aune des dynamiques coloniales-nationales, je me concentrerai sur la période de la post-dictature. Période qui, avec la perte de sens du politique et la crise identitaire dont souffriront tous les secteurs de la population uruguayenne, permettra à nouveau l'émergence de la figure de l'Indien, cette fois en tant qu'opérateur pour nommer l'indicible, et comme modèle pour penser des relations sociales pacifiques.

C'est alors que de nouvelles voix commenceront à se faire entendre, celles d'intellectuel-le-s qui apporteront d'autres visions que celle de la recherche scientifique classique, celles de l'association des descendants de la nation charrúa (Adench) et également des voix dissidentes au sein de l'université qui proposeront de nouveaux points de vue concernant le passé.

Si la figure de l'Indien continue à être l'objet de polémiques, un nouvel acteur politique transnational, soit le mouvement autochtone international, aura une influence sur le devenir charrúa. Afin d'être reconnus par les instances internationales concernées par les enjeux de l'autochtonie, les collectifs se sont en effet consolidés et unifiés dans le Conseil de la nation charrúa (Conacha). C'est également à partir de ce moment que le passage de l'identification comme descendant de… à celle de charrúa ou d'un peuple autochtone en devenir, commence à se produire. C'est pourquoi, je présenterai également l'émergence du mouvement international des peuples autochtones et sa lutte pour l'autonomie et l'auto-détermination.

Je décrirai ensuite les objectifs et le parcours de la première association des descendants de la nation charrúa (Adench), fondée en 1989 et toujours active aujourd'hui. Ayant lutté pour l'obtention des acquis institutionnels, plus particulièrement pour le rapatriement des restes du cacique Vaimaca Peru, cette association est très importante dans l'histoire du processus de devenir charrúa. Elle est aussi au cœur des débats au sujet des études génétiques sur les vestiges et dans les rapports avec les disciplines de l'anthropologie biologique et

l'archéologie. Les membres d'Adench sont ceux qui mentionnent le plus souvent le métissage lorsque nous abordons la question de la formation de l'identité charrúa. Cependant, l'appartenance métisse en Amérique latine est généralement liée au concept de métissage en tant qu'idéologie nationale pour dissimuler la persistance de la discrimination raciale. De plus, contrairement à l'identité « peuple autochtone », cette identité n'est pas porteuse au niveau international. D'où la difficulté de s'auto-définir métis, même si la logique de la construction identitaire les y conduit.

La deuxième moitié de la partie II aborde le « sens du collectif », notion construite à partir des références données par mes interlocuteurs/interlocutrices. L'objectif pour ces personnes, suite à un « épistémicide » (de Souza Santos 2006) comme conséquence du génocide, est de retrouver le « sens du collectif », pour échapper au monde fragmenté et aux mémoires brisées. La récupération se fait à travers des pratiques communautaires et de conscientisation, prenant appui sur une épistémologie/cosmovision attribuée aux peuples autochtones. Pour entamer ce processus, il est d'abord nécessaire de reconnaître que la crise actuelle est une crise des valeurs, en particulier celle du respect envers toute forme de vie.

Le cadre de pensée décoloniale est un apport précieux car il permet de comprendre la construction de la différence coloniale et de l'épistémicide qui l'accompagne. Retrouver le « sens du collectif » peut alors être considéré comme une option décoloniale que mettent en pratique la communauté charrúa *Basquade Inchalá* et l'artisan-guérisseur Alberto Zapicán : deux approches similaires dans le processus de devenir charrúa.

C'est pourquoi, je présente d'abord l'option décoloniale qui s'oriente alors vers un partage des connaissances, vers une « écologie des savoirs » (de Souza Santos 2005).

J'expose ensuite la formation, la trajectoire, les visées et les pratiques artistiques-festives de la communauté *Basquade Inchalá*, pour qui l'identité charrúa est également utile pour effectuer un travail socio-éducatif et de conscientisation auprès de différents groupes, plus particulièrement, avec les jeunes des quartiers ouest de la capitale.

Je retrace également le parcours de vie exemplaire d'Alberto Zapicán et ses techniques de conscientisation pour revivifier le lien social. Alberto a reçu une éducation différente, des « gens de la terre », qui est celle qui privilégie le collectif face à l'individualité. Il a été militant tupamaro et dirigeant autochtone. A travers des rencontres collectives, il tente aujourd'hui de transmettre cette éducation/épistémologie différente, moyen thérapeutique

permettant d'affronter les souffrances et construire une identité, qui s'apparente à la thérapie communautaire formulée par Adalberto Barreto (2012).

Ce que propose Alberto, dévoile la nécessité de sortir des revendications strictement identitaires et de créer de nouvelles significations. Selon l'optique décoloniale qu'il préconise, toutes celles et ceux qui assument les valeurs de la « nation autochtone » et les incorpore dans leurs comportements peuvent devenir charrúa. Il s'agit alors d'un choix d'attitude face à la vie et aux relations, et non d'une recherche de reconnaissance de la part de l'état uruguayen, la figure charrúa servant à nouveau de modèle d'être au monde et de vivre en collectif.

Cependant, que se passera-t-il quand l'Uruguay ratifiera la Convention 169 de l'OIT et que les collectifs commenceront à réclamer une part du territoire ? Comment effectuer sa distribution ? Qui en aura la préférence ? Qui décidera qui est charrúa et qui ne l'est pas ?

Certains commentaires émis par des sympathisants, qui proposent d'aller au-delà de la simple identité charrúa, font résonnance avec ces dernières questions. Les membres des collectifs sont pris dans ce dilemme.

Abordée sous un autre angle, l'identité charrúa n'est-elle pas réductrice ?

Au-delà de la revendication d'une appartenance ethnique qui pose déjà problème dans un pays construit sur un imaginaire « *sans Indiens* » c'est, comme nous l'avons déjà vu, l'identification à l'identité charrúa qui est l'objet de polémiques, qualifiées par certains anthropologues de « *charruismo* ».

Pour mes interlocuteurs et interlocutrices les plus proches, « *lo charrúa* » est un symbole/force qui donne l'impulsion pour construire un modèle d'être humain. Il représente également une relation différente avec la terre, ou le passage à un niveau plus profond de conscience humaine. En cela, ils expriment le besoin de sortir des revendications identitaires en relation avec les politiques de l'identité, ou alors de trouver d'autres catégories face à l'ethnicisation des rapports sociaux (Boccara 2010).

6 Construction de l'Uruguay et représentations de l'Indien : un problème de pouvoir et de territoire

Gustavo Verdesio (1996), spécialiste en études coloniales, relève que le peu de sources disponibles au sujet des peuples originaires caractérise l'Uruguay ; il le signale dans son

étude sur « l'invention de l'Uruguay » : aucun travaux sur l'époque précolombienne et pas davantage de bibliographie sur l'époque coloniale. Les quelques sources accessibles de chroniqueurs, de missionnaires, de militaires ou de littéraires, sont, d'après lui, utilisées par les historiographes de la nation avec la motivation politique de construire l'Etat-nation et, par conséquent, de trouver des antécédents qui fondent les droits territoriaux de la jeune République Orientale de l'Uruguay.

De plus, selon Verdesio, l'historiographie nationale suit les critères de la culture et de l'épistémè européenne. Ceci explique que certains éléments demeurent invisibles aux yeux des conquérants, qui en effet, ne peuvent pas les percevoir, ni même les imaginer. Par contre, les voix (des peuples originaires) qui seraient à même d'en rendre compte ne sont pratiquement pas présentes dans ces textes. Il n'en reste que quelques traces difficiles à suivre vu que nous ignorons comment les peuples qui habitaient cette région se nommaient eux-mêmes. Le chercheur se demande si l'archéologie aura plus de chances que l'histoire pour dégager des traces[103].

6.1 Figures de l'Indien : de la conquête à l'indépendance

La représentation de l'Indien mise en évidence dans les documents relatifs aux expéditions et à la conquête, est celle du « sauvage anthropophage » qui aurait dévoré Juan Díaz de Solis, navigateur de la première expédition sur les côtes du Río de la Plata en 1516, date retenue officiellement. Cet « asado originel », selon la formule de Dario Arce (2014) constituerait un acte fondateur :

« La fin tragique de Solís constitue le premier récit de la présence européenne sur ces côtes, et donc un point de départ pour une histoire uruguayenne, qui comprend comme on le voit, la présence de l'indien » (Arce 2014 : 164)

Dario Arce veut montrer que la présence indienne est visible dès l'arrivée des conquistadors. La première rencontre est représentée par un acte violent provenant des habitants originaires de la région. Par contre la véracité de l'acte cannibale sera constamment remise en question. C'est pourquoi l'anthropologie sociale propose de considérer le cannibalisme comme un opérateur culturel qui organise les relations sociales et qu'il contribue à :

[103] Les recherches archéologiques sur les dénommés « *cerritos de Indios* » confirmera cette question comme nous le verrons plus tard. Il est à noter qu'une des luttes actuelles du conseil Conacha est la préservation de ces *cerritos de Indios* qui sont en train d'être détruits par l'implantation de mines à ciel ouvert dans certaines régions où ont lieu des fouilles. (Voir les informations de la Nation Charrúa sur Facebook)

« *L'anthropopoiésis, à la fabrication de l'humain ; en cela qu'il a cette capacité de configurer des modèles ou des anti-modèles de l'humain auxquels les sociétés s'identifient ou au contraire desquels elles se défient* » (Kilani 2003 : 218)

Un débat partagera d'ailleurs les historiens pour savoir qui a dévoré Solis ? les indiens charrúas ou les indiens guaranís. Les indiens charrúas seront parfois désignés comme hostiles parfois comme pacifiques, se nourrissant uniquement de pêche et de chasse.

Felix de Azara, naturaliste et militaire, est le seul désignant les populations charrúas coupables de cet acte, toutefois en démentant le fait qu'il soient anthropophages, par conséquent qu'ils n'ont pas pu manger Díaz de Solis. Pour énoncer ce fait, il se base sur des observations personnelles et sur sa propre rencontre avec eux.

Verdesio (1996) remarque que les constations d'Azara ont été menées à la fin du XVIIIe siècle, presque trois siècles après l'événement. C'est pourquoi, il propose de considérer leur validité de manière relative, en tenant compte des transformations économiques et sociales vécues par ces populations, susceptibles par conséquent de ne plus pratiquer le cannibalisme. Par ailleurs, les affirmations des chroniqueurs, doivent également être relativisées, vu qu'il s'agissait d'une des caractéristiques de l'imaginaire européen de cette époque, porté sur les habitants de ces *tierras ignotas*.

Nous ne connaissons pas le point de vue des habitants de l'époque ; toutefois, nous pouvons imaginer qu'ils estimaient que le cannibalisme concernait un autre qu'eux! Il est d'ailleurs possible qu'ils aient émis des propos identiques à l'égard des conquistadors. Ce qui signifierait que si chacun est cannibale, en réalité personne ne l'est ! Cette accusation relève sans doute d'une relation en constante tension entre hôte et envahisseur, entre l'autre ami et l'autre ennemi. Une tension qui occulte la violence du conquérant. D'ailleurs Dario Arce (2014) remarque que « *ce sauvage originel s'évanouit mystérieusement dans la nature sans laisser de traces* », ce qui semble confirmer son doute sur la véracité de ce récit. A mon avis sa disparition confirme que le violent n'était pas celui désigné. Les tentatives d'extermination qui dureront environ trois siècles peuvent le laisser penser.

Pour asseoir une description des charrúas, le texte de Martin del Barco Centenera, religieux faisant partie de l'expédition de Juan Ortiz de Zárate dans les années 1570, est également un des textes essentiel.

Son poème épique *La Argentina,* est publié en 1602, après sa mort. Verdesio remarque, que ce texte est imprécis et manque de cohérence par rapport notamment au mot *charrúa*,

parfois orthographié *charruahas* ou encore *jacroas* afin de respecter la prononciation. Ce qui en reste toutefois, ce sont des traits de personnalité, notamment : l'esprit de bravoure, le caractère belliqueux, la force, la valeur. Verdesio se demande également si l'exaltation des pouvoirs de l'ennemi ne contribue pas à rehausser la victoire du vainqueur, et si ce n'est pas la raison qui fait que les charrúas soient présentés comme un ennemi formidable. Il fait allusion à la complexité du texte, dont certaines descriptions procèdent de données empiriques, et d'autres d'œuvre de création ou d'interprétation :

« *Pour l'Espagnol qui lisait Barco Centenario en 1602, sa description du Río de la Plata était le Río de la Plata, sa version des charrúas étaient les charrúas. Le référent « charrúas » était pour l'observateur européen, celui créé par cet acte référentiel qui nous occupe : La Argentina* » (Verdesio 1996 : 41)

Cependant ce texte littéraire est celui auquel l'historiographie se réfère le plus pour décrire les charrúas.

Pour reprendre la métaphore cannibale (Kilani 2003) nous pouvons imaginer que l'exaltation des pouvoirs de l'ennemi est nécessaire, car après avoir été tué et détruit, l'ennemi doit être préservé, voir même immortalisé symboliquement par incorporation de ses valeurs comme nous le verrons ultérieurement.

Les voyages au Río de la Plata se font moins fréquents lorsque les conquistadors s'aperçoivent qu'ils n'y trouvent pas les richesses prévues et que les habitants des lieux les accueillent mal.

C'est entre 1607 et 1619 qu'Hernando Arias de Saavedra, homme de pouvoir *criollo* (né sur ces terres), entreprend des incursions dans le territoire, pour explorer les possibilités de peuplement qu'offrent les terres de cette région. C'est à ce moment, tel que relevé précédemment, qu'est introduit le bétail. Les bovins et les chevaux vont transformer le paysage et le mode de vie des populations vivant dans la région. Les terres qui ne représentaient aucun intérêt auparavant, deviennent objet de disputes, de luttes, de négociations.

Pendant près d'un siècle, entre 1680 et 1776, c'est la guerre entre l'empire espagnol et l'empire portugais. Les Portugais rompent le traité de Tordesillas, traité international rédigé le sept juin 1494 pour établir le partage du Nouveau Monde, considéré comme *terra nullius,* entre les deux puissances coloniales émergentes, l'Espagne et le Portugal, qui envahissent la *Banda norte del Río de la Plata* pour peupler et faire un commerce de ces « terres désertes », signifiant : sans aucune population espagnole.

Comment les textes de cette époque parlent-t-ils des peuples originaires ? Verdesio cite l'exemple de *Historia* de Pereira de Sa, historien de la Colonie, qui retrace cette histoire de cent ans. Sans donner de nom, il décrit les habitants de la région de manière similaire aux chroniqueurs des expéditions précédentes : ce sont des sauvages, toutefois valeureux, puissants et souvent impitoyables.

Tous les groupes sont alors subsumés en un seul « *los Indios de la región* », qui peu à peu se partageront en deux catégories : les *Tapes* ou guaraní missionnaires et les *Infieles* (infidèles) qui ne veulent pas être christianisés, et dont font partie les Charrúas, désignés plus tard comme la macro-ethnie charrúa qui peuple le Désert. Cette dichotomie entre l'Indien soumis et assimilé, et l'Indien infidèle et rebelle, est celle qui restera dans l'historiographie, remplaçant la diversité des peuples qui vivaient dans la région.

Les populations indiennes deviennent également un objet de dispute, vu que les Espagnols et les Portugais les utilisent pour se défier, ce qui fait que ces peuples s'affrontent entre eux. Cela s'étend de l'époque coloniale aux guerres d'indépendance et même lors des guerres civiles ; les Indiens sont intégrés aux armées, et fréquemment occupent les places les plus exposées, pour se battre généralement contre leurs propres intérêts, notamment au sujet de la distribution des terres.

Ce n'est qu'au début des guerres d'indépendance, à l'époque artiguiste que la population rurale dans son ensemble, de laquelle les indiens charrúas faisaient partie, soutiendra *José Gervasio.* Ces derniers ne s'enrôlèrent pourtant pas dans ses troupes. Je remarque que c'est l'appropriation des ressources et la délimitation d'un territoire qui motive les différentes étapes de colonisation du territoire depuis l'époque de la conquête. Jusqu'en 1830, l'espace national ne sera pas circonscrit par une frontière juridico-administrative. Par contre, c'est l'avancée d'une frontière géopolitique qui repousse durant presque trois cent ans les « *Indiens infidèles* » hors du territoire défini symboliquement :

« Les frontières conditionnent toujours la conscience et les actions des personnes, et constituent des lieux privilégiés où opèrent les différences des imaginaires et de pratiques sociales, rendant aussi possibles les tensions ethniques que les hybridations du métissage » (Gascón 2002, cité dans Arce 2014 : 229)

Frederik Barth (1969) signale que les frontières sont perméables, permettant les contacts. L'existence des groupes ethniques (ou nationaux) dépendent alors de la permanence de la frontière et du maintien de la séparation nous/eux, chaque groupe sélectionnant les éléments culturels les distinguant. Cependant, il est rare que les groupes soient au même

niveau d'égalité, les relations s'inscrivant généralement dans des rapports sociaux de domination. Certains d'entre eux ont ainsi plus le droit de nommer que d'autres. Les plus dominants peuvent même devenir invisibles tandis que les dominés sont survisibilisés, comme nous le verrons plus tard.

S'inspirant de l'image de la frontière, l'anthropologue Dario Arce (2014) désigne un « *Indien frontière* » simultanément infidèle ou hors-la-foi et rebelle ou hors-la-loi, qui deviendra par la suite absent et hors-l'état.

6.2 Des frontières imaginaires : conquête du Désert et conquête de l'Ouest

En Argentine, pays voisin de l'Uruguay géographiquement et politiquement, auront lieu les campagnes de la « *Conquête du Désert* », planifiées (bien plus tard qu'en Uruguay) entre 1879 et 1885 par le général Rocca, président de l'Argentine entre 1880 et 1914.

Le désert est un euphémisme pour exprimer le peu de blancs habitant dans cette partie du pays (Kradolfer 2008). Les populations qui y vivent sont également nommées « *les Infidèles des frontières* » car elles ne veulent pas être christianisées et demeurent dans cet espace considéré vide, mais dont les terres sont susceptibles d'être exploitées par les élites qui ont adhéré à l'idée du progrès capitaliste.

Il s'agit d'une conquête interne comme le fût la conquête de l'ouest aux Etats-Unis et celle de l'Uruguay et de l'Argentine en prennent les formes similaires. Est-ce lié au fait que dans les deux régions il s'agit d'indiens des plaines qui auraient une organisation sociale, politique et économique semblable ?

Nous pouvons faire un parallèle avec le massacre de *Wounded Knee***,** opération militaire déroulée dans le Dakota du Sud, Etats-Unis, le vingt-neuf décembre 1890. Entre trois cent et trois cent cinquante personnes, dont plusieurs dizaines de femmes et d'enfants ont été tués par l'armée. Cet épisode ressemble étrangement au massacre du onze avril 1831 à Salsipuedes, de plusieurs centaines de membres de la nation Charrúa.

Dans tous ces exemples, l'objectif était de repousser la « *frontière sauvage* » le plus loin possible de la « *civilisation* », jusqu'à la faire disparaître ce qui, d'une certaine manière, fût un succès. Toutefois, une fois ces « *barbares* » exterminés et afin de pouvoir se construire par différenciation, de nouvelles frontières devront être trouvées.

Une autre relation aurait-elle été possible ? Comme relevé précédemment, les frontières étant mouvantes, elles n'empêchent pas les contacts, ni les échanges. Quelques documents d'ailleurs dévoilent des échanges pacifiques.

Une étude sur les rapports de réciprocité qu'entretiennent un groupe d'immigrés gallois et les communautés indiennes de la région en Patagonie, Glyn Williams (1979) décrit comment ces relations ont été interrompues et détruites par les campagnes armées que le gouvernement argentin menait contre les Indiens afin de les exterminer dans le but de « *pacifier* » cette région. Cette injonction à la pacification semble étrange à l'auteur vu que les Gallois et les Indiens entretenaient, non seulement des relations commerciales, mais également des connaissances et des manières de vivre. En quelque sorte ils avaient choisi une « *logique métisse par captation de la différence* » (Boccara 1999), c'est-à-dire une logique de réciprocité.

6.3 Salsipuedes : de la frontière aux barbelés

Le dix-huit juillet 1830, le pays prit le nom d'Etat Oriental de l'Uruguay. L'Assemblée constituante et législative promulgua la Constitution garantissant avant tout la propriété privée. Le vingt-quatre octobre de la même année, Fructuoso Rivera est élu premier président de la république. Comme découvert à travers l'œuvre littéraire de Tomás de Mattos et relevé dans la partie précédente, il organisera rapidement l'embuscade des indiens charrúas. Une de ses motivations étant justement l'appropriation du territoire. Les propriétaires terriens de la région désiraient en finir avec les *Malones*, terme relatif au « vol » de bétail organisé par les groupes indiens de la région, dont celui des Charrúas. Alors que pour eux, il ne s'agissait nullement d'un larcin vu que la notion de propriété privée ne faisait pas partie de leur vision du monde.

L'extermination des Indiens et leur massacre à Salsipuedes en 1831 marque ainsi la naissance de l'Etat uruguayen.

J'ai établi un lien entre la théorie du bouc émissaire de René Girard (1982) et cet événement fondateur de la nation. Selon lui, la victime émissaire sacrifiée rétablit l'ordre en canalisant la violence généralisée de tous contre tous vers la violence, fondatrice du lien social, de tous contre un. Après avoir été tuée, la victime est généralement encensée car elle a restauré la paix. Son adulation permet également de cacher son innocence. Choisie de manière

arbitraire, la victime résolvait un problème de violence interne, susceptible de détruire l'ensemble du groupe. Il est dit généralement que sa mémoire est cannibalisée, son énergie captée, tout comme sa force ou ses valeurs, qui deviennent partie intégrante de l'ethos national, attribuées à ce qui caractérise l'identité nationale : courage, résistance, cordialité, force d'esprit.

Par un retournement de situation, l'acte cannibale fondateur de la rencontre entre conquistadors et peuples originaires se reproduit trois siècles plus tard. Les victimes sont alors les indiens charrúas, leur extermination étant le fondement de la nation. A y bien réfléchir, lors des deux périodes, les peuples originaires en ont été victimes; parce ce qu'ils ont été désignés comme étant les cannibales, ce qui peut être un subterfuge pour cacher la violence conquérante, tel que mentionné précédemment. Le terme cannibalisme étant « un concept *entre-deux* » (Kilani 2003) qui désigne tant un « *cannibalisme sauvage* » qu'un « *cannibalisme ritualisé* », il porte en lui les deux figures de la violence humaine, celle du sacrifiant et celle du sacrifié.

Ce que mentionne encore Girard, est que le sacrifice ne résout pas complètement la situation, car la violence revient sans cesse… par contre dévoiler le subterfuge du mensonge, dire que la victime était ou est innocente, permettrait de faire face à la violence interne afin de passer de la vengeance, au pardon, puis à la réconciliation.

L'acte de fondation de la nation aura fait disparaître les populations originaires, notamment les indiens charrúas, désignés pour avoir farouchement combattu pour leur liberté.

Selon Jose Bassini (2003), l'étape génocidaire concrétise le choix que l'élite de la société a fait entre deux projets antagoniques, concernant la manière dont était imaginé le pays et dans lesquels les peuples originaires et le territoire étaient liés : le libéralisme franc-maçon et le fédéralisme libertaire, représentés par deux personnalités du début du XIXe siècle, José Artigas et Fructuoso Rivera.

Le projet artiguiste envisageait un projet de société dans lequel pouvait exister un dialogue permanent entre les diverses cultures peuplant la région. Selon la pensée d'Artigas, les peuples originaires ont la priorité (« *ellos tienen el principal derecho* »), notamment en ce qui concerne la distribution des terres. Pendant son gouvernement fédéral de la *Banda Oriental* en 1815, il a réalisé une importante distribution des terres. Il a exproprié de grands latifundistes et a favorisé les secteurs démunis. Après que le gouvernement fédéral soit démantelé, et que le règlement provisoire ne soit plus appliqué, d'anciens propriétaires

terriens reprendront possession de leurs terres. Le pays ne reconnaîtra jamais la répartition faite par Artigas. Le projet artiguiste était de construire une confédération de peuples dont la *Banda Oriental* ferait partie ; néanmoins elle n'était pas imaginée comme République. C'était un Etat qui engloberait toutes les Provinces. Une sorte d'union entre des dirigeants de Buenos Aires et l'artiguisme (au même moment Bolivar et San Martin). Cependant, le règlement provisoire artiguiste faisait référence aux peuples guaraní missionnaires et non aux Charrúas. Ces derniers possédaient des stratégies économiques différentes, ils étaient nomades. Pour eux Artigas pensait à un autre type de territoire, un espace plus ample, la région d'*Arerungua* (au nord de la Banda Oriental). Un espace emblématique, indique Basini (2003) s'étant rendu sur les lieux afin de réaliser un travail de terrain avec les collectifs charrúas en 2001. Artigas arrivait à unir des identités différentes pour partager des causes communes. Le projet artiguiste se termine par la défaite du gouverneur et cacique indien de Yapeyú, Andresito Artigas, lors des invasions portugaises entre 1816 et 1817 (Maggi 1992).

Fructuoso Rivera quant à lui, inscrit la campagne d'extermination dans une continuité avec les gouvernements antérieurs. Le général José Rondeau (1828-1830) était déjà intervenu à cause des plaintes de vol de bétail, déposées par les propriétaires terriens qui demandaient l'intervention du gouvernement. Rivera dit réaliser ce que d'autres n'ont pu faire avant lui : *« en finir avec une horde de sauvages nomades et féroces »* (Houot 2007 et Picerno 2009).

Il sera le fondateur du parti Colorado qui gouvernera l'Uruguay pendant une centaine d'années et dont le parti prendra le pouvoir suite à la dictature en 1985.

Selon José Basini (2003), les trajectoires d'Artigas et de Rivera peuvent, dans un premier temps, nous aider à considérer un Etat naissant dans des situations historiques spécifiques, tout en étant insuffisantes pour rendre compte des mythes fondateurs de l'Uruguay en tant que « *pays civilisé* ».

L'Etat uruguayen se consolidera après avoir dépassé la période des guerres civiles (1832 – 1904), et commencera une série de réformes sociales, politiques, éducatives et économiques. Cela se produira entre la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle.

6.4 Disparition programmée : des Charrúas présents/absents

La narrative coloniale-européenne est reprise par le discours nationaliste des élites *criollas* au travers de ce que l'anthropologue José Basini (2003) nomme, une « *esthétique de la*

disparition », un double mouvement d'absence/présence qui permet de faire disparaître physiquement et socialement la nation charrúa, tout en intégrant ses valeurs à l'identité nationale (ou ethos national) par un mécanisme cannibale. L'imaginaire national de l'homogénéité est alors consolidé au travers de l'historiographie nationale, de la littérature romantique et des livres scolaires, imposant une idéologie nationale homogène, blanche, illustrée et laïque, dans laquelle les Charrúas apparaissent tout en disparaissant.

Lors d'une discussion informelle, Basini relevait la force performative de l'expression « *Uruguay, país sin Indios »*, occultant complétement la réalité du pays, né d'un acte génocidaire et qui, par la suite, construisit la notion d'absence en s'appropriant de la force des vaincus :

«C*'est la société civile blanchie des 'barbares civilisés' qui mange ces Indiens pour en acquérir leurs vertus* » (Basini discussion 5/10/2009)[104]

La violence envers des populations qui dérangeaient est toujours occultée. Basini insiste pour dire que l'émergence de l'Etat-nation, dans une perspective « *civilisatrice* », a comme empreinte le plan génocidaire des populations charrúas.

Restera la figure glorifiée du Charrúa, alors que la réalité est oubliée :

« *Le manque est bien plus malaisé que le plein, surtout pour celui qui a grandi dans cette absence, et pour qui elle est naturelle. Ce qu'on a tant de peine à saisir, ce n'est pas le caractère visible, c'est un élément qui n'est pas là* » (Loubier 2008 : 186)

Le sociologue de Sousa Santos (2005) propose une « sociologie des absences » qui cherche à démontrer que ce qui a été désigné comme non existant est considéré également comme non crédible, si on le compare avec ce qui est tenu pour existant. Cette sociologie consisterait à transformer les absences en présences.

[104] Il me donnait comme exemple le mythe de la griffe charrúa (*garra charrúa*), auquel se réfère l'anthropologue López Mazz (1985), qui mentionne le caractère cannibalesque, car il fait référence à la force surnaturelle avec laquelle les Uruguayens peuvent inverser à leur faveur une situation défavorable en l'attribuant à cette « *garra charrúa* ». Ce symbole a été très présent lors du mondial de football 2010, dont la sélection uruguayenne a été classée en quatrième position. Les membres de l'association Adench ont émis un communiqué de presse dans lequel ils signalent que « *l'esprit charrúa* » a été présent durant le mondial, à travers cette force incarnée par l'équipe de foot. D'autres personnes font référence à la cordialité et à l'affect uruguayen comme une valeur symbolisée transmise par cet esprit charrúa (voir les entretiens avec Alberto Zapicán).

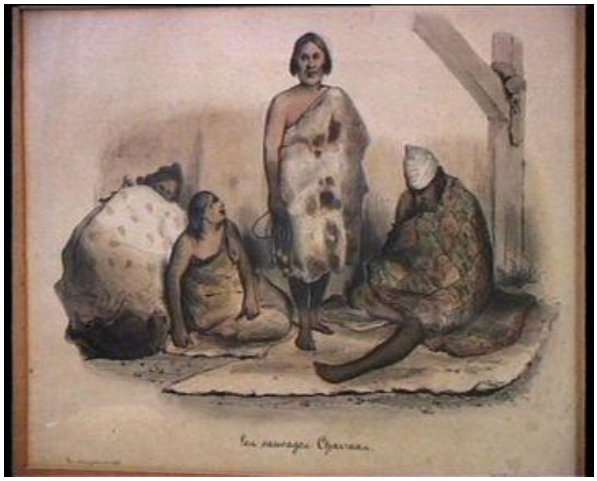
6.4.1 « Derniers » Charrúas envoyés en France en 1832 : les premiers exilés ?

Après le massacre de Salsipuedes en avril 1831, les rescapé-e-s sont amenés à la capitale pour être répartis soit dans les familles bourgeoises comme domestiques, soit amenés en prison, ou gardés comme péons ruraux (Cabrera Pérez, Barreto Messano 2006). Parmi eux se trouvaient un chef guerrier ayant lutté aux côtés d'Artigas, le cacique Vaimaca Perú, le médecin Senaque et une jeune femme guerrière, Guyunusa. Plus tard, un jeune guerrier du nom de Tacuabé les rejoindra pour faire également partie du voyage.

François de Curel, un français résident à Montevideo, demandera la permission au gouvernement de les conduire en France, dans le but de les présenter à sa majesté le roi de France, à des scientifiques et à d'autres personnes de distinction, ce qui lui sera accordé.

C'est ainsi que le vingt-cinq février 1833 François de Curel embarque avec ses prisonniers à destination de Saint Malo où ils arrivent le sept mai. Une fois à Paris, ils ne rencontreront pas le roi, mais de Curel invite l'académie des sciences à leur rendre visite. M. Geoffroy Saint-Hilaire se présente accompagné de plusieurs autres savants. Par la suite ils seront exhibés comme des spécimens scientifiques pour la somme de cinq francs par visiteur. De Curel lira un texte présentant ainsi les quatre Charrúas :

« Ces Indiens faisaient partie d'une quinzaine de prisonniers conduits à Montevideo en juin 1832. Le président de la République Orientale de l'Uruguay m'a permis d'en amener quatre d'entre eux en Europe, élus parce qu'ils représentaient le plus grand intérêt selon les informations physiologiques. Le premier est un cacique redoutable, le deuxième, désigné par les siens en tant que médecin, possède la prétendue science de la magie médicale, il peut réellement soigner des blessures. Le troisième est un jeune et brave guerrier, reconnu pour sa dextérité pour dompter des chevaux sauvages. Le quatrième, une femme, est la compagne du jeune guerrier. Ces quatre individus sont des modèles vivants de constitution physique et de caractéristiques morales si bien décrites par l'auteur de « L'histoire naturelle du genre humain ». Ce sont des authentiques types de la troisième race d'hommes, appelée race de cuivre. Leur front court et bas, leurs yeux vivants et enfoncés, leurs narines ouvertes, leurs cheveux noirs et lisses, leur peau de teinte cuivrée et rouge parsemée de peu de duvet, qu'en plus ils arrachent, leur stature petite, leurs muscles bien prononcés, tout en eux est représentatif des variétés de l'espèce humaine que les voyageurs et naturalistes ont décrit. Les quatre Charrúas sont vêtus avec leurs habits habituels, leurs armes et peu d'ustensiles qu'ils utilisent dans leur habitat nomade. Une hutte en jonc, fabriquée par leur soin, leur servira d'habitat. Elle sera érigée dans l'espace où ils logent à l'Allée d'Antin numéro dix-neuf aux Champs-Elysées. Les Charrúas comprennent assez bien l'espagnol. Un jeune qui a habité parmi eux sera l'interprète pour les personnes qui, ne connaissant pas cette langue, voudraient interroger par eux-mêmes les individus qui sont ainsi offerts à leur curiosité » (Rivet 2002 : 37-38)



Gravure attribuée à Arthur Onslow, faite pendant la traversée du bateau Phaéton et reproduite dans le livret de François de Curel

Dans ce discours évolutionniste-raciste de l'époque, nous remarquons que la femme est décrite par son statut de compagne du jeune guerrier. De Curel constate néanmoins que ces personnes considérées primitives parlent bien une autre langue que la leur, la langue espagnole, pouvant ainsi communiquer avec autrui. Par la suite, ils découvriront qu'ils ont des talents et qu'ils sont sociables, sachant s'adapter à la situation malgré leur position d'inégalité.

Suite à la première visite de quelques scientifiques invités gratuitement, le journal « *Le Temps »* publie un compte rendu dans lequel il décrit plus spécifiquement les quatre charrúas leur donnant un air moins animal, plus humain. Le cacique Perú porte des cicatrices de guerre, il sourit aux dames malgré son air grave. Tacuabé le plus jeune est plutôt beau garçon. Il a des talents de dompteur et ~~a~~ fait une démonstration de lancée de *boleadora*s et de l*asso*. La jeune femme n'est pas belle même si elle est la plus blanche du groupe.

L'article met l'accent sur le fait qu'elle est devenue la compagne du jeune guerrier après avoir été celle du cacique « *cela est permis par leurs coutumes, ils se prennent et se laissent quand ils le désirent, sans autre formalité que ça pour le mariage ».* Senaque porte également des cicatrices de guerre dont une bien visible datant du massacre de Salsipuedes. Une des caractéristiques relevées est qu'ils sont regroupés autour d'un foyer où grille de la viande fraîche qui leur servira de repas. Le journaliste remarque que parlant bien l'espagnol et le portugais, ils ont pu répondre aux questions des visiteurs et avaient l'air plutôt à l'aise (Rivet 2002 : 39-40). L'article détaille encore les expériences auxquelles les quatre Charrúas sont contraints : écouter diverses musiques pour étudier leur réceptivité, leur mettre à

disposition des instruments de musique ou autres objets d'art pour tester leur intérêt et connaissances.

Le plus ancien, Senaque, meurt à la fin de l'année 1833 suite à ses nombreuses blessures récentes et à une grande tristesse qu'il exprime régulièrement. Peu après Vaimaca Perú atteint de tuberculose, décède à son tour. Leurs corps seront étudiés par les scientifiques et seront finalement conservés au Musée de l'Homme à Paris. En partie à cause de ces morts et suite aux plaintes déposées par des personnes d'influence dénonçant les mauvaises conditions de vie auxquelles les Charrúas étaient contraints, de Curel aurait confié Tacuabé, Guyunusa et sa nouvelle-née à un négociant qui les aurait vendus à une ménagerie où ils seront exhibés comme des bêtes de foire.

Ce qui est sûr c'est que pendant plusieurs mois on ne sait plus rien d'eux jusqu'à la réapparition de Guyunusa et de sa fille dans un hôpital de Lyon (informations données par l'anthropologue Dario Arce à Salsipuedes, 2011). Le vingt-deux juillet 1834, Guyunusa meurt dans cet hôpital. On ne sait plus rien de Tacuabé. Il aurait continué à se produire dans un cirque sous un nom d'emprunt. Cette inconnue laisse la place à la construction de rumeurs d'un possible lignage charrúa en France.

Le passage des Charrúas en France, coïncide alors avec la structuration de deux dynamiques qui vont se rejoindre, celle de la science et celle du spectacle de masse. En effet, à cette époque, une nouvelle sorte de spectacle naît, dans laquelle sont exposés des hommes et des femmes dans un contexte réservé jusque-là aux animaux, celui du jardin zoologique : entre « eux » et « nous », une barrière infranchissable, la frontière cette fois-ci est bien réelle.

La réussite de ces spectacles est influencée par Geoffroy de Saint-Hilaire, directeur du Jardin d'acclimatation, qui organise dès 1877, de tels spectacles ethnographiques en présentant des *Nubiens* et des *Esquimaux* aux Parisiens. Trois processus concomitants se trouvent réunis pour la création de ces zoo humains :

« *La construction d'un imaginaire social sur l'Autre (colonisé ou non), la théorisation scientifique de la « hiérarchie des races » dans le sillage des avancées de l'anthropologie physique et enfin l'édification d'un empire colonial alors en pleine expansion* » (Bancel 2002 : 67)

L'historien Nicolas Bancel, s'intéressant à la période coloniale, a réalisé une étude sur l'essor de ces « zoos humains », qui se trouvent :

« *Au confluent d'un racisme populaire et de l'objectivation scientifique de la hiérarchie raciale, tous deux portés par l'expansion coloniale. Remarquable indice de cette confluence, les « exhibitions ethnologiques » du Jardin*

zoologique d'acclimatation sont légitimées, par la Société d'anthropologie et par la quasi-totalité de la communauté scientifique française » (Bancel 2002 : 67)

Les premières informations sur les indiens charrúas de Paris, ont été publiées par la Société des Amis de l'Archéologie en 1930, dans un ouvrage que l'ethnologue Paul Rivet, premier directeur du Musée de l'Homme à Paris, nomma *Les derniers Charrúas*.

Cet ouvrage est une compilation d'articles parus du vivant des quatre charrúas; on y trouve notamment la description détaillée de l'accouchement de Guyunusa, aidée par Tacuabé, description transmise par la sage-femme présente. L'ethnologue cite ensuite quelques-unes des études réalisées sur les Charrúas morts, portant essentiellement sur leurs crânes. Cette compilation de documents est également une piste, une trace, une porte d'entrée pour des recherches ethnologiques depuis la France vers l'Uruguay (Houot 1992, 2007 ; Arce Asenjo 2003, 2007, 2010, 2014).

Pendant que les « *derniers Charrúas* » meurent et sont conservés en France, les populations indiennes disparaissent dans l'idéologie nationale du « *creuset des races* ».

6.4.2 Idéologie nationale du « creuset des races » : entre *orientalidad* et *uruguayidad*

Après l'extermination de Salsipuedes, la disparition des communautés charrúas ne ramène pas la paix espérée dans les campagnes. Le pays est secoué par des guerres civiles pendant tout le XIXème siècle. Suite aux guerres d'indépendance succède la *Guerra Grande* de 1839 à 1852, pendant laquelle l'existence indépendante du pays est remise en question par les interventions de la France et de l'Angleterre. En 1836 deux partis politiques sont nés, *Blanco* et *Colorado*, qui arbitreront autant les guerres et la politique, que les mentalités de la population dans une bipolarisation qui ne sera remise en question que dans les années 1960. Les *Colorados* sont partisans du libéralisme et représentent les intérêts des élites urbaines, alors que les *Blancos* défendent ceux des propriétaires terriens dans les zones rurales.

La construction du sentiment national est analysée par la sociologue Carolina González Laurino (2001). Elle remarque les étapes successives qui le construisent avec des références changeantes, selon les nécessités des contextes socio-politiques qui suggèrent de nouvelles interprétations du passé. Elle observe deux temps distincts, qui parfois s'opposent et parfois s'équilibrent : l'*orientalidad* représentant la mentalité traditionnelle du terroir, auquel vont

s'identifier les partisans du parti *Blanco* et l'*uruguayidad* représentant le mode de vie urbain européanisé auquel s'identifieront les partisans du parti *Colorado*. De même, le pays est divisé en deux espaces duquel émergent deux types différents d'autorité : les docteurs à Montevideo et les *caudillos* à l'intérieurs du pays (*doctores y caudillos*).

La recherche de références nationales commence avec le processus de la Constitution de l'Etat, que la sociologue situe entre 1825 et 1830. La première Constitution de la République de 1831 se transforme en référence politique d'unité face aux guerres civiles continuelles du XIXème siècle. Une première définition politique de la nation se fera néanmoins dans le dernier quart du XIXe siècle, environ cinquante ans après la fondation de l'Etat-nation. Les intellectuels dits de la « *génération de 1878* » sont des jeunes intellectuels libéraux européanisés qui éprouvent la nécessité de construire un passé afin de mieux se projeter dans le futur de cette époque qui proclame modernisation et progrès. Partant du discours littéraire, de la poésie, de la peinture et de la narration historique, ces jeunes appartenant à l'élite illustrée montévidéenne assumeront la tâche de la première construction nationale. Pour cela ils recourront à un passé qui leur semble détestable, la barbarie, qu'ils prétendent détruire pour en faire les fondements de la cohésion sociale, et parallèlement effacer les traces de la violence originelle (Acosta 2010). C'est ainsi qu'ils donneront aux figures du *gaucho* errant et de son *caudillo* (le chef guerrier), un espace privilégié dans la tradition nationale. Dans le même temps, ils effaceront du présent le *gaucho* vagabond chassé par les barbelés (*alambrados*) dans les années 1870. Les « *charrúas indomptables* » et le « *gaucho semi-nomade* » deviennent alors des images-symboles autour desquelles se structure la première version de la nationalité ou *orientalidad*. Ils seront les héros anonymes des luttes pour l'indépendance rassemblés autour de Don José Gervasio Artigas.

L'historien Francisco Bauza fait partie de la génération de 1878 et participe à la construction de la première version nationale. Indépendance, courage, dignité et capacité de souffrance (González Laurino 2001) sont les caractéristiques qu'il retient pour désigner les Charrúas ainsi construits, non par configuration biologique, mais par prédisposition géographique. Le lien primordial se bâtit alors avec la terre et non à travers le sang. Charrúa se définit par rapport à l'environnement dans lequel ce peuple habite et évolue, conviction qu'il défendra jusqu'à la mort. L'indépendance de l'Uruguay est dès lors liée à sa position topographique et les tendances de ses habitants s'organisent dans une sorte de continuum entre un sentiment d'indépendance et un sentiment d'amour pour sa terre, sa nation, sa patrie. Bauza n'hésite

pas à leur donner une configuration nationale en réunissant les notions de peuple et de territoire :

« Quand la conquête espagnole aborda l'Amérique du Sud, elle y trouva trois nations organisées avec des éléments qui leur étaient propres, un caractère indépendant et des limites fixées : l'empire des Incas (Pérou), le royaume de Lautaro (Chili) et la République Charrúa (Uruguay) (...) laissés à leurs propres efforts et fermement attaqués par les Espagnols, les charrúas luttèrent pendant trois siècles, toujours constitués en corps de nation (...) tout ceci s'est déroulé dans un territoire déterminé et a démontré clairement l'existence d'une nation » (Bauza 1879 cité dans González Laurino 2001 : 112-113)

C'est également en 1879 qu'un monument officialise le vingt-cinq août 1825, comme étant le jour de l'indépendance, alors qu'au même moment la « *version nationaliste* » (besoin de délimitation d'un territoire, d'uniformisation juridique, et d'homogénéisation sociale) devient la version officielle de l'histoire nationale construisant le mythe de la révolte des « *Charrúas indomptables* ».

Dans une thèse de doctorat réalisée à Paris, l'ethnologue Annie Houot (1991), s'intéresse aux représentations littéraires romantiques et indigénistes du XIXème siècle des Indiens de la *Banda Oriental*, les Charrúas et les Guaranís. Son argument est que la fiction littéraire doit être examinée de plus près car elle pourrait avoir une influence précieuse sur la vision historique des faits. Sa deuxième partie traite de l'Indien en tant que « *création artistique* », issu du courant indigéniste qui exalte les nationalismes. A cette époque, chaque nation cherche son identité spécifique en se détournant des métropoles conquérantes. Les modèles de l'Indien et du Gaucho deviennent des sujets littéraires alors que les sociétés vivantes sont en train de disparaître. Ainsi, après l'extermination physique des populations indiennes, l'extermination devient nécessairement symbolique, mais de manière plus pernicieuse car, si l'Indien continue à vivre dans une atemporalité quasi religieuse, et que le Gaucho n'est plus l'indigent vagabond, mais un nomade romantique, c'est surtout la figure du métis et de toutes les résistances qui lui sont associées, cette troisième force dont parle l'écrivain Gonzalo Abella[105], qu'il est nécessaire d'effacer impérativement et définitivement des mémoires. Le métis est dangereux car il représente ce double monstrueux, simultanément bourreau et victime, qui garde autant la mémoire des violences passées, que le choix d'un autre mode de relation possible.

L'idéologie du creuset des races, « *crisol de razas* » se chargera de le faire disparaître en blanchissant le métis par l'imposition d'un métissage, construit uniquement avec des

[105] Voir point 5.2

Européens blancs. En effet, durant les trois premières décennies du XXe siècle, une nouvelle structure de signifiants est définie. Elle reprend la lecture du passé élaboré par la génération de 1878, avec une nouvelle nécessité, celle de trouver des images inclusives pour administrer la pluralité des apports culturels des immigrés. L'immigration s'est accrue depuis les années 1860. En 1890 environ 50% de la population de Montevideo est d'origine européenne. Entre 1907 et 1918 plus de 83'000 immigrés européens arrivent en Uruguay, et 156'000 entre 1919 et 2930 (Arce 2014). C'est alors que le mythe de l'exceptionnalité uruguayenne, face aux autres pays de la région est forgé : l'*uruguayidad* naît cosmopolite et universaliste depuis l'eurocentrisme, plus spécifiquement français, et affirme son exceptionnelle modernité face au primitivisme social, politique, économique et culturel de la région :

« *Une population urbaine alphabétisée, d'origine migrante dans une société démocratique, pluraliste, séculaire et égalitaire, articulée autour d'un Etat laïc, garant des libertés publiques et de l'assistance sociale, explique le mythe de la « Suisse de l'Amérique» élaboré pendant la deuxième fondation nationale de l'Etat batlliste* » (González Laurino 2001 :)

L'*Uruguayidad* est une proposition culturellement intégrative, politiquement démocratique et laïque, où les inégalités sociales sont censées disparaître dans le « *crisol de razas* » comparable au *melting pot* étasunien. Cette société sera mise en place par l'Etat batlliste (de Batlle y Ordoñez, président entre 1903 et 1907, puis de 1911 à 1915).

En Argentine, le pays voisin, le blanchiment de la population se fait également par l'apport massif d'immigrés européens, préconisé par les politiques publiques pour peupler le « *Désert* » (Quijada 2003).

Dans les deux cas cela implique une hiérarchisation raciale occultée par l'invisibilisation des populations discriminées. Les habitants du *Río de la Plata* s'imaginent être en train de conquérir un territoire vierge dans lequel, seules les populations blanches européennes se mélangeraient pour construire une Nouvelle Europe (Arce 2014). C'est cette représentation qui sera dominante tout au long du XXème siècle. Argentins et Uruguayens deviennent les enfants des bateaux, « *hijos de los barcos* » car ils n'ont pas trouvé une descendance pré-colombienne acceptable, issue d'une grande civilisation (selon une terminologie eurocentrée) inca, maya ou aztèque comme dans les pays andins.

L'Argentine et l'Uruguay se différencient du Mexique qui, après la révolution, les populations indiennes participant aux guerres d'indépendance, verront leurs revendications

subordonnées à la construction de l'identité nationale métisse. Au Mexique, le métis semble la solution à l'homogénéité recherchée pour construire l'Etat-nation.

José Vasconcelos (1929) définit le concept de « *race cosmique* » comme un plus, en affirmant, contrairement à ce que l'Europe prétend, que le mélange des races améliore les espèces. L'objectif de cette « *nouvelle race* » est de mettre en place une société supérieure. Il existe néanmoins une nette différence entre les sexes concernant la perception de sa couleur. es femmes, dont on dit traditionnellement qu'elles reproduisent et transmettent les traditions, seront perçues et représentées par une couleur plus foncée que les hommes qui, représentant la transformation vers la modernité et le progrès, seront blanchis (Gall 2004). Du point de vue du genre, nous trouvons une similitude en Uruguay : alors que l'Indien a définitivement disparu des représentations de l'espace rural, ce sera la femme qui gardera des traits indiens en devenant la compagne du *gaucho*, elle sera nommée « *la china* », à cause de ses yeux bridés (González Laurino 2001). Nous retrouvons ici le même mécanisme de blanchiment différencié selon les sexes, qui n'a toutefois pas encore fait l'objet de recherches plus poussées en Uruguay. Selon cette logique, ce sont les femmes qui continueront à transmettre la culture et la langue indienne à leurs descendant-e-s, alors que les hommes cesseront d'être reconnus en tant qu'Indiens et pas davantage admis en tant que métis, le *gaucho* ayant perdu sa couleur. Les femmes auront également moins accès à l'espace public pour revendiquer et défendre leur identité indienne, ce qui fait que la transmission se fera plus couramment dans l'espace domestique, généralement en secret, par peur et honte d'être dénoncées[106].

6.4.3 Crise de l'*uruguayidad* et émergence d'une nouvelle narrative de la nation

La crise de l'*uruguayidad* se produit dès les années 1960, mais surtout après la dictature où émerge un nouveau discours sur « *l'indianité* » (Porzecanski 2005). Dans le contexte international, la fin de la deuxième guerre mondiale a des influences sur les pays de l'Amérique latine. Jusque dans les années 1950 une stabilité politique et une exceptionnelle prospérité économique caractérisent le pays[107], grâce entre autres à la force du batllisme

[106] Ce sont les descendantes de ces femmes qui, dans les années 1980, commenceront à sortir de l'ombre et parler. Références données par Abella et le collectif des femmes Umpcha.

[107] Le président du début du siècle, José Batlle y Ordoñez a réussi à instaurer un équilibre des pouvoirs. Le développement s'opère sous un protectionnisme souple et une législation sociale (séparation de l'Eglise et de

mouvement d'idées initié par José Battle, ayant pour but d'adoucir les contradictions sociales sans les polariser, en développant une classe moyenne nombreuse. Malheureusement, la crise économique entraînant la baisse des prix des matières premières va toucher de plein fouet les acquis de cette classe et accentuer la détérioration de ceux des plus démunis (Gilio 1972). C'est alors la fin d'un modèle de société appliqué durant pratiquement cent ans.

La crise économique, devient politique, puis sociale. Le bipartisme ayant joué un rôle de cohésion sociale n'arrive plus à équilibrer les tensions. Au début des années 1960 émerge un troisième parti qui n'obtient que peu de succès lors des votations, mais qui néanmoins se rassemble et s'organise. Il s'unira par la suite à un large front populaire de gauche intégré également au mouvement de libération national de l'époque, les Tupamaros, présents dans le parti intégrant le Mouvement du *26 Marzo*. Ce front élargi, le *Frente Amplio* se présentera aux élections en 1971 et obtiendra environ 19% des voix.

Dario Arce (2014), remarque qu'à cette époque l'Indien devient le symbole de la résistance, le terme *Tupamaros* étant inspiré de *Tupac Amaru*, cacique indien ayant lutté contre les Espagnols dans la région du Pérou. C'est également ainsi qu'ont été nommés les gauchos qui ont combattu aux côtés d'Artigas lors des luttes d'indépendance (Labrousse 1971). Est-ce un effet de résonnance ? Par contre cet Indien résistant n'est pas charrúa.

Durant les années 1960, l'escalade de la violence et de la terreur, caractérisées par le terrorisme d'Etat, domineront la région jusque dans les années 1980. Après le coup d'Etat de juin 1973, le *Frente Amplio* sera interdit, ses membres et dirigeants pourchassés, emprisonnés ou exilés. Ceci fait dire à l'historien Hobsbawn (1999), que le prétexte d'en finir avec la guérilla urbaine par un coup d'Etat militaire en Uruguay était un alibi ; le vrai ennemi pour l'oligarchie était alors le *Frente Amplio* qui défiait le système bipartite traditionnel. Suite aux années de dictature, les institutions sociales et politiques sont discréditées. Dès 1985, la population exprime sa joie dans les rues, notamment après la libération des prisonnier-ère-s politiques :

« *Nous sortions dans la rue, on se rassemblait, on marchait en groupes, on chantait* » (Magda entretien novembre 2009)

---

l'Etat, en 1907 adoption du divorce avec consentement mutuel et en 1917 sur simple demande de la femme et sans qu'elle ait a fournir de justifications).

Cependant cette expression populaire dans l'espace public est rapidement réprimée à nouveau avec l'annonce de la loi sur l'impunité en 1986. Comme nous l'avons déjà observé, le passé récent étant indicible il sera évoqué avec des références au passé lointain, notamment à travers l'art ou la littérature[108].

La sociologue Teresa Porzecanski (1995) constate que, dès la fin de la dictature, la société uruguayenne entame un processus de réflexion concernant son passé. Quelques chercheurs commencent à relever certaines lacunes dans l'historiographie nationale (Acosta y Lara, Figueira, Padrón Favre). En 1986, l'historien Oscar Padrón Favre remet en question l'affirmation niant l'existence d'Indiens en Uruguay. Il met en évidence le peu de recherches relatives à l'influence qu'a eu la « *culture indienne* » sur la construction, tant biologique que psychique, de la société nationale. Il remarque aussi le manque d'études démographiques et, au contraire, l'importance qui a été donnée à l'immigration européenne, installée essentiellement dans les villes, alors que la campagne était plutôt habitée par une population, pour une large part, de «*criollos, de métis, de noirs et d'indiens en situation socio-économique inférieure au reste de la population* » (Padrón Favre 1986). Il rappelle la prééminence de la mentalité urbaine eurocentrée, présente dès la fin du XIXe siècle, ayant tourné le dos aux racines indiennes. Il propose, avec l'aide des anthropologues, qui s'occuperaient de recueillir les témoignages oraux, et de l'anthropologie physique pour les investigations génétique, que les historiens entreprennent des recherches en consultant les registres de paroisses et le registre civil. Son intérêt étant de mettre en évidence : « *l'aspect ethnique du phénomène de la pauvreté* » (Padrón Favre 1997 : 239).

D'après ses recherches, la situation économique de la campagne uruguayenne (le nord du pays surtout), a brusquement changé à partir des années 1870, avec l'arrivée des barbelés, qui a marqué le processus de modernisation du pays et la consolidation de la propriété privée. Padrón Favre remarque que lorsqu'une *estancia* (grande propriété agricole) était clôturée, entre dix et vingt individus entraient dans la misère. C'est à ce moment qu'apparaissent les premiers faubourgs nommés « *rancherios »*, « *pueblos de ratas »* ou parfois même « *tolderias »*, du nom des habitats charrúas : classe sociale et identité ethnique se confondent. Les riches *estancieros* sont des criollos blancs, alors que les

[108] Comme la pièce de théâtre de Restuccia « Salsipuedes », un aide-mémoire pour éviter l'oubli historique dit-il ; ou le roman historique de Tomas de Mattos encore lui.

journaliers, les ouvriers agricoles, les domestiques sont indiens, métis, noirs ou blancs pauvres. La modernisation industrielle et agricole, les moyens de transport et de communication, ont provoqué l'exode et l'appauvrissement rapide d'une grande partie de la population rurale, de manière identique que dans le reste de l'Amérique latine et de l'Europe également. La prospérité du modèle étatique n'était pas acquise pour tous, une nouvelle frontière excluait ceux qui n'y avaient pas accès :

« *Aujourd'hui comme jadis, la création et la négation de l'autre côté de la ligne sont constitutives des principes et des pratiques hégémoniques* » (de Sousa Santos 2006 : 39)

6.4.4 Polémiques autour d'une figure emblématique

Dans les années 1990, alors que se mettent en place des politiques de la mémoire, et que des publications telles que l'ouvrage compilé d'Hugo Achugar et de Gerardo Caetano (1992) « *Identidad uruguaya ¿ mito, crisis o afirmación?* » font état de la crise identitaire qui parcourt la société, Teresa Porzcanzki (1995), quant à elle, signale que la transformation de l'autoreprésentation de la société devient visible avec l'apparition d'une littérature qui tente de construire des « *mythologies neoindígenas* » (néo-indigénistes) prenant le modèle du Bon Sauvage rousseauiste comme centre du mythe. Lors de ma rencontre avec elle, le trois septembre 2009, je lui ai demandé de m'expliquer ce que signifie pour elle néo-indigénistes :

« *Néo-indigénisme n'est pas en relation avec la politique indigéniste à la mexicaine, mais avec une manière de se référer à ce qui est indien en tant que revendication d'un mode d'être exemplaire (…) il existe des livres sur le communisme des sociétés primitives, pour dire qu'il n'y avait pas de propriété privée, qu'il n'y avait pas d'agressivité, qu'il n'y avait pas de violence, on dirait du Rousseau adapté au XXIème siècle, ils prennent le modèle du Bon Sauvage (…) cette idée d'un communisme primitif, d'un Eden primaire, c'est une idée de maintenant (…) l'idée qu'il n'y avait pas de violence est une fantaisie* »

En rapport avec les propos de Teresa Porzecanski, un livre de J. A. Hunter « *El poder charrúa : raíces de la orientalidad* » a été publié en 1988, par les éditons Tupac Amaru, ouvrage que l'auteur aurait écrit pendant son incarcération durant la dictature. D'orientation marxiste, Hunter propose une analyse basée sur un mode explicatif du système de production charrúa qui serait le collectivisme primitif. D'après lui, les Indiens charrúas n'étaient pas féroces, mais au contraire, aimables, camarades et ne criaient que pour faire peur à leurs adversaires. Il n'existait pas d'antagonismes dans la société charrúa, visibles dans leur stabilité psychique, ainsi que dans la paix et le bien-être intime reflétés au

quotidien de leurs relations. A la place de lois, les indiens charrúas avaient un ensemble de normes morales d'accomplissement personnel. Ces normes de comportement individuel étaient apprises dans un processus de relations sociales et non imposées de manière coercitive. Ils avaient un fort esprit de groupe et le « *sens du collectif* » ou « *conscience collectiviste* » qui fait que les indiens charrúas n'acceptaient pas de maîtres, ni ne voulaient se soumettre. L'organisation était égalitaire car les contradictions internes engendrées par la propriété privée ne faisaient pas partie de leur horizon possible. Hunter rajoute que l'absence de femmes blanches *criollas* jusqu'en 1726 a favorisé le métissage visible bien qu'occulté dans les figures du « *gaucho* » et de la « *china* ». Une nouvelle société métisse aurait été possible. Travail, bien être, liberté, fraternité, humanisme, se cristalliseront par la suite dans la figure de José Artigas, qui est un « *être double* » unissant la notion de « *liberté charrúa* » à celle de « *liberté bourgeoise* ». Pourtant, malgré le désir de cohabitation pacifique proclamée par le peuple charrúa envers les nouveaux arrivés, cela ne sera pas possible parce que deux modes de production vont entrer en coalition. Et même si les indiens charrúas avaient pu s'adapter à une nouvelle façon de vivre artiguiste, cela n'aurait pas empêché les secteurs les plus réactionnaires, les propriétaires terriens et les grands latifundistes, de s'approprier les terres charrúas et d'exterminer ce peuple pour des motifs économiques et politiques[109].

Cette thèse en plus de faire référence à une analyse marxiste et de reprendre les figures construites par l'historiographie nationale, montre, en se référant à un orientalisme marxisé, à quel point le besoin de repenser un futur dans lequel la violence pourrait être neutralisée ou contrôlée, mais pas de manière coercitive, était nécessaire à cette époque.

Par contre Teresa Porzecansky ne fait pas allusion à cet ouvrage en faisant référence aux néo-indigénistes, mais aux écrits de Gonzalo Abella, de Danilo Antón et de Rodolfo Porley. L'analyse qu'elle propose est que, depuis le début des années 1990, une polémique entre deux discours occupe l'agenda public. Un premier discours qu'elle nomme « *informé* », basé dans les études de l'archéologie et l'investigation des sources, est soutenu par des anthropologues et des historiens de trajectoire reconnue dans le milieu académique. Le deuxième discours, dont sont représentants ces auteurs, s'appuient sur d'autres formes

[109] Ce texte me semble faire référence plutôt qu'aux thèses rousseauistes, à celles exprimées dans les publications de Marx ou d'Engels, dont « *L'origine de la famille, la propriété privée et l'Etat* » auraient été influencés par les écrits de l'anthropologue Lewis Henry Morgan. Voir point 5.2

d'objectivité non reconnues par la recherche scientifique qui va réagir avec force pour qualifier ces écrits de non scientifiques.

Pendant toute la décennie 1990-2000 Gonzalo Abella publie « *Historia diferente del Uruguay : ensayo* », « *Artigas : el resplandor desconocido* », « *Mitos y tradiciones de la Banda oriental* » et « *Nuestra raíz charrúa* ». Dans ces essais il propose, non seulement une révision de l'historiographie nationale et une valorisation de la mémoire orale, mais également un dialogue interépistémique :

« *Il est nécessaire d'entamer un dialogue entre la recherche scientifique et les connaissances ancestrales qui ont une vision plus profonde des cycles de la nature et des impacts dans l'écosystème connaissances qui ont été folklorisées dans les mythes et les légendes. Ces deux savoir ne doivent pas uniquement dialoguer mais construire ensemble l'unique futur possible, et pas seulement depuis la rationalité mais également depuis les sentiments* » (Abella entretien mai 2010)

Danilo Antón à son tour publie « *Nuestro Uruguay Pirí – descorriendo los velos de una historia racista* », « *Piriguazú : el gran hogar de los pueblos del Sur* », « *El pueblo jaguar* » et « *Amerrique : los huérfanos del paraíso* ». Ce que propose Antón est de réinterpréter le passé pour mieux se projeter vers le futur. De par son parcours professionnel de géographe, il a plutôt une perspective écologiste de protection de l'écosystème par la récupération de connaissances traditionnelles. Son détour par les connaissances des peuples originaires lui servent également pour parler du passé récent :

« *Notre propos est de nous assurer d'une manière ou d'une autre qu'une thérapie collective se déchaîne qui nous permette de nous débarrasser de tous ces poids de l'histoire qui nous empêchent d'être nous-mêmes, et finalement de nous réaliser dans notre énorme potentiel en tant que nation* » (Antón, 1993 : 11)

Je reviendrai ultérieurement sur cette allusion à une thérapie collective en regard de certaines pratiques des collectifs charrúas.

En réponse à ces publications, des anthropologues publieront des ouvrages spécialisés sur le sujet, adressés au grand public. Daniel Vidart (1996) publie un livre de cent vingt pages « *El mundo de los charrúas* » dans lequel il fait mention de l'extermination de Salsipuedes comme quelque chose de prévisible et même d'attendu.

L'introduction d'un livre de l'anthropologue Renzo Pi Hugarte dont le titre est : « *Uruguay país sin Indios* » provoquera des réactions passionnées autant chez les auteurs « *néo-indigénistes* » que dans les collectifs charrúas. D'autant plus que Vidart et Pi Hugarte allaient qualifier de manière péjorative les revendications des collectifs, en les désignant de « *charruismo* » :

« *Nous savons que tout fondamentalisme – et les charruistas s'inscrivent dans cette orientation – est réfractaire aux raisons qui contredisent ce qui a été accepté comme dogme. Ce n'est donc pas pour eux que j'écris, mais pour ceux qui, par manque d'instruction dans ce champ de connaissance, ou parce qu'ils sont naïfs, pourraient penser qu'il y a quelque chose de valide dans ce que disent ceux qui endossent cette position charruista* » (Pi Hugarte 2003 : 104)

Pour l'anthropologue Renzo Pi Hugarte (2002/2003), le « *charruismo »* est l'exaltation acritique de ce qui est charrúa (*lo charrúa*) qui a dérivé dans des postures extravagantes. Il signale qu'il est vrai que peu de choses sont connues sur le peuple charrúa, tout comme sur les autres peuples de la « *Banda Oriental* », ce qui a pu laisser place à des « *espaces vides remplis par des chimères* ». D'après lui, c'est ce qui se serait passé avec le « *charruismo »* qui a construit une ethnographie charrúa complétement imaginaire.

Il critique Gonzálo Abella, pseudo-chercheur encensé par les médias, selon lui et Rodolfo Porley sans les nommer ; par ailleurs il qualifie les textes de Danilo Antón de « *mode charruista* ». Pi Hugarte blâme également l'association Adench, pour le fait que ses membres prétendent être des descendants des charrúas, et pour qui charrúas représenteraient tous ceux qui sont poussés à la marginalisation et à l'extrême pauvreté.

D'après lui, la production « *charruista »* ne peut être validée qu'en tant que littérature fantastique, dont l'intérêt des auteurs consiste à gagner de l'argent et obtenir le titre de « *chercheurs* » sans l'être réellement.

Bien que Vidart et Pi Hugarte soient les anthropologues les plus virulents, d'autres membres du corps scientifique les approuvent et n'hésiteront pas à disqualifier les publications des sympathisants. C'est notamment après la publication du « *Laberinto de Salsipuedes* », que les archéologues et les anthropologues critiqueront autant la méthode de recherche que les résultats. L'ampleur que prend la polémique peut être considérée comme la genèse d'un champ social en formation dans lequel l'identité charrúa serait au centre des enjeux de pouvoir[110]. Le discours scientifique veut conserver son autorité et défendre la légitimité de sa méthodologie qui, comme nous l'avons vu, sont affaiblies par la critique postmoderne et postcoloniale, tout comme par les nouvelles voix émergentes, dont celles des peuples autochtones.

[110] D'autant plus que les collectifs vont par la suite se rassembler en un conseil de la nation charrúa en 2005. En 2009 l'ancien président Sanguinetti, paru dans le film *Jaque al silencio*, en niant l'existence d'un génocide, accusera à nouveau les collectifs charrúas et leurs sympathisants de charruistas. Gonzalo Abella lui répond.

L'arrivée d'une communauté Mbya guaraní dans les années 1980, pourrait être un déclencheur permettant la sensibilisation de la population uruguayenne à la thématique des peuples autochtones. C'est en tout cas la thèse de l'anthropologue Jose Basini qui précise que les Mbya guaraní ont été, dans un premier temps, identifiés comme péruviens ou métis pauvres. Ce n'est que plus tard qu'ils sont devenus « *Indiens* » (Basini 2003 : 276, note 2).

En 1989 sera fondée l'association indigéniste de l'Uruguay (AIDU) avec l'objectif d'aider cette communauté sans lui occasionner de dépendance (Martinez Barbosa 1996), mais plutôt de la soutenir et l'accompagner dans des démarches administratives et légales, notamment pour l'obtention du droit de s'installer sur le territoire, du droit à la santé et du droit à l'éducation des enfants, selon leur tradition. Certains membres de la communauté participeront de manière active, et avec droit de veto, dans l'association.

La même année est créée l'association des descendants de la nation charrúa (Adench). Rodolfo Martínez Barbosa (1996 : 141), alors président d'Adench, précise que « *la ADENCH s'intéresse à l'Indien historique, alors que la AIDU s'intéresse aux Indiens du présent* ». Le départ de la communauté Mbya guaraní vers le Brésil au début des années 2000 explique peut-être pourquoi l'association AIDU s'est dissoute, alors que l'association Adench est, depuis vingt-trois ans, présente et bien active dans le pays.

D'autres événements participent également à ce processus d'émergence d'une identité autochtone. En 1986, est créée la commission coordinatrice de la première campagne nationale de recherche de descendants autochtones. Afin que les descendants se fassent connaître et prennent contact avec la commission, le Ministère de l'éducation et de la culture (MEC), a diffusé l'information de la campagne dans tout le pays. En 1988, Nora Fernández, représentante du MEC organise la première rencontre nationale des descendants. Cette réunion a lieu à Montevideo, dans le quartier du Prado, juste à côté du monument des « *derniers Charrúas* ». Depuis lors, c'est devant ce monument que les membres de l'association Adench se rencontrent les onze avril de chaque année.

Il me semble que l'influence du contexte continental et international est beaucoup plus importante qu'on ne pourrait le croire, même si elle agit de manière moins visible en Uruguay. Que les Mbya guaraní puissent être reconnus en tant qu' « *Indiens* », que l'Etat s'intéresse tout à coup à la thématique autochtone et que des conseillers spirituels arrivent d'Amérique du Nord pour apporter un message d'union entre les peuples autochtones,

démontre que ces faits sont en relation avec l'émergence du sujet politique « *peuples autochtones* » au niveau international.

7 Emergence d'un nouveau sujet politique transnational : le mouvement autochtone international

Dans les trois points suivants, j'aborde quelques moments du processus qui mène à la Déclaration des droits des peuples autochtones. J'indique comment s'entrecroisent les luttes depuis les mouvements de base, avec celles des représentants et médiateurs autochtones et avec les appuis des intellectuel-le-s de diverses disciplines des sciences sociales et juridiques, autour des questions de l'auto-détermination et de l'autonomie des peuples.

7.1 Préambule à la déclaration des droits des peuples autochtones

Comme le suggère la chercheure Linda Tuhiwai Smith (2005), la résistance a toujours été une constante dans les communautés, notamment chez les groupes les plus marginalisés tels que les femmes et les anciens. Ce sont ces groupes qui ont gardé et transmis les pratiques dites traditionnelles : les langues, les connaissances spéciales concernant la terre, la spiritualité et les coutumes. Au moment où les organisations émergent au grand jour et deviennent publiques, un travail préalable d'information et de coordination a déjà été effectué. Il est accompli généralement par les femmes, qui vont à la rencontre des familles et des communautés, comme c'est le cas, par exemple, du mouvement zapatiste au Mexique (Foletti 2009).

Par ailleurs, jusque dans les années 1970, la plupart des résistances se sont construites à partir de la vision marxiste qui mobilisait les collectifs autour de l'identité du paysan ou du péon rural exploité. Dans ces collectifs, étaient présents des paysans métis, indiens et blancs, sans distinction d'identité ethnique, mais plutôt en tant que membres d'une même classe exploitée. Peu à peu, l'auto-identification politique s'est modifiée, transformée, en reconfigurant l'identité à partir du paysan-indien jusqu'à s'assumer pleinement comme peuples autochtones en tant qu'identité stratégique et politique (Burguete 2010).

Le mouvement social mondial autochtone a émergé depuis l'Amérique du Nord, spécialement au Canada, où des conseils provinciaux se rassemblent et créent la *Fraternité*

nationale des Indiens en 1969, qui obtient un statut consultatif aux Nations Unies en 1975. Au cours de cette même année, une conférence regroupant des représentants autochtones de dix-neuf pays donne naissance au *Conseil mondial des peuples indigènes*, qui remporte son accréditation en 1981. Aux Etats-Unis, l'*American Indian Mouvement* est créé en 1969 et sa branche internationale, l'*International Indian Treaty Council* acquiert un statut consultatif en 1977. Cette même année encore, des organisations autochtones se rencontrent à Genève pour la Première Conférence internationale des organisations non-gouvernementales des Nations Unies portant sur la discrimination à l'égard des populations autochtones des Amériques. *A basic call to consciousness* (1978), comme mentionné auparavant, est un document qui recense les textes concernant cette rencontre. Dans le préambule, Chief Oren Lyons raconte leur arrivée :

« *'Why are you here ?' a Swiss official of customs and immigration asked. 'Are you real red Indians ?'. 'From the story books ?' I answered with a question. He was taken aback by the thouth. He was incertain and didn't reply. We look at each other, both for the first time. He slowly nodded in agreement. 'Perhaps' he said. At that moment we both realized that this was going to be a long encounter. Indeed we were 'real'. Our presence – with our bright colors, ribbons, long hair, and feathers – at once reinforced stereotypes. At the same time, he was not prepared for the intense and intelligence challenge in our eyes. That was the context of our arrival in Europe in 1977. It was obvious to each of us that there would be a lot to learn from both camps, and so began our journey* » (Chief Oren Lyons cité dans Akwesasne notes 1978 : 13).

Cet échange, accompagné de la réflexion du Chief Oren Lyons, donne le ton aux trente années qui suivirent, jusqu'à l'adoption, par l'Assemblée générale le treize septembre 2007, de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Malgré l'opposition du Canada, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie et des Etats-Unis, cent quarante-trois pays ont voté en sa faveur et onze se sont abstenus ce jour-là. Dans le chapitre prochain nous aborderons quelques points essentiels de cette Déclaration sur les droits des peuples autochtones.

7.2 D'une première définition opératoire des « peuples autochtones » à leur autonomie

Plusieurs étapes ont été nécessaires avant que la problématique autochtone devienne visible au sein des Nations Unies (ONU). Les chercheur-e-s Anne Sophie Berche, Alejandra María García y Alejandro Mantilla (2006) ont délimité certains moments importants de ce chemin vers la visibilisation. En 1965, est adoptée la Convention sur l'élimination des

discriminations raciales. En 1966 deux pactes développent plus particulièrement la notion des droits de minorités ethniques, le pacte international de droits civils et politiques et le pacte international des droits économiques, sociaux et culturels. Ce n'est qu'en 1971 que la sous-commission sur la prévention de la discrimination et de la protection des minorités nomme, à cet effet, un rapporteur spécial, José R. Martínez Cobo, pour étudier le problème que pose la discrimination contre les populations indiennes. Entre 1983 et 1987 les conclusions de ce rapport sont rendues publiques, alors qu'en 1982 se forme le Groupe de travail sur les populations autochtones au Conseil économique et social. Ce rapport, en plus de donner un aperçu exhaustif de la situation des peuples autochtones et de prendre position en leur faveur, établit une première définition de travail de la notion de peuple autochtone. Selon l'anthropologue Isabelle Schulte-Tenckhoff (1997), cette notion se fonde sur trois éléments essentiels : l'antériorité dans un territoire donné, la non-dominance et la revendication identitaire. Martínez Cobo s'exprime ainsi :

« *Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques* » (Martínez Cobo 1987 : 379)

J'ai souligné les trois termes utilisés par Martínez Cobo pour nommer les peuples autochtones, car il n'emploie pas tout de suite le terme de *peuples autochtones*, mais mentionne deux éléments, les territoires ancestraux et l'identité ethnique comme garants de leur existence en tant que peuple. Nous avons constaté, précédemment, les conséquences que cette terminologie « peuple » peut occasionner et le flou qui persiste autour de sa définition. Le *p* de peuples autochtones est bien un *p* minuscule et non majuscule. Le rapport traite également du principe de l'auto-identification qui sera reconnu internationalement :

« Du point de vue de l'individu, l'autochtone est la personne qui appartient à une population autochtone par auto-identification (conscience de groupe) et qui est reconnu et accepté par cette population en tant que l'un de ses membres (acceptation par le groupe). Cela laisse aux communautés autochtones le droit et le pouvoir souverain de décider quels sont leurs membres, sans ingérence extérieure » (Martínez Cobo 1987 : 382-383)

Ce principe est constamment rappelé par les collectifs des descendants de Charrúas en Uruguay. Il est à noter néanmoins que l'auto-identification, bien qu'elle puisse se faire au niveau individuel, ne peut être complétement reconnue que si le collectif en question la confirme. Ainsi, comme le souligne l'historien René Gallissot (1987), l'identité est le résultat d'un processus d'identification au sein d'une situation relationnelle. L'identité est alors relative car elle peut se transformer si la situation relationnelle change. Elle est le résultat de négociations, de compromis, l'enjeu de luttes sociales entre les groupes qui n'ont pas le même pouvoir d'identification, celui-ci dépendant de la position que l'on occupe dans le système de rapports sociaux qui lie les groupes entre eux. L'apport fondamental de l'anthropologue Frédérick Barth (1969), dans son étude sur l'ethnicité, a été précisément d'analyser ce processus d'assignation et d'auto-attribution d'identités qui construit des frontières symboliques autour de l'opposition Eux/Nous. Toutefois, les frontières sociales édifiées dans ces processus d'identification et de différenciation sont mouvantes et n'empêchent pas les contacts, ni les échanges ; ceci est très visible dans le processus du devenir Charrúa, dans lequel l'identité n'est pas encore cristallisée.

Toujours dans le rapport Martínez Cobo, au chapitre sur les droits politiques, est reconnu le droit des peuples autochtones à la libre détermination sans restrictions, c'est-à-dire le droit de se constituer en Etat. Cela peut aussi signifier qu'un peuple qui possède un territoire défini peut être autonome, dans le sens de disposer d'une structure administrative et d'un système judiciaire séparés et distincts, déterminés par le peuple même et intrinsèque à ce peuple. Nous pouvons alors imaginer qu'un peuple autochtone puisse être considéré en tant que Nation ou Etat, et puisse ainsi dialoguer d'égal à égal avec l'Etat ou les Etats dans lesquels son territoire est situé.

Les recommandations et les reconnaissances proposées dans cette étude ont peu à peu fait du chemin pour se matérialiser dans certains acquis, comme la remise en question de la Convention 107 de l'OIT, devenue après une vingtaine d'années, la Convention 169 en 1989 ou dans la Déclaration des droits des peuples autochtones. Par ailleurs, cette première étude a permis de programmer dans l'agenda international la question des reconnaissances des

droits des peuples autochtones, ce qui fait que ceux-ci ont orienté leurs luttes dans ce sens (Burguete y Ruiz 1994). Selon l'anthropologue Araceli Burguete (2010), c'est sur cette base juridico-politique que commence la construction d'un nouveau paradigme, celui de l'autonomie autochtone, comme garantie du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. En 1987, la sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, qui fait partie de la Commission des droits de l'Homme, demande, à Miguel Alfonso Martínez, d'établir un nouveau document, à partir du rapport de Martínez Cobo. Celui-ci doit analyser le plan général et les sources d'informations juridiques, bibliographiques… et doit tenir compte des commentaires du groupe de travail et de la sous-commission. Il doit également prendre en compte la situation dans laquelle vivent les peuples autochtones, situation qui préoccupe particulièrement la communauté internationale, vu que leur niveau de marginalité et de précarité n'a pas diminué, bien au contraire.

J'ai consulté le point sept de l'ordre du jour de la cinquante-et-unième session du vingt-deux juin 1999 de la Sous-commission traitant des « droits de l'Homme des peuples autochtones » et rendant compte du rapport final de Miguel Alfonso Martínez. Je reproduis ici quelques clauses que je trouve importantes concernant l'auto-détermination et l'autonomie. J'ai souligné quelques passages qui me paraissent essentiels.

252. La première conclusion générale touche à la reconnaissance du droit des peuples autochtones à leurs terres et à leurs ressources et du droit de continuer de se livrer en toute tranquillité à leurs activités économiques traditionnelles sur ces terres. Tel est le problème majeur à résoudre si l'on veut instaurer des relations à la fois plus solides, équitables et durables entre le secteur autochtone et le secteur non autochtone dans les sociétés multinationales. Étant donné la relation spéciale spirituelle et matérielle, que les autochtones entretiennent avec leurs terres, le Rapporteur spécial pense que pour faire avancer les choses il est indispensable d'étudier la question de la dépossession constante de cette ressource unique, dont dépendent la vie et la survie de ces peuples, d'y trouver une solution, et d'offrir des réparations qui soient acceptables pour les peuples concernés.

254. Autre conclusion la question des droits sur les terres mais aussi la *problématique* autochtone en général et sa solution globale éventuelle ne sauraient être abordées sous un angle juridique exclusivement. Les problèmes auxquels se heurtent un nombre important d'États multinationaux sont avant tout d'ordre politique. Pour pouvoir les résoudre grâce à des conceptions novatrices et axées sur l'avenir, il faut donc que toutes les parties intéressées, et en particulier les dirigeants politiques des États modernes fassent montre d'une volonté politique considérable. Les débats et les argumentations juridiques prennent trop de temps,

exigent d'importantes ressources (que les populations autochtones ne possèdent presque jamais ou seulement en quantité limitée) et sont souvent faussées par des justifications rationnelles accumulées au fil des siècles. En outre, l'urgence des problèmes est telle qu'il est exclu, au seuil du XXIe siècle, de s'engager dans le genre de débats juridiques ou philosophiques auxquels se livraient au XVIe siècle Las Casas et Sepúlveda.

255. Le Rapporteur spécial est absolument convaincu que la *problématique* autochtone aujourd'hui a aussi un aspect éthique. Il pense que l'humanité a contracté une dette envers les peuples autochtones par suite des méfaits historiques dont elle s'est rendue coupable à leur égard, et leur doit donc réparation au nom de l'équité et de la justice historique. Il est parfaitement conscient par ailleurs de l'impossibilité de ramener les choses à l'état où elles étaient à l'époque où les peuples autochtones et les autres se sont rencontrés, il y a cinq siècles. Certes, il n'est pas possible d'effacer tout ce qui a été fait - de positif ou de négatif - depuis, mais cela n'enlève rien à l'impératif éthique d'effacer (même s'il faut pour cela se défaire du carcan que constitue le respect rigide de la "légalité [non autochtone]") les torts causés, aux peuples autochtones sur le plan spirituel et matériel. (http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/2848af408d01ec0ac1256609004e770b/957222da9502059d802567c4005388ae?OpenDocument#IV.REGARD%20SU consulté le 10 décembre 2012).

La clarté avec laquelle sont exprimées les conclusions, ne fait que renforcer ce qui était écrit déjà dans le rapport Cobo. Pourquoi ces recommandations ne sont-elles toujours pas appliquées ? Les enjeux de l'autochtonie (territoire, savoirs, autonomie) font partie de la stratégie géopolitique de la globalisation sous sa forme actuelle. Les grandes familles fortunées (Rothschild, Rockefeller, Morgan et d'autres) qui dirigent les multinationales de l'agro-alimentaire et de l'industrie pharmaceutique, et sont généralement également à la tête des instances donatrices de fonds pour la recherche, ne tiennent-elles pas à ce que les peuples autochtones puissent avancer sur le chemin de l'auto-détermination ?

7.3 Autonomie et « universalisation de la condition autochtone »

L'anthropologue Araceli Burguete (2010) examine l'apport théorique de certains chercheurs compromis politiquement, et l'influence de ces apports sur les enjeux de l'autochtonie. Elle fait référence à l'anthropologue Rodolfo Stavenhagen qui, déjà en 1963, cite le concept de « colonialisme interne » pour rendre compte du type de relations coloniales que les populations autochtones avaient avec les Etats. Par la suite Stavenhagen est nommé, en 2001, par les Nations Unies, rapporteur spécial des Droits humains des peuples autochtones. Burguete invoque ensuite l'anthropologue mexicain Guillermo Bonfil (1972) qui redéfinit le concept d' « Indien », en tant que catégorie coloniale construite dans un rapport social de

domination. Ce dernier avait d'ailleurs soumis son texte à discussion lors d'une rencontre sur l'île de Barbados en 1971, ce qui a donné lieu à la « Déclaration de Barbados ». Cette déclaration reconnaît la pleine capacité des peuples autochtones à construire leurs propres alternatives historiques de libération. La situation que vivent ces peuples est ainsi rendue publique et les Etats-nation, les missions religieuses, tout comme la discipline anthropologique, sont interpellés vis-à-vis de leurs responsabilités face à cette situation (Bartolomé 2006).

Dans le même temps, remarque encore Burguete, l'anthropologie critique et l'élaboration théorico-politique du concept d'autonomie par l'anthropologue mexicain, Hector Díaz-Polanco (1988), contribuent à questionner durement les politiques indigénistes des Etats. Ce sont ces concepts qui, articulés avec d'autres apports théoriques générés depuis l'Amérique latine, seront essentiels pour construire un nouveau paradigme qui aura comme visée l'autonomie et qui remplacera (ou est en train de remplacer) les visions indigénistes assimilationnistes et intégrationnistes. Ce travail de théorisation entrepris depuis l'académie, se fait en concomitance avec le travail sur le langage juridique et politique que les représentants autochtones, ou « passeurs culturels », comme ils sont parfois désignés (Martínez Mauri 2003), réalisent depuis leur participation aux tribunes des Nations Unies. Ce sont surtout des valeurs communes qui réunissent les différents peuples. Certaines notions, telles que « *terre mère* », « *spiritualité* », « *conscience collective* », « *cosmovision* », « *sites sacrés* », ou encore, « *territoire* »[111], plus spécifiquement désignées comme autochtones, sont aussi constamment débattues.

C'est à partir des années 1970 que ces groupes, définis comme minoritaires ou ethniques, entament leur processus pour s'assumer en tant que peuples autochtones reconnus universellement. Ces principes théoriques seront partagés par plus de deux cent millions de personnes dans le monde, personnes qui se reconnaissent entre elles car elles partagent la

[111]L'anthropologue Mónica Martínez Mauri (2003) donne quelques exemples exprimés par des représentants des peuples autochtones. Lors du Forum autochtone international sur la biodiversité en 1997, « *nous peuples indigènes, venons de la terre, laquelle nous a donné notre vie. Nous ne considérons pas la terre comme une propriété mais comme notre Mère (…) dans cette perspective, nous en tant que peuples autochtones, avons la possibilité d'honorer et de nourrir notre terre pour assurer qu'elle puisse continuer à donner la vie (…). Pour accomplir cette responsabilité durant des millénaires, nous nous sommes transformés en un composant central de la diversité biologique de la terre* » (p. 56). Ou encore le discours d'un représentant kuna du groupe de travail sur les populations autochtones aux Nations Unies : « *je me réfère à la Terre Mère, et ne parle pas d'une parcelle de terres ou de sacs de terre. Je me réfère à notre planète terre (…) c'est nous qui appartenons à la terre mère. Pas elle à nous (…) la terre est culture (…) sur la base de ces principes, nous savons que nous devons en prendre soin, la protéger, la faire vivre* ». (p. 58).

condition de peuple colonisé, surtout au niveau du colonialisme interne[112]. Cette auto-identification politique a permis de construire ce que la chercheure Milka Castro (2008) a nommé « *l'universalisation de la condition autochtone* », ou que l'anthropologue Françoise Morin (2009 : 71) désigne par « *une identité universelle, l'autochtonie* ». Cette chercheure se demande, par ailleurs, si les changements constitutionnels entamés par plusieurs pays d'Amérique latine, suite au rapport de force instauré au niveau international, le Nicaragua en premier, suivi de la Colombie et plus récemment de la Bolivie ou de l'Équateur, n'ont pas ouvert la voie à des processus d'ethnogenèse localisés.

En 2006 a lieu, à la Paz, le *Primer Encuentro continental de pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala,* qui célèbre le triomphe de Evo Morales en Bolivie et de la mise en place de l'Etat plurinational. Ce type d'Etat ferait-il une place au paradigme de l'autonomie en tant que système de gouvernement ? Jusque dans les années 1990, l'indigénisme intégrationniste a été la politique de l'Etat dominant en Amérique latine, mais il a été fortement remis en question par les luttes des peuples autochtones. Par contre, contrairement à leurs exigences, l'indigénisme intégrationniste n'a pas été substitué par des politiques autonomes, mais par une nouvelle forme d'indigénisme, le multiculturalisme.

Selon Burguete, le paradigme du multiculturalisme s'oppose au paradigme de la libre détermination des peuples. Alors que le droit à la libre détermination reconnaît le sujet collectif « *peuple* » légitime pour décider et s'autodéterminer (décider de manière autonome de son système politique et juridique et de l'orientation de son développement économique), il ne reconnait pas les minorités, à l'égard de qui, l'Etat applique des droits culturels réducteurs par rapport à l'auto-détermination. Cependant, les différences théorico-juridiques et politiques entre les droits des minorités et les droits à l'auto-détermination sont fréquemment ignorées. Les peuples autochtones sont toujours désignés en tant que minorités nationales ou minorités ethniques, ce qui a comme conséquence d'éliminer leurs droits politiques et l'intention de décolonisation du paradigme de l'autonomie conduisant à

[112] La population autochtone est estimée dans le monde à plus de deux millions de personnes. En accord avec le groupe international de travail sur les affaires autochtones (IWGIA), cette population est divisée comme suit : en Amérique du Nord, 1.5 millions ; au Groenland, 100'000 ; au Mexique et Amérique centrale, 13 millions ; en Amérique du Sud, dans les terres basses, 1 million et dans l'Altiplano 17.5 millions ; les sami de l'Europe du Nord (Danemark) 80'000 ; les nomades de l'Afrique occidentale, 8 millions ; les pigmés, 250'000 ; les san et basarwa, 100'000 ; les nomades de l'Afrique orientale, 6 millions ; les aborigènes d'Australie, 250'000 ; les maori, 350'000 ; les peuples indigènes du Pacifique, 1,5 millions ; ceux du sud-est asiatique, 30 millions ; ceux d'Asie du Sud, 51 millions ; ceux d'Asie orientale, 67 millions, ceux d'Asie occidental, 7 millions ; ceux de Russie, 1 million. Tous ces chiffres additionnés donnent un total de 205 millions 630 mille personnes perçues et qui s'auto-identifient en tant qu'autochtones (IWGIA, 1999 : 4-5).

l'auto-détermination des peuples. Généralement, les revendications à l'auto-détermination ont été reconfigurées en politiques de reconnaissance multiculturelle, ce qui finit par annuler l'objectif de transformation sociale des revendications à l'auto-détermination. De ce point de vue, les réformes constitutionnelles des pays d'Amérique latine, reconnaissantes des droits des peuples autochtones dans leurs constitutions, ont été plutôt utiles aux Etats, qui les ont appliquées dans un cadre de « *gouvernance multiculturelle* ». C'est pourquoi, des intellectuels tel que Diaz Polanco, affirment que le multiculturalisme est une politique culturelle favorisant l'expansion du capitalisme néolibéral. Les notions de « *citoyenneté multiculturelle* », de « *groupes culturels* » ou « *minoritaires* » et de « *multiculturalisme constitutionnel* », employées dans le paradigme de la multiculturalité, ne vont pas dans le sens d'une reconnaissance des peuples autochtones, en tant que sujets de droit, pouvant se développer comme entités politiques et culturelles et avoir enfin la possibilité de dialoguer d'égal à égal avec l'Etat.

Le paradigme de l'autonomie amalgame, quant à lui, les notions et la pratique de l'action politique. Il est présent dans les manières qu'ont les personnes, autochtones ou pas, de voir, de penser, d'agir et de transformer le monde. Pour parvenir à plus de succès, toujours selon Araceli Burguete, le paradigme de l'autonomie se doit de suivre trois processus autonomiques : la base juridico-politique de reconnaissance institutionnelle, la permanence des luttes et des mouvements autochtones de résistance se basant sur des concepts autonomes, le tout soutenu par la reconstitution des peuples. Ces trois composants s'associent dans un seul processus dynamique, afin de construire un sujet autonome capable de le mettre en pratique. C'est pourquoi les peuples autochtones ont modifié leurs stratégies de lutte et ont opté pour la décolonisation de l'être et du savoir (Walsh 2005), qui consiste à valoriser leurs savoirs, à percevoir la vie depuis une voie propre, celle, par exemple, du *Buen Vivir*. De manière générale, depuis l'application de ces nouvelles formes de lutte, les mouvements autochtones refusent les liens avec l'Etat et affirment leur intention de reconstruire les peuples à partir des actions des mouvements de base, ce qui donne de nouvelles configurations au paradigme de l'autonomie.

Quelle est la position des collectifs autochtones uruguayens par rapport à ces luttes et au sujet de l'autonomie ? Ce n'est qu'en 2005, que les membres du Conseil Conacha ont commencé à voyager, à rencontrer des représentant-e-s des mouvements autochtones du continent et à participer à des événements collectifs. Cependant, la première association des

descendants de la nation charrúa (Adenche) a été créé en 1989 et à ce moment-là les membres s'identifiaient en tant que descendants de charrúas et non comme charrúas. Quel a été leur cheminement pendant toutes ces années et quelle est la position actuelle de cette association au sein du conseil Conacha ?

8 Indigénisme, acquis institutionnels et recherche : la première association de descendants de la nation charrúa (Adench)

Le devenir charrúa en cours en Uruguay, émerge à partir d'une vision qui peut être qualifiée d'indigéniste, pour se diriger actuellement vers la revendication de l'auto-détermination, comme c'est le cas avec le lancement de la campagne pour la ratification de la Convention 169.

Il m'a été difficile de comprendre la manière dont les collectifs charrúas se définissent et la position qu'ils prétendent occuper dans l'espace social et politique national. D'autant plus qu'ils ne semblent pas s'être totalement mis d'accord sur le chemin commun à suivre, qui, tel que relevé dans la première partie de mon travail, se construit selon les conjonctures du moment.

J'ai décidé de suivre tout d'abord, le cheminement du premier collectif : l'association des descendants de la nation charrúa (Adench). Dans un premier temps je m'interroge sur les représentations que véhiculent l'association Adench, sur les objectifs visés, sur le fait que ses membres s'identifient en tant que descendants des charrúas, et sur leur difficulté à se considérer charrúas.

Cette association est à la base des acquis institutionnels fondamentaux du passé originaire. C'est pourquoi, je vais m'y attarder. En effet, ils sont relatifs à la reconnaissance de l'apport des peuples originaires à l'histoire de la nation, et à la reconnaissance de la présence actuelle des descendants de Charrúas sur le territoire uruguayen. Nous verrons plus particulièrement l'impact au niveau national, qu'a eu la restitution des restes d'un des Charrúas se trouvant au musée de l'Homme à Paris et les conséquences de cette action sur les relations entre les membres de l'association, les institutions et les recherches scientifiques. De manière inespérée, l'association Adench recevra le soutien de deux disciplines scientifiques, à savoir : l'anthropologie biologique et l'archéologie.

Dans le cadre des études génétiques sur les populations, l'anthropologie biologique va effectuer des recherches, tant sur la population uruguayenne, que sur des membres d'Adench, y compris sur les restes restitués du cacique rapatrié, ce qui va d'ailleurs créer des polémiques. Les résultants des recherches dévoilent un passé différent de celui construit par l'historiographie et par les récits nationaux évoquant un passé métis. Les peuples originaires ont par conséquent une place dans l'histoire et les descendants un futur en devenir.

La discipline archéologique s'est également engagée dans un processus de décolonisation afin de réviser ses anciennes catégories eurocentrées. Des recherches valorisant le passé amérindien et dévoilant la diversité culturelle sont en cours.

Les membres de l'association Adench étant ceux qui ont le plus de difficulté à faire le passage de descendants à l'auto-identification charrúa, s'identifier en tant que métis pourrait être une solution. D'autant plus que, toutes les tentatives pour définir cette identité, donnent généralement accès à un sujet métis. Ceci se reflète d'ailleurs dans plusieurs entretiens. Cependant le choix de cette auto-identification divise l'association Adench et n'est pas une solution acquise par tous les membres. Le métissage (blanchi) étant une idéologie nationaliste en Amérique latine, ce choix identitaire se trouve, tout comme l'identité charrúa entremêlé avec les narratives nationales.

8.1 Objectifs de l'association Adench : retrouver les descendants

Nous avons vu que l'association des descendants de la nation charrúa (Adench) s'est fondée dans la ville de Trinidad, le dix-neuf août 1989, suite à la rencontre de plusieurs personnes qui entreprenaient des recherches sur leur descendance charrúa au sein de leurs familles.

Le dix-huit novembre 2009, Adench fête ses vingt ans d'existence. L'événement a lieu dans la salle Ateneo, en plein centre de Montevideo. Une centaine de personnes sont présentes, surtout des personnes âgées. Le président, Sergio de Noda, prend la parole et rappelle certains faits importants qui ont marqué l'association. Le premier recensement de personnes qui déclarent avoir une descendance charrúa organisé par le Ministère de l'éducation et de la culture (MEC) en 1988, a permis à ces personnes de se rencontrer autour d'une identité jusque-là niée. La publication du roman « *Bernabe, Bernabe !* » de Tomas de

Mattos en 1988[113] et celle de « *La guerra de los Charrúas »* de l'historien et anthropologue Eduardo Acosta y Lara en 1989[114], ainsi que le rassemblement des descendants du cacique Sepe[115] et l'activité remarquée du département d'architecture où est présente Elena Gil, la première présidente d'Adench, sont des événements qui ont entouré et affermi la création de cette association le dix-neuf août 1989. Les commémorations parallèles pour dénoncer celle officielle des cinq cent ans de la « *découverte de l'Amérique* » en 1992, ont également renforcé les liens entre les premiers membres de l'association.

Le président insiste ensuite sur les grands acquis institutionnels de l'association : le rapatriement de la France des restes du cacique Vaimaca Perú et l'interdiction de s'adonner à de la recherche scientifique sur ses restes. L'exigence de rapatriement du cacique est une revendication que l'association Adench a mené seule depuis 1990, date de la première demande, jusqu'en juillet 2002, date du retour de celui-ci. Ce n'est qu'en juin 2005 qu'Adench, devient co-fondatrice du Conseil de la nation charrúa (Conacha), avec sept autres collectifs charrúas, ce qui unifie les forces. Comme nous le savons, à cette même période, l'Uruguay intègre le *Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas y del Caribe*[116]. Depuis, certains membres participent à des événements internationaux, comme par exemple Enrique, en tant qu'invité à l'assermentation du président Evo Morales.

Concernant le travail d'information et de conscientisation, des membres d'Adench ont présenté des ateliers dans une centaine d'écoles de la capitale pour parler de la culture, des pratiques et des us et coutumes des peuples originaires et conscientiser à la recherche identitaire. Par ailleurs, à l'occasion de ses vingt ans, ses membres ne manquent pas de

---

[113] Encore une fois on découvre l'importance de ce roman dans l'histoire uruguayenne de ces vingt dernières années.

[114] Editée la première fois en 1961, cette étude devient une référence pour les recherches en ethnohistoire et d'autres sur l'identité nationale. L'anthropologue Daniel Vidart la cite comme source d'inspiration pour sa rigueur méthodologique et l'abondance de sources archivistiques consultées. De plus, c'est une œuvre de vulgarisation, dont le langage simple et agréable est accessible à tout lecteur et lectrice. Réédité plusieurs fois, la dernière en 2006, cet ouvrage est devenu également une référence pour les membres des collectifs autochtones.

[115] La famille du cacique Sepe est revenue au pays dans les années 1850 après s'être enfuie au Brésil suite au massacre de Salsipuedes. Ses membres ont longtemps été considérés comme les derniers Charrúas vivants. Après la mort d'une vingtaine d'entre eux, par la maladie de la varicelle, le cacique Sepe reste seul et est assassiné par empoisonnement. L'étude déjà mentionnée, publiée par l'historien Acosta y Lara en 1981, semble avoir eu un impact sur certains descendants du cacique Sepe qui, par la suite, seront les membres fondateurs de l'association Adench à Montevideo et du collectif Guyunusa à Tacuarembó. Par ailleurs, un collectif portant le nom de Sepe est créé, notamment par les intellectuels Gonzalo Abella et Isabelle Izquierdo, ceux-là mêmes qui ont entrepris la recherche de terrain qui a donné lieu à la publication des *Laberintos de Salsipuedes* (voir 2.2.2).

[116] Pour en savoir plus sur le *Fondo indígena* voir sous le site : http://www.fondoindigena.org

célébrer l'approbation de la loi qui reconnaît le onze avril *« jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone* ». Le président précise que des luttes sont encore en cours : celle pour les droits humains et pour une meilleure auto-reconnaissance lors du recensement prochain, celle de la campagne pour la demande de ratification de la Convention 169 et celle de la reconnaissance de la préexistence ethnique et culturelle dans la Constitution uruguayenne, ainsi que l'acceptation de la présence des peuples autochtones qui habitaient et qui habitent dans le territoire à ce jour. A ce propos les objectifs que s'est fixés Adench et qui sont toujours identiques depuis 1989 sont rappelés :

1) Recenser, veiller sur et collectionner la mémoire historique de la Nation Charrúa, l'analyser, la comparer, l'interpréter et la diffuser
2) Réaliser des études et des recherches ethnographiques sur la population aborigène de la République orientale de l'Uruguay
3) Rassembler les descendants de Charrúas. Connaître et diffuser leur problématique actuelle. Formuler des règles sociales, culturelles et économiques qui s'adaptent à ces descendants
4) Contribuer à l'amélioration de la situation socio-économique actuelle des descendants indiens (pas uniquement des Charrúas). Evaluer leurs besoins matériels et spirituels
5) Impulser la recherche entre toutes les nations aborigènes d'Amérique
6) Collaborer avec d'autres institutions à la défense et la protection de la flore et de la faune autochtone (*nativa*) et de l'environnement en général.
7) Intégrer dans l'association des descendants d'autres groupes indiens qui ont peuplé notre territoire
8) Organiser des événements culturels, artistiques, sportifs et de bienfaisance

Rappelons que l'association Adench s'est fondée la même année que l'association indigéniste de l'Uruguay (AIDU) qui voulait rendre visible la présence des Mbya Guaraní dans le territoire. Bien qu'ils emploient la notion d'indigénisme, ses membres tenaient à se distancier des pratiques paternalistes et assimilationnistes du mouvement.

Alors que les membres d'AIDU prenaient position pour la défense d'une communauté autochtone dont ils ne faisaient pas partie, bien que des Guaraní y participent, les membres d'Adench, quant à eux, étaient censés prendre position pour défendre leurs propres droits, ce qui n'était pas du tout évident pour la plupart d'entre eux. Les objectifs d'Adench se réfèrent à la conservation de la mémoire du passé des peuples originaires, à la diffusion de l'information sur la contribution de ces peuples à l'histoire de la nation et à la volonté de vouloir reconnaître l'existence actuelle des descendants. A ce moment-là en Uruguay, ces revendications étaient impensables. Comme c'est la première association de défense des droits des peuples autochtones, alors qu'aucun n'est reconnu comme tel dans le pays, les

membres de cette association se sont identifiés en tant que descendants du fait que, dans un premier temps, il n'était pas imaginable pour eux de se reconnaître en tant qu'autochtones, encore moins en tant que Charrúa. C'est en voyageant et en rencontrant d'autres personnes qui s'identifient en tant que tels que les membres d'Adench commencent à transformer leurs représentations.

Enrique Auyanet a rempli le rôle de trésorier de l'association entre 2000 et 2003, puis de président entre 2004 et 2007. Il fait aujourd'hui partie de la commission honoraire contre le racisme, la xénophobie et toutes formes de discrimination fondée en 2007 par le Ministère de l'éducation et de la culture (MEC) de l'Uruguay. Enrique me fait part de ses observations :

« *La communauté n'est peut-être pas ce qu'on imagine. Au Paraguay ou dans le reste de l'Amérique, tu vois des communautés vivantes, même si des camarades nous disent « moi je vis en Bolivie, dans l'Alto, tu connais l'Alto ? Bon je vais t'y mener c'est l'endroit où il y a eu beaucoup de manifestations et beaucoup de protestations avant l'arrivée d'Evo Morales ». Bon, ils vivent entassés dans des petites maisons, mais malgré tout ils considèrent que vu qu'ils sont là, la communauté est là. Beaucoup vivent dans une seule habitation. Ici on se dit souvent qu'il n'existe pas de communauté en train de vivre, mais quand nous commençons à analyser et voyageons à l'intérieur (du pays) nous nous rendons compte que des communautés existent, pas tellement extensives, mais qu'il existe des familles, qui se rencontrent avec des amis, avec des voisins, et réellement, il reste beaucoup de cette vie communautaire dans laquelle tous travaillent pour tous, où il n'y a pas forcément un gain au moment d'aider* » (Enrique entretien novembre 2009)

La représentation de ce qu'est la communauté se précise avec le contact extérieur. Au retour Enrique, ou d'autres transforment les images de ce qu'est pour eux une communauté. Un trait caractéristique qui en ressort est la solidarité, le lien social, au-delà d'un échange marchant. Enrique vit avec sa famille, dans un quartier tranquille, situé en plein centre de Montevideo. Il est artisan. Depuis les années 1980, il transforme des chaises avec des produits naturels. Ayant quitté un bon poste qu'il occupait dans une banque, depuis une dizaine d'années, il s'est dédié à cette entreprise familiale. L'atelier se trouve au rez-de-chaussée de leur petite maison. Il me reçoit chez lui, un après-midi de novembre pour un entretien. Enrique a récemment proposé à l'association de passer de l'identification de descendant de charrúa à l'auto-identification, exactement une vingtaine d'années après la fondation de l'association Adench et l'année où a été approuvée la loi reconnaissant le onze avril comme le jour de la nation charrúa et de l'identité autochtone.

Alors que je lui demande comment il a perçu ce processus identitaire et comment il vit son quotidien en tant que charrúa, il me répond en faisant référence à la culture :

« *Pour moi c'est en relation avec la culture, je crois que c'est additionner, et additionner à partir de beaucoup d'endroits. Je crois que parfois on nous a mis dans la tête que le Charrúa est quelque chose de pur, comme quelque chose de… et nous considérons que c'était une société très ouverte par le fait d'avoir accepté dans les derniers temps à Artigas et les afro-descendants, c'étaient des personnes qui discriminaient moins que nous aujourd'hui, c'étaient des cultures très ouvertes* » (Enrique entretien novembre 2009)

Comme Enrique, les autres membres de l'association Adench sont en train de vivre ce processus d'auto-identification, de comprendre la complexité qui consiste à se construire en tant que charrúa. Affirmer son identité charrúa, devient clairement une stratégie politique collective, en accord avec les enjeux géopolitiques actuels. Il arrive généralement, comme cela s'est passé avec Daniel, que lors d'un entretien ou lors de discussions informelles en groupe, quand nous commençons à décortiquer ce qui conforme l'identité, le métissage est constamment présent. Les personnes réalisent que la culture n'est pas quelque chose de statique, mais qu'elle se construit de manière dynamique et relationnelle, dans des interactions conflictuelles aussi. C'est un peu comme s'ils expérimentaient de manière interne les effets de l'idéologie indigéniste en accéléré, pour se diriger cependant plutôt, vers la reconnaissance de la pluralité en soi.

La restitution des restes du cacique Vaimaca Perú est un acquis national auquel l'association Adench a activement participé. C'est leur première action dont les membres sont particulièrement fiers. C'est pourquoi la remémoration de cet action est rappelée lors de l'anniversaire des vingts ans de l'association avec un film/documentaire d'Alejandro Figueroa[117] réalisé en 2002, en collaboration avec les membres d'Adench.

Ce documentaire retrace l'histoire de la récupération des restes de Vaimaca Perú. Rappelons que dès 1990, la première revendication de ce collectif a été d'exiger le retour en Uruguay des restes des quatre Charrúas envoyés en France en 1833, après avoir été faits prisonniers lors des massacres de Salsipuedes. Suite à la promulgation d'une loi de rapatriement, les restes d'un des seuls Charrúa, le cacique Vaimaca Perú, seront restitués le dix-sept juillet 2002. Ce retour ne se fait pas sans poser certains questionnements aux collectifs, comme à la société. Le premier est de rendre visible l'imbrication entre l'identité autochtone et l'identité nationale. La figure du Charrúa semble alors avoir une importance particulière dans la construction d'un « nous collectif national ». De plus, la réapparition de l'Indien mort

[117] A realisé d'autres films documentaires sur Sendic et sur l'époque de la dictature.

conduit à de nouvelles recherches en anthropologie sociale, comme en anthropologie biogénétique.

8.2 Rapatriement des restes du cacique charrúa Vaimaca Perú : un événement national

Au soir du dix-sept juillet 2002, les restes du cacique charrúa Vaimaca Perú arrivent à l'aéroport de Montevideo dans un avion de la compagnie Air France. L'ambassadeur de France, le ministre uruguayen des relations extérieures, ainsi que des membres de différents collectifs autochtones sont là pour l'accueillir. Le squelette est déposé dans un cercueil recouvert du drapeau national et demeure à l'aéroport jusqu'au dix-neuf juillet, jour où il sera transporté jusqu'au Panthéon national comme le prévoit la loi de rapatriement, et où lui seront rendus les honneurs militaires.

La loi de rapatriement numéro 17'256 a été votée au Sénat, à l'unanimité, le cinq septembre 2000. Elle comporte trois articles :

Article 1 – est déclaré d'intérêt général la localisation et le rapatriement sur le territoire national des restes des indiens charrúas Vaimaca Perú, Senaque, Guyunusa et Tacuabé décédés dans la république française.

Article 2 : une fois arrivés au pays, les restes seront inhumés au panthéon national.

Article 3 : le ministère des relations extérieures s'engage à la réalisation des démarches nécessaires pour que ce qui est dit dans la loi soit accompli.

La proclamation de cette loi et le retour de la dépouille d'un des charrúas sont le résultat de douze années de négociations, entamées par l'association Adench en 1990, et menées avec des gouvernements successifs. C'est l'aboutissement de leur toute première revendication. Une fois la loi votée, il a fallu négocier avec le gouvernement français qui ne reconnaissait pas les revendications de collectifs quels qu'ils soient, et voulait comme interlocuteur uniquement l'Etat uruguayen. Les circonstances étaient favorables, vu qu'à cette même période, l'Afrique du Sud était en négociation pour obtenir le rapatriement des restes de la Venus Hottentote. Au moment du retour du squelette de Vaimaca Perú, plusieurs membres de l'association Adench s'expriment devant les caméras de *TV ciudad* :

« *C'est un moment historique très important pour nous et pour la société dans son entier, c'est une borne* » ; « *avec le retour de Vaimaca Perú nous sommes en train de reconstruire les symboles de notre orientalité, Artigas, le gaucho et le charrúa* » ; « *Vaimaca commence à chevaucher maintenant, chevauchons ensemble pour une meilleure Banda Oriental, je dis Banda Oriental, parce que le sentiment artiguiste est aussi en train de chevaucher maintenant. C'est une réjouissance qui commence à partir de maintenant, Vaimaca est de retour*

parmi nous, nous pouvons percevoir autour de nous le grand peuple charrúa dont le cœur bat à nouveau. Le grand esprit est de retour sur son territoire »

Ces trois commentaires montrent que, pour les membres de l'association Adench, le retour de Vaimaca Perú est un événement qui concerne toute la société dans son ensemble parce qu'il fait partie de l'histoire nationale, tel que je l'ai démontré dans les premiers chapitres de cette partie.

Les deux ministres engagés dans cette affaire s'expriment également. Le ministre de l'éducation et de la culture instrumentalise la figure charrúa par un processus de patrimonialisation :

« On assiste au retour d'un patrimoine national, le symbole que représente le peuple charrúa concerne le passé, le passé comme les gens veulent qu'il soit. Les charrúas font partie du passé mythique, ce sont les charrúas en tant qu'ethnie idéale qui prend le dessus sur les autres races et ethnies »

Le ministre des affaires extérieures fait référence à une mémoire historique :

« *C'est l'aboutissement d'un effort important pour récupérer un moment de notre mémoire historique, de notre passé, c'est important que les peuples aient un témoignage réel et direct de leur passé, d'objets qui font partie du patrimoine historique de la nation* »

Il conclut en disant que ce retour est l'aboutissement d'une recherche identitaire nationale.

Ainsi, les restes d'un représentant originel sont associés, dès son retour, avec l'identité nationale. Est-ce une manipulation de la part de l'Etat ? Nous avons vu que c'est plus complexe que cela, que l'identité autochtone et l'identité nationale sont imbriquées par la forme qu'a pris la fondation de la nation et la construction du sentiment national.

8.3 Le retour de l'Indien mort, les associations divisées

Le rapatriement des restes du cacique Vaimaca Perú divise les collectifs existants qui à ce moment ne sont pas encore unifiées par le Conseil Conacha et qui ont des opinions différentes sur une possible étude scientifique à partir de ces vestiges, telle que le propose l'Institut d'anthropologie physique de l'Université de la République à Montevideo. Adench est contre, car ses membres voient dans ces pratiques scientifiques une atteinte à la dignité de leurs ancêtres. Elena Gil déclare à *TV ciudad* :

« En quelque siècle que l'on soit, ceci s'appelle une profanation, et encore plus dans le cas de Vaimaca, dont les restes ont été rapatriés en tant qu'être humain ».

Par contre, le groupe *Integrador nacional de descendientes de indigenas americanos (INDIA),* fondé en octobre 1998, veut poursuivre les études commencées par l'anthropologie physique deux siècles plus tôt en France, notamment par des recherches sur l'ADN des restes du cacique. C'est ce qu'affirme son directeur, le journaliste Rodolfo Martínez Barbosa qui a été le président de l'association Adench entre 1994 et 1998. Puis, en rupture avec ses principes, il a fondé cette nouvelle association pour inclure toutes les identités indiennes sans en discriminer aucune. Les membres de INDIA se présentent en tant que métis, parmi lesquels se trouvent donc des descendants de tous les peuples originaires et non uniquement des Charrúas. Selon eux, c'est la politique éducationnelle officielle qui aurait construit cet exclusivisme ethnique en discriminant les autres identités. Les revendications de INDIA revêtent un caractère culturel et non ethnique, comme l'indiquent ses principes, car ce groupe ne renie aucun des apports qui ont construit la société uruguayenne considérée « *tri hybride, et dont les ancêtres sont soit Indiens, soit Noirs ou soit Européens* » (http://indiauy.tripod.com/princip.htm consulté le 25 juin 2011).

Le principal objectif de INDIA est d'approfondir sa connaissance sur le passé indien en collaborant aux recherches scientifiques et académiques qui se réaliseront. Les autres collectifs charrúas, tels que *Basquade Inchalá* ou ceux de l'intérieur du pays, ne semblent pas s'être prononcés avec autant de virulence. En ce temps-là et encore aujourd'hui, seule l'association Adench avait une identité juridique reconnue. A la mort de Rodolfo Martínez Barbosa, décédé en 2006, INDIA cesse ses activités. Par contre une de ses membres, ensemble avec un ancien membre de *Basquade Inchalá*, constitue un nouveau collectif nommé Choñik, qui n'a pas encore sollicité son adhésion au Conseil de la nation charrúa.

Concernant les études scientifiques, sans écouter les réticences de l'association Adench, le vingt-sept septembre 2002 des scientifiques entrent dans le Panthéon national, ouvrent le cercueil dans lequel se trouvent les restes du cacique Vaimaca Perú, en sortent le squelette et le manipulent. Pour empêcher cette action, des membres de l'association Adench avisés, arrivent rapidement sur les lieux, accompagnés d'un avocat et d'un photographe. Plus aucune personne n'est présente, il reste néanmoins des traces de désordre. Les scientifiques ont annoncé qu'ils reviendraient quatre jours plus tard. A leur retour, les universitaires trouvent Enrique Auyanet, alors trésorier de l'association Adench, enchaîné au portail du Panthéon pour les empêcher de passer. Les membres de l'association décident de dénoncer

cet acte de profanation au pouvoir judiciaire. Des études seront pourtant réalisées dans le cadre d'une convention entre le Ministère de l'Education et de la Culture et la Faculté d'humanités et de sciences de l'éducation. Les résultats seront publiés en décembre 2004, par la directrice de l'Institut d'anthropologie biologique, la docteure Mónica Sans (http://www.fhuce.edu.uy/antrop/cursos/abiol/ifvaimaca.pdf).

Auparavant, le dix-neuf mai 2004, suite aux dénonciations de l'association Adench, la loi numéro 17'767 a été publiée. Elle est composée d'un seul article interdisant la réalisation d'expérimentations et d'études scientifiques des restes humains du cacique Vaimaca Perú. Le vingt octobre de cette même année, un inventaire des restes ne peut aboutir, des pièces étant toujours en possession du département d'anthropologie biologique. Nous pouvons voir dans cette affaire une lutte de représentations, d'un côté l'analyse d'un objet d'étude archéologique, et de l'autre le retour sur sa terre natale, d'un être humain qui s'est battu pour sa liberté et celle de son peuple.

8.4 Anthropologie biologique : études biogénétiques controversées

Dans les années 1990, l'institut d'anthropologie biologique, effectue des études sur la génétique des populations[118]. La directrice, Mónica Sans, commence des recherches démographiques et biologiques dans la capitale et dans plusieurs zones du pays. Dans un document publié en 1992, à l'occasion du cinq centième anniversaire de la « *découverte* » de l'Amérique, elle diffuse les résultats de sa recherche dont la conclusion est plutôt curieuse. En effet, cette recherche remet en question la notion de l'Uruguay en tant que « *pays transplanté* » (Ribeiro 1969), tel qu'enseigné à l'université, c'est-à-dire que le pays ne serait pas uniquement constitué d'immigré-e-s européen-ne-s, les données recueillies sur la population actuelle démontrant son métissage génétique.

Les études portent sur les « *caractéristiques somatiques visibles (morphologiques et pigmentaires)* », ainsi que sur la composition du sang et de l'ADN, afin de déterminer la composante indienne de la population. Des échantillons sont prélevés dans les villes de Montevideo et de Tacuarembó. A cette occasion certains membres de l'association Adench participeront à un test sanguin, tel que celui proposé à Lilia par les personnes qui

[118] En Europe les recherches sur la génétique des populations ont été limitées pour des raisons idéologiques, particulièrement en France ; ce n'est pas le cas en Uruguay (Arce 2014).

l'observaient au marché du Parque Rodó. Au niveau morphologique trois marqueurs sont étudiés :

- la « *tache mongolique* » (*mancha mongólica*), marque de couleur foncée (bleu-violet) qui apparaît dans le bas du dos au cours des premiers mois de vie et qui disparaît quelques années plus tard. Elle semble être fréquente dans des populations amérindiennes et asiatiques
- la « *dent en forme de pelle » (diente de pala),* extension de l'émail dentaire, des bords verticaux vers la face des lèvres des incisives supérieures centrales ou latérales qu'on ne trouverait qu'en faible pourcentage dans les populations blanches.
- l' *« empreinte digitale » (dermatoglifo)* dont la présence de « *verticilios* » (de forme circulaire) indiquerait également une origine non européenne

Les résultats confirment le métissage de la population constitué « *de 28.4% de noirs, de 12.6 % d'indiens et de 59% de blancs* ». Pour expliquer ces résultats, Mónica Sans utilise, dans son rapport, le terme « *race* », plutôt que « *ethnie* », qu'elle modifiera plus tard par celui de « *populations* ». Elle précise qu'à partir de ces données les interprétations ne sont pas évidentes. Un des problèmes rencontrés étant qu'il n'existe pas de données biologiques sur les charrúas à l'exception de celles publiées par Paul Rivet en 1930. Il est d'ailleurs fort probable que les « *derniers charrúas* » aient été métissés, affirme Sans. C'est, en tout cas, une des possibilités avancées à propos du jeune Tacuabé et de la femme Guyunusa.

Les membres de l'association Adench se saisissent de ces résultats y trouvant une légitimation scientifique à leurs discours[119]. D'autant plus que les tests effectués sur leur communauté ont recensé un 12% d'apport « *indien* » confirmant ainsi les récits recueillis, indiquant l'existence d'un arrière-arrière-grand-père (ou grand-mère) indienne. De plus, les tests ADN révèlent que l'union de femmes indiennes avec des hommes européens a principalement constitué la population de l'Uruguay. D'après cette étude, un tiers de la population posséderait un ancêtre indien au minimum ; plus de 50%, dans la région de Tacuarembó, où se trouve le lieu-dit de Salsipuedes.

Quelques années plus tard, l'institut d'anthropologie biologique entreprendra l'étude des restes du cacique Vaimaca Perú qui serait en quelque sorte le chaînon manquant établissant

[119] Au mois de novembre 2009, j'ai assisté à un cours donné dans une école par un des membres de l'association Adench pendant lequel il présentait la théorie des marqueurs, dont les empreintes digitales. Il m'est arrivé aussi quelques fois de devoir faire le test des empreintes alors que je parlais de ma recherche en cours.

le lien entre le passé et le présent[120]. L'équipe de recherche comparera l'ADN mitochondrial relevé sur des restes trouvés dans les « *cerritos de indios* », lors des recherches archéologiques commencées au milieu des années 1980, avec celui de populations contemporaines. Le résultat est que chacun montre la présence de l'haplogroupe associé aux populations pampéennes. Les tests confirmeraient ainsi les données publiées par Paul Rivet en 1930, à savoir qu'il existe une origine contigüe entre les habitants de la pampa-patagonie (dont les populations désignées charrúas feraient partie), c'est-à-dire les populations du cône sud de l'Amérique du Sud, et que le squelette de Vaimaca Perú comporterait ces caractéristiques biologiques. Apparemment, cette séquence ADN est également présente dans la population uruguayenne actuelle, spécialement dans le nord-est du pays (Tacuarembó, Paysandú, Bella Unión, Artigas, Rivera, Cerro Largo). Pour cette raison, les conclusions de cette recherche dévoilent une continuité entre les constructeurs des « *cerritos de indios »*, le cacique Vaimaca Perú, et la population actuelle. Néanmoins, même s'il s'avère que les données sont faibles. L'étude conclut en relevant que :

« *Les groupes qui formaient la macro-ethnie charrúa pourraient être les descendants des constructeurs des cerritos* » (Sans, 2004 : 56).

Les « *cerritos de Indios »* sont des monticules de terre constituant des vestiges archéologiques du passé uruguayen. Les fouilles les concernant en font émerger tout un réseau s'étendant de l'est au nord du pays ; ces *« cerritos »* auraient environ cinq mille ans ou plus.

Les recherches menées semblent dévoiler que les populations qui vivaient sur le territoire, nommé la « *Banda Oriental »,* étaient semi-nomades et vivaient autant de la chasse, pêche et cueillette, que d'une agriculture itinérante ; ce qui pourrait conduire à des

[120] Cela supposerait que des personnes peuvent être biologiquement charrúas ce qui ne veut rien dire si nous nous référons à l'historiographie nationale et à la construction de cette identité. Picerno (2003 : 15) a effectué une recherche qui montre qu'on ne peut rien dire de certain sur les origines de Vaimaca Perú. Le cacique cohabitait avec les populations charrúas dès 1814, mais «*à cette époque, être charrúa, c'était appartenir à la culture de cette société, de partager ses valeurs et ses coutumes* ». D'après Picerno, il n'existe aucune preuve que Vaimaca soit génétiquement un charrúa, mais plutôt de nombreuses suppositions sur son métissage biologique. Ce qui est certain, d'après le chercheur, c'est qu'il appartenait à cette culture. L'anthropologie sociale a bien démontré que l'identité est sociale et culturelle. L'anthropologue Boccara (2001) explique dans ses études sur la construction de l'ethnogenèse indienne en Amérique latine que la formation de ces collectivités s'est faite en fonction de liens de dépendance politique et économique des différents groupes envers le marché et le pouvoir colonial. Les ethnies ne sont pas préconstruites mais sont le produit d'ajustements coloniaux et apparaissent suite à de nouvelles nécessités économiques et politiques. Suite à cette explication, on ne peut pas définir ce que signifie être charrúa en dehors des rapports de force de L'époque étudiée. Un des apports précieux de la pensée critique décoloniale est de nous faire comprendre comment nous sommes toujours confrontés à imbrication biologie/culture et à la racialisation/ethnicisation des populations discriminées, tant au niveau de sens commun, que dans les discours scientifiques.

représentations différentes de qui étaient véritablement les populations originaires de ces terres (Bracco et Lopez Mazz 1995).

8.5 Rencontres autour des « cerritos de indios » : vers une logique métisse ?

Le chercheur Mario Consens (2009), affirme que la connaissance archéologique du pays a besoin d'être réétudiée dans une perspective décoloniale. En effet, le savoir acquis sur la préhistoire uruguayenne se base spécifiquement sur des documents historiques imprégnés d'idéologie eurocentrée erronée, destinés à une élite lettrée. De plus, les populations indiennes qui habitaient ce territoire pendant la conquête étaient contraints de demeurer invisibles. Comment alors nous est-il possible de les connaître, dit-il ?

Il explique entre autres, comment, depuis les années 1960, la discipline archéologique s'éloigne de l'ethnocentrisme européen pour réviser ses catégories en donnant plus d'importance aux contextes et aux processus. Il n'est pas possible d'obtenir des informations des objets isolés, extirpés de leur contexte, si l'objectif consiste à les utiliser comme moyens pour reconstruire des conduites sociales.

Consens estime par ailleurs, que depuis environ quinze mille ans six cent générations d'Indiens ont vécu sur ce territoire. Ce dont il faut également tenir compte c'est que le territoire actuel a subi des transformations constantes et que ces changement environnementaux ont nécessité des adaptations habiles des peuples qui y vivaient ou qui y passaient. L'organisation sociale et la culture étant des outils que les peuples possèdent pour pouvoir s'adapter aux écosystèmes en mutation.

Par contre au XIXème siècle, comme par un acte magique, la société a inventé un être humain sans nombril : l'Uruguayen (Consens 2008). D'après Consens, « *pays sans nombril* » et « *territoire désert* », sont deux inventions qui ont permis que cette région puisse être peuplée par des vagues d'immigration européenne. L'Uruguay se trouverait ainsi en Amérique du Sud par accident, vu que démographiquement, culturellement et socialement, il est plutôt proche du continent européen (le « *vieux continent* »).

Par conséquent, l'important est de contextualiser la préhistoire uruguayenne dans un contexte américain pour ainsi lui permettre d'exister. Toujours selon Consens, nous ne pouvons pas dire que l'Uruguay est un pays sans indiens, puisqu'ils ont toujours été présents avec des caractéristiques très diverses. Ces peuples ont laissé leurs empreintes dans les

pierres et dans les sous-sols. Ils ont transformé l'écosystème sans l'endommager (*sin perjudiciarlo*). Il ajoute qu'il est également nécessaire de revoir le passé préhistorique pour comprendre les temps actuels de revendications ethniques, qui exigent de revisiter les sources, les références de base. Celles-ci doivent être remises dans leur contexte historique, socio-politique et culturel afin de comprendre comment elles sont discriminantes et racistes envers les peuples originaires.

Toutefois, bien que le chercheur comprenne et soit d'accord avec les objectifs des demandes des collectifs charrúas, il affirme que le choix d'identification avec l'identité charrúa n'est pas adéquat, les noms des peuples originaires relevant d'une catégorisation eurocentrée et par conséquent erronée.

Tel que nous l'avons vu, Consens, comme d'autres auteurs, propose de se pencher sur l'identité orientale en tant qu'identité multiculturelle et diversifiée pour comprendre la formation de l'Uruguay. Comme l'a confirmé l'anthropologie biologique, la population dans son ensemble est avant tout métissée biologiquement, toutefois comme le relèvent ces auteurs, elle l'est également culturellement. Par contre, si le métissage semble être un fait généralement reconnu et accepté, et cela aux différentes étapes de formation de la nation, le concept pose problème:

« *Le métissage est la forme actuelle de l'unité-diversité du genre humain (…) mais il est dénoncé comme dangereux car la dynamique de constitution de toute communauté semble entraîner avec elle des mécanismes d'inclusion et d'exclusion de catégories de membres* » (Caloz-Tschopp 1994 : 120)

Dans la même ligne de pensée, le sociologue de Sousa Santos (2006) pense qu'il manque une épistémologie adéquate pour aborder la diversité du monde (le métissage) parce que nous percevons la réalité en termes de coupures et non de manière systémique.

A mon avis, ce qui est dangereux est que le métissage porte en lui, tout comme le cannibalisme, le double mécanisme d'inclusion/exclusion. Il peut également être bon à penser en tant qu'opérateur culturel. Simultanément moi/autre, nous/eux, amour/haine, la figure du métis pourrait correspondre au bouc émissaire dont parle Girard et de ce fait, il ne peut être nommé parce qu'il représente la violence interne, interne au groupe et interne à soi-même.

Mensonges, oublis et silences de l'histoire, ou secrets de famille, sont des éléments construits pour empêcher de faire face à la violence. Ils créent des fractures dans le social et dans l'individu. Des mémoires fracturées qui empêchent de devenir.

Dans le cadre d'une recherche sur les « *cerritos de Indios »,* menée par des archéologues et des anthropologues dans la région de Tacuarembó, l'anthropologue Gabriel de Souza et son équipe, ont réalisé un film-documentaire « *Los Narradores del Caraguata ».* L'objectif du film est de montrer que le décentrement vers la campagne a permis aux chercheurs de capter une réalité sociale et historique différente. Les scientifiques qui effectuent les fouilles découvrent des choses qui avaient été ignorées lors des recherches antérieures car elles n'entraient pas dans les représentations académiques de l'époque. Il fait mention à une histoire fracturée parce que chercheurs et habitants de la région se rendent compte que le pays n'est pas uniquement formé par des « *européens qui sont descendus des bateaux »,* mais également par des « *descendants d'esclaves* » et par les « *peuples originaires* » qui habitaient ce territoire, *« il existe une nécessité pour revendiquer ce passé différent* » :

« *La diversité resurgit, réapparait. Il s'agit de se demander… de se rendre compte qu'une histoire a été fracturée, le passé indien a été rendu invisible. Dans le sens du devoir depuis l'archéologie, les archéologues, depuis leur pratique, apportent à cette récupération de l'histoire, de la trame de l'histoire (entramado historico). Il ne faut pas arrêter de le faire, ce n'est pas que tu fais une chose ou une autre, ou tu fais quelque chose de technique ou tu penses politiquement. Analyser une pierre ne doit pas t'enfermer, mais cela doit servir à montrer que l'histoire a été brisée – fracturée (…) alors surgissent des mondes qu'on croyait perdus, qu'à la capitale nous croyions qu'ils avaient disparu disparus, car ils représentaient la barbarie, et qui n'étaient pas en accord avec les plans que proposait la vie la plus européenne possible. Cette diversité se reflète dans les fouilles, comme dans les témoignages actuels. A travers les chocs des outils nous sommes en train d'actualiser un passé marginalisé et méprisé. Les 'cerritos' représentent la mémoire sociale vers le futur, et vers le passé parce qu'ils y enterraient leurs morts* » (De Souza 2009).

Au fil des années de la recherche, les habitants du *Caraguata* découvrent un passé qui leur était méconnu. Ils apprennent comment leurs ancêtres ont occupé l'espace où ils vivent actuellement. Peu à peu toute la population se mobilise autour de ces fouilles. Les enfants dessinent les « *cerritos »* à l'école, en apprennent leur origine. Ils transmettent leurs connaissances à leurs parents dans un échange intergénérationnel : leur région a une histoire longue d'environ treize mille ans. Ils découvrent que les populations habitant dans la région avaient développé des pratiques qui leur permettaient de vivre dans cet environnement en s'y adaptant et en l'adaptant à leurs nécessités. Ils apprennent que le paysage a été modifié par ces populations qualifiées de primitives, celles qui ont construit ces réseaux complexes de « *cerritos »* s'étendant en chaîne jusqu'à l'est du pays.

Les habitants de la région se demandent quel est leur lien avec les peuples qui habitaient la région au temps de ces « *cerritos* » et de la colonisation? Ils se questionnent sur leurs origines et sur leur devenir.

Ce film a été présenté à la fête des vingt de l'association des descendants de la nation charrúa (Adench).Tandis que les lumières se rallument, des applaudissements se font entendre. Je me demande comment les membres d'Adench reçoivent ce film ? S'identifient-ils avec les personnes du *Caraguata* ? Quelle position prennent-il dans cette rencontre dialogue ? La majorité des personnes présentes vit à la capitale, dans une autre réalité sociale, économique et politique que celle de la plupart des habitants des régions rurales. Quelle relation l'association Adench veut-elle instaurer avec les habitants de ces régions ? Est-ce à nouveau une relation de domination entre ville et campagne ? Dans quelle mesure, le travail d'information accompli par Adench peut servir d'outil de prise de conscience et de revendication pour ces habitants ?

Suite à la réalisation du film-documentaire, la réflexion des membres d'Adench est de dire que l'imaginaire hégémonique est un imaginaire fragmenté auquel il manque des voix. Ces voix semblent surgir de partout, des collectifs charrúas, des chercheurs scientifiques, de la société civile ; des voix qui commencent à dialoguer et à réclamer un passé différent que celui appris. Ces voix qui expriment le besoin de retrouver ces fragments manquants pour mieux comprendre le présent et pouvoir se projeter vers le futur.

Par contre, comme déjà démontré, tandis que nous tentons de décortiquer l'identité pour retrouver ces fragments charrúas lors des entretiens avec les membres d'Adench, le sujet métis apparaît régulièrement :

« *Nous sommes ce que nous sommes, un 40% de la population a des ancêtres (…) nous sommes orientales, qu'est-ce que cela signifie ? Que nous avons du sang de tous les divers peuples du monde, cela nous confirme dans ce territoire. Mais nous avons par familiarité (ancestrale) la connaissance indienne. Les peuples originaires nous ont transmis certaines valeurs. Ce qui vient des Noirs, les valeurs qui étaient les leurs. Et nous avons celles de tous les Européens, les Asiatiques. Tout au long de l'histoire cela forme une société où nous… moi j'aime écouter la radio, les divers groupes, italien, arménien, grec, j'aime écouter la musique africaine de divers pays, alors nous sommes un conglomérat de personnes, mais avec une formation artiguiste. Nous ne sommes pas nés spontanés comme on dit, nous ne sommes pas descendus des bateaux. Artigas a une mentalité car il l'a reçue de l'Indien. Le projet artiguiste donne la reconnaissance à la forme de vie des Indiens et leur dit qu'ils ont la capacité de se gouverner par eux-mêmes, et le peuplement du pays commence avec les Indiens (…) nous parlons de quatre mille cinq cent ans pour les Charrúas, de deux mille ou trois mille pour les Guarani (…) le Charrúa vient*

du courant migratoire du Sud, de la pampa. Bien sûr que tout cela naît en Afrique, avec la naissance de l'homme, il y a des milliers d'années » (Julio entretien septembre 2009).

Charrúa semble donc n'être qu'une partie du tout formant l'identité, alors que l'*orientalidad* est souvent citée comme l'exemple d'un choix de société qui pourrait encore être considéré. Artigas, homme double a souvent été évoqué. Nous retrouvons ici un être qui, n'ayant pas fait la coupure entre les différentes parties ou voix qui le constituent, pourrait être un modèle. Artigas, serait quant à lui, un être double unifié et non fragmenté, ayant assumé les interlocuteurs le constituent sans les discriminer (Díaz Genis 2004). Cependant, étant mort en exil, nous ne pouvons pas savoir si ce stratagème aurait pu s'appliquer sur la durée. Il reste néanmoins un modèle du possible devenir.

Exilé au Paraguay, pays dans lequel le guaraní est une langue nationale, il a peut-être pu mieux expérimenter la relation réversible définie par la notion « *tovajara* » signifiant simultanément ami/ennemi : « *l'ami est à la fois l'ennemi* » et que « *l'ennemi deviendra peu à peu ami* » (Porzecanski 1989 : 18)

Walter Mignolo (2014) amène une distinction qui permet de mieux comprendre les enjeux identitaires. D'après lui, trois groupes ethniques diversifiés ont formé ce qui est devenu l'Amérique latine : les peuples originaires y habitant depuis des millénaires, le groupe européen arrivé en conquérant et qui amène le groupe des esclaves africains. Tous ces groupes se sont biologiquement et culturellement mélangés. Ce qui demeure, par contre touche à la spécificité (ou le caractère distinct) des mémoires.

En poursuivant cette réflexion avec les apports de l'anthropologue Peter Wade (2003), nous constatons que c'est là toute la force de l'idéologie nationaliste latino-américaine du métissage, rhétorique de l'inclusion cachant l'exclusion. L'idéologie du métissage « *nous sommes tous métis par un processus tri-racial africain, indiens, européens* » recrée les frontières qu'elle dit effacer. Selon Wade, la nation homogène blanchie a toujours besoin de distinctions hiérarchiques de classe, de race, de sexe, etc. Les éléments du mélange perdurent dans l'imaginaire culturel et social, comme par exemple dans les mémoires fragmentées.

9 Retrouver le « *sens du collectif* » : pratiques communautaires et de conscientisation

Pourquoi devoir retrouver le « *sens du collectif* » ?

Parce qu'il y a eu génocide et « épistémicide » (De Sousa Santos 2010). Récupérer cette perception/cognition/épistémologie serait ce qui permettrait de sortir du monde fragmenté et d'une mémoire fracturée. Reconnaître cette fragmentation, qui est la perte de comportements et d'attitudes de respect face à la vie, incarnés dans certaines valeurs et acquis par une éducation spécifique, transmise par la vision du monde des peuples autochtones, se fait à travers des pratiques communautaires et de conscientisation.

Cette manière de vivre/penser/agir étant généralement discriminée et réprimée par le pouvoir dominant, qui tente même de l'exterminer, est toujours en devenir :

« *Le pillage et le génocide ont des suites désastreuses. C'est le pourquoi de vouloir l'oubli, préférer avoir honte ou culpabiliser plutôt que de voir. Ou alors, se venger sur ceux qui veulent se souvenir. Nier c'est comme une gangrène qui ronge la société. Nier ne leur permet pas de faire face. Faire face c'est mettre des mots exacts sur ce qu'on fait, appeler le génocide, le vol, l'exploitation des esclaves par leur nom. La haine, la convoitise, la violence engendrent toujours le malheur. L'esprit de l'indien a survécu car c'est l'esprit de la terre. Ces derniers temps il renaît. Comme une utopie, mais sous une utopie, il y a une attitude profonde, une intention (…) des intentions universelles, celles qui peuvent être généralisées, qui sont partout bonnes et utiles à tous, celles-là ne périssent pas. Elles sont le plus souvent méprisées et toujours combattues. Elles semblent parfois éteintes. Elles sont intemporelles. Elles vont dans le sens de la vie, non pas de la mort, et la Vie les soutient* » (Loubier 2004 : 161)

Pour mieux comprendre ce besoin de retrouver le sens collectif, je retrace tout d'abord la construction d'une différence coloniale par les colonialités (du pouvoir, de la connaissance, de l'être, de la nature). Les mouvements autochtones tentent aujourd'hui de déconstruire ces colonialités, notamment en se demandant quelle connaissance se construit depuis la différence coloniale. Dès lors, le « sens du collectif » correspondrait-il à une épistémologie particulière ?

L'option décoloniale consiste à construire un dialogue pluraliste entre voix égales au sein de la nation, de la région, du continent, exprimée par la notion d'éducation interculturelle.

C'est également l'option choisie par la communauté charrúa *Basquade Inchalá* qui propose un projet éducatif interculturel mettant l'accent sur le sens du collectif.

Comment faire le passage entre une éducation instaurée depuis les années 1860 par José Pedro Varela, vers une éducation interculturelle, comme moyen de transformation sociale et pour une humanisation des liens sociaux détruits par la violence de la dictature?

L'option décoloniale s'oriente alors vers un partage des connaissances, vers une écologie des savoirs. Cependant, le vivre ensemble se trouve confronté à la proposition simultanée du

« nous sommes tous égaux, nous sommes tous différents », à la frontière entre identité nationale et identité autochtone.

Pour illustrer ce paradoxe et décrire les pratiques communautaires et de conscientisation permettant de retrouver le sens du collectif, je présente deux exemples. D'une part la formation, trajectoire, visées et pratiques artistiques-festives de la communauté *Basquade Inchalá* et d'autre part le parcours de vie exemplaire d'Alberto Zapicán et ses techniques de conscientisation pour revivifier le lien social.

9.1 Construction de la différence coloniale et interculturalité

La fragmentation du monde (ou dualité) vient du fait que la modernité est une narrative européenne possédant une face occulte plus obscure : la « *colonialité* » (ou matrice coloniale du pouvoir, du savoir, de l'être et de la nature), notion inventée par le sociologue Anibal Quijano (1992). Pour lui, la conquête de l'Amérique, et la colonisation qui s'ensuivit, a donné lieu à un nouveau patron de pouvoir mondial dans lequel la modernité européenne est inexorablement liée à la colonialité des périphéries. Cela signifie que l'Amérique s'est constituée comme le premier espace/temps de ce nouveau patron de pouvoir, à vocation mondiale, et comme la première identité de la modernité**.**

Au XVIe siècle la vie humaine devient une marchandise servant à accumuler des richesses, justifiée par la matrice coloniale du pouvoir, une classification sociale et raciale des êtres humains établie par les pouvoirs conquérants. Quijano rajoute que :

« Une fois achevé le colonialisme en tant que système politique formel, le pouvoir social persiste à se constituer sur la base des critères forgés dans la relation coloniale » (Quijano 1992 : 1)

La « *colonialité du pouvoir* » est soutenue par la « *colonialité du savoir* » imposant la rationalité technoscientifique comme facteur déterminant dans l'expansion colonialiste-impérialiste. Une rationalité qui devient, surtout depuis le XVIIIe siècle, le seul modèle valide de production de connaissance, écartant d'autres épistémologies. Cela consiste en une homogénéisation du savoir avec l'éradication de la diversité (épistémique) et l'imposition d'une seule forme valide de production de la connaissance qui sera considérée comme universelle, et qui institue la dichotomie « *modernité/tradition* » :

« Ordre géopolitique de la connaissance basé sur les principes épistémiques et esthétiques européens et la dé-légitimation des connaissances et des canons esthétiques non européens, depuis la Renaissance en passant par les Lumières, et jusqu'à la globalisation néo-libérale » (Mignolo 2008 : 46)

C'est pourquoi Walter Mignolo invente la notion de « *géopolitique de la connaissance* », axe crucial dans la compréhension de l'élaboration de la « *différence épistémique coloniale* », en tant que formation et transformation du « *système monde moderne/colonial* » en zones périphériques. Cela signifie que la connaissance est marquée géo-historiquement, organisée selon des centres de pouvoir et des régions périphériques ou subalternes. Par contre elle n'est pas perçue comme telle, le discours de la modernité ayant créé l'illusion d'une connaissance désincarnée et délocalisée, tout en marquant une référence vers laquelle il faut tendre, l'épistémologie de la modernité. Les conséquences négatives de la géopolitique de la connaissance sont d'empêcher que la pensée émerge à partir d'autres sources que celles définies par la modernité, y compris celles de la pensée critique (comme par exemple : Foucault, Habermas, Bourdieu, Deleuze, et d'autres). L'énonciation est toujours localisée, même si l'énoncé est présenté comme universel.

La « *colonialité du pouvoir* » et du « *savoir* » sont renforcées par la « c*olonialité de l'être* », qui nie l'humanité de certaines populations en les considérant comme barbares et inférieures, ce qui légitime, pendant la conquête/invasion, et bien au-delà, toutes formes de violences telles que l'esclavage, l'appropriation des terres, la guerre constante ou l'extermination. Ontologiquement on prétend qu'il existe des êtres humains inférieurs et épistémiquement, on présuppose que ces êtres humains inférieurs sont déficients au niveau rationnel et esthétique. Ces êtres humains inférieurs seront par la suite considérés comme égaux, selon le droit naturel divin, mais seront privés de souveraineté, selon le droit des gens ou des nations (*ius gentium*) (Mignolo 2008). D'après Mignolo, cette non reconnaissance de leur voix est fondamentale pour la constitution légale de la philosophie de la modernité/colonialité. Ce principe se maintient tout au long des siècles avec diverses terminologies : barbares, primitifs, dépendants, terroristes…

Colonialités ou construction de la différence coloniale vont de pair avec l'établissement de l'extériorité : l'extériorité est le lieu où s'invente ce qui est extérieur (l'*anthropos*), dans le processus de créer ce qui est interne (l'*humanitas*), avec l'objectif de sauvegarder en sûreté l'espace où vit l'énonciateur (Mignolo 2008 : 47).

C'est pourquoi la répression envers les formes de production de connaissance des colonisé-e-s (perception des sens, univers symbolique, expression de la subjectivité), a été particulièrement violente vis-à-vis des populations autochtones, condamnées à être une

sous-culture paysanne, illettrée, dépouillée de son héritage culturel objectivé (Quijano 2000).

Aujourd'hui, les penseurs décoloniaux expriment la nécessité de construire de nouvelles généalogies conceptuelles à partir de la *différence coloniale*. La plupart des chercheurs s'accorde d'ailleurs pour dire que les mouvements autochtones ont entrepris un processus de décolonialité sociale et épistémique en construisant de nouvelles formes sociales d'être au monde qui se libèrent de l'eurocentrisme. Ils se demandent quelle connaissance se produit à partir de cette différence ? C'est aussi la question que je me suis posée et c'est pourquoi j'ai tenté de comprendre la signification et les pratiques du *sens du collectif* pour les collectifs charrúas. Peut-on dire qu'il s'agit d'une perception/épistémologie particulière ?

Ce que proposent aujourd'hui des pays comme la Bolivie ou l'Equateur, est une réarticulation de la différence épistémique et coloniale, et une utilisation politiquement stratégique de la connaissance, par des actions qui, d'une certaine manière, défient le colonialisme interne, mais aussi les desseins globaux du monde moderne-colonial ou apartheid global. Je me suis demandée si tel pouvait être le projet des collectifs charrúas en Uruguay ?

Apparemment, de cette différence coloniale est en train d'émerger un projet épistémique, éthique et politique élaboré depuis la perspective autochtone. Il correspond au désir de construire une pluri-versalité (ou dialogue pluraliste entre voix égales) et une pluri-nationalité (plusieurs nationalités à voix égales) que certain-e-s nomment « *interculturalité* » (Walsh 2007) et qui s'inscrit dans le paradigme de l'autonomie de la pensée, de la parole et de l'action. Les défenseurs de l'interculturalité prennent position contre les politiques multiculturalistes[121], car ce que réclament les peuples autochtones ce n'est pas que leur participation soit reconnue, mais qu'ils puissent intervenir au même niveau et avec un pouvoir égal au sein de l'état-nation. Reconnaître que la différence coloniale et la colonialité du pouvoir existent encore, que la rhétorique de la modernité occulte toujours la logique de la colonialité. C'est également « *reformuler le quoi, le pour quoi et le pourquoi de la connaissance* » (Walsh et Mignolo 2002). La solution semble être celle de s'orienter vers une écologie des savoir (de Sousa Santos 2006).

[121] Voir points 7.2 et 7.3

9.2 De l'éducation varelienne vers une éducation interculturelle

En Uruguay, vers la fin des années 1860, un modèle politique et autoritaire est instauré afin d'affirmer la propriété privée, et d'insérer le pays en tant qu'état et nation, dans le contexte international. Le colonel Latorre, figure marquante de cette époque, va se charger d'unifier administrativement le pays et lui donner une configuration interne (Verdesio 2005). Le système qu'il mettra en place veut « *civiliser* » la société et **«** *homogénéiser* » les différences culturelles existantes, tant dans les groupes d'immigrants, qu'entre la population urbaine et rurale. Pour ce faire, l'éducation populaire en est un des moyens (Pose 2000).

Des codes et des lois fondamentales sont promulgués : pose de barbelés dans les champs pour délimiter la propriété privée (enclosures), utilisation de la force armée pour faire régner la loi et établir l'ordre, et du chemin de fer pour donner une mobilité aux troupes afin de « *moderniser la campagne* », dernier refuge des résistances.

Latorre appuiera José Pedro Varela, intellectuel porteur d'un projet de réforme éducative, à savoir : l'éducation officielle aux mains de l'Etat. La réforme est conçue comme un instrument d'homogénéisation culturelle et sociale ; c'est une des pièces clé du renforcement de la cohésion sociale pour une société qui commence à se concevoir en termes nationaux. Dans les années 1870, une loi d'éducation commune est décrétée autour des principes d'universalité, d'obligation, de gratuité et de laïcité.

Jose Pedro Varela, qui n'a vécu que trente-quatre ans (1845-1879), représente le passage entre l'*orientalidad* (basée sur une représentation sociale de fondement traditionnel, mais dont le système politique se veut moderne) et l'*uruguayidad* (la nation se construit sur un modèle de cohabitation contractuel (contrat social) par homogénéisation et universalisation) (González Laurino 2001). D'après la sociologue González Laurino, Varela a une perspective idéologique différente de ses contemporains, fondateurs de l'*orientalidad*. Le système politique étasunien est son modèle, dont l'originalité consiste en son ouverture à la participation populaire. Par contre, cette forme de gouvernement requiert une formation sociale et politique des habitants du pays. Varela est également influencé par Domingo Faustino Sarmiento, qui, par une réforme éducative, s'est proposé de « *civiliser* » et d' « *institutionnaliser* » la population. Dans ses écrits, Sarmiento condamne le style de vie *criollo*. Le « *gaucho indiscipliné* » est désigné comme un des responsables de la stagnation du pays, un obstacle au progrès « *c'est au moyen de l'éducation du peuple que nous devons*

arriver à la paix, au progrès et à l'extinction des gauchos » (Sarmiento cité dans Gonzálo Laurino 2001 : 241). Ce modèle préconise la supériorité du modèle anglo-saxon sur le modèle français, et le besoin de différenciation et de hiérarchisation au sein des immigrés. Les anglais, les allemands et les suisses deviennent les transmetteurs de la civilisation, les futurs maîtres d'école. La laïcité est promue dans l'éducation pour acquérir une meilleure stabilité et l'assimilation des immigrés, tout en permettant la diffusion massive de nouveaux codes de conduite :

« *Si l'orientalidad (édifiée sur la figure du gaucho, du criollo pauvre et l'indien charrúa), définit les premiers traits de l'identité nationale, dessinés par la génération de 78, à travers la traditionalisation des stéréotypes sociaux de la vie rurale au temps des luttes d'indépendance (résistance indomptable face à l'intrus espagnol, portugais, anglais, et recherche infatigable de la liberté), l'uruguayidad, comme tentative d'assimilation de l'immigré, est une réconceptualisation de la vie en commun, en termes modernes selon le modèle du « creuset des races »* (González Laurino 2001 : 246-247).

La proposition de Varela est une projection vers cette expérience de l'idéal républicain ; l'école qu'il propose est à la base de la nationalisation de « *l'immigré européen* ». L'uniforme blanc, au nœud papillon bleu foncé instauré dans les années 1870, est encore en vigueur aujourd'hui, environ cent quarante ans plus tard. Les textes scolaires vont transmettre les modèles culturels que l'on tente d'imposer en accord avec le projet de société en cours. Ils constitueront un facteur d'homogénéisation. Quelles sont les images transmises par les textes scolaires à propos des peuples originaires qui ont habité dans le territoire ?

L'œuvre *Tabaré* de Juan Zorrilla de San Martín, publiée en 1888, devient une lecture essentielle des écolier-ère-s. Elle constitue un paradigme dans la conformation esthétique et symbolique du national. La conquête et l'extermination des charrúas y est justifiée, car cela signifie le triomphe de la civilisation sur la barbarie. Par ailleurs, *Tabaré* transforme en mythe la « *raza charrúa* ». La disparition des Charrúas est attribuée aux Espagnols du XVIe siècle, alors que ce sont les propres *criollos* qui ont provoqué le massacre. L'influence de l'évolutionnisme dans la pensée de certains intellectuels se reflète dans leurs écrits. Par exemple José H. Figueiras (1860-1946), un des initiateurs de l'anthropologie nationale, dont les recherches rassemblent anthropologie physique, archéologie et ethnohistoire, a occupé plusieurs charges au sein de l'école primaire et écrit de nombreux textes scolaires. Le paradigme évolutionniste est influencé par Spencer, dont le darwinsme social est une lecture qui prend ses sources dans « *L'origine des espèces* » de Darwin, mais qui est influencé par les tendances eugénistes de l'époque.

Orestes Araujo (1853-1916), pédagogue et historien, a continué le travail historiographique sur le thème autochtone en Uruguay. En 1911, son *Historia de los Charrúas y demas tribus indígenas del Uruguay*, affirme que la langue charrúa est une variante du guaraní. Ces « *erreurs* » commises par les historiens de l'époque seront répétées dans les textes scolaires, pour démontrer l'état arriéré des charrúas, leur caractère belliqueux, leur vie de nomades sans attaches, leur goût pour la liberté qui fait qu'ils n'ont pas pu être assimilés. Du coup, leur extermination devient normale. C'est ainsi qu'en 1925, lors de la commémoration du centenaire de la fondation de l'Uruguay, un ouvrage mentionne que :

« L'Uruguay est la seule nation de l'Amérique qui peut faire l'affirmation catégorique que dans ses limites territoriales, elle ne contient rien qui puisse rappeler sa population originaire. Les derniers Charrúas ont disparu en tant que tribu, sans laisser des vestiges perdurables, dans Yacaré Cururu, en 1832, et depuis ce lointain passé, il y a presqu'une centaine d'années, la terre uruguayenne est restée en totale possession de la race européenne et de ses descendants ». (*El libro del Centenario del Uruguay*, in Caetano, G. 1994 : 139)

L'anthropologue et pédagogue Silvia Pose (2000), établit un lien, entre une certaine transformation dans la pédagogie concernant les peuples originaires, et les projets éducatifs des collectifs charrúas. L'éducation, dit-elle, représente dans une société, le reflet de la domination de la pensée hégémonique. Par contre, l'éducation peut également indiquer un moyen de transformation et de solutions aux contradictions sociales, économiques et politiques. Elle donne l'exemple de la « *pédagogie de l'opprimé* » de Paulo Freire (1974), qui amène l'individu à développer tout son potentiel humain et ainsi effectuer une transformation sociale radicale. Selon elle, la mise en place en 1976 d'une licence en sciences anthropologiques, d'où émergeront, après la dictature, un nouveau regard archéologique sur le passé préhistorique, des nouvelles recherches génétiques dévoilant le métissage de la société, une prolifération de romans historiques du passé des peuples originaires et l'apparition de collectifs charrúas, permettra peu à peu la formation de nouveaux enseignants portant un autre regard sur le passé. Par contre, pour transmettre ces nouvelles connaissances, ces enseignants se trouvent confrontés à des difficultés, notamment par le peu de liens existant entre les recherches académiques et l'enseignement donné dans les écoles et, du fait que le choix parmi les diverses publications qui mélangent faits historiques et fiction romanesque s'avère difficile.

Au commencement, les ateliers conduits dans les écoles par les collectifs charrúas se feront selon les affinités existant entre les membres des collectifs et certains enseignant-e-s ou directeurs/trices d'établissements. Toutefois, avec le temps, ces ateliers deviennent connus.

En 1998, Elena Gil, alors présidente de l'association Adench, publie *El Charrúa ilustrado : vocabulario para colorear* édité par Nordan (maison d'édition de la Comunidad del Sur), qui deviendra une référence pour certains enseignant-e-s. Par la suite, des membres des collectifs charrúas participeront au projet de réforme scolaire lancé par le gouvernement du *Frente Amplio* en 2006. Un projet pilote présenté par le conseil Conacha, auquel participe Daniel du *grupo Sepe*, prétend aborder la perspective de l'éducation interculturelle c'est-à-dire, « *apporter des savoirs depuis la cosmovision autochtone (indígena) et des orientations didactiques* ». Il porte le titre : «*Ser nativos*». C'est un projet qui met l'accent sur une humanisation des liens sociaux (car les liens sociaux sont malades suite à la dictature, est-il précisé dans le prologue). Ce projet a comme fondement l'épistémologie autochtone en tant que fondement de tout ce qui donne sens, de tout ce qui se dit, ou se vit : pensées, attitudes, comportements, amour, confiance, espoir, fraternité, « *des mots que le capitalisme veut bannir* ».

« *C'est un défi pédagogique que d'inclure la cosmovision autochtone dans la formation des enseignants des écoles primaires et secondaires à partir de la systématisation d'expériences éducatives vécues dans la nature* » (Daniel entretien avril 2010).

A partir de ces expériences, telles que par exemple la construction et l'entretien d'un jardin potager dans un espace fourni par l'école, il devient possible de comparer épistémologies autochtone et occidentale. En particulier en ce qui concerne la relation et l'utilisation de la nature, les diverses formes de penser le développement, les modèles économiques et les relations humaines. C'est une pédagogie qui suit une logique intégrative**,** le droit est enseigné en relation avec le territoire, et l'identité et la satisfaction des besoins en relation avec la souveraineté.

« *Une perspective historique critique permet d'expliquer les raisons pour lesquelles le modèle de civilisation occidental a réussi à être hégémonique en Uruguay, et pourquoi il a nié les racines multiculturelles, et pourquoi aujourd'hui cela est plus lourd à porter que le génocide, parce que c'est un génocide qui continue, et particulièrement en ce qui concerne les autochtones. Cela devient difficile de dialoguer avec les frères et les sœurs du continent et réussir à comprendre ces autres visions du cosmos, leur manière d'être et d'agir dans ce monde. La perspective de la cosmovision autochtone est alors considérée dans son appui d'espérance qu'elle apporte pour ce monde en crise et pour la relation des êtres humains entre eux, les modèles de connaissance et la relation avec la nature* » (Daniel entretien avril 2010)

La pédagogue Catherine Walsh (2007) a définit une quatrième forme de colonialité. La « *colonialité de la nature* » détermine comme non rationnelle, la relation d'interdépendance que certaines populations entretiennent avec la nature, un être vivant qui a un rôle

primordial dans le quotidien de leur vie. Cette colonialité a instauré une dualité « *nature-culture* » qui a conduit à l'exploitation des produits de la terre (Escobar 2011).

Les membres de *Basquade Inchalá* qui travaillent sur le projet *Ser nativos*, dans le cadre du conseil Conacha, signalent que dans le champ éducatif, la nécessité urgente d'approfondir la connaissance avec la nature est manifeste, en même temps que la reconstruction du sens du collectif dans les relations entre les personnes.

Contre cet épistémicide, auquel fait référence Daniel en parlant de génocide perpétuel, un besoin urgent se fait sentir d'un nouveau/ancien modèle épistémique d'appartenir au monde qui apprend à penser depuis une logique non fragmentée. L'écologie des savoirs, basée sur la reconnaissance de la pluralité de connaissances hétérogènes (dont l'une d'entre elles est la science moderne) et dans des interconnexions continues et dynamiques, sans compromettre leur autonomie, pourrait correspondre à la logique non fragmentée recherchée. L'idée fondamentale de l'écologie des savoirs est que toute connaissance est « *interconnaissances* » (De Sousa Santos 2006 : 55)

9.3 Contre l'épistémicide vers une écologie des savoirs

« *On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître* » (Lorde 2003)

La décolonisation de l'être, ne peut se faire sans la décolonisation de la connaissance (Mignolo 2009). C'est, d'après le chercheur Walter Mignolo une évidence si nous nous posons la question suivante : quel est l'être qui connaît ? Ou plus précisément : qui a défini quel est l'être de connaissance ? Celui qui énonce invente la classification et, en plus, fait partie d'elle, alors que les désigné-e-s subordonné-e-s n'ont pas accès à un espace de parole pour se prononcer sur la classification émise. Le concept d' « *être humain* » de Kant est devenu la référence pour le définir. Kant lui-même se référait à l'humanité définie par la Renaissance européenne, reprise par les philosophes des Lumières. C'est sur ces limitations ethnocentriques que s'est basé le concept européen de l'être humain, qui a servi à classifier et à éliminer les personnes « *moins humaines* », qui habitaient le monde au-delà du cœur de l'Europe. Ainsi, cette définition du concept d'humanité a laissé de côté le 80% de l'humanité, la définissant en termes d'*humanitas* versus *anthropos* :

« *L'acte même d'être décrits comme moins humains était une considération inhumaine* » (Mignolo 2009 : 33)

Les penseurs décoloniaux prennent position pour une désobéissance épistémique. Celle-ci consiste à décoloniser le savoir et générer de la connaissance décoloniale (ou « *faire connaissance*») pour contribuer à changer la « *géographie de la raison* », et non pour adhérer à une discipline. Mignolo donne l'exemple de Frantz Fanon qui, par son interrogation : « *que signifie être Noir ?* » s'implique ainsi dans le « *faire-connaissance* » afin de décoloniser la connaissance, responsable de la colonialité de son être (libération épistémique et désobéissance épistémique).

Je me suis retrouvée dans ce même cas de figure, lors d'un entretien avec Julio Gutiérrez Cahuaya, ministre conseiller de l'ambassade de Bolivie en Uruguay. Je lui avais demandé de me donner sa vision, en tant qu'Aymara, du processus en cours avec les collectifs charrúas en Uruguay. De me parler de son expérience personnelle à ce sujet, de comment il la vit. L'acte de se nommer est une question cruciale, répondit-il :

« *Maintenant, à simple vue, nous sommes des Indiens, on ne peut plus dire, 'ne m'appelle pas Indien', nous disons, 'en tant qu'Indiens on nous a humiliés, on nous a exploités, on nous a exclus'. Cela ne signifie pas que nous sommes Indiens ou Autochtones. Qu'est-ce que cela signifie Indien ? »* (Julio entretien novembre 2009)

Réceptacle vide (*anima nullis*) et territoire vide (*terra nullis*) ont été les concepts qui ont justifié l'invasion et l'occupation des territoires indiens (de Sousa Santos 2006). Une âme vide à évangéliser et un désert à peupler. Les pratiques coloniales impérialistes ont complétement désorganisé les habitants du monde colonisé :

« *Les a déconnectés de leurs histoires, de leurs paysages, de leur langage, de leurs relations sociales, et de leur propre manière de penser, sentir et interagir avec le monde (…) c'est un processus de fragmentation systématique* » (Smith 1999 : 28)

L'option décoloniale consiste alors à modifier, non pas le contenu de la conversation, mais son cadre (qui énonce domine le langage). Dans ce cas, cela consiste à abolir l'idée impériale coloniale de la signification de l'être humain (Mignolo 2009).

D'après de Sousa (2006) ce serait une pensée post-abyssal ou de co-présence, c'est-à-dire que les pratiques des présences des deux parties de la ligne abyssale (ou frontière) sont contemporaines en termes égaux (simultanéité et contemporanéité). C'est aussi ce–dont parle Julio :

«*Qui suis-je ? D'où je viens ? Vers où je vais ?* (…) D*ans ce processus de réflexion, de nous constituer comme des êtres, en premier nous devons « être ». Si nous ne nous récupérons pas nous-mêmes à nous-mêmes, on ne pourra pas, disons, nommer tout par son nom. Nous allons penser comme un autre être, étranger, parce que l'école, le collège et l'université, ce sont des instruments qui nous ont lavés, formatés notre cerveau (…) il faut*

inventer d'autres catégories, c'est ça la question. Par exemple, la connaissance universelle, la connaissance doit être universelle ou plutôt « pluriversal ». Bien sûr, la connaissance occidentale est bienvenue. Et ce n'est plus une dialectique, mais une « plurialectica », pas vrai ? Dialectique ce sont deux, mais maintenant nous devons apprendre à écouter d'autres, non seulement le plus fort ou le plus faible, toutes les personnes, qui ont un sentiment, une manière de voir, n'est-ce pas ? Apprendre à écouter (…) complémentarité et non subordination, la « pluridimensionnalité » pour sortir de l'unidimensionnalité. Par exemple, à ce moment où nous parlons, qui intervient ? L'air, l'espace, la technologie (il désigne mon enregistreur), le mouvement, ta connaissance intervient, la mienne, ta sagesse, ma sagesse » (Julio entretien novembre 2009)

Julio est en train d'écrire un ouvrage dans lequel il propose une définition intégrative de l'être humain qu'il nomme « *cosmobiovision* ». Il mentionne deux exemples de pratiques qui ont la même optique en Uruguay :

« *Je vois comment Conacha travaille culturellement, également la Comunidad del Sur fait des activités comme la récupération des graines organiques. Je crois que dans ces expériences il y a une recherche permanente de vivre comme des êtres humains. En aymara nous disons, être comme un être humain, non comme un individu, sinon comme partie, faire partie du contexte, être des êtres humains de l'écosystème, c'est-à-dire être une partie de… J'ai vu cette recherche dans des personnalités très engagées, qui veulent sauver, récupérer, les formes de conservation de la vie à partir du soin de notre alimentation. C'est soigner notre mère nature (naturaleza). C'est prendre soin de la vie principalement parce que c'est générer la recherche de sauver les graines organiques, c'est comme vouloir récupérer et revitaliser notre vie même, n'est-ce pas ? (Ces expériences) ont une forme de construire, une forme de vie que nous nommons le Vivre Bien (Vivir Bien). C'est pratiquement ce que j'ai vu dans les grandes lignes* **»** (Julio entretien novembre 2009)

Les collectifs qui ont choisi l'identité charrúa pour se reconnaître sont confrontés à ces mêmes difficultés, car la figure du charrúa est une idéalisation de ce qu'est un « *Indien* », mais toujours d'un point de vue ethnocentrique, parfois discriminé d'autres fois adulé comme le bouc émissaire de Girard.

Toutefois, comme dit Dario Arce (2003) dans son film, « *l'a-t-on seulement écouté ?* »

De plus, en voulant construire une identité nationale inclusive, les collectifs sont confrontés à plusieurs questions.

Comment s'y prendre pour ne pas invisibiliser encore une fois les peuples autochtones ?

En déclarant, « *nous sommes tous charrúas* » comment faire pour ne pas se retrouver pris dans le même mécanisme d'absence/présence qui caractérise l'identité autochtone en Uruguay ? De plus, dans cette déclaration « *nous sommes tous charrúas* », les rapports sociaux de classe ou de sexe, par exemple, ne sont pas pris en compte, ni les discriminations liées aux appartenances multiples.

Que se passera-t-il quand l'Uruguay ratifiera la Convention 169 de l'OIT et que les collectifs commenceront à réclamer du territoire ? Comment en faire la distribution ? Qui aura la préférence ? Qui décidera qui est charrúa et qui ne l'est pas ?

Certains commentaires émis par des sympathisants, qui proposent d'aller au-delà de la simple identité charrúa, font résonnance avec ces dernières questions. Et les membres des collectifs sont pris dans ce dilemme. Abordée sous un autre angle, l'identité charrúa n'est-elle pas réductrice ? Au-delà de la revendication d'une appartenance autochtone, qui pose déjà problème dans un pays qui s'est construit sur un imaginaire « *sans Indiens* », c'est l'identification à l'identité charrúa qui est l'objet de polémiques comme nous l'avons vu, qualifiées par certains anthropologues de « *charruismo* ». Pour mes interlocuteurs et interlocutrices les plus proches, « *lo charrúa »* est un symbole/force qui donne impulsion pour construire un modèle d'être humain. Il représente également une relation différente avec la terre, ou le passage à un niveau plus profond de conscience humaine. En cela ils expriment le besoin de sortir des revendications identitaires en relations avec les politiques de l'identité, ou alors de trouver d'autres catégories face à l'ethnicisation des rapports sociaux (Boccara 2010).

9.4 Urbanité et performances artistiques : la communauté charrúa Basquade Inchalá

Pour s'auto-proclamer communauté charrúa, les membres du collectif *Basquade Inchalá* sont passés par plusieurs étapes. Ce qui les a réunis au départ c'est l'envie de transformer la société par le biais d'un travail social et de création d'ateliers musicaux de conscientisation.

Leur relation avec l'appartenance charrúa se fait à travers des recherches personnelles : rêves, origines, valeurs et désir de vivre autrement. Ils utilisent également diverses sources : chroniques, récits de voyageurs, ouvrages d'historiens, d'ethno-historiens ou d'anthropologues, d'archéologues et de musicologues.

Cependant, les membres utilisent plus particulièrement des ouvrages de vulgarisation écrits par des personnes sympathisantes, notamment ceux qui proposent un nouveau regard sur le passé autochtone et national. Par ailleurs, certains membres ont entrepris des études d'anthropologie pour acquérir des outils méthodologiques, afin de construire leur propre travail de terrain.

Le collectif *Basquade Inchalá* est le seul à s'auto-définir communauté charrúa. Cette identité lui est utile pour effectuer un travail éducatif et de conscientisation sociale, écologique et spirituelle, dans les quartiers, notamment au travers de performances artistiques et festives. Par ailleurs, son fonctionnement en réseau lui permet de construire des alliances avec le milieu associatif de la région ouest de la ville de Montevideo, d'où provient la majorité des membres. Son intérêt ne consiste donc pas uniquement a être reconnu en tant que communauté charrúa.

9.4.1 Travail social et ateliers musicaux

La communauté *Basquade Inchalá* s'est formée à partir de la famille de Mónica, Alejandro et leurs trois enfants. Arrivé du Pérou à Montevideo au début des années 1990, Alejandro rencontre Mónica, enseignante de mathématiques au niveau primaire et secondaire, dans un des premiers événements qui réunissent les personnes s'intéressant aux populations originaires de la région.

A dix-neuf ans Mónica recevait un signal de son appartenance charrúa à travers un rêve qu'elle raconta lors du travail de terrain réalisé en commun en février 2011, alors que nous passions quelques jours chez Stela au Pan de Azucar. C'est un rêve qui a changé le cours de sa vie. Elle nous expliqua que dans le monde indien les rêves et les visions constituent la base de la spiritualité, que ces manifestations oniriques sont à prendre en compte dans la vie quotidienne. Ce fût pour elle un élément déclencheur dans sa quête identitaire « *une flèche qui pointait vers mon intérieur* ».

Elle rêva qu'un homme ancien lui donnait une pierre en lui tenant des propos dont elle n'a pu se souvenir à son réveil. Par la suite, elle trouva des exemplaires de cette pierre dans un musée indien à Paysandú et elle fit une association entre ces pierres et la mémoire :

« *Je l'associe avec la mémoire, c'est-à-dire que ces bâtons (de pouvoir) ou ces pierres représentent pour moi la mémoire. C'est pourquoi j'ai commencé à sentir intérieurement la nécessité de récupération. Ce rêve je l'ai eu à dix-neuf ans, c'est là qu'a commencé ma quête* » (discussion février 2011)

Par la suite Mónica a vécu des expériences de vie communautaire. Alors lorsqu'elle rencontre Alejandro et qu'ils fondent une famille, ils s'installent dans le quartier populaire de la Teja, situé à l'ouest de Montevideo. Contigüe à la maison, ils construisent une grande salle qui servira de lieu de rencontre.

Aussi, des personnes, intéressées par leurs recherches sur les populations originaires, leur rendent visite.

« *Nous voulions faire un travail social à travers le théâtre, la musique, la danse. Les enfants étaient enthousiasmés, ensuite nous sommes allés à Salsipuedes avec eux et nous avons montré à d'autres enfants le travail, avec l'objectif de ne pas nous séparer de la société, de ne pas être un peuple autochtone séparé du reste* » (Mónica réunion octobre 2009)

Travail social et militantisme sont les fondements du collectif *Basquade Inchalá* orienté vers les jeunes du quartier. En proposant des ateliers de musique ou de théâtre ils ne traînent pas dans les rues, sans aucune perspective, et peuvent au contraire développer leur créativité et créer des liens avec d'autres jeunes.

La créativité artistique est proposée par Alejandro, musicien qui a débuté des recherches sur les instruments et sur la musique des populations originaires de la région en puisant une majeure partie de ses sources au travers de lectures de Lauro Ayestarán, musicologue, qui dans les années 1950, a entrepris des études sur la musique autochtone et afro en Uruguay. Ayestarán mentionne l'arc musical, comme étant l'instrument faisant référence aux Charrúas envoyés en France ; la communauté *Basquade Inchalá* le surnomme l'« *arc de Tacuabé* », en souvenir du jeune charrúa envoyé en France suite au massacre de Salsipuedes, et disparu sans laisser de traces. Alejandro a construit son arc et en a joué dans les bus :

« *Nous jouions dans les bus, j'allais, siège par siège, et leur montrait l'arc de Tacuabé en leur disant que c'était un instrument charrúa, que nous ne devions pas l'oublier* » (Alejandro discussion lors d'une réunion du collectif le trente et un octobre 2009)

C'est par l'intermédiaire d'un arc musical que Mary, artiste intègre le collectif. C'est en tant que tel, qu'elle reporte ses expériences du « sentir charrúa » à ses sensations et ses émotions. Le point de départ de ce sentir a lieu en 1985, alors qu'elle assistait à la pièce « *Salsipuedes* » du metteur en scène Restuccia. C'est la première fois qu'elle fut confrontée aux origines charrúas, dit-elle, tout en précisant qu'elle l'avait déjà pressenti en son for intérieur, en relevant qu'à ce moment-là elle avait pensé : « *nous devrions être à nouveau charrúas* ».

Quelques années plus tard elle intégrera la communauté *Basquade Inchalá* :

« *J'ai rencontré Mónica et Alejandro dans une activité d'exposition de peinture et pour la première fois de ma vie j'ai entendu l'arc de Tacuabé. C'était impressionnant de l'écouter car c'était comme si… parce que c'était*

une improvisation et j'entendais cette musique et me disais, c'est unique et c'est ce que nous sommes, c'est ce dont j'avais besoin » (Mary réunion du collectif Umpcha février 2010)

En 1996 le collectif compose la chanson/hymne *Basquade Inchalá*, qui, très vite connue fait que de nouvelles personnes les rejoignent.

Ignacio, un des nouveaux arrivants, habite dans le bidonville longeant le quartier de la Teja, au bord de la rivière El Pantanoso. En intégrant le collectif, il réaffirme l'importance de la musique et de la danse dans la transmission de ce qui est charrúa. Reprenant les lectures du musicologue Lauro Ayestarán, il découvre d'autres références intéressantes : Martín del Barco Centenera, Felix de Azara, y compris celle en rapport avec Benito Silva, le soldat déserteur ayant vécu cinq mois dans les « *tolderias »* charrúas et qui a transmis des informations sur l'utilisation de la « *huampa »* (corne de bœuf) à Villardebo :

« *La lecture de ces textes avec une approche musicale nous apprend beaucoup de choses sur l'utilisation de la musique et des chants par les charrúas, notamment lors des batailles, utilisation des klaxons, des caracoles (coquillages), des cris ou des chants des femmes. Nous prenons les informations qu'il donne et construisons les instruments* » (Ignacio : entretien mai 2010)

Ignacio, Alejandro et Guidaï (fille de Mónica et Alejandro) donnent, dans un premier temps des ateliers de musique ethnique dans les écoles du quartier, puis dans toute la ville de Montevideo. J'ai participé à l'un d'eux de manière active en jouant du tronc creux et en filmant. A partir d'un instrument, par exemple la *huampa,* le groupe décrit le matériel utilisé, une corne de bœuf, puis s'exprime sur la campagne et les populations qui y habitent. Ensuite il s'interroge sur la fonction de cet instrument, sur son utilisation par les communautés charrúas. Selon la réceptivité des enfants et du corps enseignant, le groupe raconte l'épisode du génocide et risque même des comparaisons avec les disparu-e-s de la dictature ou s'exprime sur la signification de cette période par les générations actuelles.

La directrice de l'école m'a informée que suite aux ateliers de « *musique et culture charrúa* », les professeurs utilisent les connaissances vécues et transmises par les membres de *Basquade Inchalá* pour sensibiliser les enfants au rapprochement entre les cultures et à la récupération d'une identité autochtone du pays :

«*Parce qu'ils l'incarnent, c'est profondément ancré en eux et ils savent très bien le transmettre… ensuite nous les profs on le reprend dans les classes et on le travaille* » (atelier musical avril 2010)

Lors de réunions des collectifs ou d'entretiens, le terme incarner revient régulièrement dans les discussions. Daniel du *grupo Sepe* m'a raconté qu'étant petit, il n'avait pu présenter un travail fait à l'école sur le peuple charrúa parce qu'il avait un ongle incarné :

« *J'avais fait des personnages en terre, qui étaient nos ancêtres, les charrúas, et ce jour-là mon ongle s'est incarné, je n'ai pas pu aller présenter mon œuvre, je me rappelle j'avais fait avec du cuir la tolderia et tout ça, je te dis, j'avais sept ou huit ans, et j'avais l'ongle incarné, je me rappelle de cela c'est fou, très symbolique, l'ongle incarné alors que je travaillais quelque chose qui après s'est incarné dans moi » (*Daniel *entretien avril 2010)*

C'est ce même terme qui m'est venu à l'esprit lorsque j'ai assisté à la première performance artistique de la communauté *Basquade Inchalá,* l'impression qu'ils ne jouaient pas des personnages, mais que quelque chose émanant d'eux s'exprimait.

Pour Mónica, le mot charrúa représente une force[122], qui non seulement a été captée par les colons et les criollos-nationalistes, mais qui a également imprégné un territoire beaucoup plus vaste que l'Etat-nation actuel, et y a laissé des traces. S'auto-reconnaître charrúa est considéré par elle comme un choix se rapportant à l'histoire de la construction du pays en tant que nation et fait pour récupérer cette force de manière consciente (Olivera 2013). C'est pourquoi, avec comme objectif la conscientisation de la population, ils performent « *lo charrúa* » :

«*'Lo charrúa', ce qui est resté dans l'histoire, comme un héritage, nous connecte avec la vie naturelle et communautaire et tout cela est traversé par le spirituel. C'est ça le spirituel, cette forme de vivre est déjà spirituelle. Ici on vit une vie communautaire de manière urbaine, mais on est connecté avec 'lo charrúa' » (entretien avec Oscar mai 2010)*

« Lo charrúa » est ce qui est incarné, c'est la force de la terre.

Nous retrouvons une relation avec l'acte cannibale d'absorption de la force de l'ennemi, qui dans le cas des collectifs est considéré comme une appartenance positive. N'oublions pas que par le rituel, l'ennemi devient ami, une manière aussi de conjurer la violence, de la neutraliser. Les collectifs expriment-ils cela à travers leurs actions ?

9.4.2 Un réseau communautaire urbain

Au début de sa création, le collectif s'est formé avec l'intention de réaliser un travail social et de le pratiquer au travers d'ateliers pédagogiques-musicaux et de performances artistiques.

---

[122] *« Je suis charrúa parce que je suis née sur cette terre, le nom charrúa je l'aime parce qu'il représente une force, la force de cette terre au-delà du nom parce que l'histoire est ainsi, il y avait beaucoup de peuples, mais les Charrúas se sont unis avec les autres et de cette alliance est resté le nom charrúa, peut être qu'ils s'appelaient autrement avant, mais pendant les temps durs de la résistance et du génocide c'est ce nom qui est resté et s'est perpétré et c'est ce nom que je choisis pour me reconnaître… ils ont donné leur vie pour la liberté, nous devons récupérer leurs valeurs et le sens de la communauté*» Mónica Michelena, déléguée du Conseil de la nation Charrúa (2010).

La recherche sur la musique des peuples originaires, sur leur histoire et, peu à peu, sur la revendication identitaire, sont les fondements sur lesquels s'est construit ce travail social. C'est un processus qui date d'une vingtaine d'années et qui n'est pas facile à décrire à postériori par l'anthropologue, d'autant plus qu'à la différence d'Adench, *Basquade Inchalá* n'a pas d'identité juridique reconnue en tant qu'association. Ce qui fait son histoire, en plus du travail social et militant, ce sont quelques performances-concerts et des disques enregistrés. Assez vite néanmoins deux autres éléments conforment le collectif, l'urbanité et la nécessité de se présenter en tant que communauté :

«*Nous étions dans la ville, nous travaillions depuis l'urbis (la urbe). Nous avons commencé à nous introduire dans des réseaux, à nous mobiliser socialement, avec les personnes dans les bidonvilles (asentamientos), avec les femmes, avec des réseaux de femmes aussi, avec des associations de jeunes des quartiers, principalement depuis là. Nous faisons partie du le réseau intersocial de l'ouest (de Montevideo) par exemple, nous participons… c'est ça le chemin, c'est un chemin plus lent, mais plus profond* » (discussion avec Monica le trente et un octobre 2009)

L'anthropologue Susan Lobo (2009) définit les « *communautés autochtones urbaines* » ainsi : les communautés n'ont pas un lien direct avec un territoire, une région ou un espace géographique. Les membres ne se regroupent pas dans un quartier spécifique ou dans un quartier-ghetto, ils vivent de manière dispersée dans la ville. C'est pourquoi, les communautés ne sont pas visibles. De plus, elles sont peu connues, n'ont pas d'accès à des services sociaux, et leurs voix ne sont pas reconnues. Une caractéristique principale c'est « *d'être connectées en réseaux pluriculturels et pluriethniques qui partagent des choses en commun* ». Elles partagent, par exemple une identité collective celle d'être originaires de ces terres. En cela, elles partagent des valeurs, des symboles, une histoire.

Un autre point relevé est que ces communautés se rassemblent en *associations* et peuvent créer des *institutions*. La constitution du Conseil de la nation charrúa (Conacha) en 2005, serait un modèle pour l'Uruguay. De plus, ces communautés adhèrent ou, sont d'accord avec, des formes d'organisation sociale, avec le souhait de retrouver le « *sens du collectif* ». Elles peuvent, en outre, devenir actives dans les domaines politique, économique, culturel, social…

Elles développent également des connexions plus larges, à l'extérieur de la capitale et avec d'autres villes, des villages, et dans l'espace rural. Le réseau ne cesse de s'agrandir. Leur histoire partagée les constitue en « *communautés émotionnelles* » (Basini 2003).

« *Pour moi l'esprit communautaire est fondamental car c'est là que le système nous a attaqués. Le gouvernement ne s'intéresse pas du tout au réel futur qui est de prendre soin de la terre et prendre soin des personnes. Ce sont nos deux richesses* » (Oscar, réunion octobre 2009)

Les membres de *Basquade* essaient de retrouver cet esprit communautaire, à travers des recherches livresques, dans les récits des chroniqueurs, dans des textes d'ethno historiens ou encore, dans les musées, pour représenter les valeurs qu'ils tentent de récupérer exprimées par le biais de performances, telles que : le respect de la parole donnée, l'écoute, l'horizontalité, la circularité, la réciprocité, la solidarité, et cette force qu'ils nomment le « *sens du collectif* ».

Par ailleurs, pour performer ces valeurs, cette spiritualité de « *lo charrúa* », ils font appel à la mémoire corporelle :

« *Pour nous c'est très important de récupérer la mémoire parce qu'à travers elle nous allons récupérer la cosmovision qui est perdue, la cosmovision de solidarité, de réciprocité, de formes de vie plus communautaires, c'est vrai* » (Mónica entretien 2010)

Mónica raconte comment ils performent cette mémoire corporelle lors de manifestations artistiques, qui sont en même temps source et forme de résistance, tout comme « déclencheurs » de mémoire. La musique, les chants et les danses sont un moyen pour entrer en contact et pour réveiller les mémoires des spectateurs, pour ranimer des émotions inconscientes, invisibilisées ou niées. Ces manifestations servent de médiation pour sensibiliser et conscientiser de manière individuelle et collective.

En avril 2008, j'ai assisté pour la première fois à une performance de la communauté *Basquade Inchalá* présentée au théâtre de Guichón. Sur la scène, un groupe de personnes pratiquement nues, recouvertes seulement de peaux de bête sont assisses autour d'un feu. Une comédienne explique qu'il s'agit de sortir le passé des musées afin qu'il prenne vie. Succède un groupe exécutant une chorégraphie musicale mettant en scène les acteurs principaux : un grand-père malade, un guérisseur, un groupe de ñandú. Face à ces scènes je ressentis une certaine confusion….

Née dans ce pays, je me demandais ce qui me différenciait de ces personnes. C'était comme si j'avais besoin de mettre une distance entre elles et moi, pour me situer en tant que chercheure exclusivement, une distance qui ne me semblait pas donnée d'entrée.

Ce jour-là, j'ai éprouvé un certain malaise en voyant ces personnes endosser des peaux de bêtes et crier avec des sons gutturaux en sautillant avec leurs fausses lances et leurs plumes. Je sentais une proximité avec elles, uruguayennes tout comme moi, qui m'attiraient parce

que je voulais comprendre leur démarche et leurs motivations pour cette revendication identitaire spécifique, tout en trouvant la représentation grotesque.

Par ailleurs, je ne comprenais pas cette forme de revendication, communiquée avec une telle mise en scène, à mon goût fort dérangeante.

Pourquoi me dérangeait-elle ? Je pense que cette gêne éprouvée a un rapport avec la géopolitique de la connaissance et la construction des catégories d'*humanitas* et d'*anthropos,* comme l'a analysé Walter Mignolo (entretien avec Iñigo Clavo et Sánchez-Mateos Paniagua 2007). L'*anthropos* étant l'extériorité de l'*humanitas*, il n'existe que dans l'imagination, le discours et l'action de celui qui s'assume ou prend position en tant qu'*humanitas*. La performance que je voyais me renvoyait à cette guerre épistémique. J'assistais à la revendication des membres de *Basquade Inchalá,* en tant qu'*anthropos*, cet autre construit par la violence coloniale. Je sentais alors que je devais prendre position, soit du côté de cet autre construit par la violence raciste, soit du côté de celui qui inculquait la violence. J'ai peu à peu découvert que ces deux positions font partie de moi et que c'est là que se situe le malaise.

Deux ans plus tard, soit en mars 2010, les membres de *Basquade Inchalá* me solliciteront pour filmer un programme de télévision auquel ils participent pour la première fois. Plusieurs réunions sont nécessaires pour que tous les membres de la communauté soient en accord sur cette activité, même si certains d'entre eux décident de ne pas participer à cet évènement.

Afin que le réalisateur du programme respecte certaines consignes, une négociation ardue a été indispensable. Les membres de *Basquade Inchalá* sont néanmoins conscients que seules quelques minutes seront diffusées alors que nous passerons la matinée entière sur place. Ne sachant pas combien de temps de parole leur est accordé et si leurs propos seront censurés, Mónica tient à ce que je les enregistre. Je vais donc filmer pour eux tout particulièrement. Pendant ce temps, certains membres du collectif sont installés devant leurs postes de TV pour écouter ce qui se dit en direct.

Ce qu'ils m'ont expliqué vouloir transmettre, c'est qu'ils sont « *comme tout le monde* ». Un des membres m'informe que certains auraient préféré être filmés en habits « *de tous les jours* », tandis qu'Omar préférait qu'ils soient « *déguisés* ».

J'ai aujourd'hui l'habitude de les voir jouer ainsi en public, lors d'événements particuliers, ou lors de leurs réunions.Leurs performances artistiques constituent à mon avis une perspective

décolonisante. Le théâtre ou les performances seront ainsi une voie (entre autres) pour « *enactuar la décolonialité esthétique, politique et éthique* » (Mignolo entretien avec Iñigo Clavo et Sánchez-Mateos Paniagua 2007). C'est peut-être ce que sont en train de faire les Charrúas-acteurs, c'est-à-dire qu'ils rendent physiquement (et spirituellement) présente et agissante cette identité au moyen de la danse, des chants et de gestes quotidiens élaborés :

« J'ai mis longtemps à me sentir charrúa, c'est un long processus qui commence à peine (…) Ce que je veux c'est que la musique nous connecte avec les ancêtres, nous apporte de la conscience, et que nous l'apportions aux autres, retourner à la simplicité. Je me sens mal d'appartenir à cette humanité, de vivre ainsi. Redevenir indien, je le vis dans le sens de briser les barbelés que nous avons à l'intérieur de nous-mêmes. Les frontières, les barbelés, c'est notre état d'esprit parcellé, alors quand tu déchires le barbelé en tant que Charrúa, tout acquière une dimension impressionnante (…) Mais le pouvoir est très puissant, alors ce que nous faisons libère, la musique libère énormément, et quand on a passé à la TV, des personnes l'ont vu, elles ont entendu 'on est ici au Cerro' et elles ont éteint la TV et sont venues voir. Certaines criaient 'vous êtes attardés, restés dans le passé' et d'autres non, elles appuyaient. C'est souvent ceux qui ont été chassés de la campagne qui nous soutiennent. Alors nous, avec la musique, avec les danses, les paroles et les vêtements, nous sommes comme un soulagement, comme une lumière d'espoir. Pour d'autres nous sommes une guérison, pour des personnes âgées par exemple, qui nous disent 'merci', les plus petits eux nous disent 'MERCI' » (entretien avec Oscar mai 2010)

© Basquade Inchalá 2010

Reconstruction d'une « tolderia », scène du guérisseur et Mary jouant de l'arc musical

© Basquade Inchalá 2010

9.4.3 Performance pour la TV : communauté urbaine incarne les ancêtres

Ce matin du vingt-trois mars 2010, je prends le bus pour me rendre dans le quartier ouvrier de la Teja, dont le nom est un rappel des usines de fabriques de tuiles, qui ne sont plus en activité aujourd'hui. A l'entrée de la maison une pancarte indique le nom de la communauté : *Basquade Inchalá.*

J'arrive vers sept heures du matin. Dans la cuisine, l'eau chauffe dans la bouilloire ; le maté est prêt, posé sur la table à côté d'une soucoupe garnie de maïs de toutes les couleurs. Dans la salle de réunion contre les murs, deux bibliothèques remplies de livres et de bibelots, un piano, des instruments de musique, des objets ethniques et des vêtements en peaux de bêtes. Plusieurs personnes s'activent. Washington se présente vêtu de peaux de bêtes en portant une courte lance. De son sac à dos il retire des biscuits et des livres qu'il pose sur une petite table. Autour de lui, Rodrigo et Guáima sont en admiration devant son costume et poussent des exclamations. Un peu plus loin, Mary coiffe ses longs cheveux et demande à Verónica de la parer d'un collier en pierres et ainsi cacher sa chaînette en or. Elles sont elles aussi, toutes deux vêtues de robes de peaux de bêtes claires. A son tour, Verónica demande à Mary une crème pour foncer sa peau. C'est à ce moment que les petits enfants de Washington nous rejoignent tenant un *ñandú,* une autruche locale fabriquée de tissu épais, et la jettent au sol. Tout le monde se met à rire. C'est alors que je sors la caméra de sa fourre et commence à filmer. Mónica survient derrière moi, elle porte plusieurs *killapi*[123] sur son bras. « *Ils ne sont pas en peau de cerf, car on ne peut plus les chasser, mais …* » elle s'arrête en voyant la caméra et me sourit avant de poursuivre son chemin. Un peu plus tard nous sortons de la maison. Ces dix personnes forment un groupe bien particulier, habillé de peaux de bêtes, chaussé de basquets, portant des sac à dos en toile de couleurs, chargé de *huampas* (cornes de bœuf) et de *caracolas* (gros coquillages de mer), de fausses lances en bois et en tissus. Rapidement, je traverse la route pour les filmer en plan d'ensemble et ne peux m'empêcher de sourire car je trouve la scène insolite. Puis je me penche vers Lilia qui me lance: « *les Charrúas urbains vont représenter les Charrúas originaires pour le programme Hola Vecinos de Omar Gutiérrez sur TV 10 ».*

[123] Capes en peau de cerf élaborées par la communauté *Basquade Inchalá*, sur le modèle des capes que portaient les Charrúas. Ces capes étaient faites de bouts de peaux de gibier cousues entre elles et peintes par les femmes. C'était un travail réalisé collectivement.

La circulation est dense. Nous devons encore traverser le pont reliant le quartier de la *Teja* et celui du *Cerro*, appelé ainsi car c'est le plus haut point de la ville de Montevideo, une colline de cinq cent mètres qui surplombe la mer. Le paysage de la baie de Montevideo, dont on devine le port au loin, se détache nettement à l'horizon en ce jour où le soleil est intense et où la mer et le ciel se confondent. Des passants appuyés aux balustrades regardent sous le pont, là où coule la rivière *El Pantanoso*. Je suis leurs regards et découvre au loin le reste de la communauté. Un groupe d'hommes et de femmes, habillés de peaux de bêtes, de bandeaux ornés de plumes serrant leurs cheveux, des *boleadoras*[124] accrochées aux ceintures, vont et viennent devant un habitat charrúa, *tolderia*, une tente ouverte sur un côté, construite de branches recouvertes de peaux d'animaux. Des arcs et des tambourins sont suspendus aux branchages. A leurs côtés, les techniciens du programme télévisé s'affairent avec leurs caméras professionnelles. Le présentateur, muni de son micro, cherche la meilleure place afin que la communauté, dans son entier, apparaisse au premier plan avec le *Cerro* comme toile de fond, et sans que les téléspectateurs ne puissent voir les gabarits qui se dressent au loin vers le port. Un coup d'œil sur mon écran pour saisir la même image, il semble vraiment qu'ils sont en pleine nature, nous distinguons même quelques chevaux qui broutent dans le champ :

« Nous sommes réunis au pied du Cerro, au bord du fleuve Pantanoso où nous passons un moment particulier avec la communauté Basquade Inchalá réunie ici depuis tôt ce matin. C'est un groupe de personnes, une communauté très importante, nombreuse, qui est venue jusqu'ici pour nous montrer comment vivaient les Charrúas dans ce pays et nous dire pourquoi ils veulent revendiquer la culture autochtone de notre pays »[125]

Les caméras effectuent un gros plan des membres de la communauté se déplaçant autour de leur « *tolderia »*. Les femmes sont occupées aux tâches domestiques, allumer le feu, apporter l'eau, trier les plantes comestibles et médicinales, fabriquer des objets en terre. Elles interagissent entre elles en échangeant des regards complices. Pendant ce temps, certains hommes jouent de la musique sur un gros tronc creux, ou avec des instruments à vent ; d'autres se préparent pour aller chasser le ñandú. Dans un même mouvement, les femmes et les hommes se rassemblent pour la cérémonie du maté, un moment essentiel

[124] Un outil de chasse ou arme comprenant plusieurs masses sphériques réunies par des liens, jetées à plusieurs mètres de distance, servent à capturer les animaux en entravant leurs pattes.

[125] *Hola Vecinos* est une émission programmée les jours de semaine, à dix heures du matin. Il s'agit d'une diffusion interactive durant laquelle les téléspectateurs et les téléspectatrices peuvent communiquer et donner leur avis, ou poser des questions sur le thème du jour. Le réalisateur accueille également des invités qui commentent les images reçues en direct par l'équipe de tournage se trouvant sur le terrain.

pour le groupe, vu que la circularité et l'horizontalité qui imprègnent cette activité, consolident son sentiment communautaire. Des actions importantes ou des activités quotidiennes sont décidées à ce moment-là, ou est-ce simplement un instant pour sentir la subtile articulation entre l'individu et le collectif ?

Les activités continuent en arrière-plan, tandis que Mónica, en premier plan, est interviewée par le présentateur :

« Ce que nous faisons est une production sociale de notre culture. Nous la sortons des musées et, d'une certaine manière, nous la rendons au peuple. Nous ne savons pas comment étaient prononcés les mots, mais nous nous les approprions et avec eux nous faisons des chansons. A travers l'expression artistique, l'œuvre théâtrale, la musique ou la danse, nous faisons nos propres illustrations de notre peuple. Il existe une dette historique en suspens, c'est notre devoir en tant qu'Uruguayens de la rendre visible. Nous considérons que nous devons montrer cela, ce n'est pas un cirque (…) Nous nous inspirons des registres historiques de l'académie et nous tentons de le sentir, de l'incorporer, de le rendre vivant…. nous récupérons certaines cérémonies, par exemple la cérémonie du maté (…) A continuation vont arriver les chasseurs avec leur gibier jusque vers le feu. Ensuite, une jeune femme, chalona en charrúa, se sentira mal et le guérisseur de la tribu va la soigner de la manière dont soignaient les Charrúas, qui se faisait par succion. Je veux mettre en évidence que nos peuples originaires, dont les Charrúas faisaient partie, étaient les gardiens de la terre. Ils ont vécu des milliers d'années sans contaminer la terre, nous voulons le montrer, pour que cela ne reste pas confiné au passé, pour montrer qu'aujourd'hui aussi nous devons en prendre soin et défendre notre territoire ».

Arrivent alors les chasseurs en courant et en criant. Ils déposent l'autruche en tissus épais près du feu. Un peu plus loin se joue la scène du guérisseur. Ignacio est impressionnant avec son tatouage sur le bras, ses yeux bleus perçants et son pagne en peau de bête. Il prend quelques plantes et les martèle dans un récipient concave. Ensuite il lève les bras au ciel et crie : *« Sepe hue, sepe hue, alebabu gualiche, alebabu gualiche*[126] *»* et fait boire ensuite ce breuvage à la jeune *chalona*, jouée par Guidaí.

Je tente de filmer les coulisses du spectacle, c'est-à-dire les déplacements de caméra, les réglages de micro, les personnes, de plus en plus nombreuses, qui s'approchent, curieuses, ou celles qui se sont appuyées sur les balustrades du pont. Daniel, membre d'un autre collectif charrúa, arrive en courant. Il était dans un bus et a vu la scène par la fenêtre. Un rassemblement s'est fait autour du tournage. Alors, nous apprenons que de plus en plus de personnes contactent la TV pour savoir comment atteindre la communauté *Basquade Inchalá*. Beaucoup de commentaires sont empreints d'étonnement devant une telle

[126] En langue charrúa signifie : « la sagesse éloigne le mal ». Ignacio Rodriguez élabore des chansons et des poèmes avec les quelques vocables charrúas qui ont été recensés dans le *Codigo Villardebo*. Je reviendrais plus tard sur cette question.

communauté, c'est-à-dire que pour plusieurs personnes qui regardent l'émission, ce qui est performé par le groupe *Basquade Inchalà,* semble être une réalité vécue, elles pensent qu'une communauté habite dans cet endroit et vit de cette manière. Le téléphone de Mónica et d'Alejandro sonnera sans cesse durant le reste de la journée, depuis tous les départements du pays. Les personnes émettent le désir de les rencontrer et de connaître davantage leur passé. Alors que le directeur de l'émission, Omar Gutiérrez leur demande de quoi ils vivent, où est-ce qu'ils travaillent et habitent et ce qu'ils font dans la vie, Evelyn répond :

« Nous sommes des personnes communes. Certaines travaillent dans ce quartier, nous sommes des professionnels, des personnes de toutes les classes sociales que tu peux imaginer. Notre revendication fondamentale est celle de l'identité. Nous tentons de récupérer, de rechercher quelque chose qu'on nous a enlevé, qu'on nous a volé, c'est-à-dire que beaucoup d'entre nous ne savons pas notre histoire, nous ne savons pas ce qui s'est passé, quels ont été nos ancêtres (…) l'Uruguay est le seul pays d'Amérique latine qui n'a pas ratifié la Convention 169. L'Uruguay ne reconnaît pas qu'il a des peuples originaires, alors il n'existe pas d'Etat de droit, nous ne pouvons pas exprimer notre culture parce que simplement nous n'existons pas ».

9.4.4 Onze avril 2010 au quartier de la Teja : « *nous sommes tous charrúas* »

En 2010, la communauté charrúa *Basquade Inchalá* co-organise les festivités du onze avril à la place Lafone, avec des groupes de rock du quartier la Teja. La devise du jour est « *nous sommes tous charrúas* ». Des banderoles sont suspendues aux arbres. Des phrases rappellent le génocide passé en indiquant l'urgence de se souvenir pour qu'il ne se reproduise plus :

« *Les charrúas étaient des aborigènes libres, ils ne connaissaient pas les barbelés. Si nous ne cultivons pas la mémoire, nous pouvons par omission permettre d'autres génocides* »

Les phrases font également référence à la terre/territoire, acteur principal, enjeu de toutes les luttes de pouvoir:

« *Salsipuedes nous rappelle que la nature est toujours la meilleure richesse avec l'être humain qui fait partie d'elle. Un jour, dans ce continent, ceux qui continuent de massacrer, d'expulser les gens de la terre, devront demander pardon et reconnaître que la civilisation qui s'est imposée est la coupable de tout cela* »

En tout, une cinquantaine de personnes sont présentes, essentiellement des jeunes. Par ci, par là, des stands de nourriture, des *tortas fritas* faites sur place. Comme d'habitude lors de sorties en groupe ou lors d'événements publics, les personnes ont apporté leurs chaises

pliables et leur maté. L'ambiance est joviale. On s'installe pour passer une bonne partie de la nuit.

Les membres de *Basquade Inchalá* s'activent autour de la scène. Ils sont en train d'installer leurs instruments de musique. Ils accrochent également un écran de projection.

Mónica fait sonner la *huampa* (corne de bœuf). Elle explique que quand leurs ancêtres l'utilisaient c'était un signal pour dire que l'ennemi approchait. Elle rappelle que chaque onze avril :

« Salsipuedes réveille la mémoire du sens du collectif pour se souvenir et apprendre notre passé millénaire, spirituel, naturel et communautaire. Le connaître et l'aimer. Le valoriser et le respecter. L'histoire officielle nous a construit un passé qui occulte radicalement nos racines amérindiennes. Nous avons aujourd'hui le droit et nous méritons de connaître la vérité sur notre histoire ».

Cette année 2010 devrait être appliquée la loi qui reconnaît le onze avril comme le jour de la nation Charrúa et de l'identité autochtone. Bien que l'article deux stipule que le gouvernement s'engage à coordonner des actions publiques de sensibilisation citoyenne, notamment dans les écoles, rien n'est fait au niveau de l'état. *Basquade Inchalá* s'est vu refuser une demande de subside pour se rendre en collectif à Salsipuedes.

De plus, la référence au génocide a été occultée dans la loi, c'est ce que rappelle Jose Eduardo Picerno, auteur du livre « El genocidio de la población charrúa » invité pour l'occasion.

«Montevideo 11 d'avril de 2010, pour la première fois cette commémoration du génocide de la population charrúa de l'Uruguay se réalise sous la protection et l'aval d'une loi qui reconnaît de manière tacite que le premier président de l'Uruguay, Fructuoso Rivera a pris la décision d'exterminer tout le peuple en violant les droits de la propre Constitution qui reconnaissait tous les habitants. Il a aussi exterminé leur culture, leur langue et coutumes. Ceux qui ont survécu à ces massacres, on vu leur identité transformée en leur donnant des faux noms, leur enlevant leurs noms charrúas. Les Charrúas morts, nous devons les considérer comme des disparus parce jamais s'est donné à connaître le lieu où se trouvaient les corps enterrés. Jamais aucune des familles ou les descendants comme la majorité d'entre nous pourrons aller sur leur tombes pleurer contre la barbarie et la violence de leur mort et leur torture. Mais nous savons aujourd'hui que des milliers de descendants de charrúas, ceux qui s'étaient métissés depuis bien avant le génocide, ceux qui ont collaboré avec Artigas, ne seront jamais oubliés. Nous avons travaillé en plus pour compiler des documents officiels qui nous permettent de connaître tous les détails et la responsabilité de ceux qui ont perpétué ces massacres aussi cruels qu'injustes. Une embrassade pour tout le monde dans ces moments de revendication et de justice et continuons de travailler pour que tout l'Uruguay et le monde connaisse notre réelle histoire, et ne restent pas trompés par l'occultation des faits qui est caractéristique de celle qu'on nomme l'histoire officielle qu'on nous a présenté jusqu'à aujourd'hui »

Le terme génocide est utilisé pour la première fois en 1944, par le juriste Raphael Lemkin, pour tenter de définir les crimes perpétrés par les nazis à l'encontre des peuples juif, slaves et tziganes durant la seconde guerre mondiale, comme étant des crimes commis contre l'humanité. En 1948 les Nations unies (ONU), alors qu'elles définissaient la charte universelle des droits de l'Homme, décident de mettre en place une organisation visant à empêcher à l'avenir que la possibilité d'accomplir des génocides soit envisageable.

C'est ainsi que l'article deux de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide adoptée par l'assemblée générale des Nations unies, le neuf décembre 1948, affirme :

« *Dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci--- après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :*

a) Meurtre de membres du groupe ; b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ; c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ; d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe »

(http://www2.ohchr.org/french/law/genocide.htm)

Cependant, les massacres commis par les colons espagnols envers les «populations amérindiennes » ne sont pas reconnus par les Nations unies comme étant un génocide. C'est pourtant la revendication de certaines organisations autochtones que de reconnaître les massacres commis envers leurs peuples en tant que tel.

D'après une étude de Natividad Gutiérrez Chong et de Claudia Villagrán Muñoz (2011), la notion de génocide est devenue un instrument politique pour dénoncer le « génocide colonialiste », commis par la couronne espagnole et le « génocide réorganisateur » perpétué par l'Etat-nation qui, pour transformer les relations à l'intérieur de l'Etat, cherchait l'anéantissement des «populations amérindiennes ».

Avec cette réclamation, les collectifs charrúas sont en train de transformer les massacres perpétués contre leur peuple en un argument historique leur permettant de revendiquer la reconnaissance de leur existence passée et actuelle, et de leurs droits en tant que peuples autochtones. Leur lutte politique les mène à dénoncer l'oubli construit par les narrations historiographiques officielles minimisant l'importance des massacres en déclarant que les peuples originaires avaient quasiment disparu avec la conquête espagnole.

Reconnaître l'importance des massacres de Salsipuedes, c'est reconnaître que la nation uruguayenne se crée à partir d'une trahison et d'un génocide. Ces luttes contre l'oubli leur

donnent l'occasion de refaire l'historiographie de leur mémoire niée. C'est dans ce contexte que le livre de José Eduardo Picerno est publié à la fin 2009.

Picerno, psychologue, diffuse l'année 2000 une page web sur les Charrúas. Entre 2001 et 2003, il est secrétaire de l'association des descendants de la nation charrúa (Adench). A cette époque, ayant appris d'un secret de famille qu'il avait une ancêtre charrúa, il s'en déclarait un des leurs.

Le vingt-sept août 2010, lors d'un programme radiophonique de *Sentires de la Patria Grande,* il précise qu'à l'état actuel de ses recherches, il ne peut affirmer qu'il en soit leur descendant. En effet, les recherches généalogiques s'avèrent très difficiles, vu que les Charrúas n'étaient pas inscrits dans les registres des paroisses ou dans le registre civil et, si c'était le cas, leurs noms étaient christianisés. Il affirme néanmoins que, même s'il ne sait toujours pas qui était cette personne, elle était sûrement une descendante, « *comme nous tous* » précise-t-il.

Par contre, cette recherche ayant attisé sa curiosité, il a entrepris une recherche archivistique qui a duré cinq ans. Il a ainsi découvert non seulement des documents inédits, mais également qu'un génocide avait bien eu lieu, car les cinq actes définis par les Nations Uniesle déterminent, à savoir : meurtre de membres du groupe, transfert d'enfants à un autre groupe, rendre la subsistance impossible, empêcher les naissances au sein du groupe et nuire gravement à l'intégrité physique ou mentale de ses membres.

L'objectif de Picerno est de faire comprendre, à travers cette recherche, qui comporte plus de deux cent cinquante documents de sources primaires, que la disparition des Charrúas relève d'un crime de lèse humanité. Il reconnaît la difficulté de cette entreprise dans un pays qui se considère, depuis toujours, « sans indiens ». Selon lui un pacte de silence s'est imposé autour de ce qui s'est passé, notamment sur le fait que l'embuscade avait été préparée à l'avance et que des pièges avaient été maintenus secrets pendant plusieurs mois. Il veut également démontrer que lors des massacres des Charrúas, la notion de crime de lèse humanité était déjà présente dans la constitution uruguayenne de 1830.

Ce programme radiophonique était spécialement organisé pour annoncer l'existence du compte-rendu de la recherche, la Bibliothèque nationale qui en est l'éditeur l'ayant bloquée. De ce fait cette publication ne pouvait être mise en vente. D'ailleurs, seuls quelques exemplaires sont en circulation. Picerno raconte que le précédent directeur de la Bibliothèque, à qui il avait fait part de sa recherche, Tomas de Mattos, avait déclaré « *ce sera une bombe* ».

Avec le changement de gouvernement en mars 2010, arrive un nouveau directeur, Carlos Liscano, qui décide de ne pas la diffuser. Quelques exemplaires seulement sont vendus par la Bibliothèque. Picerno écrit pour demander des explications et récupérer son document, mais il n'obtient pas de réponse et ce dernier ne lui est pas restitué.

Ce onze avril 2010 à la place Lafond, le génocide est constamment évoqué.

Le spectacle de *Basquade Inchalá* commence en fin de journée. Sur l'écran défilent des photos. Des photos anciennes et récentes racontant l'histoire de la communauté. On découvre les membres de la communauté lors des sorties ou des rencontres avec d'autres peuples autochtones ; lors des ateliers de musique dans les écoles ; dans des réunions ; dans des performances de rue ; lors de manifestations politiques, etcétéra.

Elles sont entrecoupées par des images qui font référence à l'histoire du pays, ou par des représentations de l'Indien, particulièrement celles des Indiens des plaines de l'Amérique du nord.

La scène reste dans l'obscurité. Des personnes s'installent sur la scène et improvisent quelques rythmes lents et profonds avec des percussions et des instruments à vent. L'impression donnée est se trouver dans une forêt peuplée d'animaux et de sons de la nature. Les photos s'animent alors différemment et nous restons saisis dans ce temps entre passé et de présent.

Une voix se fait entendre :

« Il fut un temps où l'homme était frère de la terre, oyendau, mémoire en langue chaná » Une autre voix enchaîne :

« Oyendau, mémoire de la pierre, les pierres gardent les mémoires des peuples, les pierres gardent les mémoires des hommes, mémoire de nos guerriers charrúas qui n'ont jamais négocié la terre et l'ont défendue jusqu'à la dernière goutte de leur sang, avec courage, avec respect et dignité »

Quelqu'un crie :

« Zapican ! »

D'autres voix répondent en écho depuis l'obscurité de la scène :

« Venado ! Vaimaca Peru ! Tacuabe ! Guyunusa ! Senaque ! Tacuabe ! Polidoro »

« Où sont-ils ? où sont-ils ? où sont-ils ? »

enchaînent toutes les voix.

Les percussions se font plus fortes et se taisent tout à coup.

Stella explique que la mémoire est une valeur centrale dans la « cosmovision autochtone » qu'ils tentent d'enseigner et simultanément sont en train d'apprendre. La mémoire, cette

date particulière et les noms remémorés passent par le cœur comme des sentiments. Stella convie les personnes présentes à se souvenir de leur appartenance à ce territoire, dont la mémoire est gardée dans les montagnes, dans les rivières, dans les plages, dans les pierres. A continuation, elle interprète une chanson qui fait référence à la tradition de présenter les enfants à peine nés à la lune *« dans un rituel d'initiation de naissance à la lune et sa lumière protectrice* ».

Pourtant la musique ne reste pas uniquement dans des répertoires qui pourraient être désignés « ethniques ».

Sepe, et Rodrigo, montent sur scène et prennent les micros et commencent un hip hop saccadé :

« *Ils reviennent après cent huitante ans … la nation charrúa se redresse à nouveau …… ils sont des simples ouvriers, travailleurs, obligés de travailler, jour après jour juste pour maintenir la maison. Charrúa est une parole qui a la force pour se dresser, nous les charrúas nous allons nous redresser. Charrúa signifie humain, personne…. Ce n'est pas un peuple mort, les charrúas sont vivants, ils sont d'ici….. la lutte est à l'intérieur de toi…. Tu ne dois pas oublier…. Il existe d'autres génocides….. frères, communauté ! Redressez-vous !* »

Les groupes de rock se succèdent. Certains font des commentaires sur le génocide.

Le projecteur continue à diffuser des images mais cette fois avec une ambiance différente celle d'un festival rock qui va durer jusqu'au petit matin. La sono est vraiment mauvaise, ce qui n'empêche pas les personnes de danser et chanter à tue-tête les paroles des chansons qu'ils connaissent par cœur.

© A. Olivera 2011

Maison de Lupe et Alberto construite en collectif

9.5 Parcours de vie d'Alberto : une attitude de vie, une perception de l'interconnaissance

Alberto Zapicán est guérisseur rebouteux. Il habite avec sa compagne, Lupe et leur fils Batovi dans une maison construite avec l'aide d'un collectif de voisin-e-s, il y a une quinzaine d'années. La maison porte le nom d'*Ayecan* (signifie « *rire malgré tout* » ou « *vie joyeuse* » en langue mapudungu). Elle se trouve près de la route inter balnéaire qui se déploie de Montevideo à Punta del Este, à l'arrêt kilomètre trente-quatre, proche du secteur de Neptunia, en direction du balnéaire Atlantida. C'est ainsi que l'on m'a indiqué le lieu de l'habitation lorsque je me suis rendue pour la première fois. Après avoir quitté le bus, nous traversons la route et, très vite apercevons, accrochée contre un arbre, une plaque métallique ronde où est inscrit le nom de la maison. Nous pénétrons alors dans un petit bosquet d'eucalyptus, suivons un chemin d'une cinquantaine de mètres et nous nous trouvons face à un taureau en plâtre peint en rouge : le gardien de la demeure.

Lupe et Alberto racontent qu'ils ont dû apporter la terre car il n'y avait que du sable. Le bosquet d'eucalyptus a été planté par Alberto alors qu'il avait entre quatorze et seize ans. Aujourd'hui il en a huitante-trois. A l'époque il travaillait comme ouvrier agricole pour un propriétaire de la région. Tout en besognant, il laissait tomber les graines de ses poches : « *Qui aurait dit que je reviendrais vivre ici après un tel détour ?* ».

Je me suis rendue chez Lupe et Alberto en avril 2008, après que Marta et d'autres personnes rencontrées à Salsipuedes m'aient conseillé de leur rendre visite. Alberto est considéré comme un ancien (*abuelo*) qui connaît et transmet la « *cosmovision autochtone (indígena)* ».

Sa maison à deux étages est, tout comme celle d'Ignacio, pleine à craquer de souvenirs : des statuettes, des pierres, un drapeau wipala, des instruments de musique, tels que des flutes et des guitares, des photos, tableaux et dessins accrochés au mur. Au milieu de la grande pièce d'entrée, un foyer-cheminée est l'espace accueillant de la maison. Tout est étincelant, chaque chose semble à sa place, c'est harmonieux :

« *Tu me trouves toujours ici, je bouge peu, me déplace rarement, c'est le secret de l'harmonie, rester chez soi et cultiver son jardin… son jardin interne également* » (discussion avec Alberto, avril 2008)

Alors, les personnes se déplacent pour les voir. La porte est toujours ouverte, le maté prêt, l'accueil chaleureux.

Lorsqu'il apprend que je suis anthropologue Alberto me conseille de lire « *El chaman de la tribu »* de Ricardo Alcántara, avec des dessins de Gusti. « *La meilleure interprétation qui a été faite de ce que je raconte* » me dit-il. C'est un livre pour enfants, dont le message révèle que l'éducation est transmise par les grands-parents. Elle consiste à comprendre par l'expérience et à apprendre par la joie « *les enfants joyeux, sont des enfants sains et ils grandissent bien* » (Alcántara 2007 : 66). Alberto précise qu'il s'agit de l'éducation charrúa reçue de ses grands-parents. Alors que je lui demande quelle est cette cosmovision qu'il transmet, il me répond que son travail de guérisseur, consiste à aider les personnes, les « *gens de la terre* », à retrouver leur identité, un espace intérieur de leur être détruit par la colonisation :

« *La pauvreté n'est pas quelque chose de matériel, c'est d'être déconnecté de cet espace intérieur* ». Je lui demande comment il s'y prend : « *c'est simple et compliqué, cela consiste à recoller avec ses sentiments, ses émotions, ses sensations, c'est savoir qu'est-ce que je sens, si j'ai soif, si j'ai faim, si j'ai envie de pisser* » (discussion avec Alberto, mai 2008)

En août 2009, à mon retour dans le pays, j'assiste aux rencontres mensuelles et engage une série d'entretiens/discussion avec Alberto. Afin que je comprenne mieux d'où il vient, il me décrit alors l'éducation reçue, vers quoi il tend et comment il gère ces rencontres.

9.5.1 La valeur du collectif incorporée dans les comportements

En commençant les entretiens je lui ai posé la question : « *d'où tu viens, qui tu es et où tu vas ?* ». Il dit qu'il aime bien ma question, car elle fait partie de celles que beaucoup de monde se pose, y compris moi vu que je la lui pose, mais que peu sont ceux qui y trouvent des réponses. Lui l'a décelée, parce qu'il a été guidé dans ce chemin de la découverte de qui

il est, comment il est et où il va. Ce chemin, ce sont ses grands-parents (*abuelos*) qui le lui ont montré. La réponse est simple dit-il « *c'est la pratique de la clarté quotidienne, depuis la plus grande intimité du soi* ».

« *Depuis ce centre du soi, être présent avec ce qui peut m'affecter et ce qui peut affecter les autres (…) Alors d'où je viens c'est depuis ce respect profond, cette valeur de respect profond pour la vie. Mes grands-parents étaient, tout simplement, ils ne cherchaient pas à être autre chose, ils vivaient avec le juste, ils n'avaient pas de projets, ils étaient, et cet « étant » était totalement collectif. On partageait tout, la transmission était orale, on était analphabètes, et dans ce raconté, on n'interprétait pas, car quand on interprète on déforme* (…) *comme je suis très au clair d'où je viens, ces valeurs que j'ai incorporées, que j'ai pratiquées, alors je suis très au clair sur où je vais. Où je vais, c'est continuer avec le même chemin de vie, continuer à défendre la nécessité de vivre, sans utiliser et sans être utilisé (….) je garde toujours ma ligne en moi, au centre de mon être, je vais dans une direction très claire parce que ce n'est pas en dehors de moi* » (entretien/discussion avec Alberto, mars 2010)

Dans l'éducation d'Alberto, la famille est un espace de soutien, d'appui, de force collective. C'est une manière de vivre dans laquelle la transmission est indispensable pour augmenter la cohésion du collectif, qui devient ainsi une protection contre l'adversité ou la fragmentation. Cette éducation dont la valeur primordiale est le respect de la vie, consiste à ne pas exploiter l'environnement écologique et social dans lequel vit le collectif. Ces grands-parents font partie de la vie (« *son la vida »*), c'est-à-dire qu'ils ne tirent pas parti de la terre. Ils produisent ce dont ils ont besoin, ils ne l'exploitent pas :

« C'est juste pour le maintien de nos besoins et cela nous définit, les naturels, par rapport aux autres qui veulent vendre pour avoir plus. Quand tu gardes ce comportement de vie, tu peux sortir de ta famille, mais tu vas rencontrer d'autres égaux, qui ont le même comportement, et alors tu peux parler d'autres langues différentes, tu te comprends parce que ce sont les comportements qui te définissent et non pas les discours. De vivre cela en famille m'a donné la possibilité de me rendre compte pourquoi lutter, quelle vie défendre. Quand on te chasse de ton espace de territoire, on te réprime, on te bat, on te rend esclave, alors face à cela, moi je me révoltais, parce que j'étais au clair en moi, alors je tentais de partager cette clarté avec d'autres, pour qu'ils sortent de la posture de la résignation, ou de celle de la soumission, n'est-ce pas ? Et bien, la connexion avec les peuples autochtones se faisait primordiale parce que ce sont les cultures qui ont le plus été réprimées de la planète, qui ont le plus vécu la répression, je crois. Ce sont cinq cent ans de domination » (discussion-entretien avec Alberto mai 2010)

Alberto tente, dans un premier temps, de transmettre cette éducation dans des espaces militants. Dans les années 1960 il sera aux côtés de Raul Sendic, lors d'une des marches des *cañeros*. C'est lors de cet évènement qu'il rencontre Lilia, y participant elle aussi, en tant qu'infirmière.

Selon Alberto, la plupart des *cañeros* étaient des descendants de charrúas ou de guaraní, sauf qu'à cette époque ils n'étaient pas ainsi reconnus ; eux non plus d'ailleurs ne s'identifiaient pas comme tels.

Pendant cette époque de militance/guérilla, Alberto est confronté à d'autres savoirs faire et connaissances, qu'il intègre et fait siennes ; elles vont s'entrecroiser avec celles transmises par sa famille les « *gens de la terre* ». Il partira ensuite en exil au Chili où il renouera avec le mode de vie autochtone, comme musicien d'abord, ensuite comme délégué de diverses organisations autochtones réparties dans tout le continent sud-américain. Durant ce périple, Alberto constate que l'éducation dominante est à l'opposé de celle qui lui a été transmise. Alejandro Spangenberg affirme également que l'éducation actuelle est un espace de solitude où l'on ne participe ni avec le corps, ni avec les émotions, et où l'interaction avec l'autre est quasi interdite. La sensation créée est que, même collectivement, chacun est seul face à l'autorité. Cette manière d'éduquer régie, selon lui, par le système patriarcal, construit des êtres dissociés, qui pensent que tout est menaçant, que les autres sont des ennemis qui vont tout leur ôter pour prendre leur place :

«*Nous vivons dans un monde de désemparés, cette forme de vie que nous avons est aliénante et destructrice, elle achève les personnes un jour ou l'autre* » (Spangenberg 2010).

Dans les années 1990, de retour en Uruguay avec sa compagne mapuche et leur fils, Alberto constate qu'il n'y a pas d'expérience directe, pas de communauté autochtone installée dans le pays et que par conséquent ce modèle de vie fait défaut, celles et ceux qui voyagent ne restant pas suffisamment longtemps dans des communautés autochtones pour enrichir réellement leur expérience. Dans ce pays, une réelle rupture a eu lieu, dit-il.

C'est pourquoi, *d'une certaine manière*, Alberto est une référence, un ancien (*abuelo)*, un modèle. Les personnes qui lui rendant visite ont un attrait, une curiosité, une attirance, pour ce qui est autochtone (*lo indígena*), qui serait une voie pour sortir de l'individualisme.

Les rencontres mensuelles se déroulant dans sa maison, tous les derniers dimanche de chaque mois, sont devenues une transmission de ce qu'il nomme « *le sens du collectif* ».

9.5.2 Rencontres de conscientisation : transmission du « sens du collectif »

Lors de ces rencontres, Alberto tente de transmettre, collectivement, l'éducation qui lui a été donnée en rendant attentif-ve-s, les participant-e-s à l'état d'esprit avec lequel ils/elles

envisagent le monde. Est-ce celui du partage ou celui de l'avidité ? Deux attitudes différentes et opposées.

La manipulation, la gestion du pouvoir pour dominer, l'utilisation de son pouvoir pour subordonner l'autre, connaître son point faible et pénétrer en lui pour le déstabiliser, voire le cannibaliser… représentent les postures qu'Alberto nomme occidentales, pour ne pas dire coloniales. Les attitudes qu'il transmet sont, au contraire, celles qui considèrent la vie en tant que patrimoine collectif, telles que léguées par ses grands-parents.

Ce sont des valeurs communes, une pratique de la connaissance de l'existence partagée, dans laquelle les autres sont amis, sont égaux. Les personnes participant à ces réunions sont principalement des femmes de tout âge, souvent des couples, peu d'hommes seuls, beaucoup de jeunes, filles et garçons. La plupart habitent dans la région, nombreux d'entre elles-eux ont vécu l'exil externe ou interne, ont souffert en prison et vécu la torture pour les plus ancien-ne-s ; ces questions sont d'ailleurs peu abordées en dehors du cercle de parole. Alberto, lui même ne s'est exprimé qu'une fois à ce sujet, lors de ses retrouvailles avec Lilia qu'il n'avait pas vue depuis plusieurs dizaines d'années. Ce jour-là il avait relaté à sa manière, avec beaucoup d'humour, son expérience de prison et de torture.

En réalité, la majorité des participant-e-s est attirée par des pratiques alternatives de vie dans lesquelles *lo indígena* ou *lo charrúa* occupe une place fondamentale. Participent aussi des personnes habitant dans d'autres contrées, au Chili notamment.

Alberto reçoit aussi des délégués des peuples autochtones avec lesquels il organise d'autres cérémonies plus intimes, en cercle fermé.

Lors des rencontres mensuelles, les personnes sont présentes aux environ de quatorze heures, avec des repas à partager en commun en fin de journée. Ensuite débute une méditation dirigée par Lupe, ou par une autre personne qui se propose. Puis, Alberto s'accroupit et prend la parole. Sa voix est douce, chaleureuse tout en étant ferme et très claire. Il prend son temps pour s'exprimer :

« *Je remercie tout ce qui est derrière moi car cela me clarifie et me réconforte. Je remercie tout ce qui est devant moi car cela me clarifie et me réconforte. Je remercie tout ce qui est sous moi car cela me clarifie et me réconforte, je remercie tout ce qui est au-dessus de moi car cela me clarifie et me réconforte* »

Il prend ensuite une pierre qu'il utilise comme un bâton de la parole, et donne une consigne en invitant les personnes à la suivre au cours de la réunion.

C'est là tout l'intérêt de la pierre de parole : nous écoutons, attendons notre tour, parfois le commentaire que nous voulions apporter est donné par une autre personne. Alors nous prenons conscience, que notre histoire, que nous croyions personnelle, est une histoire collective. Le problème de chacun-e est le problème de l'ensemble. La réponse sera une attitude collective pour défendre les valeurs communes face aux répressions.

Il est à noter que ces rencontres se rapprochent des pratiques de « *thérapie communautaire* » développées par le psychiatre et anthropologue Adalberto Barreto. Lors d'une conférence donnée à l'université de Lausanne le cinq mars 2013, il expliquait qu'elles consistent à mobiliser les ressources des individus et de la communauté pour revivifier le lien social. La méthode de parole est similaire à celle d'Alberto, sauf que la circularité, l'horizontalité et la découverte des effets de la parole collective se construisent dans un espace public, la *favela*. L'objectif de ces thérapies est de trouver une solution commune face à une situation individuelle, en reconnaissant ses capacités, son savoir-faire et l'agir collectif (ou comment créer des échanges de parole sans domination) :

« *Le savoir vient de la solution d'une difficulté, de retrouver l'humanité en chacun, de construire des ponts plutôt que des murs, de pouvoir exprimer une émotion personnelle et de savoir contextualiser l'expérience vécue* » (Barreto mars 2013)

Par ces échanges, les personnes présentes apprennent à devenir protagonistes de leur propre histoire et à développer leur autonomie. Barreto relève l'importance de l'écoute dans cette pratique, plus spécifiquement de « *se rencontrer dans le silence de l'écoute active* » qui signifie être avec…

C'est ce qui se passe avec les thèmes abordés chez Alberto et Lupe. J'ai participé à neuf réunions dans lesquelles le travail en groupe s'inscrivait dans un processus de création progressive d'une conscience collective sociale, en apprenant à percevoir différemment la réalité, et à la collectiviser.

C'est à partir de ces thèmes que les personnes abordent des problèmes personnels ou des souffrances vécues dans la solitude et c'est en les partageant qu'elles découvrent leurs possibilités de transformation, voire de guérison :

« *Dès qu'une personne peut partager sa souffrance, des liens sociaux se tissent et génèrent un sentiment d'appartenance au groupe (…) favorise la rencontre de savoirs, la co-construction* » (Barreto 2012 : p. ?)

Les thèmes proposés par Alberto sont assez généraux. Le principal est que chaque personne s'exprime à partir de son vécu, de ses propres expériences, et non en généralisant une situation. Nous apprenons également à contextualiser les problèmes posés.

Tel que relevé précédemment, les objectifs de ces rencontres correspondent à ceux de la thérapie communautaire. Je vais tenter de les illustrer en faisant référence aux discussions qui ont eu lieu lors des réunions auxquelles j'ai assisté.

Lors de ces rencontres chaque personne pouvait s'exprimer sur ce qu'elle avait à apporter au monde avec une image ou un symbole. Méthode, selon Barreto, non seulement pour renforcer le pouvoir interne de la personne, mais également pour arriver à le transmettre et à échanger avec les autres.

Régulièrement nous parlions des valeurs, de celles que nous possédons et de celles qui nous ont été transmises, ce qui dans la thérapie communautaire permet de valoriser les réseaux de relations et l'identification à ses propres valeurs culturelles, mais aussi à l'acquisition d'autres.

En définitive, quelle que soit la thématique, l'effet produit consistait à soutenir et à renforcer des valeurs d'appartenance familiale et collective, provenant d'une conscience collective, celle de la nation autochtone (*indígena*). Alors qu'au niveau individuel le résultat était d'apprendre à défendre sa dignité.

Alberto répétait que ce que nous transmettions aux autres nous était, avant tout, utile personnellement. Pour celles et ceux qui écoutaient, ce qui pouvait leur être utile, étaient les réponses qu'ils se donnaient à eux-mêmes par rapport au thème abordé.

La prise de conscience est personnelle, néanmoins il n'en demeure pas moins que toute personne peut la susciter chez autrui, en montrant, orientant, accompagnant.

Régulièrement Alberto proposait un thème concernant la « nation autochtone (indígena) ». Afin que nous saisissions le sens du collectif, Il nous présentait des mises en pratique filmées. Un jour il nous montra un film ethnographique traitant des Waika, une communauté autochtone du Paraguay.

Les personnes, face à la caméra, s'adressaient aux autorités d'Asunción pour qu'elles prennent conscience que leur communauté était en train de mourir de faim. Ses membres exprimaient leur colère, leur indignation, leur frustration, mais se disaient heureux de retrouver leur langue et une coutume « oubliée », consistant à danser collectivement autour d'un tambour. Le son de l'instrument pénétrait le collectif entier, qui comme un seul corps se balançait en rythme. Nous assistions à ce processus d'incorporation de quelque chose de commun qui les faisait participer physiquement, mais pas uniquement.

Alberto nous faisait remarquer qu'avec cette pratique ils récupéraient « ce qui est joyeux en nous » et qui permet de donner la priorité au « oui à la vie ».

J'avais l'impression que le film des Waika m'était destiné. Un film comme médiation pour me faire sentir les valeurs de la nation autochtone.

Depuis quelques temps, je montrais à Alberto et aux personnes présentes dans la ronde, mes prises de vue. Il me faisait alors part de ses commentaires, tant sur l'aspect technique que sur le message transmis. En visionnant la performance de la communauté *Basquade Inchalá,* élaborée pour la TV, il a déclaré qu'avec ces pratiques, les membres étaient en train de récupérer le sens du collectif.

Cependant, il m'avait conseillé d'être attentive aux attitudes de chacun-e, parce que chaque personne prend conscience à son rythme. Et que certain-e-s sont encore très confus-e-s. En signalant Mónica, il a soutenu qu'elle était le collectif, qu'elle l'avait incorporé en elle.

Alberto spécifiait qu'on pouvait vivre dans des familles métisses mais être culturellement autochtones, c'est-à-dire avoir pu conservé les valeurs de la terre « *les gens de la terre ne veulent pas être autre chose que ce qu'ils sont* ».

Bien qu'il mentionna régulièrement les collectif charrúas, Alberto préférait parler de la nation autochtone en faisant référence aux divers peuples la composant, habitant sur le continent américain, en possession de cultures diverses, mais avec des valeurs fondamentales communes du respect de la vie, incorporées dans leurs comportements. Il expliquait que ce sont ces valeurs que les descendants actuels en Uruguay essayent de récupérer (*rescatar*) :

« *Ce qui importe, ce sont les comportements que continuent à porter ces personnes qui défendent la valeur du collectif, sans conditions. La valeur du collectif est incorporée dans le sang, pour le dire d'une certaine manière, et c'est une attitude, ce n'est pas une pensée, c'est une nécessité qui est incorporée, c'est une valeur (…) les valeurs que la société généralement réprime ou refuse, car ce sont des comportements attribués aux libertaires, ou qui ont une teinte marxiste, ou anarchiste, ou quelques « choïstes », parce qu'ils défendent la liberté vers le collectif, ou depuis le collectif, et non depuis les capitaux. C'est l'amour porté à la terre sans cette prétention de capitaliser, sans la prétention d'être propriétaire, ce n'est pas cette valeur qu'ils ont incorporée, mais celle du sentiment de la valeur sacrée du collectif. Alors, depuis cette position, c'est facile de trouver beaucoup de descendants, par les comportements et non par ce qu'ils disent* » (Alberto 2010)

Comme déjà mentionné, la notion d'incorporation est très utilisée par les personnes voulant récupérer le sens du collectif incarné dans *lo charrúa* ou *lo indígena*. L'incorporation est un

processus interne, qui passe par le corps, les sentiments, les émotions, le sang, dit Alberto, dans le sens de fluide qui nous traverse de part en part.

Alors que Daniel parle d'incorporer la mémoire, Alberto rétorque que si quelqu'un perd la mémoire, il perd la présence de ce qu'il a incorporé « *tu as oublié, tu perds ces valeurs, par exemple la réciprocité, alors… tu es perdu…* ».

Pour Alberto, ce qui est important dans le processus de devenir charrúa, ce sont certaines valeurs incorporées dans un comportement, c'est-à-dire la défense de la vie et la défense de l'humain. Au-delà des « races » et des « cultures », c'est une perception, une cognition qu'Alberto, Marta, ou Elio nomment « Esprit ».

Alberto a un statut particulier, car bien que n'ayant pas choisi la voie de la revendication politique, qui, d'après lui est une impasse, il est considéré comme un ancien, un modèle de vie par les membres des collectifs charrúas, qui viennent régulièrement lui rendre visite pour lui demander conseil.

Lors d'une discussion, je lui demande qu'est-ce qui détermine son identité en tant que référent des collectifs :

« *Je me sens identifié, non seulement avec les valeurs que beaucoup de personnes sont en train de défendre, non seulement depuis l'origine de descendance autochtone, ou comme descendant autochtone, non seulement je me sens identifié avec cette attitude de défense de ces valeurs, je me sens aussi identifié dans des valeurs étrangères, avec des personnes qui ont une posture philosophique, dont les valeurs vont dans le sens de la défense de la vie, en défense de la qualité ou de la condition humaine. Je me sens identifié avec des grandes personnes qui se trouvent dans tous les secteurs sociaux, et dans cet univers, ou sur cette planète, je me sens identifié avec ces attitudes humaines (...) pour défendre le chemin de l'identité. L'identité n'est pas seulement se percer le nez avec un os, ce n'est pas ça. Il s'agit d'une attitude face à l'environnement social. Combien sommes-nous complices en continuant de renforcer le système ou, combien sommes-nous libres pour arriver à développer des alternatives de vie ? Je me sens aussi identifié, avec des valeurs que tu as (…) tu ne m'apportes pas de soutien économique ou des choses, sinon une communication depuis l'humain en tant que personne, n'est-ce pas ? Nous voulons devenir meilleurs, et bien je sens une identification avec des valeurs que tu es en train de sentir et en train de défendre aussi, là je me sens identifié, là tu m'apportes quelque chose, parce que tu es un pont pour transmettre à d'autres, et moi je suis en train de t'apporter, nous sommes en train d'échanger des choses, ce n'est pas quelque chose d'aliéné (…) En définitive, celui qui est capable de comprendre les valeurs de la nation autochtone, il est autochtone, parce que la personne qui assume ces valeurs va avoir une attitude, alors, il n'a pas besoin d'être noir, zambo, bleu, céleste, vert, cuivré, cela n'implique pas une couleur, ni un vêtement, c'est une valeur de vie, une valeur de conduite, alors je me sens identifié, avec n'importe quelle personne qui soit comme ça »* (discussion-entretien avec Alberto, juin 2010).

Ce message que nous transmet Alberto montre qu'il ne conçoit pas l'identité comme étant rigide, ou comme une substance, mais construite dans des rapports sociaux.
Devenir charrúa consiste alors à assumer les valeurs de la nation autochtone et les incorporer dans ses comportements, ce qui n'a rien à voir avec une identité assignée socialement. C'est un choix d'attitude face à la vie qui peut être décidé et vécu par n'importe quelle personne ou collectif, dans n'importe quelle partie du monde.

Synthèse de la deuxième partie

Dans cette partie, je me suis tout spécialement concentrée sur les influences qui contribuent à la construction des collectifs charrúas en tant que sujet politique qui revendique aujourd'hui en Uruguay et, comment ces collectifs se les approprient pour construire leur propre identité, et pour développer un mode de conscientisation et d'éducation populaire.
J'ai d'abord montré deux facettes qui contribuent à la construction de l'identité charrúa. Dans un premier temps, j'ai présenté les représentations de l'Indien élaborées à partir du rapport colonial de domination. De la conquête aux indépendances et à la formation de l'état nation, la figure de l'Indien constitue un opérateur culturel pour penser les relations sociales. Après la dictature, la figure de l'Indien réapparait pour se conjuguer avec celle de peuple autochtone, toujours dans un même mouvement de rejet et d'adulation.
Dans un deuxième temps, j'ai fait référence au mouvement autochtone international, qui non seulement a permis une reconnaissance identitaire et culturelle et l'obtention de certains droits de collectif, mais a également défini une certaine manière d'être au monde représentée par la figure de l'autochtone. Les messagers, des femmes et des hommes de différents peuples autochtones, désignés parfois comme passeurs culturels, sont régulièrement envoyés pour négocier avec les représentants des Etats-nations dans cet espace politique et symbolique que sont les Nations Unies à Genève ou à New York. Ils et elles restent attentifs à respecter les objectifs principaux d'autodétermination et d'autonomie réclamés depuis les communautés, même si ce n'est pas toujours évident et que l'illusion du pouvoir en a fait déraper plus d'un ou d'une. C'est depuis cet espace que s'est construite l'universalisation de la condition autochtone qui a donné lieu à la consolidation des alliances au niveau continental, et qui a permis à certains peuples

autochtones d'émerger à nouveau après avoir quasiment disparu. C'est ce qui est en train de se passer en Uruguay depuis une vingtaine d'années.

J'ai suivi ce parcours à travers l'histoire de la première association des descendants de la nation charrúa (Adench), celle qui a réussi à rendre visible et publique le débat sur l'autochtonie à partir des années 1990 et qui a fêté ses vingt années en 2009. J'ai montré comment elle s'est créée, avec quels objectifs et les acquis juridiques obtenus, dont le plus important a été la loi de rapatriement des restes du cacique Vaimaca Perú. J'ai aussi décrit comment elle a passé par différentes étapes d'identification et d'autodéfinition charrúa et les réflexions présentes aujourd'hui au sein de l'association, notamment sur la délicate question du métissage.

Dans ce cheminement, les influences sont aussi nationales et continentales. L'Uruguay, n'a en effet, pas vécu un indigénisme politique comme dans le reste de l'Amérique latine, mais plutôt un indigénisme littéraire qui a forgé la figure du charrúa comme seul représentant de la lutte contre les conquérants, comme farouche défenseur du territoire et de la liberté nomade. C'est cette figure littéraire qui, d'après certaines recherches, a été reprise par l'historiographie nationale pour consolider le sentiment patriotique. C'est aux valeurs incarnées dans cette figure que vont s'identifier les premiers membres d'Adench pour affirmer leur fierté d'être descendants de charrúas.

Pour aborder la notion de « sens du collectif », j'ai pris deux exemples.

J'ai présenté d'une part la manière dont la communauté charrúa *Basquade Inchalá* récupère les valeurs qui sembleraient correspondre à ce sentiment, dans des performances publiques, et dans le quotidien de la vie de ses membres. Ces performances sont accomplies avec un objectif de conscientisation et d'éducation, afin de rendre vivant et accessible à tous le « sens du collectif» véhiculé par la cosmovision charrúa. Par contre, les membres sont eux-mêmes à la recherche de cette cosmovision, occultée, ignorée. Ces performances ont alors un double objectif de conscientisation interne et externe, la reconnaissance de la diversité en soi et dans la culture.

Le processus de (re)devenir charrúa passe également par la recherche d'une nouvelle, ou d'une autre, épistémologie, qui pourrait être celle de l'interculturalité. L'autochtone serait alors un modèle épistémique d'être au monde en collectif intégrant cette conscience communautaire. L'exemple de vie d'Alberto pourrait être la personnification de ce modèle-là, d'autant plus que son parcours suit les luttes pour la revendication du territoire, un

élément dont les collectifs charrúas, en majorité urbains, doivent encore s'approprier. C'est d'ailleurs le chemin qu'ont entrepris les femmes qui font partie du collectif Umpcha, parcours que je présente dans la troisième partie de ce travail.

TROISIÈME PARTIE

Emergence d'un collectif de femmes charrúas : identité inclusive, nouvelles alliances, collectivisation des mémoires

Pourquoi consacrer une partie de ce travail à la lutte des femmes ? Comment la réaliser? Ces deux questions n'ont cessé de me poursuivre ; je vais tenter de les développer ci-après.

La première raison de mon implication dans cette démarche concerne l'universalité des rapports sociaux de sexe (Caloz-Tschopp 2008). L'inégalité entre les sexes est paradigmatique ; elle est à la source de nombreuses inégalités et repose de plus sur le consensus patriarcal bien établi.

La deuxième raison est la relation entre théorie et politique. Pour les femmes, devenir objet d'étude a été la conséquence nécessaire de devenir un sujet dans l'histoire (Guillaumin 1981). Un sujet/objet collectif qui, du point de vue théorique, voulait être l'expression directe du groupe lui-même, sans médiation. C'est ce qu'exigent les peuples autochtones, d'autant plus les collectifs de femmes qui subissent une triple discrimination sexuelle, raciale et de classe. En cela, En cela, je fais un lien entre la construction de l'Indien en tant que rapport colonial avec la construction de la femme, les deux catégories contenant en soi le rejet et l'adulation.

La troisième raison consiste à rendre visible les théories féministes, notamment les épistémologies du sud, peu souvent citées, ainsi que celles des collectifs de femmes autochtones s'y référant ou les produisant.

Pour terminer, en continuité de mon cadre de pensée décoloniale, j'introduis la notion de « colonialité du genre» définie par Maria Lugones (2010) en référence aux autres colonialités. D'après cette chercheure, il ne peut y avoir de décolonisation, sans une décolonisation du genre, toutes les colonialités étant entretissées, par conséquent, inséparables.

Cette troisième partie a comme objectif de démontrer la contribution des femmes au processus de récupération de l'identité charrúa, de connaître la nature de leurs revendications et le champ de pouvoir dans lequel elles s'inscrivent et contribuent à créer. Pour se rendre visibles, elles se distinguent des collectifs mixtes en s'unissant en un collectif formé uniquement de femmes, l'*Unión de mujeres del pueblo charrúa*.

La constitution de ce collectif a entrainé un mouvement dans le processus général des revendications des autres collectifs et également dans mon investissement de travail de terrain m'étant, suite à sa demande, impliquée personnellement.

Le vingt-huit février 2010 a lieu la première réunion du collectif Umpcha, sigle pour désigner l'Union des femmes du peuple charrúa. J'y ai été conviée en tant qu'anthropologue, mais aussi en tant que participante active. Cela faisait déjà sept mois que j'étais en Uruguay, et deux ans que j'y étais venue pour la première fois. A cette occasion, j'avais établi une relation particulière avec Marta qui m'avait fait part de son souhait de réunir à nouveau les femmes. Nous en avons souvent débattu et je l'ai entièrement encouragée dans sa démarche. C'est chez elle que les femmes se sont réunies la première fois. Marta, Lilia et Mónica sont celles qui, à leur tour m'ont le plus soutenue dans ma recherche. Elles m'ont accordé leur confiance et ouvert leur cœur, et surtout, elles m'ont invitée à les accompagner dans ce processus et sollicité mon aide pour démarrer un travail collectif de recherche. Cette partie relate, entre autres, toutes ces rencontres. Je décris la partie pratique du travail de terrain collaboratif, son déroulement et comment une interconnaissance a pu se construire.

Pour rendre compte du paradoxe invisibilisation/survisibilisation des femmes en tant qu'objet d'étude, et du fait que je me sois confrontée à ce choix, j'évoque dans un premier temps, certaines considérations théoriques sur l'apport de quelques chercheures féministes, consacré aux sciences sociales et à la discipline anthropologique. Je poursuis en citant quelques remarques à propos des mouvements de femmes autochtones et leurs apports au processus décolonial.

Dans un deuxième temps, je présente le collectif Umpcha, ses deux axes d'orientation. Je donne une description et fais une analyse de la première réunion du collectif au sujet de: « *Qu'est-ce qui nous réunit ?* », « *Que signifie être charrúa pour chacune ?* » et « *Est-ce que je me sens charrúa ?* ». C'est également une illustration de la construction d'un sentiment collectif qui permet au groupe de se mobiliser, de participer au Conacha, de créer d'autres alliances.

Je présente aussi ma position au sein de ce collectif, caractérisée par ma double appartenance d'anthropologue et de femme née sur ce territoire. Cette place, avalisée lors d'une rencontre avec des femmes charrúas d'Entre Rios, me permet de les aider à démarrer… et de participer à une recherche commune pour collectiviser leurs mémoires. Ceci a prolongé mon approche de terrain que j'ai poursuivi par l'intermédiaire de courriers

électroniques et par skype, afin de préparer un séjour de réflexion et de travail en commun, et également afin d'enrichir mon implication dans un travail personnel conduit avec Mónica Michelena.

En effet, élue déléguée représentante du conseil Conacha, Mónica a reçu une bourse du *Fondo indígena* en vue de l'obtention d'un diplôme sur le « renforcement du leadership des femmes autochtones » (*fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas*), pour lequel elle m'a demandé d'être sa tutrice académique. C'est pourquoi, je me suis à nouveau rendue en Uruguay, durant un mois, entre janvier et février 2011, puis dix jours en avril de la même année, pour participer une dernière fois à la commémoration du génocide réalisé à Salsipuedes.

Je présente ainsi la construction du travail de recherche en commun : comment il s'est mis en place ; l'énoncé des résultats des échanges théoriques et pratiques à distance, mon retour sur les lieux pour effectuer le travail de terrain avec Mónica. Puis, je donne une description de notre pratique, de notre méthodologie audio-visuelle et des thèmes principaux de la recherche. Les femmes continueront ensuite cette réflexion entre elles. A partir de ces prospections se dessine une nouvelle identité de « gardiennes de la terre » : participation aux rencontres de graines, aux manifestations contre les projets d'exploitation minière à ciel ouvert et aux marches solidaires pour sauver la terre.

Considérations théoriques à propos d'une recherche avec des femmes autochtones

Comment rendre compte de la participation des femmes autochtones dans le processus de récupération de l'identité charrúa et de leur revendication pour une reconnaissance de celle-ci par l'Etat ?

Pendant longtemps j'ai eu en tête le questionnement de l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu (1991), s'interrogeant sur la méthode des sciences sociales qui consiste à invisibiliser les femmes ou, qui en tient compte en leur accordant un statut particulier. C'est-à-dire que « la femme » est considérée comme une particularité par rapport au modèle général qu'est « l'homme ». En cela, elle peut espérer parvenir un jour à imiter ce modèle, mais jamais à n'exister par elle-même. Ce « biais sexiste de la science » (Mathieu 2010 : 276), a été une des premières critiques épistémologiques des « *woman studies* » dès les années 1970.

Pour rendre visible les rapports sociaux de domination entre les femmes et les hommes, il a été nécessaire de survisibiliser les femmes en tant que groupe ou classe sociale, pour pouvoir les construire en tant qu'objet d'étude à analyser. C'est ce qui s'est passé avec les désignés « groupes minoritaires » : les femmes, les noirs, les paysans, les subalternes, les autochtones. C'est d'ailleurs une des raisons, tel que constaté auparavant, pour que le mouvement autochtone international s'oppose à être considéré en tant que groupe minoritaire et revendique son appartenance à un peuple (et nation). C'est ce qu'a voulu mettre en lumière la chercheure Gayatri Chakravorty Spivak (1988), dans son fameux texte « *Can the Subaltern Speak ?* ». Elle signale que, pour mieux pouvoir rendre compte des rapports de pouvoir à l'origine de la subalternisation, il a fallu construire « les subalternes », en tant qu'objet d'analyse. C'est toute la question de l'essentialisme stratégique académique, de devoir catégoriser pour pouvoir faire l'analyse et ainsi alterner entre constructivisme et essentialisme.

Toutefois, qui parle au nom de qui, pour dire quoi et avec quel objectif ? Spivak se demande si finalement la recherche n'est pas toujours coloniale, ce qu'affirme la pensée décoloniale. Pour éviter ces biais, les études féministes ont adopté le concept de « genre », comme catégorie utile pour l'analyse (Scott 1988). Ce concept permet de dévoiler un système de rapports de pouvoir dans lequel, ce qui est construit comme féminin est dévalorisé et, ce qui est désigné comme étant la classe des femmes, est subordonné à la classe des hommes. Cependant, ce concept pose plusieurs questionnements. La chercheure Christine Delphy (1991), dans « *Penser le genre : quels problèmes ?* », s'interroge sur le présupposé non-examiné de l'antécédent du sexe sur le genre. D'après elle, le flou conceptuel existant serait lié au désir de se débarrasser de la domination, et parallèlement à la peur de perdre des catégorisations semblant indispensables.

Le concept de genre découle du terme « rôle de sexe », dont l'inspiratrice serait, dans les années 1960, l'anthropologue Margaret Mead. Par la suite, la sociologue Ann Oakley (1972), consacre un ouvrage au sujet du genre qu'elle oppose à la notion de sexe : se référant à la classification sociale en termes de « masculin » et de « féminin », le sexe serait biologique et le genre social. Ainsi, il est établi qu'il existe du genre social, qui toutefois découlerait du sexe biologique : le sexe précède le genre. Le sexe reste le contenant invariant, alors que le genre voit son contenu se transformer dans le temps et l'espace. Cela se traduit par la

formule « différentes mais égales en droits », qui signifie que la différence est biologique et que la hiérarchie construite vient après le biologique.

Dans les années 1990 apparaît une nouvelle perspective, présentée dans l'article de Delphy, proposant de repenser le genre, son rapport au sexe. Dans cette perspective, le sexe sert de marqueur social pour reconnaître les dominants des dominées ; c'est un signe qui a une valeur symbolique. C'est un marquage discriminant (Guillaumin 1977). Ce marqueur (composé de plusieurs indicateurs) a, par un acte social, été réduit à une classification dichotomique. Cet acte correspondrait au besoin humain d'établir des classifications. Ce serait, en quelque sorte, un prérequis de la cognition humaine de tout vouloir diviser en deux ; cependant pourquoi les hiérarchiser ? Mettre en correspondance le genre et le sexe de cette manière, ce n'est plus comparer du social à du naturel, mais comparer du social à du social, dans le sens que le sexe correspond à la représentation qu'une société donnée se fait de ce qu'est le biologique. L'utilisation de la notion de genre devient alors délicate car elle pourrait conforter l'idée que le sexe est purement naturel. Par contre, remettre en question d'emblée la naturalité du sexe, n'étant pas envisageable, a fait que le détour par le genre s'est avéré nécessaire. Pour Delphy, le genre a ainsi permis de faire émerger le social, car dès que l'on admet que certaines différences sont construites, la reconnaissance du caractère fondateur de la hiérarchie concernant ces différences devient possible :

« *C'est en imaginant ce qui n'existe pas que l'on peut analyser ce qui est, car pour comprendre ce qui est il faut se demander comment cela existe … ensuite il est possible de supposer que ce qui existe pourrait ne pas exister* » Delphy (2002 : 100)

Cependant, elle souligne qu'au niveau politique, il semble difficile d'admettre que la hiérarchie précède la différence, c'est comme vouloir abolir les contenus et non les contenants. Cela correspond à garder la classification du genre, comme si elle n'était pas sociale. C'est comme s'il restait toujours un noyau dur qui serait LA différence, alors que ce que Delphy propose est que la hiérarchie existe d'abord et qu'elle constitue ensuite la différence. Comme si, dans le processus de déconstruction, il fallait garder une frontière, reconstruire du biologique entre sexe/genre, et du coup entre nature/culture et biologie/social. La frontière est construite, elle est mouvante, mais ne disparaît pas. Concernant le système sexe/genre, où se situerait la différence sexuelle, où la localiser dans le corps ?

Des chercheures européennes ayant, après l'avènement du mouvement zapatiste, commencé à entreprendre des travaux de terrain en Amérique du Sud, ont été confrontées à cette limitation du concept sexe/genre. C'est ce qu'affirme la sociologue Sabine Masson, dont je reprends ici la définition, qui me paraît excellente :

« *Le genre est une construction sociale, la construction sociale de la différence des sexes qui a fabriqué les catégories homme et femme, puis érigé ces catégories en différences hiérarchisées et en différences naturalisées définies comme essentielles ou biologiques. Cette construction sociale de la différence des sexes est produite et reproduite par un rapport de domination, le rapport social de sexe, dans lequel le groupe social des femmes est dominé et le groupe social des hommes est dominant. Le genre constitue le système sexe/genre car les signifiants de la différence de sexe agissent dans tous les domaines et à tous les niveaux du social, notamment dans les institutions, dans les interactions, sur les identités, et dans le langage. Le système de genre et les rapports sociaux de sexe organisent la société* » (Masson 2005 : 34-35)

Néanmoins, pour problématiser les discours et les actions des collectifs de femmes autochtones, ce concept lui a paru insuffisant. Elle l'a alors articulé avec une réflexion en termes de racisme et de colonisation, en prenant appui sur les dénonciations que les femmes elles-mêmes font de la triple discrimination classiste, raciste et sexiste.

Sabine Masson a suivi des séminaires dans le cadre du *Centro de investigaciones y de estudios superiores en antropologia social* (CIESAS) et a bénéficié de l'encadrement de chercheures renommées de cette institution. Ce sont également ces chercheures qui coordonnent le *Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indigenas,* que suivra Mónica Michelena. Il semblerait qu'au Mexique, plus particulièrement, les recherches féministes et les mouvements sociaux de femmes et féministes puissent passablement collaborer, du fait sans doute qu'il existe une violence collective très forte envers les femmes, notamment envers les femmes autochtones organisées. C'est pourquoi des chercheures ont inventé le concept de « féminicide »[127] (Alvarez Herrera 2005), en référence à celui du génocide. Concernant cette violence collective, j'analyse, dans mon mémoire de licence (Olivera 2005), le travail coopératif qu'a entrepris un collectif de femmes nahuatl, se retrouvant confronté à plusieurs types de domination et de violence : domination institutionnalisée et domination communautaire, ce qui intensifie les violences envers les femmes autochtones confrontées par ailleurs à une discrimination entre elles.

[127] Un des cas les plus connus est Ciudad Juarez, située à frontière nord du Mexique, où des centaines de meurtres de femmes restent encore non élucidés, et où les meurtriers ne sont ni accusés, ni condamnés.

Alors que Sabine Masson se demande si les pratiques organisationnelles des femmes autochtones pourraient être désignées en tant que mouvement féminisme postcolonial (2005), l'anthropologue Ochy Curiel (2007 : 122), revendique que soient reconnus les « *apports du féminisme à la vision de la colonialité* ». Elle fait mention à ce qui est désigné aujourd'hui en tant que *Black feminism* : « *la pensée féministe noire comprend des interprétations de la réalité des femmes noires réalisées par des femmes noires* ». La sociologue Patricia Hill Collins, faisant partie de ce féminisme noir, a désigné une « matrice de la domination » (citée dans Curiel 2007 : 124), pour expliquer comment de multiples formes d'oppression, telles le racisme, le sexisme et le classisme, imprègnent la vie des femmes racialisées.

Pour ce faire, elle s'est basée sur une réflexion menée par Kimberlé Crenshaw (1989) sur les intersections entre les discriminations. De nos jours, la méthode de l'intersectionnalité est utilisée dans les études genre, pour signaler les multiples formes d'oppression.

Pour Maria Lugones, l'apport de cette méthodologie est de rendre visible la fragmentation méthodologique, c'est-à-dire que la logique catégorielle et dichotomique fragmente et produit des femmes traversées par des frontières. Sa proposition est de construire une méthodologie qui inclut intersectionnalité et colonialité du genre, c'est-à-dire que le dedans et le dehors se croisent :

« *Les problèmes ne viennent pas que du dehors. Nous ne pouvons pas nous donner le luxe de ne pas penser que le dedans et le dehors s'entrecroisent de telle sorte qu'ils cachent la subordination et la déshumanisation* » (Lugones 2010 : 13)

Il semblerait que les années 1990 aient été propices à l'ancrage de la pensée décoloniale construite avec des bases théoriques et pratiques élaborées dans les années 1970. En fait, il existe une continuité de la pensée critique, qui parfois se redéfinit avec des notions qui puissent mieux rendre compte du contexte présent. C'est aussi un questionnement incessant qui permet aux chercheur-e-s de contourner les biais épistémologiques que sont la naturalisation du social et de comprendre où a été redéfinie la frontière[128].

[128] Il est évident que la construction de la connaissance est collective et qu'il existe parfois des moments où la pensée a atteint un certain niveau de concentration qui permet de faire émerger de nouvelles compréhensions, comme c'est le cas avec la pensée décoloniale. Je fais le rapprochement avec certaines expériences menées par des chercheurs, comme par exemple le scientifique Rupert Sheldrake qui *« expliquerait ces transferts par les "champs morphogénétiques" (ou résonance morphique), une théorie qui pourrait aussi expliquer les phénomènes télépathiques. Sheldrake a réalisé une expérience avec des souris placées dans un labyrinthe menant à de la nourriture. Il a été observé que les générations suivantes de souris traversaient le labyrinthe de plus en plus rapidement. De la même façon, une fois une découverte réalisée dans*

En arrivant en Uruguay, j'avais en mémoire la question de la triple discrimination envers les femmes autochtones. Par contre ce que je rencontrais ne correspondait pas à mes représentations théoriques. A plusieurs reprises, dans la solitude de l'appartement de la rue Charrúa, j'ai passé plusieurs soirées en état d'anxiété, car, d'une part, j'avais l'impression que je voulais absolument trouver quelque chose qui n'existait pas et que, d'autre part, je ne comprenais rien à ce qui se déroulait sous mes yeux.

J'ai éprouvé un soulagement, lorsque le collectif de femmes s'est regroupé. Par contre, là aussi, ce que je découvrais ne correspondait pas vraiment aux théories que j'avais en tête. C'est pourquoi dans le condensé qui suit, je propose un aperçu des discours et des pratiques des mouvements de femmes autochtones en Amérique latine, pour pouvoir faire la comparaison avec celles du collectif Umpcha. Je fais part également de ma relation avec le groupe et avec certaines de ses membres plus particulièrement.

Mouvements de femmes autochtones

L'institutionnalisation des études féministes en études genre a permis de repérer d'autres formes de luttes féministes ou de luttes de femmes, qui ne se revendiquent pas forcément en tant que féministes. Dans l'espace sud-américain, ces formes de luttes ont été désignées « féminismes dissidents » par les trois chercheures Ochy Curiel, Sabine Masson et Jules Falquet, qui ont, à ce propos, coordonné en 2005 un numéro de la revue *Nouvelles questions féministes*. Dissidents dans le sens que les expériences rapportées « *croisent dans leurs analyses plusieurs axes d'oppression et prennent en compte dans leur projet politique, l'articulation et les alliances à construire* » (2005 : 7). L'intention des auteures est de donner la voix à ces femmes pour qu'elles racontent leurs expériences personnelles et politiques dans les divers collectifs de femmes. Elles sont néanmoins conscientes d'être confrontées au risque de reproduire, une fois encore, le « pillage » des connaissances des femmes du Sud par les expertes du Nord, c'est pourquoi un numéro, en espagnol, paraîtra également en ligne. Les coordinatrices de la publication nous rendent attentives aux formes d'écriture qui s'éloignent en partie des règles de l'écriture académique. Les auteures des articles

---

un pays, le processus de "gravure énergétique" de la pensée est achevé ; ainsi, pour les autres chercheurs qui travaillent à un projet semblable, il sera dorénavant plus facile d'atteindre ce but ou d'aller plus loin ». (http://lolo1955gravoline.blogspot.ch/2012/01/lexperience-du-100e-singe.html)

s'expriment en « je », elles fusionnent dans leurs textes le personnel et le politique, et parlent généralement à partir de leur vécu sans utiliser forcément de concepts scientifiques. C'est une forme d'écriture que les coordinatrices considèrent « éminemment politique ».

Par exemple, Martha Sanchez Nestor, participante de la *Coordination nationale des femmes autochtones* (Conami) en raconte son histoire. En le lisant, je retrouve les grandes lignes de ce qu'ont vécu les femmes nahuatl de la coopérative *Maseualsiuamej,* avec qui j'ai découvert cette lutte collective. Elles ont tout d'abord dû affronter la peur pour sortir du silence et convertir ce silence en verbe et en actions pour ne plus demeurer des complices silencieuses. Une fois organisées, elles ont déconstruit les représentations de LA femme indienne, « analphabète, pauvre, misérable et sale », et également celles de « commères, folles, femmes de la rue (*callejeras*) et femmes masculinisées », pour construire une nouvelle représentation de « *femmes autochtones combatives, indépendantes et solidaires entre elles* ». Ces femmes ont créé cette identité nouvelle pour rompre leurs barrières mentales et ainsi inscrire leur lutte à l'intérieur de celles des peuples autochtones, tout en gardant néanmoins leur autonomie d'action. Pour construire cette identité nouvelle, elles sont allées chercher dans les mémoires historiques et ancestrales des images et des symboles, des mythes oubliés, perdus, cachés ou déformés. Elles ont alors retrouvé des histoires de résistances et des « richesses séculaires » qui les ont aidées à définir une nouvelle symbolique de l'être ensemble entre femmes. La construction de leur autonomie a commencé depuis l'intérieur de leur être, dans leur propre corps. Elles ont réussi à reconnecter avec cette force (spirituelle), le noyau central du renforcement du pouvoir personnel. D'après la chercheure Jo Rowlands (1997), c'est la capacité de transformer sa propre conscience afin de réinterpréter la réalité qui nous entoure. Ce « pouvoir depuis l'intérieur » aide à construire deux autres pouvoirs, l'un créatif et l'autre collectif. Combinés ensemble, ils produisent une force capable de transformer les règles du jeu que le pouvoir hégémonique (dont la représentation est qu'il ne peut être acquis qu'au dépend d'autres à qui on le retire, il s'agit alors d'un pouvoir cannibale) impose aux dominé-e-s.

Suite au renforcement de leur propre collectif, les femmes autochtones ont compris l'importance de créer des alliances entre les différents groupements de femmes autochtones, féministes ou pas, ce que Lugones nomme une coalition complexe et autonome.

Dans ce sens, l'autonomie n'est pas considéré un espace physique, mais une position, un principe éthique. Par exemple, pour le collectif bolivien *Mujeres creando*, l'autonomie est un principe relationnel d'action subversive. Les femmes ne veulent pas que cela devienne un espace parce qu'il fixerait des limites et enlèverait la mobilité et la « capacité dynamique et nomade » de l'autonomie. Par ailleurs, utilisé en tant qu'espace, cela signifie que celles qui veulent entrer dans le mouvement doivent être légitimées par celles qui y sont déjà. C'est pourquoi la notion d'espace est à repenser, disent-elles. *« nous sommes partout, dans des multiples contextes, avec des stratégies diverses* » (p. 29).

Ce qui m'intéresse également dans ce passage est que l'idée de frontière apparaît, toutefois pour être démantelée. Dans ces collectifs l'envie d'être « en dehors » d'un système les empêchant d'exister en tant que sujets politiques et individuels, est constamment présente et se traduit par des expressions telles que : « regarder depuis l'autre trottoir ». Cette recherche d'extériorité est relatée également dans les écrits de Monique Wittig, qui réfléchit à « *une position de résistance et d'action qui n'est pas en dehors, mais plutôt excentrique par rapport aux dispositifs socio-culturels de l'institution hétérosexuelle*» (Lauretis 2002 : 40). Ce sujet excentrique est historiquement déterminé et pourtant subjectivement assumé ; un sujet qui ne serait plus une femme en tant que construction sociale, mais qui n'a pas encore de nom, vu qu'il ne peut être nommé avec le système de langage dominant. A mon avis, la pensée de Wittig préfigure la pensée décoloniale et notamment le problème de la colonialité de l'être et de la connaissance. Quel est le sujet qui connaît ? Est-ce que le nommer est déjà l'enfermer ? Est-il possible de le mettre « en dehors de » ?

D'avoir rencontré des mouvements de femmes autochtones m'a été fort utile pour comprendre la formation et l'orientation prises par le collectif Umpcha et pour savoir comment me situer par rapport à elles, c'est-à-dire pour éviter certains conflits dus aux rapports de pouvoir.

Les femmes de Umpcha ont des parcours de vie différents, proviennent de diverses situations sociales et économiques et ont des pratiques militantes distinctes, acquises dans leurs respectifs collectifs mixtes. De plus Umpcha est un collectif intergénérationnel. Pourrait-on dire que ces femmes forment une coalition complexe ? Ce qui les réunit est principalement un sentiment entre douleur et joie, qui conforme le devenir charrúa.

10 « *Umpcha est un nouveau territoire* » : Union des femmes du peuple charrúa

Comme nous l'avons vu précédemment, les premières femmes fondatrices du collectif Umpcha sont engagées par ailleurs dans d'autres collectifs charrúas mixtes. Ce sont des militantes, la plupart mères de famille, travaillant en dehors de la maison. La plupart d'entre elles soutiennent financièrement leur famille. Elles n'ont donc ni l'envie, ni le temps de se charger de tâches supplémentaires. C'est pourquoi, elles décident de se réunir une fois par mois, le soir de la pleine lune. Cela évite ainsi de passer du temps à trouver une date convenant à chacune. Pour instaurer un tournus des espaces de réunion, à tour de rôle, chaque femme accueille le groupe dans sa maison. Celles qui ne peuvent y participer, entreprennent un acte cérémoniel chez elles, en plus d'entretenir le contact par le biais de messages « sms » ou par un rapide coup de fil le soir même.

J'ai participé à toutes les réunions mensuelles organisées durant mon séjour, ainsi qu'à plusieurs sorties du collectif telles que celle du huit mars 2010, à l'occasion de la journée internationale des femmes, celle du vingt-sept mars lors de la rencontre de la *Comisión Nacional de Seguimiento, Mujeres por democracia, equidad y ciudadanía (CNS)*[129], réseau réunissant des organisations de femmes et féministes de tout le pays, les vingt-huit et vingt-neuf mars lors de la rencontre avec les femmes charrúas de Entre Rios (Argentine), le onze avril à Salsipuedes avec Patricia et Lilia et le cinq juin à la réunion du Conseil Conacha, où Mónica a été élue déléguée représentante pour tous les collectifs charrúas.

Prétendre qu'Umpcha est un nouveau territoire c'est reconsidérer les relations entre elles et chacune avec soi. C'est la recherche de nouvelles notions pour s'exprimer ou repenser certaines d'entre elles qui ont été vidées de leurs contenus subversifs. Notamment, le désir de se nommer depuis elles-mêmes, depuis leurs sentiments, leurs émotions, leur corps, réceptacles de ce modèle en devenir, incorporé à partir du « sentir ». D'autres collectifs expriment ainsi des sentiments similaires :

« *Notre lutte est de ne plus devoir nous nommer avec des mots prêtés. Nous voulons nous nommer depuis nous-mêmes. Quel est le contenu que nous donnons au mot autonomie ? Avec quel contenu nous réinstallons-nous dans le monde ? Construire depuis la relation pour soi, comme un territoire politique, sortir des catégories, penser autrement, dire depuis quelle position on parle* » (Gaviola, Bedregal, Rojas 2009 : 8)

[129] http://www.cnsmujeres.org.uy/ pour plus d'informations

Je décris ensuite l'option décoloniale adoptée par les Umpcha selon deux axes principaux d'actions pour renforcer les valeurs en collectif que sont l'horizontalité, la circularité et la complémentarité.

Puis, je décris la première rencontre, un soir de pleine lune. L'importance de se définir en tant que femmes charrúas et sa signification pour chacune d'entre elles. L'intention principale étant le renforcement du sens du collectif qu'elles poursuivront dans leurs actions futures.

10.1 Deux axes principaux du collectif : le spirituel et le politique

Le collectif a décidé de porter une réflexion commune sur deux axes de travail : l'interne/spirituel et le politique.

Le premier axe, que les femmes nomment interne, ou spirituel, consiste à se renforcer soi-même ainsi que le collectif en interne, parce que les femmes savent que se présenter en tant que charrúa dans ce pays, c'est s'exposer à des attaques. D'où la nécessité d'acquérir du pouvoir, individuel et collectif, pour parvenir à se présenter en tant que tel. L'acquisition du pouvoir interne est mise en pratique particulièrement lors des rencontres mensuelles, dans lesquelles l'objectif est de mieux se connaître, de partager de la joie, de la gaîté, de l'affection pour construire une intimité. C'est pourquoi les femmes prennent le temps pour préparer le repas en commun, chacune apportant de quoi cuisiner ensemble. Une cérémonie est ensuite organisée en commun sous la direction de celle qui reçoit. « *Nous inventons des rituels* », dit Mónica, des cérémonies pour consolider le groupe, actualiser les valeurs charrúas et construire une identité collective.

Il est nécessaire d'inventer, même si certains rituels perdurent, parce que ce qui s'est perdu est la connexion avec la cosmovision charrúa, disent-elles. Par exemple, la présentation des nouveau-nés à la lune, encore pratiquée aujourd'hui, est d'ailleurs sujette à controverses sur son origine possiblement européenne, d'après des recherches universitaires[130]. Dans la

[130] L'anthropologue Ana Rodriguez a réalisé son travail de terrain de licence à Valle Eden, petite ville située dans le département de Tacuarembó, où elle a vécu cinq années entre 2001 et 2005. Elle relève un propos qui revient souvent parmi ses interlocuteurs/trices *« Avant, il n'y avait pas de médecins »,* propos qui deviendra le titre de son travail. Elle également produit un film intitulé *« Mujeres de campo »* (2008). Dans ces deux recherches, elle rend compte de cette pratique de présentation des nouveaux-nés à la lune et s'interroge sur ses origines. Les femmes d'Umpcha déclarent qu'il est nécessaire de retrouver ce qui appartient au monde charrúa dans cette pratique. D'autres anthropologues, Dario Arce ou Leonel Cabrera, s'intéressent à cette pratique, pour signaler qu'elle aurait des origines européennes.

cosmovision charrúa, disent-elles encore, la vie en soi est un rituel… par conséquent pas besoin de protocole, mais pratiquer la circularité et l'horizontalité des échanges. L'élément pratique qui donne corps à cette circularité, et à la parole sa réelle dimension, est le maté, considéré également comme une cérémonie. Le maté qui circule nous renforce et nous enracine ensemble, nous aide à préserver simplicité et sobriété. En le buvant en commun, nous racontons nos rêves, des anecdotes, ou des expériences de la vie de chacune. Le but étant de retrouver le « sens du collectif » qu'elles estiment perdu.

Dans cette manière de se construire en collectif, nous retrouvons les mêmes objectifs que dans la thérapie communautaire définie par Adalberto Barreto (2012), c'est-à-dire renforcer l'estime de soi, tant individuelle que collective, consolider la confiance en chaque personne, valoriser son appartenance pour pouvoir faire avec les autres et pour consolider une action commune. Retrouver une identification avec des valeurs personnelles, dans ce cas de ce qui serait « *lo charrúa* ».

Ces objectifs ne sont pas différents de ce qui se pratique chez Alberto et Lupe par exemple. Pourquoi avoir décidé de se réunir entre femmes, au-delà des collectifs mixtes ? Existe-t'il une autre manière de devenir charrúa en tant que femmes ? Le sens du collectif passe-t'il par d'autres pratiques communes ?

Leur souhait est justement de valoriser des pratiques traditionnelles, des savoir-faire et de rendre possible une interconnaissance (entre divers savoirs), entre les différents points de vue des femmes. C'est pourquoi, leur lutte se situe à tous les niveaux, y compris le subjectif, parce qu'elles ont conscience de la difficulté du faire pour soi en tant que femmes. Et parce qu'il existe une forme de communication affective et subtile qui ne se donne pas dans les groupes mixtes. Dès lors, ce premier axe spirituel/intime est aussi une option décoloniale.

Dès la première réunion, les femmes ont insisté pour que nous prenions du temps pour développer cette intimité afin que le groupe soit solide pour se présenter à l'extérieur. Construire le collectif est aussi cela : construire un discours commun dans lequel chacune se reconnaisse. C'est pourquoi, dans les réunions, un moment de réflexion est toujours consacré à ce dont le collectif a besoin de renforcer comme connaissance, et sur ce qu'il aimerait transmettre. Dans le courant des réunions, une liste de certains objectifs visés a été établie :

- retrouver et pratiquer la cosmovision charrúa, l'incorporer dans la vie quotidienne de chacune
- assumer le compromis ancestral d'être les gardiennes des valeurs charrúas et de notre territoire à partir d'actions concrètes
- revendiquer les droits de femmes charrúas : « *nous sommes celles qui transmettons les coutumes et la spiritualité de notre peuple originaire* »
- continuer la lutte pour l'incorporation de « notre » vérité historique et « notre » culture charrúa dans tout le système éducatif, un droit reconnu à travers les instruments juridiques internationaux que sont la Convention 169 de l'OIT et la Déclaration des peuples autochtones
- adhérer à la déclaration de « nos sœurs » indiennes du continent qui ont affirmé : «*nous les femmes des peuples autochtones, avons lutté activement afin de défendre nos droits à la libre détermination et à nos territoires qui ont été envahis et colonisés par des nations et des intérêts puissants…* ».

Pour les femmes, le renforcement de leur individualité interne se fait en commun au sein du groupe pour ensuite s'exprimer en public avec un discours construit.

Le deuxième axe est politique. Cela a commencé par l'élaboration collective du Manifeste qui est la base de la pensée dirigeant le groupe. Les femmes ont ensuite décidé de participer au Conseil Conacha, sans en demander l'adhésion pour autant, afin de conserver une certaine autonomie et parce qu'elles y participent avec leurs collectifs mixtes respectifs. De plus, Mónica élue représentante du Conacha, a permis aux femmes de devenir plus visibles, toutefois, dans le même temps leur lutte spécifique s'est retrouvée plus ou moins subordonnée à la lutte globale. Dans tous les cas, cela a accru leur investissement, tout en diminuant leur force collective et a créé des conflits internes. Par contre, Mónica a concentré ses efforts pour que les femmes puissent se former dans différents espaces continentaux et rencontrent d'autres collectifs de femmes autochtones qui ont aussi commencé à construire des alliances avec des collectifs féministes nationaux et ont repris contact avec les femmes charrúas d'Entre Rios suspendus depuis 2007. En 2011, elles participeront aux Rencontres et échanges de graines en collectif, en se présentant telles les « gardiennes du territoire ».

Dès septembre/octobre 2010, en plus des rencontres de pleines lunes, les femmes décident de se réunir lors d'ateliers thématiques (droits des femmes, façonner notre mémoire, élaboration de projets), afin d'avancer dans les projets en cours.

Le collectif s'appuie sur quelques principes de base définis en 2005 par des femmes ayant décidé de se réunir en un premier collectif :

- la liberté avant la vie
- nous ne dirons que la vérité sur nous-mêmes
- nous ne trahirons point la parole donnée
- nous devons connaître la mémoire de notre peuple
- nous allons défendre la mémoire et la langue comme deux choses sacrées
- pour nous un frère n'est ni plus, ni moins qu'un autre frère, c'est le principe d'horizontalité

Cette liste nous apprend que l'option décoloniale pour le collectif des femmes, c'est aussi de « retrouver des pratiques anciennes » (de Sousa Santos 2012), tout comme d'affronter la difficulté d'occuper l'espace public dans lequel elles désirent participer à part entière.

10.2 Première rencontre un soir de pleine lune : « que signifie charrúa pour toi ? », « te sens-tu charrúa ? »

Nous sommes treize femmes à nous rendre chez Marta à la *Comunidad del Sur,* en ce vingt-huit février 2010. Marta a choisi ce jour de pleine lune avec l'intention de se retrouver d'une manière cérémonielle pour former et consolider un groupe. Je suis invitée pour enregistrer la réunion, non seulement en tant qu'anthropologue, mais aussi, si je le souhaite, pour y participer en tant que femme née en Uruguay. Ma position externe/interne ne sera pas facile à vivre au milieu de ce groupe, comme j'en donnerai l'exemple ultérieurement.

Nous sommes assises en cercle sur de petits tabourets. Le maté est prêt, les filles ont confectionné des biscuits parfumés qu'elles ont déposés dans des paniers. Marta ouvre la séance. Elle met l'accent sur le fait d'être femmes avec un langage qui nous est propre puis notre appartenance charrúa :

« *Mon cœur interprète que la première chose à aborder c'est, les femmes aujourd'hui, les femmes aujourd'hui charrúas, nous sentir des femmes avec un langage, complètes pour pouvoir ensuite transmettre* »

Mónica prend la parole d'une voix ferme et énergique pour nous expliquer que cette réunion est la constitution d'un nouveau groupe, signifiant ainsi un nouveau départ, un collectif de femmes s'étant déjà réuni par le passé entre 2004 et 2007.

Elle nous lit un document écrit le dix-sept septembre de 2004, dans lequel il est stipulé que quatre représentantes des femmes du peuple charrúa se sont réunies : deux représentantes du peuple jaguar de la province d'Entre Rios, Maria del Carmen Varela, connue comme Marina Varela, son nom charrúa Hue Jalana, et Elida Rosa Albariño, son nom charrúa Hue Guidaí Bera, et deux représentantes de la Banda Oriental, Mónica Michelena et María Quevedo. Le nom donné au territoire commun étant celui de *Banda Oriental del Río Uruguay*.

Les quatre femmes se sont engagées à se conformer et à mettre en œuvre la déclaration des principes propres de *« notre communauté récupérée » :*

« *Nous sommes conscientes que dorénavant nous marcherons ensemble, dans une totale et consciente revendication historique de notre peuple, en tant qu'originaires que nous sommes et nos cultures de la région appartenant à la macro-ethnie charrúa, qui est reconnue juridiquement par des institutions nationales et internationales »*

Mónica explique que les quatre signataires en étaient les fondatrices, mais qu'après le collectif a grandi. Une rencontre a eu lieu à Tacuarembó en mars 2005. Etaient présentes également treize femmes d'Entre Rios, de Tacuarembó et de Montevideo. De réunions se sont ensuite déroulées à Montevideo, chez Mónica, avec des femmes du *grupo Sepe* et de la communauté *Basquade Inchalá*. En mars 2007, la mort de Rosita Albariño disperse les groupes, car c'était elle qui motivait beaucoup les autres, les faisait se mobiliser. C'est pourquoi, les femmes d'Entre Rios étaient très organisées. Alors après sa mort, tout reste en suspens et se termine.

Mónica se souvient que, même pour peu de temps, c'était très beau d'être ensemble. Elle fait mention de la rencontre à Tacuarembó très intense, très belle, très forte, et se rappelle que Rosita a commencé la réunion en posant une question qui est restée gravée dans sa mémoire. Cette question a choqué beaucoup de femmes :

« C'est très fort de se reconnaître, de s'auto-reconnaître en tant que charrúa, aujourd'hui en Uruguay, je ne dis pas en Argentine, ou en Bolivie, mais en Uruguay, s'auto-reconnaître en tant que charrúa est un compromis très grand, parce que, publiquement, tu t'exposes. C'est une attitude vulnérable ».

La question était : « *es-tu charrúa ?* ». Chacune y répondait sincèrement avec des réponses variées : certaines disaient oui, d'autres disaient se sentir descendantes, et d'autres disaient

ne pas encore se sentir être charrúa. Charrúa semble par conséquent relié à un sentiment interne et le reconnaître situe la personne dans une position vulnérable. C'est pourquoi la cohésion du groupe est importante, une force nécessaire pour pouvoir s'auto-proclamer publiquement.

Après cette intervention, toutes les femmes parlent à la fois en se demandant si elles vont se poser cette question ou pas. Le choix se porte sur:

« *Si vous vous sentez charrúa, que représente pour vous ce mot charrúa, que signifie charrúa pour chacune d'entre vous ?* »

Après l'intervention de Mónica, l'objectif de la réunion se déplace sur le sentiment charrúa et la reconnaissance de cette appartenance, plutôt que sur le fait d'être d'abord des femmes, charrúas ensuite, option proposée par Marta en ouverture.

Les femmes décident d'échanger sur ce que signifie pour elles le terme charrúa, parce qu'elles sont conscientes de la difficulté qui consiste à endosser cette identité en Uruguay et parce que chacune, à sa manière, et par un cheminement très personnel, intègre cette « présence » dans sa vie. Cet échange démontre la confiance qui règne lors de cette première rencontre déjà. La plupart des femmes font partie de collectifs mixtes et se connaissent depuis plus ou moins longtemps. Ce sont d'ailleurs les femmes externes aux groupes mixtes qui ne reviendront pas. Cette question sera débattue ultérieurement.

Comme elles ont souhaité que j'enregistre la séance[131], ce qui démontre leur confiance envers moi, j'ai ainsi obtenu tous les témoignages complets, y compris le mien.

Le choix de ce procédé, de décrire et de transcrire cette première réunion, tient à ma volonté de transmettre une pratique collective. Les témoignages de ces femmes forment un tout, un savoir-mémoire en construction, où les apports individuels de chacune font écho et se reflètent dans ceux des autres. C'est une manière de communiquer et d'échanger, présente dans tous les collectifs que j'ai côtoyés, tout comme dans les rencontres mensuelles chez Alberto et Lupe. C'est pourquoi, il m'a semblé important, d'un point de vue méthodologique, de transmettre comment se déroulent les échanges lors d'une réunion afin de mieux saisir cette construction commune. Je me suis inspirée d'un exemple donné par

[131] Par la suite les femmes du collectif Umpcha m'ont demandé quelques fois d'enregistrer des réunions, dont une particulière où elles devaient débattre de conflits internes pour arriver à une solution commune. L'enregistreur était posé sur la table, la réunion a duré quatre heures jusqu'à ce que les femmes trouvent un accord commun.

l'anthropologue Joanne Rappaport (2007), dans lequel elle parle de l'importance de retracer ce qui se passe sur le terrain, conçu comme espace d'analyse collective d'un problème. Cette réunion peut être perçue comme une réunion de recherche ou de réflexion, où les femmes avancent dans la connaissance d'un problème au travers d'une discussion dans laquelle sont confrontées les connaissances de chacune afin de construire une connaissance globale :

« *Après les réunions de groupe et les multiples discussions qui s'y déroulaient, certaines conclusions résonnaient encore dans la mémoire des personnes présentes qui aboutissaient à la construction d'une connaissance majeure du problème posé au début de la réunion, et cette connaissance n'était plus individuelle mais groupale, validée en plus par la confrontation des récits* » (Vasco Uribe in Rappaport 2007 : 8)

Mon choix s'est porté sur cette rencontre car il s'agit de la première du collectif, qu'il s'agit de femmes uniquement, et que la question qu'elles se sont posée au démarrage du groupe sur la signification du mot charrúa, tout comme les témoignages apportés en toute confiance, complicité et transparence, m'ont semblé essentiels dans la compréhension, toujours plus détaillée et pointue du processus en cours. Egalement pour mieux comprendre la genèse d'un groupe. Qu'est-ce qui va les constituer, les consolider comme groupe ? Comme je suis interpellée en tant qu'anthropologue, mais également comme participante au collectif, je peux avoir une position dedans/dehors qui me permette la réflexivité.

Lors de cette première réunion nous n'utiliserons pas de bâton de la parole. Dans le courant des semaines, Mary en fabriquera un spécialement pour le collectif Umpcha.

Quand je participais aux réunions de la communauté *Basquade Inchalá*, Mónica rappelait régulièrement pourquoi et quand le bâton de la parole est utilisé. Non pas pour organiser des activités ou des événements, mais pour réfléchir à une question importante qui doit faire l'objet d'une décision et qui s'écoute avec le cœur. Il est également pratiqué en cas de conflit interpersonnel ou de groupe. Le bâton circule continuellement, la personne qui ne veut pas parler peut laisser passer son tour, toutefois elle doit attendre qu'il revienne à elle pour s'exprimer. Attendre et écouter permet de travailler la patience, l'énergie circulant mieux ainsi. Mónica relevait également que le bâton n'est pas un microphone, mais qu'il est imprégné d'un propos choisi et considéré comme étant sacré par le collectif. Ce qui est important est le sens que lui donne le groupe.

Selon le philosophe Marc Halévy (2012), la pensée n'existe que dans un système de relations. Les groupes, dont les personnes sont liées entre elles, produisent une pensée en lien avec l'imaginaire social de l'époque. En cela cette pensée n'est pas complétement

autonome du social/culturel. Elle peut l'être plus ou moins, cela dépend de l'état de conscience du groupe réuni. J'ai remarqué que nous parlons d'une certaine manière et tenons divers propos parce que d'autres l'ont formulés ainsi auparavant, façon qui n'est pas réellement la leur, mais qui est dirigée par l'intention qu'a décidé le groupe au début de la séance. Le résultat dépend de l'ouverture du cœur de chaque personne et de comment elle gère ses émotions. C'est une manière d'expliquer le « sens du collectif ».

10.2.1 « *Etre charrúa c'est maintenir le feu allumé* » : un symbole, une force, se sentir de cette terre

Lors de cette première réunion sont présentes des femmes de la communauté *Basquade Inchalá,* Mónica, sa fille Guidaí, Mary et Lilia ; Lucia est déléguée comme représentante des femmes de l'Association des descendants de la nation charrúa (Adench) ; Stella, membre de *Basquade Inchalá* a déménagé au *Pan de Azúcar,* région sur la côte est, à plusieurs dizaines de kilomètres de Montevideo. Elle essaie de réunir des personnes sur place. Mirta est membre passive de *Basquade Inchalá*. Elle travaille au Ministère de développement social (MIDES), créé en 2005 par le premier gouvernement progressiste du pays pour proposer des politiques publiques de développement social afin de faire face à l'état de désintégration sociale dans laquelle se trouvait cette année-là une majorité de la population uruguayenne.
María travaille à la mairie de Tacuarembó, ville où elle vit et où elle intègre le collectif *Guyunusa*, est également présente en tant que représentante des femmes de cette région du pays. L'intense amitié qui la liait à Rosita Albariño, fondatrice du premier collectif, explique sa participation. En 2010, elle est encore très affectée par la mort de Rosita. Elle tient à être présente pour relancer le mouvement.
La plus jeune des filles de Marta, Magaluna, en fait également partie. Quant à Guyunusa, Kuarahy et Bilu, elles intégreront le collectif lors des réunions suivantes.
Est également présente l'avocate Adriana représentant l'association *Jornadas paz y dignidand* (JPD). Deux autres femmes, Emina et sa fille Viviana, invitées par Marta y participent aussi. Elles ne reviendront plus, peut-être parce qu'elles recherchaient un collectif de femmes, plutôt qu'un collectif charrúa.

Le tour de parole commence par María, assise à ma droite :

« *Je suis María, je suis charrúa. Les Charrúas sommes ceux qui allons devant et en avant, j'ai assumé le compromis, c'est la raison de ma vie, j'ai promis à Rosita de continuer dans cette voie, jusqu'à la fin* »

Pour María, être charrúa c'est assumer un compromis, celui d'enseigner à « nos enfants », de parler « notre langue », de leur donner des noms charrúas pour qu'ils s'auto-reconnaissent. « *Les femmes charrúas sommes le nombril de l'histoire* » dit-elle peut être en référence à l'archéologue Mario Consens ayant défini l'Uruguay, pays sans nombril. La transmission se fait par la langue, par la musique, mais aussi par des gestes et des pratiques comme celle de présenter des enfants à la lune « *quand les enfants naissent, combien de femmes présentent leur enfant à la lune, guidaí charrúa ? Et si elles ne se reconnaissent pas charrúas pourquoi le font-elles ?* »

María est sollicitée deux fois par Mirta qui interrompt ainsi le cercle de parole et la discussion perd ainsi de son intensité. Lors de la deuxième interruption Marta intervient. Je l'ai également ressenti. L'habitude de parler avec le bâton de la parole nous rend plus perceptives aux changements d'intensité[132], c'est ce que transmet Marta :

«*Je veux vous dire que c'est bien que nous activions le sens de l'observation, parce qu'il y a une génération merveilleuse et nouvelle qui est très attentive à nous et de ce qui se passe. Alors c'est bien d'observer comment vous vous asseyez, comment vous vous regardez, et tout ce que nous faisons. Observer, qu'est-ce que nous sentons, qu'est ce qui ce passe en nous quand l'autre parle, où elle se situe, où elle se dirige, pour en tenir compte avec beaucoup de respect. Sentir qu'est-ce qui me correspond dans les mots de l'autre, parce que chaque femme qui parle possède une couleur, je la vois, elle sort de sa bouche, et cette couleur signifie un code, et ce code signifie un lieu, une direction. Alors c'est là en partie, l'importance d'être une femme. Alors chacune d'entre nous à quelque chose à dire et à donner aux autres, et avec amour, établir une nouvelle manière, un nouveau code d'entrer en relation, pour nous préparer ».*

[132] Ma première expérience avec le bâton de la parole était comique. J'étais placée à la droite d'Elio qui dirigeait la cérémonie des semailles à Ñeñotiwa. Nous étions assis en cercle, j'avais demandé la permission de participer en pensant que c'était une cérémonie très concourue, mais nous n'étions que huit personnes, toutes celles qui allaient planter le maïs sacré et moi. J'avais passé les nombreuses heures que durait la cérémonie à essayer de comprendre ce qu'Elio faisait avec les grains de maïs de diverses couleurs qu'il manipulait sans arrêt. Je me sentais mal à l'aise d'être là. J'avais déjà refusé de fumer le tabac et avais goûté du bout des lèvres le maté amer. Lorsqu'Elio me passa la calebasse ornée de petites pierres, je la regardais et la passait au *Colorado* assis à ma droite. Mon malaise s'accentua lorsque je remarquais que chaque personne s'exprimait sur la soirée. Arrivé jusqu'à Elio, celui-ci expliqua à quoi servait le bâton et me le tendit afin que je puisse m'exprimer. Alors que tout le monde avait parlé de manière poétique et métaphorique, je n'ai réussi qu'à exprimer mon malaise d'être là. Elio a alors expliqué que lorsque je lui avais demandé la permission de participer, il avait senti que ma curiosité était réelle et avait accepté, bien que ce soit une cérémonie privée. Il a ensuite signalé aux autres que tout le monde a le droit d'apprendre une culture qui l'intéresse. Le lendemain, j'ai pu les accompagner pour planter le maïs, mais ai dû rester en dehors du champ circulaire. Ils m'ont donné des plantons de courge que j'ai semés dans la circonférence du cercle.

Marta fait de nouveau allusion au fait d'être femme, que cela implique une manière d'être au monde et de communiquer. Egalement l'importance d'être présente à ce qui se passe, à l'autre tout en se sentant faire partie du collectif, de bien diriger son intention.

Mónica, assise à la droite de María reprend le cercle de parole :

« Je me sens charrúa où que j'aille et avec qui que je sois, que je puisse ou ne puisse pas le dire. Je sens que je fais partie de cette terre, je sens que je suis charrúa parce que cela me donne une forme, le mot, ce qu'il signifie de pouvoir manifester tout mon intérieur, ma force, mes ressentis »

Pour Mónica faire partie de cette terre, être née dans cette région, avoir des ancêtres qui y sont enterrés, englobe le sens du mot charrúa. Un mot qui représente la force de cette terre au-delà du nom qui, lui fait partie de l'histoire, car c'est ce mot qui est resté parmi d'autres possibles. Si elle choisit ce terme pour se reconnaître, ce n'est pas en lien avec le biologique, le fait d'avoir ou non du sang charrúa. Elle dit, bien sûr, avoir fait une recherche généalogique, car c'est une porte d'entrée, mais que la reconnaissance va au-delà de la généalogie. Elle consiste en la récupérations de certaines valeurs telles que la pratique de l'horizontalité, celle de la parole donnée, le sens de la communauté et de la patience car, parfois, il est nécessaire de devoir s'arrêter, de rester tranquille et d'attendre, avant de faire un nouveau pas dans le processus de récupération de la mémoire. Mónica pense également que toutes les personnes de cette région sont charrúas, parce que ce peuple a lutté pour la liberté du territoire en donnant sa vie, en léguant sa force et son esprit à ce territoire. Ce furent trois cent ans de résistance contre plusieurs empires. Alberto m'a tenu des propos identiques en me transmettant que l'esprit charrúa fait toujours et encore partie de ce territoire. Il le remarque dans le sens de l'hospitalité, de la convivialité et de solidarité que possèdent les citoyen-ne-s de la société uruguayenne. Il le considère d'un point de vue positif et non comme une marque d'une appropriation colonialiste ou nationaliste, plutôt comme héritage laissé par le peuple charrúa sur cette terre.

Mónica est interrompue par Emina assise en face d'elle, qui n'a vraisemblablement pas compris ce que Marta a exprimé auparavant.

« *C'est vrai. Ne pas parler pour parler, car tu ne sais plus ce que tu dis et tu te confonds. Etre concis et concret dans ce que tu dis. Marta m'a trouvée il y a six, sept ans, et je ne savais pas que j'étais charrúa, je me croyais libanaise, allemande, et je lui disais 'maintenant tu me dis que je suis autochtone', et là je me suis réveillée, et j'ai commencé à marcher »*

Emina affirme qu'elle ne se sent plus descendante libanaise, mais qu'elle sent faire partie de cette terre au-delà de l'Uruguay et de l'Amérique latine, elle tente de développer une conscience planétaire pour sauver la terre.

Monica fait un signe et précise qu'elle n'a pas terminé ; elle reprend la parole. Je ressens un malaise parce que, même si Emina a interrompu le tour de parole, elle s'est exprimée avec émotion, avec le désir de partager. Mónica ne lui explique pas le sens de la ronde, et je me demande si Emina en est consciente. Il me semble qu'à ce moment-là une l'occasion de lui l'expliquer n'a pas été saisie. Pourtant, je me tais.

Mónica reprend la parole pour dire qu'elle désire signaler les thèmes identité et mémoire. Cette fois elle fait référence aux femmes pour dire qu'elles sont gardiennes de la mémoire et que leur travail est de récupérer la mémoire qui a été fragmentée, de reconstruire le miroir qui est complétement brisé, en rechercher les morceaux. Le compromis de retrouver la mémoire, pour la garder comme un trésor, pour la remodeler parce qu'elle est dispersée dans un territoire plus vaste que celui de l'Uruguay : *« la mémoire va apparaître là où on l'imagine le moins* », revient aux femmes.

Une année plus tard nous ferons le travail de terrain en commun dans le but de collectiviser les mémoires des femmes charrúas, urbaines et rurales. Son travail portera le titre de « *Mujeres charrúas rearmando el gran quillapi de la memoria en Uruguay* » pour signaler que ce sont les femmes qui sont en train d'effectuer ce travail de mémoire. La référence au quillapi c'est pour montrer que le travail est collectif, parce que les femmes cousaient en commun les pièces de cuir qui construisent ce vêtement, chacune apportant sa couleur particulière à ce grand ensemble.

Après Mónica, c'est au tour de Lilia, assise sur sa droite de prendre la parole. C'est la première femme à se déclarer descendante :

« Cela fait peu de temps que j'ai appris l'existence de ces collectif, bien que je sache déjà qu'il était possible que je sois descendante de charrúas »

Depuis peu Lilia a intégré la communauté *Basquade Inchalá*. Elle raconte sa difficulté à s'identifier comme charrúa car depuis l'enfance elle a vécu la discrimination raciale. A l'école on la discriminait en raison de sa couleur de peau, plus tard de ses traits. Elle- même se considère métisse « totalement mélangée ».

Elle raconte qu'elle a été militante, prisonnière politique et exilée pendant seize ans. Elle dit avoir survécu grâce à son « sang charrúa », dans le sens de force de volonté ou énergie. Elle

raconte comment des femmes de l'association Adench l'ont trouvée et lui ont affirmé qu'elle était charrúa. A ce moment, de retour de l'exil, vendant des produits artisanaux au marché, elle n'avait pas poursuivi les recherches biologiques ou généalogiques, trop occupée à sa survie après le retour au pays. C'est seulement en 2008, alors qu'elle milite dans l'association Crysol, et lors de leur voyage commun à Salsipuedes qu'elle rencontre les membres de la communauté Basquade Inchalá et décide d'intégrer le collectif. Elle souhaite en apprendre davantage pour pouvoir transmettre au reste de la population. Depuis la mort de sa mère, survenue il y a trois ans, Lilia sent très fort une filiation charrúa transmise par sa mère, dont elle dit avoir toutes les caractéristiques de ce peuple qu'elle qualifie de « cacique charrúa ». Sa mère lui a appris l'amour des plantes, l'amour de la terre et celui de la résistance. Avec émoi, Lilia dit le réaliser actuellement depuis le décès de sa mère : « *je veux m'intégrer au groupe pour le peu qui me reste à vivre* ».

L'appartenance charrúa permet à Lilia de faire face aux deuils qui l'entourent. Deuil de sa mère, deuil d'une période de vie remplie de violences, de souffrances, de disparitions. La figure charrúa est pour elle un symbole lui apportant tranquillité, unité et continuité. Elle lui permet de recréer de nouveaux liens pour poursuivre sa lutte pour un monde plus juste, qui est le sens de sa vie.

D'ailleurs, une année plus tard elle déménagera près de chez Alberto qu'elle n'avait pas vu depuis presque cinquante ans et qu'elle croyait mort. Elle y passe tous les jours, comme beaucoup d'autres, pour boire le maté, converser, rigoler et s'organiser en collectif. Tout comme elle, Alberto continue de lutter pour la liberté, l'autonomie, et l'auto-détermination. Auparavant lutte des classes, celle-ci prend ces temps une teinte ethnique due à l'ethnicisation des rapports sociaux.

De par son chemin de vie, Lilia est une des premières à aborder directement la période de la dictature passée. Les rires déclenchés par ses anecdotes cachent un certain malaise. Malaise également, parce que Lilia est constamment discriminée à cause de la couleur de sa peau et de son physique, ce qui n'est pas le cas pour la majorité des femmes présentes, à l'exception de Marta.

Assise à la droite de Lilia, c'est au tour d'Adriana d'intervenir :

« *Mon nom est Adriana, je suis d'ici (…) Si nous vivons ici, nous devons nous retrouver avec les inscriptions de ce lieu, la mémoire d'ici. Et bien je suis ici, je me sens d'ici et je rends honneur à toute la connaissance du peuple charrúa et tout ce qui se trouve en moi pour aider et pour nous retrouver. Je suis là* »

Adriana mentionne ses activités au sein de l'association *Jornadas Paz y Dignidad (JPD).* Elle raconte qu'en 1995, quand l'invitation donnée par les peuples autochtones de l'Amérique du Nord est arrivée, elle se sentait perdue. La vie qu'elle menait lui semblait manquer de sens. La direction que prenait la société uruguayenne ne lui convenait pas parce qu'elle la sentait déconnectée des racines de la terre. Elle discernait un besoin urgent de retrouver des connaissances laissées par les peuples originaires de cette région. Les objectifs proposés par JPD de courir pour récupérer la mémoire des peuples autochtones lui ont convenu et elle s'est engagée. Elle ne connaissait rien de ses ancêtres, mais quand elle a décidé de courir, elle s'est reconnectée avec la connaissance des peuples originaires, plus particulièrement avec les Nahuas, « *l'essence est la même* ». En courant dans tout l'Uruguay, elle a commencé à sentir très fort l'esprit de cette terre. A Salsipuedes, elle a éprouvé la douleur du peuple charrúa, particulièrement celle des femmes. C'est seulement à ce moment-là qu'elle a entrepris une recherche généalogique dans sa famille. Elle a découvert que son grand-père avait des traits « indiens », et qu'on ne savait pas qui étaient ses parents. Elle a alors pris conscience qu'elle avait des ancêtres autochtones dans la région. Pourtant, au-delà de la recherche généalogique, comme l'a dit Monica, Adriana sent qu'elle fait partie des gens de cette terre « qui nous alimente ».

Dès lors il est primordial, selon elle, de récupérer la mémoire du peuple charrúa, du peuple qui a vécu dans cette région car cela peut « nous » guérir de la fragmentation. Retrouver ces connaissances originaires peut « nous » aider (une autre épistémologie).

La ronde continue et c'est au tour de Mary, assise à la droite d'Adriana, de prendre la parole :

« Je m'appelle Mary et je fais partie d'un merveilleux groupe qui s'appelle Basquade Inchalá. Sachez-le, je suis charrúa ! (…) Je me sens charrúa, je me suis toujours sentie charrúa, je le retrouvais dans diverses choses. Mon cœur battait et je me disais ' mais nous devrions être à nouveau charrúas' (…) Aujourd'hui ma famille c'est Basquade et aujourd'hui je me sens spécialement reconnaissante, je sens que je peux apporter mon petit grain de sable, et simplement ça »

Mary raconte qu'elle a commencé par intégrer le collectif INDIA, mais que son premier contact avec ce ressenti se réalisa à travers une œuvre théâtrale d'Alberto Restuccia, jouée en 1985 à Salsipuedes. Elle venait à peine de se séparer de son mari et recommençait à avoir des activités sociales propres. L'échange avec les acteurs/actrices de la pièce qui avaient mené une recherche personnelle sur le thème charrúa, lui a été bénéfique ; «*je me disais, je*

suis exactement ce qu'ils sont en train de dire ». Elle a ensuite rencontré Mónica et Alejandro lors d'une performance où ils jouaient l'arc de Tacuabé. Une improvisation musicale qui pour elle, représentait l'être charrúa. C'est ce dont elle avait besoin pour se sentir exister.

Mary a suivi l'école des Beaux-Arts, ce qui lui a permis d'exprimer son être charrúa à travers l'art. Elle raconte une expérience où elle s'était habillée avec un poncho artisanal et avait mis un bandeau dans les cheveux. Sur un monticule de sable, elle avait installé un pot en terre et avait dessiné des mains vers le centre et des mains vers l'extérieur. Le pot était supposé être un foyer (fogón). Au fond du pot, elle avait placé un miroir.

« Ils venaient nous filmer et moi je faisais, j'agissais ce que j'étais, j'étais charrúa. La caméra arrive et je lui indique qu'elle regarde au fond du pot. Alors la caméra, qui est le spectateur regarde le miroir, ce qui signifie, que l'œuvre d'art, c'est moi, un être humain. L'œuvre d'art, c'est également toi, qui est en train de regarder l'œuvre d'art. C'est le message que je voulais transmettre.vCe fût le moment où je me suis sentie le plus charrúa. J'étais en train de représenter ça, une expérience que j'ai continuée dans ces allées et venues de ma recherche »

Tour à tour, Guidaï, Magaluna, Lucia et Viviana, les jeunes femmes, vont s'exprimer Ce qui les rassemble, c'est qu'elles font partie de la deuxième génération, dans le sens qu'elles ont reçu une transmission de connaissances de leurs parents et qu'elles mettent en avant leur sentiment d'appartenance.

Guidaï prend la parole en premier. En plus de sentir que cela fait partie d'elle-même grâce à la transmission de ces parents, elle dit aimer la nature, et avoir envie de défendre les valeurs de la terre :

« Mon nom est Guidai Vargas. Je sens que je suis charrúa parce que chaque jour, je me sens comme eux, et que cela représente pour moi de lutter pour être libre. Je veux être libre. Chaque fois que j'ai participé à des rencontres, ou des activités de théâtre, ou dans des écoles, ou avec des enfants, je l'ai senti dans l'actuation ou dans la danse, ou simplement en parlant avec une autre personne du thème, de la culture, des racines. Je sens que cela fait partie de moi (…) c'est ainsi que je me sens »

Magaluna, la plus jeune des filles de Marta, met également l'accent sur le ressenti :

« *Je suis Magaluna. D'une manière ou d'une autre je me sens charrúa. Je me sens, c'est le principal, sentir, se sentir être et voilà »*

Mirta est assise à la droite de Magaluna, s'exprime brièvement car elle a déjà fait un long discours en arrivant, sur lequel je reviendrai plus tard.

« *C'est génial que vous puissiez dire cela et que cela vienne déjà depuis les parents, c'est une fierté, c'est la nouvelle génération. Et bien moi, je vous ai déjà dit ce que je pensais* »

L'intervention de Lucia est très attendue car elle est la représentante du plus ancien collectif, l'association des descendants de la nation charrúa (Adench).

« *Je m'appelle Lucia. Je viens de l'Association des descendants de la nation charrúa, Adench* »

Lucia a également reçu une transmission par sa mère, fondatrice de l'association. Elle raconte qu'elle l'accompagnait en tant que petite fille et ensuite, en tant qu'adolescente. Lucia dit que les peuples autochtones ont une autre manière de vivre, ils prennent soin de la terre. D'après elle, « la culture de l'homme blanc » est très individualiste, qu'elle est en train d'épuiser les ressources naturelles et que les relations sociales sont conflictuelles. C'est pourquoi, les valeurs du peuple charrúa, et des peuples autochtones en général, sont précieuses. Elles sont un chemin pour aller ensemble dans la même direction et « *que nous ne nous détruisions plus* ».

Elle fait également mention des différents collectifs qui ont des apports divers, alors se rassembler aujourd'hui pour mettre les choses en commun sur ce que signifie être une femme et charrúa, a pour elle un énorme impact. Pour elle c'est très important de se réunir entre femmes ; elle aura beaucoup d'attentes par rapport à cet aspect du collectif.

Viviana est la fille d'Emina. Elle ressent davantage une connexion avec la terre, qu'elle ne s'apparente à une identité précise, charrúa ou autre. Comme la majorité, elle le perçoit corporellement, comme une sorte de territoire interne. Son ressenti est douloureux, une menace

« *Je suis Viviana. Je me sens autochtone par la connexion avec la terre, par la douleur que je sens. Je ne sais pas si c'est charrúa, mais je sens en moi un espace indien* »

Emina s'exprime de manière laconique. Je ne sais si elle est encore troublée pour avoir interrompu le cercle de parole. Ce que je constate, c'est que ni elle ni sa fille ne reviendront.

« J'ai déjà parlé mon nom est Emina »

Le tour de parole continue avec Stella :

« Mon nom est Stella. Ma famille m'a donné le nom d'Oyendau Amac. Oyendau c'est la mémoire. Amac dans le sens de vivante. C'est mon fils qui l'a choisi. Peu à peu je suis en train d'assimiler ce nom. Bien sûr, je suis charrúa. Nous sommes, nous sommes charrúas. Nous sommes au-delà du fait d'être né ici »

La signification d'être née dans une région avec une histoire nationale spécifique, de connaître cette histoire, de rechercher la manière de la connaître est primordiale pour Stella, qui affirme se sentir également uruguayenne en relation avec ces faits historiques. Par conséquent elle remarque une similitude avec d'autres peuples autochtones, avec néanmoins une différence, une autre « couleur ». Chaque couleur faisant partie de la

création d'une « cosmovision globale ». Cette nécessité de connaître la vérité historique et de la transmettre aux générations futures va au-delà de la recherche généalogique au sein de la famille.

Parle-t-elle du génocide ou de la dictature ?

Elle sent l'urgence de devoir transmettre des valeurs, l'horizontalité, la perpétuité de la mémoire, de la cosmovision, qui est la mémoire vers l'avant et non vers l'arrière « *la mémoire vers où nous allons, ce que nous avons été et ce que nous devons être* ». Une urgence d'éliminer les limites sociales que « nous portons en nous », les institutionnalismes que « nous avons à l'intérieur de nous ». Cela se traduit par le « faire maintenant » avec l'éducation, avec la conscientisation, de développer l'école permanente qui signifie que chaque moment est une école. L'urgence, la nécessité de faire « ici et maintenant » rend la question du ressenti charrúa secondaire selon Stella. Elle estime que prendre du temps pour la conscientisation à l'identité charrúa uniquement, empêche d'intervenir dans des espaces où les liens sociaux sont rompus, où la pauvreté et la violence dominent. Au-delà d'une recherche identitaire, ce sont les valeurs communautaires qu'il faut retrouver, le sens du collectif :

« *L'école c'est maintenant, dans ton quartier, la communauté, c'est ton voisin alors cela ne m'intéresse pas s'il se sent charrúa ou non, la question étant : comment faire tout de suite ?* »

C'est ensuite mon tour de parole. Comme chaque fois je m'étonne de ce qu'on peut transmettre dans un cercle de parole sans y avoir pensé auparavant :

« *Je m'appelle Andrea. Je suis née ici en Uruguay. Petite mes parents m'ont amenée en Suisse. C'était l'exil. Les Uruguayens nous ont mis hors du pays, les Suisses ne voulaient pas nous donner la nationalité et je me suis dit 'je suis citoyenne du monde'* »

Je dis ensuite pourquoi je suis en Uruguay, ce que je veux réaliser comme travail de recherche, qui consiste à témoigner du processus de récupération d'une mémoire autochtone en donnant la voix aux personnes impliquées dans celui-ci. Pour moi la constitution d'un collectif de femmes autochtones a une valeur spéciale, car je pense que ce sont ces collectifs qui ont la force la plus vivante pour aller de l'avant dans ce monde. Selon moi, ce processus en cours peut transformer la manière de se percevoir et de se définir en tant qu'uruguayen-n-e. De se demander « avec quels composants suis-je construit-e ? ». Je finis par une référence à ma grand-mère yougoslave qui était une « femme de la terre » :

« C'était une personne de la terre, une paysanne. Les autochtones ont toujours été les 'gens de la terre' et cette grand-mère, qui aujourd'hui est morte, avait aussi cette partie autochtone en elle, la terre »

Avant que Marta ne finisse le tour de parole, María propose une synthèse adressée avant tout aux nouvelles générations, aux jeunes femmes présentes. Elle rappelle que Rosita affirmait qu'être charrúa est au-delà des caractéristiques physiques et que d'ailleurs celles-ci n'apparaissent pas toujours chez les descendant-e-s. Que la réponse au « qui suis-je ? » n'est pas « indienne », ni « autochtone », mais se sentir « originaire de cette terre » avec les principes éthiques et les valeurs définies par le peuple charrúa. Sa définition est similaire à celle qui se construit dans les rencontres mensuelles chez Alberto :

« *Etre charrúa c'est maintenir le feu allumé* (…) *Dans un conseil d'anciens et d'anciennes, proche du génocide final, il a été décidé que serait charrúa toute personne qui vivrait en tant que telle, avec les principes éthiques de notre peuple, et je pense que cela fait partie, maintenant que je les écoute, les jeunes qui ne sont pas encore très au clair sur le chemin, mais qui se sentent. Je pense que le message dit ainsi : que serait charrúa toute personne qui déciderait de vivre en tant que tel, avec les principes éthiques de ce peuple, avec la valeur de la parole donnée. On m'a formée ainsi, je voulais rappeler ça. Se sentir c'est ça. C'est ce que m'a transmis Rosa* ».

Après que María ai parlé, Marta reprend la parole. En tant qu'hôte de la soirée, elle a quelque chose à nous offrir.

« Mon nom est Marta Nieves et je vais vous raconter un peu, la bonté des ancêtres, et votre sentir qui fait battre mon cœur. Je peux interpréter et me faire présente maintenant. Mon nom est « Egale » et j'ai la bénédiction des ancêtres, le plaisir infini de cette mélodie qui sort de mon cœur. Vous voyez devant vous une personne qui se sent femme très compromise, très responsable, et je suis une personne… égale. (…) En parlant depuis votre nombril vous vous souviendrez du dire de la mère et pourquoi ? (…) Notre mère veut que nous la protégions, c'est pourquoi elle nous appelle, elle nous demande d'être présentes, avec toutes les couleurs, guerrières ici présentes, pour dire « nous sommes ici »

Marta déroule un dessin devant elle :

© A. Olivera 2010

Symbole du collectif Umpcha
Un continuum d'états d'être au monde

Marta nous explique le pourquoi de ces symboles qui représentent le féminin et le masculin connectés. Elle nous dit d'observer la course sereine de ces lignes rouges. Ces quatre directions sont le contact qui « nous » unit dans une ligne droite et égale :

« Nous allons et venons, unies dans cette ligne de lumière qui palpite, la voie du cœur, le marcher non rationnel (…) je sens ces terres, et je continuerai à mourir sans cesse, toujours pour la liberté et libérant dans chaque mort. Je voulais vous laisser ce présent, le partager avec vous, et vous dire que, comme celui-ci, il existe d'autres codes que les ancêtres nous ont laissés. Je marche derrière toi, 'protejo tu espalda, te resguardo, observo (je garde tes arrières, j'observe). Nous sommes ici et continuons ensemble, je sens que Rosita Albariño est présente parmi nous. Merci »

A nouveau Marta signifie que nous sommes ici également en tant que femmes et non seulement pour saisir ce qui configure le devenir charrúa. Et que nous n'avons rien dit pour l'instant de l'être femme. Elle nous présente ce dessin, qui deviendra par la suite le symbole du collectif Umpcha.

Alors que chez les peuples autochtones, il est souvent question de la dichotomie complémentaire non hiérarchique entre le féminin et le masculin, ce que nous propose Marta est de penser en termes de continuum entre deux états d'être qui sont semblables, mais diversifiés. Et surtout qui sont reliés, c'est-à-dire que l'on peut passer de l'un à l'autre.

Mónica explique ensuite pour certaines femmes qui ne se sont pas encore familiarisées avec le langage de Marta, que « *garder tes arrières* » (*proteger tu espalda*), n'est pas une parole en l'air, mais une action au-delà des mots, et que ce n'est pas non plus créer des alliances contre d'autres :

« *C'est comme une mère qui garde son enfant, c'est ce que j'ai senti, parce que nous avons fait un long chemin ensemble avec Marta et ce n'est pas possible d'expliquer avec des mots, c'est le monde parallèle qui ne se voit pas, il se perçoit de cette manière, en protégeant nos arrières, à la distance, avec l'esprit, et cette réalité est aussi tangible que celle-ci. Depuis cette réalité nôtre, cette différence au monde matérialiste, nous protéger nos arrières, c'est pratiquer. Nous devons beaucoup travailler et profiter du moment, continuons à être subtiles…* »

Ce qui se dégage de cette première réunion est une diversité d'expériences concernant le vécu charrúa, exprimée par une polyphonie de voix, dans le sens musical du terme, de voix diverses chantant différemment un même thème. Ces expériences ne s'opposent pas, elles se complètent pour former une mémoire commune et transmissible.

Dans ces paroles nous retrouvons tous les axes d'entrée qui conforment le devenir charrúa : généalogique, politique/artistique, écologique et spirituel.

D'après les réponses, l'auto-identification charrúa passe par des pratiques qui sont des valeurs incorporées dans des attitudes, des comportements, et qui construisent ce devenir.

Etre charrúa est un compromis, un feu allumé, une voie, une expérience à travers l'art et le corps ; une ressource pour rassembler des forces ; un choix de vie ; des principes éthiques de collectif, dont l'un des plus important serait la valeur de la parole donnée.

A son tour, le devenir charrúa passe par une transmission intergénérationnelle, une mémoire corporelle et territoriale, une guérison, une reconnexion avec la terre et des valeurs incorporées. Par contre, être charrúa, correspond également à un vécu douloureux, à une couleur de peau ou un phénotype qui discriminent, à une mémoire fragmentée, à une histoire nationale particulière, d'exterminations et de conflits incessants, à des traumatismes partagés.

A chaque fois que nous abordons la question de l'être charrúa, du sentir charrúa, du vécu charrúa, la douleur et l'espoir sont réunis. Ce sont des composants de cette identité.

Il me semble que l'appartenance charrúa est une porte, une étape vers autre chose, un devenir. C'est la raison pour aller au-delà du charrúa, pour dire « *je suis là* », pour se dire « *femmes gardiennes d'une mémoire* » et apprendre à la transmettre. Mémoire du territoire, dans le sens « esprit de la terre », serait un mode d'être au monde.

Au-delà de l'identité : la cosmovision. Au-delà d'être ou de se sentir charrúa : en transmettre les valeurs.

Dans les interventions des participantes, la figure (symbole et force) charrúa peut à nouveau être perçue comme un modèle d'être humain (d'être femme ?) ou l'être humain tel qu'il pourrait être, ou tel qu'on voudrait qu'il soit. Le corps devient alors le réceptacle de ce modèle en devenir et c'est à travers le « sentir » qu'il est incorporé. A nouveau concept opératoire d'anthropopoiésis me paraît pertinent pour l'analyse :

«*Révélateur à fonction focalisatrice et heuristique, d'une entrée et d'un fil conducteur à travers les différents modes sociaux et culturels de la fabrication symbolique et pratique de l'humain entre invention et convention* » (Affergan et al. 2003 : 15)

Que sentons-nous? Qu'incorporons-nous? Sentir la douleur ou sentir la joie est vécu dans et par le corps/esprit qui a incorporé quelque chose qui le transcende : une force ? Un pouvoir ? Le désir d'être autre ? Ou seulement d'être en relation avec ?

Cette réunion est une illustration de la construction d'un sentiment collectif.

10.3 Rencontre transnationale entre femmes charrúas : où ma présence est mise à l'épreuve

La rencontre a lieu à la *Comunidad del Sur*[133] le week-end du vingt-huit et vingt-neuf mars 2010. Umpcha a convoqué les femmes de la communauté Jaguar d'Entre Rios en Argentine (*Encuentro entre las dos Bandas*). Une trentaine de femmes sont présentes. Plusieurs d'entre elles sont arrivées la veille d'Entre Rios et de Tacuarembó pour passer la nuit à la *Comunidad del Sur*.

Nous allons passer deux jours et demi ensemble. Le samedi matin nous célébrons la bienvenue. L'après-midi sera consacrée aux ateliers thématiques sur la cosmovision et le territoire. Le dimanche nous passerons toute la journée dehors, autour du feu, en préparant le repas ensemble. Lors de cette discussion informelle, nous prenons la décision d'entamer une recherche conjointement sur le thème de la « mémoire historique et orale ». Leur désir étant de collectiviser ces mémoires et de défendre leur rôle de « gardiennes de mémoire ». Ce sera un apport pour tous les groupes et servira pour leur reconnaissance au niveau national. Leur argument est que des études sur les collectifs existants manquent et qu'il est nécessaire de développer des politiques publiques concernant les femmes autochtones.

[133] Lors de la création de la *Comunidad del Sur*, le vingt août 1955, les personnes impliquées l'ont définie comme une « *pratique expérimentale libre avec l'objectif de libérer notre vie quotidienne* ». Quinze ans plus tard, la *Comunidad del Sur* s'était déployée dans de multiples activités : au niveau productif, une imprimerie coopérative qui éditait un très haut pourcentage de la production nationale culturelle annuelle ; au niveau coopératif une grande participation nationale de pratiques de l'autogestion ; participation dans les syndicats, dans des espaces socio-politiques (création du mouvement d'expropriation des terres au latifundistes et participation dans le mouvement des sans terre), dans le quartier et dans des expériences collectives et communautaires. Les personnes qui vivaient dans la *Comunidad del Sur* expérimentaient un mode de vie collectif et autogéré avec des réflexions et des pratiques sociales dans tous les domaines de la vie quotidienne, les relations de genre, intergénérationnels, intercommunautaires. La *Comunidad del Sur* a vécu la dictature et l'exil, puis le retour au pays. En 1993, les intégrants recevaient le philosophe Cornelius Castoriadis pour un dialogue-échange sur l'autonomie, projet toujours en construction. En reprenant des passages de « *L'institution imaginaire de la société* », Castoriadis leur rappelait qu'il est toujours nécessaire d'encourager le désir et la nécessité d'une société différente à celle où l'on vit et de mettre son intention dans sa construction et concrétion (González Sierra 1995, Castoriadis 2007). Au mois de novembre 2008 mourrait Ruben Prieto, un des fondateurs qui vivait dans l'actuel emplacement de la *Comunidad del Sur*, situé à vingt-deux kilomètres du centre de Montevideo. Depuis lors, trois familles habitent encore l'espace, dont celle de Marta. Un complexe d'une quinzaine de chambres fonctionnant avec des espaces collectifs de cohabitation, accueille régulièrement des personnes ou des groupes qui s'installent pour des périodes plus ou moins longues, et pour faire des travaux volontaires et communautaires. C'est là que j'ai vécu entre décembre 2009 et février 2010, puis entre mai et juin 2010. C'est à la *Comunidad del Sur* qu'ont eu lieu les Rencontres et échanges de graines organiques en 2007, 2008, 2009 et 2011. Depuis lors, l'équipe de coordination des Rencontres a décidé de changer d'endroit chaque année pour favoriser l'échange et le travail collectif d'aménagement d'espaces communautaires et autogérés.

Mon apport pour leur recherche sera de les aider à construire une ethnographie collaborative en y intégrant la caméra, le but étant de créer un document visuel.

Pour commencer nous célébrons la bienvenue avec des chants, des danses circulaires accompagnées du tambour de Blanca et une salutation au soleil que nous apprennent les « sœurs » d'Entre Rios. Je participe partiellement à la cérémonie, les femmes m'ayant autorisée à les filmer, ce que je m'empresse de faire.

Après la cérémonie de bienvenue nous marchons les unes derrière les autres, pour nous installer en cercle autour du *fogón* (feu). Nous en faisons deux fois le tour afin de construire le cercle d'énergie. A partir de là, je n'arrive plus à filmer, ni à enregistrer. La situation est si intime et je suis si complétement impliquée dans l'instant qu'il ne me vient même pas à l'esprit de prendre ma caméra… Le bâton de la parole tourne.

La présence du bâton de la parole lors de cette rencontre de femmes démontre l'importance qu'elles accordent à ce moment. Tout semble se dérouler tranquillement.

Adriana (JPD) commence en affirmant que, si jusqu'à maintenant elle ne savait que répondre lorsqu'on lui demandait son identité autochtone, aujourd'hui elle peut affirmer qu'elle appartient à la nation charrúa. La moitié des femmes s'est exprimée quand vient le tour de María assise en face de moi, assez loin vu que nous sommes nombreuses et que le cercle est grand. Même si elle ne me désigne pas directement, je sens que ses mots me sont adressés parce qu'en la regardant, je reçois une décharge au niveau de mon ventre. Elle parle de la recherche qu'elle est en train d'effectuer depuis plusieurs années, qui consiste à recueillir des témoignages oraux des femmes âgées de sa région (Tacuarembó). Elle affirme que les anthropologues doivent appartenir à la communauté, car ce sont les seuls qui sont à même de réaliser une étude de leur propre communauté. Elle mentionne que c'est ce que veut entreprendre Mónica en analysant l'histoire des *killapí* (capes). Je ne sais plus très bien ce qu'elle a ajouté, sauf que je me suis sentie attaquée. Je garde le souvenir de sa voix criarde, de mes mains glacées, de mon estomac barbouillé, de ma tête qui me semblait vide et, dans le même temps, pleine de pensées me submergeant et tournant en rond.

Je regarde les femmes que je connais, Mónica, Stella, Mary, Lucia et d'autres qui ont déjà parlé, Marta, Guyunusa et ses sœurs qui ne se sont pas encore exprimé. Leurs visages sont impassibles. Je ne sais quoi faire, j'aimerais ne pas être là mais, je ne peux qu'attendre mon tour. Que vais-je dire ? Je commence à élaborer un plan et n'écoute plus vraiment les autres femmes qui parlent. Soudain, je sens des yeux me fixer et une chaleur m'envelopper.

Mingo, la grand-mère (*abuela*) de la communauté Jaguar prend ma défense. Elle dit qu'elle a sondé mon cœur et qu'elle a senti la sincérité. Elle mentionne ensuite deux formes de langage qui sont de dualité ou de complémentarité. Elle relève que celles qui parlent avec le cœur se comprennent car c'est une communication qui passe par des voies invisibles. Comme exemple, elle raconte qu'elle sait ce qui arrive à Marina sans avoir besoin de lui téléphoner, simplement parce qu'elles sont connectées de cœur à cœur. Elle ajoute qu'il en va de même pour Marta et Mónica. Puis, elle nous apprend qu'à Entre Rios leur communauté est maintenant reconnue comme territoire charrúa, qu'elles en sont les gardiennes. Elle dit parler au féminin parce que la plupart des habitants sont des femmes vivant seules avec leurs enfants, entre quatre et onze pour chacune d'entre elles. Elle dit qu'elles ont éloigné les hommes de la communauté, parce qu'ils n'assument pas leurs responsabilités. Elle ajoute qu'ils ne sont pas prêts car ils ne comprennent pas ce qu'est une connexion cœur/raison.

Quand mon tour arrive, je me sens plus tranquille, j'ai oublié ce que j'avais préparé et aujourd'hui ne me souviens pas très bien de ce que j'ai transmis, car j'étais encore sous l'emprise de mes émotions. J'ai parlé de moi, de mon parcours de vie. Au sujet de ma recherche, j'ai précisé que ce que je désirais, notamment être témoin de leur travail, du comment elles entreprennent leur propre recherche, comment elles le vivent au quotidien, et comment elles réalisent ce travail de récupération de la mémoire à travers le corps également, par l'expression corporelle : marches, danses, performances.

Lilia ferme le cercle de parole. Comme à l'accoutumée, son discours se veut davantage politique. Elle mentionne son appartenance à Crysol. Pour conclure, elle apporte son soutien inconditionnel à ma recherche. Le cercle se défait, nous allons manger, l'après-midi est déjà bien avancée. María s'approche de moi, me prend dans ses bras en disant « *te quiero mucho* ». Après mon tour de parole, elle dit m'avoir comprise et acceptée. Elle me propose de me montrer où en est sa recherche et m'invite à lui rendre visite à Tacuarembó. Peu de temps après, elle m'adresse ses poèmes. C'est à travers la poésie qu'elle exprime son « être charrúa ».

Qu'est-ce qui a fait que je sois acceptée ? Julio dirait : la pluridimensionnalité. C'est un de ces moments où tout se passe comme s'il y avait besoin d'une « ré accommodation » des places pour permettre à chaque personne de s'y retrouver. Qui décide ? Le collectif et ce quelque chose de plus, que certaines personnes d'ici appellent Mystère (ou Esprit).

Cette expérience, m'a permis en outre de constater qu'« être dedans » et « être dehors » sont nécessairement entremêlés ou juxtaposés (Rappaport 2007).

Dans le contexte du collectif des femmes, je suis simultanément externe et interne, dominante et subalterne. Externe en tant qu'anthropologue et interne aussi car j'intègre le collectif Umpcha. Dominante en tant qu'européenne, même si j'ai une position critique (aussi vis-à-vis d'un certain féminisme dit dominant), le fait d'être femme européenne m'octroie d'office une position dominante dans les collectifs de femmes latino-américains et de surcroit autochtones. Par contre, je suis subordonnée car j'appartiens tout comme les autres femmes à la classe sociale femmes, et cela malgré moi. Toutes ces positions sont par conséquent à déconstruire.

Rappaport (2007) pense qu'utiliser l'opposition « dedans/dehors » est bon un outil pour le faire et ainsi comprendre qu'il existe une myriade de formes dynamiques d'identification fonctionnant dans un espace pluriel. Il sera ainsi plus facile de construire des alliances et se diriger vers une écologie des savoirs :

« *La rencontre d'expériences politiques et pratiques culturelles subalternes est un champ d'interaction relativement récent qui peut mener à construire une épistémologie de frontière dont l'originalité est le croisement et la diversité entre différentes connaissances* » (Celiberti 2011)

Par contre, il sera difficile de traduire certains concepts de la cosmovision autochtone comme par exemple « sonder avec le cœur », « parler avec le cœur » ou « passer par des voies invisibles ». D'après Mingo et Marta (2010), il est possible de montrer leur action directe, mais « *ils ne peuvent pas s'exprimer si on parle du point de vue capitaliste, y compris féministe* ».

© A. Olivera 2010

Marta prépare le *fogón* pour la rencontre de *Las dos Bandas*
Dimanche vingt-neuf mars 2010

10.4 Umpcha se consolide et se mobilise

Par la suite, les réunions se poursuivent régulièrement lors de chaque pleine lune. Sur les treize participantes de la première rencontre huit à neuf d'entre elles s'y rendent fréquemment.

Mirta, membre passive de la communauté *Basquade Inchalá*, reviendra une ou deux fois pour présenter sa fille qui rentre du Mexique où elle a travaillé avec une ONG féministe. Sa proposition d'élaboration d'un arbre généalogique par chaque femme et de réflexions sur leurs situations en référence à l'intersectionnalité n'ayant pas de succès, Mirta ne se joindra plus au collectif.

Mirta, membre passive de la communauté *Basquade Inchalá*, reviendra une ou deux fois pour présenter sa fille, rentrée du Mexique où elle a travaillé avec une ONG féministe. Sa proposition d'élaboration d'un arbre généalogique par chaque femme et de réflexions sur leurs situations, en référence à l'intersectionnalité n'ayant pas de succès, Mirta ne se joindra plus au collectif.

Mirta travaille au Ministère de développement social (MIDES)[134], créé en 2005 par le premier gouvernement progressiste du pays, pour proposer des politiques publiques de développement social afin de faire face à l'état de désintégration sociale dans laquelle se trouvait une majorité de la population uruguayenne. Ce ministère, responsable des politiques sociales nationales, coordonne une politique sociale de redistribution et développe des formes de participation qui permettent le renforcement de la citoyenneté active.

Un institut national des femmes (Inmujeres)[135], développant des politiques publiques envers les femmes et s'occupant plus particulièrement des politiques d'équité sociale et d'égalité entre les sexes, est créé. Un premier plan national, élaboré de manière participative par des groupes réunis dans tous les départements du pays, est établi pour la période de 2007 à 2011.

Le collectif de femmes afro-descendantes y participe activement. Dans ce sens, les femmes ont développé une approche « ethnico-raciale », pour laquelle elles ont défini certains

[134] Voir sous : http://www.mides.gub.uy/
[135] Voir sous : http://www.inmujeres.gub.uy/

éléments conceptuels qu'elles ont diffusés sous forme de glossaire (2007). Elles prennent position en tant que minorité, dans un pays où existe un « pluralisme culturel, racial et ethnique » et proposent une « analyse intersectionnelle c'est-à-dire, des multiples formes de discrimination ».

Lors de la première réunion du collectif Umpcha, l'intervention de Mirta m'a donné à penser qu'elle souhaitait former un groupe de femmes autochtones (ou descendantes ?), à l'instar de celui des femmes afro-descendantes.

Il me semble alors que son intérêt pour la fondation de ce collectif est différent de celui des autres femmes, davantage en lien avec son travail au MIDES et à la professionnalisation et institutionnalisation des collectifs de femmes, comme j'ai pu l'observer au Mexique (Olivera 2005). C'est pourquoi, à mon tour, je me demande quel intérêt revêt mon implication dans cette démarche. Ne me fait-elle pas un effet miroir ? La constitution d'un collectif de femmes charrúas devient aussi mon objet d'étude. Quelle position vais-je adopter, comment vais-je construire cette recherche ?

Rappelons que Mirta est intervenue avant que ne commence le réel tour de parole et que ses propos ont laissé l'assemblée pensive et quelque peu troublée par cette entrée en matière on ne peut plus directe, ouvrant immanquablement le débat sur des questions sans cesse posées, depuis la naissance du processus de récupération identitaire.

Dans son discours, qui oscille entre une position interne et externe au collectif, Mirta exprime toutes les questions exposées régulièrement lors des réunions des groupes, souvent exprimées par les dernier-ère-s arrivé-e-s, et auxquelles les réponses données ne sont pas toujours claires. La définition du devenir charrúa pose d'emblée un premier problème. Elle fait mention au jeu de mots indigènes/indigents (indígena/indigente) qui relève combien pauvreté, misère et identité ethnique sont étroitement liées dans les représentations, dont justement celles desquelles les femmes veulent s'écarter.

Elle fait ensuite référence au génocide, sans le nommer, mais pour dire qu'il n'existe pas une transmission palpable et reconnue de la culture des peuples originaires en Uruguay. Elle se demande si une descendance subsiste réellement, interrogation qui peut remettre en question l'existence même des collectifs. D'autant plus que cette question se poursuit en examinant la primauté du peuple charrúa. Est-ce la bonne identité à revendiquer, semble-t-elle dire ? Identité autochtone et identité nationale se trouvent à nouveau entremêlées. Qui

sont les habitants de ce pays portant le nom d'Uruguayens ? se demande Mirta, alors que l'idée de métissage réapparaît à nouveau :

« On nous a tous tués ou on ne nous a pas tous tués ? Nous sommes descendants ou nous ne sommes pas descendants ? A propos des Charrúas. Il n'y avait que les Charrúas ? Qui d'autre ? Et ensuite, depuis la femme. 'Pourquoi luttez-vous tellement pour les femmes ?' m'a-t-on demandé et 'vous en Uruguay, quel lien avez-vous avec les peuples originaires, si on vous a tous tués ? Pourquoi êtes-vous dans cette lutte ?' Bon, alors nous commençons la récupération depuis les femmes. Qu'avons-nous en commun les femmes ? Nous avons toutes accouché nos enfants, ou bien nous allons le faire. Nous sommes celles qui nous occupons des soins. Quand les hommes cherchaient de quoi nous nourrir, nous cherchions aussi des graines. Le problème c'est que nous avons la douleur du déracinement de la rupture culturelle, parce que nous avons perdu la mémoire et l'histoire depuis le quotidien. Nous savons que nous avons pu faire les mêmes choses que ces autres femmes, mais comment est-ce que nous le faisions ? Quand elles trouvaient une plante, comment la conservaient-elles, comment la traitaient-elles ? Où mettaient-elles leurs graines, comment les protégeaient-elles ? Comment connaissaient-elles les cycles ? (…) C'est quoi l'Uruguay ? C'est quoi être uruguayenne et uruguayen ? Que signifie être une femme aujourd'hui dans la République Orientale de l'Uruguay ?»

Elle fait ainsi remarquer que les femmes charrúas et uruguayennes sont peut-être à même d'y apporter une réponse depuis leur position, et par leurs questionnements spécifiques. Pour commencer à y apporter une réponse, elle propose que chaque femme entreprenne des recherches pour élaborer son propre arbre généalogique, avec les noms de famille des femmes de sa famille, grand-mère, arrière-grand-mère, arrière-arrière-grand-mère, et constater où « notre histoire personnelle » est coupée :

« Parce que cette douleur de l'histoire fracturée, nous allons constater jusqu'où elle arrive. Et aussi, parce que nous avons les sangs mélangés par le conquérant. Qu'il ait été affectueux ou violeur, notre sang est mêlé et avec de la haine nous n'allons pas construire. Comment allons-nous travailler ? »

L'élaboration d'un arbre généalogique pourrait être une porte d'entrée pour questionner la violence, pour faire face aux traumatismes des mémoires fragmentées, pour s'orienter vers la réconciliation. Bien que plusieurs femmes aient entrepris des recherches dans ce sens au sein de leurs familles, elles ne suivront pas la proposition de Mirta. Le devenir charrúa se situe au-delà de la recherche généalogique affirment-elles.

Peu après, lors de la rencontre avec les femmes d'Entre Rios, la proposition de Mónica pour travailler depuis la subjectivité des femmes, en collectivisant les mémoires, rencontrera davantage de succès. D'autant plus que cette recherche se ferait collectivement, chaque femme apportant sa couleur particulière dans la construction du grand *quillapí* de la mémoire charrúa.

Si ma participation est acceptée, mis à part mon engagement du cœur, c'est aussi parce que je ne fais pas partie d'un programme de développement de politiques publiques (même à visée féministe), que je pourrai imposer depuis ma position. Mon statut de chercheuse engagée est à ce moment valorisé.

Participation au Conacha sans demander l'adhésion

Le cinq juin de cette même année, Umpcha participe au Conacha sans en demander l'adhésion, seulement pour se présenter et rendre compte officiellement de son existence. C'est alors, tel que déjà relevé, que Mónica est élue déléguée, représentante du conseil pour l'extérieur et pour tous les groupes. Lors de cette réunion, les femmes me sollicitent pour la prise de notes du déroulement des ateliers et pour que j'établisse une synthèse de la situation. Je suis ainsi placée dans une position externe/interne, vu que je ne participe aux ateliers qu'en tant qu'observatrice. Je passerais ainsi de l'atelier sur le territoire et la convention 169 de l'OIT à celui sur l'éducation et le recensement 2010, sans m'impliquer réellement dans les discussions. Ainsi, malgré ma participation active dans le collectif des femmes, je me retrouve pour cette occasion à une place d'observatrice. Il est vrai que toutes les femmes présentes sont celles qui, par ailleurs, intègrent d'autres groupes mixtes et ont travaillé en leur sein sur les questions débattues pendant le conseil. C'est alors une manière qu'ont trouvée les femmes pour me laisser participer au conseil.

Lors de ce Conacha, les femmes prennent la direction des ateliers en leur donnant une impulsion particulière, une nouvelle manière de poser les problèmes, un nouveau langage. Par exemple, Patricia qui dirige l'atelier sur le territoire, demande en présentant une carte nationale :

« *Savons-nous quel type de pays, de territoire nous voulons ? En tous cas nous savons que nous ne voulons pas le modèle de pays productif tel que nous l'avons actuellement. Penser au type de pays, ou territoire, est essentiel car lors de la ratification de la Convention 169, les peuples autochtones seront considérés comme interlocuteurs dans le dialogue et nous devons être au clair avec nous-mêmes. Egalement nous devons trouver des alliés car c'est un processus à long terme* ».

Stella, quant à elle, anime l'atelier sur l'éducation. Elle relève que la sensibilisation de la population pour le futur recensement passe par l'éducation ; une sensibilisation au sentiment d'appartenance à cette terre, au-delà de l'appartenance raciale (une des questions du recensement) ou des transmissions orales. C'est l'auto identification qui sera

priorisée. L'idée est de mener une campagne de sensibilisation qui ne divise pas, mais qui intègre sur la base d'une pédagogie qui ne serait plus alternative, mais considérée comme la pédagogie du futur ou « nouvelle pédagogie ». Une pédagogie qui développe l'art pour transmettre et faire mémoire ; qui utilise la pratique des silences ; qui permet une communication avec les éléments ; de converser avec l'autre comme avec soi-même ; de se sentir à l'aise avec la parole de l'autre, pratiquer l'observer, l'écouter, le comprendre. Cette pédagogie transmet une cosmovision qui unit et ne désunit pas, et qui consiste à « *s'embrasser avec la parole et avec le silence* » (*abrazarse con la palabra y el silencio*).

Les participant-e-s à cet atelier se demandent comment faire pour que n'apparaisse plus le mot « race » ?

« *L'idée de race est liée à la discrimination et au racisme, alors comment ôter cette connotation raciste et donner de l'importance à l'affectif, en lui inculquant de la joie ? Comment nous définir sans exclure ? Appliquer le sentiment d'appartenance depuis la vie même, comme quelque chose de vécu, avec la joie de se sentir faire partie de cette terre ?* », demande un des participants.

Après son élection en tant que déléguée du Conacha, Mónica annonce qu'elle a été sélectionnée pour obtenir le « *Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indigenas* », un diplôme pour le renforcement du leadership des femmes autochtones. Une bourse lui est accordée en tant que représentante du Conacha. Réalisé dans le cadre de l'*Universidad indígena intercultural,* avec l'appui du *Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social* (CIESAS), dont le siège central est au Mexique, ce diplôme est construit sous forme de modules à accomplir pendant neuf mois, le premier et le dernier devant être suivis sur place en Colombie, et les autres par le biais d'internet, au travers de débats/échanges virtuels. Ce cours est financé par le *Fondo indígena*.

Alors qu'elle est en Colombie, Mónica apprend qu'elle doit effectuer un travail de terrain à présenter au mois d'avril de l'année suivante, en 2011 pour la fin de son parcours de formation. Comme toutes les autres participantes, elle sera suivie par la coordinatrice, Aracely Burguette, anthropologue. Par ailleurs, elle est informée qu'elle doit avoir un tuteur ou une tutrice académique la suivant dans son pays. Comme je suis uruguayenne, licenciée en sciences sociales, que je possède une affiliation institutionnelle vu que je travaille comme assistante au laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale à l'université de Lausanne, que je réalise un travail de terrain avec les collectifs charrúas, plus particulièrement avec Umpcha, et par les liens affinitaires et intellectuels qui nous unissent, Mónica me demande

si je suis d'accord d'être sa tutrice. Ma réponse étant affirmative, commence alors un échange intellectuel virtuel, qui consiste à préparer un travail ethnographique en commun, qui se déroulera entre janvier et février 2011.

11 « Tejiendo la vida, caminando juntas – Tissant la vie, marchons ensemble » : une ethnographie audio-visuelle en commun

« *Les femmes, nous commençons à être protagonistes dans ce processus, mais nous avons besoin d'émerger (…) en marchant ensemble Umpcha recompose le territoire charrúa* » (Blanca et Mónica 2011)

Ce titre fait référence au document audio-visuel que j'ai élaboré à partir d'une recherche ethnographique partagée. Il a été considéré comme restitution de mon travail avec les femmes du collectif Umpcha. Dans ce chapitre, je rends compte des étapes de ce travail commun : voyager et marcher ensemble pour récupérer des mémoires et se reconnecter avec la terre.

Afin de préparer une recherche commune, Mónica et moi-même avons tout d'abord entrepris des échanges intellectuels. Dans un premier temps, je donne quelques informations sur le parcours de Mónica, notamment sur la transformation de sa vie personnelle, quotidienne et familiale, suite à son engagement comme représentante du conseil Conacha.

C'est depuis le collectif Umpcha, qu'elle désire insuffler une orientation particulière au mouvement autochtone uruguayen. Son souhait est de consacrer son travail de diplôme à une recherche concernant plus particulièrement les femmes : la collectivisation de leurs mémoires.

Dans un deuxième temps, je décris le processus de construction d'une pensée et la méthodologie commune utilisée. Mon questionnement se porte sur comment m'y prendre pour ne pas reproduire la brèche entre les femmes qui produisent les recherches et les femmes désignées « objets d'étude ». Le travail de terrain que nous menons ensemble me permet d'être attentive à toutes ces questions et nous oriente vers la pensée/ connaissance de frontière.

Nous pourrons ensuite suivre le parcours du voyage effectué à l'intérieur du pays, dans les départements de Tacuarembó et de Paysandú, puis sur la côte près du *cerro Pan de Azucar*,

en compagnie de Mónica et de Mary. Nous découvrirons comment nous nous sommes coordonnées sur le terrain et quel a été l'apport de l'outil caméra.

11.1 Statut de déléguée et transformations au quotidien : parcours de Mónica

Mónica enseigne les mathématiques aux enfants des écoles primaires et secondaires, parallèlement elle a commencé des études d'anthropologie. Etant déléguée du conseil Conacha, elle se doit de participer à de nombreuses réunions ; servir d'intermédiaire entre les groupes ; pratiquer du lobbying ; voyager de plus en plus souvent en tant que représentante ; se renseigner sur les possibilités de formation pour les femmes et les jeunes ; se former pour élaborer des projets selon certaines normes ; restituer aux collectifs tout ce qu'elle apprend lors des formations ou des voyages à l'étranger, qu'elle transmet en organisant des ateliers de formation interne. Elle est constamment sollicitée pour tous genres de demandes. Pour mieux se consacrer à ce statut de délégation et de représentation des collectifs, elle décide de modifier son temps de travail. Ainsi, elle change ses horaires, donne des cours du soir et des cours d'appui de math pour adultes également. Ces nouvelles activités exigent une transformation des rôles au sein de sa famille. Son compagnon, Alejandro, doit travailler plus pour apporter davantage de revenus. Jusqu'alors le salaire de Mónica était le plus élevé. Comme Alejandro est artisan et musicien et qu'il vend dans les marchés, il sera plus longtemps absent du foyer. Il donne également des ateliers de musique ethnique dans les écoles. Leur fille, Guidaí, l'accompagne plus souvent qu'auparavant. Elle prend le relais de Mónica et s'engage totalement pour la cause. D'ailleurs elle décide de suivre des études universitaires en travail social. La participation aux tâches ménagères se transforme également. L'échange est plus équilibré, les garçons aident davantage, ils travaillent aussi à l'extérieur de la maison, ont trouvé des *changuitas,* petits emplois informels et mal payés, qui peuvent être très contraignants et lourds. Alejandro s'occupe de l'organisation des repas, passe plus de temps avec les enfants qui sont encore jeunes et découvrent l'exploitation à l'égard des travailleurs. De son côté, Mónica a moins de temps à consacrer à sa propre communauté *Basquade Inchalá*, d'autant plus que plusieurs membres ont déménagé à l'extérieur de Montevideo et n'arrivent plus à participer aux réunions

hebdomadaires. Mary, Martín, Colomba, Washington et quelques autres, prennent en charge les réunions et les organisations d'événements, deviennent plus indépendants-e-s et autonomes. Ce noyau de base se solidifie et s'autonomise. La maison de Mónica et d'Alejandro reste toujours collective. Du monde s'y rend constamment. C'est un centre de diffusion et d'informations sur la thématique autochtone ; un atelier de préparation de manifestations, d'événements ; un espace de répétition des ateliers, des danses, des chants ; un endroit pour fabriquer des vêtements, des objets ; un lieu de discussions et de débats incessants ; un espace politique.

Lors d'un entretien, au début juillet 2010, j'ai demandé à Mónica comment était né son intérêt pour l'identité charrúa. Elle me raconta que son arrière-grand-père était charrúa ; qu'une arrière-tante le lui avait appris lorsqu'elle avait sept ans ; que sa mère avait honte de le dire alors qu'elle ne l'avait même pas connu. C'est à travers les récits des personnes de la famille que l'image de cet arrière-grand-père s'est formée. Il était errant, dit-on. Il partait à cheval dans les bois et ne revenait que plusieurs semaines plus tard.

Mónica est née à Paysandú, elle s'est installée à Montevideo pour ses études et n'est plus repartie. Sa mère lui a transmis l'amour pour les éléments tels que le feu, la terre. Elle a gardé certaines coutumes aussi, comme celle de conserver les cordons ombilicaux des nouveau-nés et les leur donner à l'adolescence afin qu'ils les enterrent dans un lieu choisi. Coutume qu'elle a pratiquée avec ses propres enfants :

« *Ce sont des coutumes dont nous ne savons même pas qu'elles sont charrúas, ma mère avait perdu son identité, son histoire personnelle a été difficile, elle n'est pas allée à l'école, a travaillé dès l'âge de cinq ans* »

Beaucoup de ces pratiques sont encore présentes dans l'espace rural, sans toutefois être désignées comme charrúas. On dit que ce sont des pratiques populaires apportées par les populations migrantes qui ont peuplé ce pays.

Bien que n'ayant pas pas vécu personnellement la pauvreté, et ayant suivi une scolarité et pu se former, toutes ces histoires familiales ont alimenté l'imaginaire de Mónica. Elle dit avoir ressenti une joie énorme quand elle a commencé à construire une histoire collective :

« *Quand j'ai voulu le rendre collectif c'est quand j'ai rencontré un groupe de personnes avec lesquelles j'ai commencé à récupérer la langue, à en faire des chansons. A travers la langue nous avons visualisé leur manière d'être en relation avec les sons, avec la danse. C'est par l'intermédiaire de l'art que tout a commencé. Maintenant, je suis dans un processus personnel de me diriger vers l'organisationnel, pour donner une forme à ce mouvement, je sens la responsabilité du fait que tout vienne depuis Umpcha, la recherche de quelque chose de collectif. Pour moi c'est fondamental que l'Uruguay ait une organisation autochtone solide, cohérente, c'est*

mon propos, que cette identité ne se perde pas. Je sens que nous devons honorer ces femmes, nos ancêtres gardiennes de la mémoire, et les femmes rurales, nous devons faire en sorte qu'il existe une continuité, une unité cohérente pour les prochaines générations, de collectiviser ».

C'est pourquoi elle veut, par l'intermédiaire de son travail de diplôme, donner une forme, commencer la recherche de la mémoire orale, pour qu'elle ne se dilue pas. Elle aimerait débuter par le milieu rural, pour que ces femmes ne se sentent plus seules comme elle-même s'est sentie au début, pour les intégrer dans le processus des femmes d'Umpcha qui consiste à se retrouver :

« *Ce sont des retrouvailles ce que nous sommes en train de vivre, de nous-mêmes et avec les autres femmes, et avec les autres membres des organisations, de Conacha, de Basquade. Nous devons être fermes dans notre intention de récupérer notre mémoire orale. C'est avec cette base que nous pourrons continuer à avancer. C'est fondamental d'être au clair sur ce qu'est être charrúa, très fermes et claires pour pouvoir le transmettre* ».

C'est avec ces propos que Mónica débute son compte-rendu de formation pour l'obtention du « *Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indigenas* ».

11.2 Construire une recherche partagée, ou comment aborder une épistémologie de frontière

Les cours de Mónica se déroulent de la manière suivante : les candidates reçoivent des textes à lire sur une thématique commune ; elles peuvent ensuite en débattre dans des forums virtuels qui s'étalent sur une période définie pour s'achever ensuite. Les candidates obtiennent des crédits en fonction de leur engagement. Pour celles qui n'arrivent pas à participer pleinement, il existe un moyen de les acquérir en réalisant des travaux personnels supplémentaires.

Mónica commente ses lectures et nous commençons à échanger divers articles sur diverses thématiques.

Par exemple nous échangeons sur la pensée décoloniale. A travers des textes de Catherine Walsh (2004) « *Geopoliticas del conocimiento, interculturalidad y descolonizacion »* et de Walter Mignolo (2009), « *Desobediencia epistemica, pensamiento independiente y libertad decolonial »* et avec les discussions virtuelles échangées avec les autres participantes des cours, Mónica découvre comment le discours de la modernité a créé l'illusion de la connaissance abstraite, non-localisée, quelque chose d'universel, qui n'a pas de territoire ou de corps, ni de sexe ou de couleur. Selon les analyses de Mignolo, Kant n'aurait pas

uniquement donné une localisation à la connaissance, mais également une couleur : la blancheur.

Ainsi, l'histoire de la connaissance est marquée géo-historiquement, géo-politiquement et géo-culturellement. Le concept « géopolitique de la connaissance » établie par Mignolo, permet de reconnaître la nature hégémonique de la production, reproduction, diffusion et utilisation de la connaissance, non simplement en tant qu'exercice académique, mais comme faisant partie du « système-monde modernité/colonialité ». Ce dernier concept démontre que la connaissance et l'économie vont de pair, organisées en centres de pouvoir et en régions subordonnées, les centres de capital économique étant les centres de capital de la connaissance.

Les études de Mónica et les apprentissages qu'elle en retire, permettent au collectif *Basquade Inchalá* de se rapprocher de Julio (ministre ambassadeur de Bolivie) qui théorise sur la décolonisation du savoir. Un débat-réunion se poursuivra durant plusieurs séances durant lesquelles sera abordée la réflexion sur la différence coloniale et épistémique construite par la colonialité du pouvoir ayant évincé la notion d'indien/autochtone (indígena), en tant qu'intellectuel capable de participer à la production de la connaissance. Julio affirme que l'hégémonie de l'eurocentrisme, maintenue comme unique perspective de connaissance, est essentielle à la colonialité du savoir/connaissance.

Nos échanges, mon travail de thèse, celui du *diplomado* de Mónica et le débat mené avec Julio et la communauté *Basquade Inchalá*, nous permettent d'approfondir notre connaissance sur la pensée décoloniale. C'est l'échange qui construit une connaissance commune (Scheper-Hughes 2006).

Un autre thème abordé lors des forums concerne le *Buen Vivir*.

Mónica possède plusieurs textes, dont un relatif à l'entretien avec le chancelier de Bolivie, David Choquehuanca, lors duquel il relate les principaux débats qui se posent dans ce pays à ce sujet. L'exercice demandé est de participer au forum en expliquant comment ces postulats sont, ou pourraient être appliqués, dans les communautés d'origine d'où proviennent les participantes, et quelles positions elles adoptent vis-à-vis de ces postulats.

Comme Mónica me transmet les textes qu'elle consulte, nous pouvons ainsi en débattre ensemble. J'apprends que le *Buen Vivir* a comme axes centraux, la nature et la vie.

Vivre en harmonie avec la nature signifierait reprendre les principes ancestraux des cultures originaires en plaçant l'être humain en deuxième position face à l'environnement

(naturaleza). Dans l'un des textes il est relevé, qu'à partir de ce postulat les peuples autochtones ont décidé de valoriser leur histoire, leur musique, leurs danse, leurs vêtements, leur langue, leur culture, leurs ressources naturelles, « *récupérer ce qui est à nous et redevenir ce que nous étions* ».

J'y découvre une éthique de vie qui donne une priorité aux « droits cosmiques » : savoir manger, savoir boire, savoir danser dans le sens de danser la vie, de lien circulaire entre les semailles et les récoltes.

En lisant les textes proposés, je retrouve la pensée et les pratiques de plusieurs personnes ou groupes avec qui j'ai échangé en Uruguay, soit en cohabitant, ou lors d'entretiens, de conférences ou de débats communautaires, avec notamment, Daniel, Julio, Alberto, Marta, les participant-e-s du réseau de récupération des graines organiques, les femmes d'Umpcha et les membres des journées pour la paix et la dignité (JPD).

Cette découverte m'interroge et me fait réfléchir sur l'habituelle récupération et institutionnalisation de la pensée critique construite depuis les mouvements sociaux. Est-ce la même chose pour le *Buen Vivir* ? D'où émerge cette perspective ? Des mouvements de base, des intellectuels, de l'Etat ? Tout semble imbriqué et beaucoup plus complexe, néanmoins tout est politique.

Un des textes aborde le *Buen Vivir, « depuis la diversité des voix des femmes* ». Il est dit que le *Buen Vivir/Vivir bien* (là les deux options sont possibles), a comme prémisse fondamentale la démarchandisation (ou décommercialisation) de la vie en s'appuyant sur la cosmovision des peuples autochtones défendant le maintien de l'harmonie avec la nature (naturaleza), la paix et l'équilibre social. Par ailleurs il est affirmé dans cet article, que dans le contexte actuel, il est nécessaire que « *le vaste et polyphonique mouvement de femmes questionne, propose et analyse les principes et concepts du paradigme du Buen Vivir* ». Une des interrogations consiste à se demander en quoi « *ce paradigme est bénéfique à l'autoréalisation, l'autonomie et l'émancipation des femmes ?* ».

Il s'agit d'un article non signé et je me demande s'il correspond à la perspective proposée par la coordination du *diplomado.* D'autant plus que la conclusion spécifie que la décolonisation du féminisme doit passer par la formation d'alliances hybrides, « multiclassistes » et transnationales, pour qu'un mouvement féministe organisé, solidaire et fort puisse faire front aux conséquences dramatiques qu'impose le capitalisme néolibéral dans la vie des femmes, surtout au Sud.

Je suis étonnée, de manière positive, par la littérature que Mónica reçoit, les concepts utilisés, les paradigmes proposés. Nombreux sont les textes touchant au féminisme ; sur la critique que porte le féminisme du sud à l'eurocentrisme du féminisme occidental. Mónica reçoit ainsi une formation à un féminisme du sud ,au même temps qu'elle développe une conscience féministe militante en collectif.

Mónica est également en possession de biographies de femmes aborigènes parlant avec leurs propres voix et de documents qui mettent en avant les voix des femmes autochtones, par exemple sur la lutte des femmes mayas. D'autres écrits commentent le fait que les femmes autochtones sont tiraillées entre la lutte pour leurs peuples et la dénonciation des discriminations qu'elles subissent au sein de leurs communautés.

Au fil des mois, Mónica m'informe que la coordinatrice du *diplomado*, Aracely Burguette, pratique une anthropologie réflexive et décoloniale. Elle semble très enthousiasmée par la proposition de notre travail accompli en collaboration, ce qui n'arrive généralement pas avec les tuteurs/trices académiciens. Mónica commence alors à m'adresser ces propres travaux, dont un document relatif à la situation de « la femme autochtone en Uruguay », dans lequel, elle affirme pour conclure, que le problème principal de ces femmes est l'invisibilité vis-à-vis de l'Etat et le manque de volonté politique des institutions gouvernementales pour générer des solutions afin de changer cette situation. C'est pourquoi elle propose la révision des cadres juridiques et administratifs pour assurer l'égalité des droits des femmes autochtones et leur accès aux recours et aux services sociaux et économiques, droit à la propriété privée inclus.

Nous échangeons également sur la forme d'écriture, question abordée durant sa formation et, lors de laquelle, des informations sur la manière de produire un texte lui ont été transmises. Comment ces textes sont-ils écrits et par qui ? Les enseignantes font remarquer aux participantes que ce sont généralement d'autres femmes chercheures non autochtones qui s'en chargent. Elles les sensibilisent à porter leur réflexion sur la manière dont sont rendus les entretiens, souvent fragmentés et hors contexte.

Certaines des questions sur lesquelles Mónica porte son attention, sont identiques à celles auxquelles je suis confrontée dans mon propre travail, à savoir : comment faire pour ne pas reproduire cette domination-là ? Comment m'y prendre pour ne pas reproduire la brèche entre les femmes qui engendrent les recherches et celles désignées en tant qu'« objets d'étude » ?

Dès lors, nous échangeons plusieurs articles sur ces questions. Je lui fais connaître Linda Tuhiway Smith qui réclame une décolonisation de la méthodologie, affirme que le mot « recherche » est devenu un mot sale pour la plupart des peuples autochtones.

La recherche que nous avons décidé de mener conjointement me permet d'être attentive à toutes ces interrogations pour ma propre étude. Il sera nécessaire de considérer plusieurs niveaux et registres de discours. Comment allons-nous travailler ensemble ? Chacune de nous a un intérêt particulier, au-delà du projet collectif Umpcha. Je suis en train d'accomplir mon doctorat et vais intégrer ce travail collectif dans mon analyse sur le devenir charrúa. Mónica est également en cours de réalisation d'un travail personnel dans un contexte particulier qu'elle doit prendre en compte. Comment vont s'intégrer les autres femmes d'Umpcha dans ce projet qui s'élabore à distance ?

Vu que je ne suis plus sur place et que, ni Marta, ni Lilia n'ont un accès direct à un ordinateur, mes échanges se construisent pratiquement exclusivement avec Mónica, à l'exception des échanges collectifs de courriels, auxquels de moins en moins de femmes participent, soit parce qu'elles n'ont pas accès à internet, soit par manque de temps. Nous décidons d'être attentives à ne pas reproduire le *« parler sur »* ou le *« parler pour »,* mais le *« parler avec »* et sur comment le faire ?

Concernant cette question, nous partageons un texte de l'anthropologue Joanne Rappaport (2007), « *Mas alla de la escritura : la epistemologia de la etnografia en colaboracion ».* Dans ce texte, Rappaport suggère que l'ethnographie collaborative ouvre un espace au processus de co-construction et transforme l'espace du travail de terrain en un travail de co-conceptualisation. Plutôt que mettre l'accent sur l'écriture, elle propose de mettre l'accent sur la reconceptualisation du travail de terrain. Ici dire ce qu'on en fait…

C'est également la proposition de l'anthropologue Luke Eric Lassiter qui, dans son « *Collaborative ethnography »* (Cardús y Font 2006), indique que l'ethnographie collaborative implique une manière spécifique d'interpréter les données et de rédiger les résultats de la recherche, ainsi qu'un questionnement sur l'utilisation des données. Dans ce cas, le terrain est considéré comme un espace qui conjugue les points de vue natif (autochtone) et académique, ainsi que la recherche ethnographique à mener avec un propos bien défini. Quel est notre propos, nous demandons-nous ?

Est-ce une ethnographie militante dans laquelle la recherche serait un moyen/outil pour le changement social, auquel cas le plus important serait de conscientiser ? C'est plutôt la

position de Mónica. Elle m'adresse d'ailleurs des notes de travail au travers desquelles elle prend position pour une autorité (*autoria*) native. A la lecture d'un article publié par la chercheure Rossana Podestá Siri (2007), elle découvre que le rôle actif du natif/autochtone dans le projet de recherche, est une des clés pour comprendre, depuis l'intérieur, comment sont organisés et s'organisent ces mondes :

«C*e sont les chercheurs autochtones qui interrogent leurs propres réalités, c'est le droit à l'autoreprésentation. Je veux donner ma version sur ce fait social. Le processus méthodologique donne le sens de la marche de la recherche, celle qui est faite par les propres peuples autochtones a un autre regard interprétatif, les résultats sont différents et c'est pourquoi nous devons faire attention au tuteur académique* » (Notes de Mónica Michelena)

D'après Mónica, un anthropologue étranger ne pourrait pas interpréter de la même manière car il devrait adopter la perspective native/autochtone, celle du le regard depuis l'intérieur. Comment faire pour construire un pont entre ces deux regards, nous demandons-nous ?

« L'épistémologie de frontière » est peut être une des solutions.

Selon Mónica, cette connaissance-là est celle du natif activiste, ou du leader autochtone, à cheval entre deux mondes. Elle prend appui sur un entretien donné par Walter Mignolo, pour se positionner en tant que « *charrúa de frontera »* :

« *La pensée de frontière émerge, non depuis l'extérieur, mais l'extériorité, ou l'extérieur construit par l'intérieur. Comme j'ai dit auparavant, il n'existe pas des « barbares » ontologiquement. Le barbare et le primitif, depuis Las Casas à Lafitau, sont une invention du système catégoriel et des agents occidentaux. De manière que, accepter d'être barbare, ce n'est pas m'accepter ontologiquement en tant que barbare, sinon accepter que depuis les catégories éthiques et politiques impériales, on m'a classifiée en tant que barbare. Mignolo a donné l'exemple de Fausto Reinaga, penseur radical aymara qui disait "No soy Indio, carajo. Soy Aymara. Pero me han hecho Indio y como Indio voy a pelear." Celle-ci est la condition basique pour habiter la frontière* ». Mónica conclu que « *charrúa de frontera, c'est comme être face à la caméra et en même temps derrière*».

Selon moi, affirmer qu'en questionnant depuis l'intérieur d'une culture il est possible de mieux la comprendre, reviendrait à rompre avec les fondements de la démarche anthropologique que sont le décentrement par rapport à soi (ou sa propre culture ou cultures) et la distanciation par rapport à l'autre (et sa propre culture ou cultures). Ce double mouvement rend plus facile l'éclairage de ce qui semble aller de soi. Par contre le questionnement concernant la bonne distance à respecter n'est généralement pas résolu.

Ce que mentionne Mónica concerne plutôt la revendication des peuples autochtones de construire leur propre anthropologie, qui est à reconsidérer dans les conflits de pouvoir et à

examiner dans le contexte de la perte d'autorité de « l'anthropologue occidental » et de l'anthropologie, en tant que science coloniale ou à visée coloniale. Ce sont les rapports de pouvoir qui sont remis en question, et plus particulièrement, le regard occidental sur… l'altérité qu'il a lui-même construite. C'est la colonialité de la connaissance qu'il s'agit de démembrer. La question serait, est-ce possible d'aller au-delà de ce regard, y compris de la part des autochtones-natives ?

Selon les chercheurs María Clavo Iñigo et Rafael Sánchez-Mateos Paniagua (2007)

« *La pensée de frontière est celle qui génère une double critique, s'éloigne des contrapositions dichotomiques extérieur-intérieur, pour prendre une position critique, autant face au fondamentalisme occidental, comme celui d'un pays périphérique (…) Cela implique de prendre position face aux deux traditions de pensée, et simultanément depuis aucune d'entre elle, ce qui nous permettrait de nous éloigner du récit historique linéaire occidental et, ce qui est plus important, de questionner son épistémologie (…) pour ceux qui sont disposés à habiter la maison impériale et à faire le pari de ré-exister (non plus de résister), l'épistémologie de frontière est une option, qui est aussi l'option décoloniale* ».

Pour ces chercheurs, l'épistémologie de frontière n'est pas liée à une culture, ni à une identité ou à une position particulière, mais à un choix épistémologique et méthodologique qui est celui d'adopter cette position critique.

Se considérer « charrúa de frontera » consiste à adopter cette position et du coup, c'est également une position critique que je peux adopter sans pour autant la lier à une quelconque revendication identitaire, vu que ce n'est pas une stratégie que je trouve nécessaire et pertinente dans ma situation actuelle.

Me concernant, je me sens plus en accord avec la définition qu'en donne Mignolo en prenant appui sur des textes de Gloria Anzaldúa, proche d'une épistémologie ou cosmovision autochtone :

« *C'est penser depuis (ou à partir de) concepts dichotomiques au lieu d'ordonner le monde en dichotomies. Ces concepts impliquent une manière de penser différente et originale, dans laquelle les dichotomies peuvent se remplacer par la complémentarité de termes apparemment contradictoires* » (cité dans : Paruzzo y Engert 2009-2010 : 5).

Après plusieurs discussions concernant la recherche commune, nous nous rapprocherons finalement de l'option décoloniale proposée par Catherine Walsh (2002). Cette dernière a élaboré, à partir de la cosmovision autochtone, le concept d'*interculturalidad*, qu'elle affirme être un concept autochtone, non construit par des « latinos » d'Amérique du Sud, descendants d'européens. L'interculturalité, en tant que projet politique, éthique et

épistémique, comme une forme « autre » de pensée, depuis la différence coloniale, serait une façon de se décoloniser depuis l'intérieur.

Ainsi, peut apparaître la proposition d'une méthodologie interculturelle collaborative qui nécessite tous ces regards (Dietz 2011) ; des épistémologies différentes se rencontrent dans une même construction interculturelle car les différents regards ne sont pas exclusifs, ils se complètent.

Ce sera alors une ethnographie particulière : Mary, tutrice ancestrale, Mónica, « *nativa activista* », moi, tutrice académique ; un dialogue interculturel réflexif à toutes trois.

De manière plus large, le projet proposé par les femmes du collectif Umpcha est de créer une ethnographie de la mémoire orale, les questions principales étant : quelles sont les pratiques et les savoirs qui ont survécu au génocide et qui sont en train d'être récupérées ? Comment ces pratiques sont-elles appliquées aujourd'hui ? Comment sont-elles en train d'être recréées ou reconstruites ?

Pour rendre visible cette vision à trois, nous décidons de concevoir une vidéo commune. Comment effectuer une vidéo ethnographique, nous demandons nous ? Car l'image en soi ne nous dit pas si ce que nous voyons est réalité ou fiction.

« *C'est notre regard sur le produit filmé qui transforme une image audio-visuelle en un document valide pour la recherche anthropologique* » (Ardévol Piera 1996). C'est le processus de ce qui se passe derrière la caméra qui distingue un travail ethnographique, d'une simple vidéo documentaire. Ce qui caractérise un film ethnographique, ce n'est ni la forme du film ou son contenu, mais, tout comme un travail ethnographique, il se définit par le processus d'élaboration, par le contexte du tournage et de diffusion, et pour le traitement que reçoivent les images en tant qu'objet d'étude.

Une ethnographie filmée, c'est le matériel généré à partir d'une recherche anthropologique et généralement produit directement par le chercheur pendant son travail de terrain. Ainsi, le tournage fait partie du processus de découverte du terrain de l'anthropologue, et contribue à capter des informations, des régularités. Il contribue à la formulation d'hypothèses et la propre systématisation de ses résultats. L'ethnographie filmée est intégrée et définie par le propre cadre de la recherche ethnographique (Ardévol 1996:80-81).

L'anthropologue et cinéaste Jean Rouch proposera d'élargir le modèle pour y intégrer les propres acteurs, c'est-à-dire d'impliquer les personnes qui jusque-là se trouvaient

essentiellement devant la caméra (Rouch 1975). La personne qui filme, la caméra et les filmés interagissent. Ces derniers prennent à leur tour la caméra. Rouch ne prétend pas capter la réalité, sinon la provoquer pour obtenir un autre type de réalité, la vérité de la fiction ou ethnofiction. En suivant le modèle de Flaherty lors du tournage de Nannok (1922), Rouch incite les personnes à faire des propositions afin que l'argumentaire prenne forme pendant le processus du tournage. Sa proposition se dirige ainsi vers la co-réalisation des films ethnographiques. Le film appartient avant tout aux personnes filmées, il doit intégrer leurs nécessités et perspectives.

Pour réaliser le film et pour orienter notre regard, nous avons défini trois axes thématiques pour:

- l'identité articulée entre mémoire et histoire, ou la reconstruction d'une culture dynamique encore d'actualité pour le collectif
- une cosmovision de l'appartenance à la terre mère à partir d'une approche écologique et spirituelle pour développer une écologie des savoirs
- les femmes (re)productrices d'une certaine culture entre éducation et témoignages pour rendre visible leurs pratiques

11.3 « Territorializando la memoria » : marcher pour construire notre territoire

Dans le bus qui nous mène à Tacuarembó, entre tournée de maté et tourte aux noix, nous discutons de notre voyage.

Nous allons rendre visite aux femmes du collectif Umpcha qui ne peuvent participer aux réunions à Montevideo parce qu'elles vivent à l'intérieur du pays (environ six cent kilomètres de la capitale). Plusieurs femmes font partie de groupes mixtes formés dans leur région. Nous nous installons chez Carmen qui vit seule dans une grande maison. Certaines des femmes viendront nous rejoindre par moments et de là nous irons rendre visite à d'autres.

C'est lors de ce voyage que les femmes décident, d'une part, de célébrer la proclamation des noms au prochain Salsipuedes, et d'autre part, du rassemblement des femmes du collectif Umpcha autour d'une banderole commune portant le slogan de la réconciliation. Revendiquer la réconciliation, surtout cette année où sera commémoré le bicentenaire, permettra aussi de rendre visible la « folklorisation » de l'image de l'Indien et du Gaucho :

« *comme il n'existe pas de communauté en Uruguay,* précise Ana*, il n'y pas de discrimination, mais une folklorisation et beaucoup de difficulté à s'auto-reconnaître* ». Elle fait un lien avec les disparu-e-s de la dictature :

« *Jusqu'à ce qu'on trouve les restes, les personnes n'y croyaient pas (à la dictature, à la répression) la même chose avec les « cerritos de indios », maintenant que les archéologues les ont dévoilés… (En référence au film « Los Narradores del Caraguata »)* ».

Une répartition du travail de terrain se met en place durant le voyage. Mary, désignée tutrice ancestrale pour le travail de Mónica, prépare généralement le maté (*cebadora*) et s'occupe d'organiser les questions pratiques, ainsi que celles de la logistique. C'est celle qui est le plus à l'aise, quand Mónica ou moi sommes troublées. « *Elle est un pilier* », dira Mónica, « *construit les relations à partir d'autres bases que les nôtres* ».

C'est à ces moments-là que je remarque combien Mónica et moi-même, sommes conditionnées par nos recherches personnelles, tandis que Mary n'a de compte à ne rendre à personne, à l'exception des autres femmes. Pour elle, ce voyage est un retour à la maison, vu qu'elle est née à Tacuarembó. Nous passerons d'ailleurs devant la maison où elle a vécu et prendrons des photos souvenir dans une ambiance très émotionnelle. Mónica est également originaire de cette région, de Paysandú. Les deux femmes ont donc un lien parental avec cet endroit du pays, ce qui n'est pas mon cas. C'est généralement Mónica qui dirige la conversation, qui pose des questions, souvent très précises, tandis que je filme les interactions. Pendant notre séjour à Tacuarembó, je dépose généralement la caméra sur un socle et m'intègre au groupe autour du feu pour participer à la ronde de maté et aux discussions. Comme d'habitude, c'est lors de débats spontanés autour du *fogón* (foyer du feu dans le jardin), que les échanges se font plus fluides, que les idées émergent, et où les décisions sont prises.

© A. Olivera 2011

Fogón du jardin chez Carmen

Les deux thèmes principaux abordés avec l'ensemble des femmes concernent la randonnée et le travail avec les enfants. Les questions posées par Mónica sont en lien avec la récupération des pratiques et la transmission de la cosmovision/spiritualité aux enfants et sur comment faire pour collectiviser toutes ces expériences que les femmes mènent dans plusieurs points du pays. Comment ensuite diffuser ces informations. « *Comment tisser ensemble notre mémoire depuis Umpcha ?* ».

Carmen, Blanca, Ana et María qui ont parfois travaillé ensemble, ont toutes des expériences éducatives avec les enfants. Elles ont également en commun un niveau d'éducation supérieur et conscience de participer à un processus de récupération d'une « conscience autochtone ». Elles sont toutes économiquement indépendantes, qu'elles soient célibataires, séparées ou ne vivant pas avec leur compagnon. Ce qui les rapproche affectivement est également un lien particulier à la terre, qu'elles mettent en pratique ensemble lors de randonnées.

Blanca, ancienne directrice d'école rurale, la première femme, selon Mónica, à introduire une « éducation interculturelle », nous livre un de ses projets qui s'intitule : « *qui suis-je ? D'où est-ce que je viens ? Et où nous allons ?* ». Dans ce cadre, les enfants sont invités à (re)connaître leur descendance à partir de leurs familles, ils apprennent à semer des graines dans un potager scolaire, selon la méthode guaraní, et voyagent beaucoup pour connaître leur pays et entrer en contact avec leur terre

« *En voyageant l'enfant apprend à être libre, la connaissance d'autres lieux ouvre l'éventail de chaque être humain, sans aucun doute, et nous libère un peu de la monoculture mentale, la cosmovision des peuples de ce territoire était vaste, elle accueillait tout le monde*»

Pour soigner, Carmen utilise des plantes médicinales et des prières (*benceduras*), elle nous parle de leurs randonnées :

«*En marchant ensemble on repère les plantes, on apprend leurs noms qui changent d'un lieu à un autre, leurs propriétés et à quoi elles servent. On échange aussi des nouvelles des lieux et des personnes* »

Afin d'apprendre à repérer les plantes médicinales et sylvestres, et pour rencontrer d'autres femmes qui vivent sur place et soignent, une prochaine réunion d'Umpcha est proposée dans le but d'entreprendre un voyage-randonnée jusqu'à Valle Eden, situé à une vingtaine de kilomètres de Tacuarembó. Carmen, choisie pour recevoir cet enseignement[136], est formée par une guérisseuse plus âgée qui lui transmet son savoir. Blanca remarque :

« *Les femmes, nous commençons à être protagonistes dans ce processus, mais nous avons besoin d'émerger* »

Elle insiste sur le fait que marcher permet de récupérer des mémoires et de se reconnecter avec la terre.

«*Reconnaître la terre et notre contact avec elle, c'est comme nous reconnaître nous-mêmes* ».

Marcher ensemble est aussi une manière de recevoir les nouvelles personnes intégrant le collectif Umpcha, ce qui fait dire à Mónica qu'en marchant « *Umpcha recompose le territoire charrúa* ». Marcher est un acte de création, de commémoration, de résistance (voir les exemples de la marche du silence du grupo Sepe, les courses de JPD, la marche pour les disparu-e-s de la dictature).

Pendant cette première partie du voyage, j'ai l'impression d'être une accompagnatrice plutôt qu'une tutrice. Parallèlement, je me questionne beaucoup sur le sens que prend ma propre recherche, et me sens très seule avec ce ressenti que je n'arrive pas à partager. Il me semble même parfois, que la caméra justifie ma présence, ce qui augmente mon malaise. Cependant, les femmes sont tellement heureuses de se retrouver et d'échanger, que je me laisse porter par cette joie en m'impliquant à fond dans ce voyage :

« *Tout l'art de l'ethnographe est de savoir qu'il peut s'impliquer tout en sachant que le moment venu, il pourra en faire un travail d'anthropologie* » (Lallier 2009).

11.4 Voyageant ensemble, traversant des frontières : la caméra participante

[136] La guérisseuse en question est une des interlocutrices de l'anthropologue Ana Rodriguez, qui dans son travail de licence, s'interroge sur l'origine de la pratique des *benceduras.* J'ai rencontré cette femme, lorsqu'Ana m'a invitée à Valle Eden pour me faire connaître l'endroit et les personnes avec qui elle a effectué sa recherche. Carmen dira qu'il s'agit d'une pratique syncrétique, dont il est nécessaire de reconnaître la part charrúa. Qu'est-ce qui est charrúa dans ces pratiques rurales se demandent les femmes d'Umpcha ? Lorsque j'apprends que Carmen et Blanca connaissent Daniel, avec qui elles partagent des pratiques interculturelles, dont notamment l'élaboration du projet éducatif *« Ser nativos »*, je me dis que je suis en train de refermer la boucle de mon travail de recherche.

Après Tacuarembó, nous nous rendons à Piñera, petit village d'une centaine d'habitants situé dans la commune de Guichón. L'école de Piñera fait partie des écoles qui, le onze avril, commémorent Salsipuedes. Ce village est né à la fin du XIXe, suite à l'initiative de José Piñera, qui a exigé la construction d'une gare pour le chemin de fer (la station Piñera) et d'une école pour les enfants. Actuellement, le chemin de fer ne fonctionne plus et le village est délaissé.

Nous sommes reçues par les hommes d'*Aquechua*, dont fait partie Coco Piñera, petit-fils du fondateur de la ville et intellectuel du groupe. Nous logerons chez Cristina et Lilo, membres du collectif. Comme chez Carmen à Tacuarembó, Mónica, Mary et moi-même, partageons à nouveau la même chambre.

Tandis que nous nous installons, les enfants nous présentent Joaquim, le perroquet ainsi nommé en souvenir d'un des membres de Crysol à la voix criarde, participant de la commémoration de Salsipuedes en 2008. C'était lors de mon premier voyage en Uruguay, premier contact avec cette région de mon pays et rencontre avec les personnes faisant partie du champ social de l'autochtonie. A ce moment, le collectif Umpcha n'existait pas encore. Aujourd'hui, il est au centre de cet espace. C'est, en effet, pendant ce voyage que s'organisera le déroulement des commémorations du onze avril 2011.

Le soir, autour de l'*asado* (grillades) de bienvenue, auquel participent d'autres couples, membres du collectif *Aquechua*, nous nous remémorons les anecdotes de l'année 2008.

Mónica semble très respectée. Assise au milieu de tous, elle est le centre d'attraction. Habillée d'une robe blanche, son bandeau rouge retenant ses longs cheveux ondulés, se tenant bien droite, elle se détache clairement dans la nuit. A l'aide de mon ordinateur, nous leur montrons des photos. C'est elle qui dirige la discussion, en femme cacique (femme de pouvoir), la représentante du conseil Conacha.

Je remarque l'accent différent de la région. Les personnes utilisent plusieurs mots que je ne connais et ne comprends pas. Par contre, Coco Piñera emploie un vocabulaire et parle avec un rythme différent des autres personnes de la région. Anciennement maître d'école, c'est un intellectuel, un historien autodidacte qui vit seul dans une grande maison, en dehors du village. Il est respecté pour avoir mené plusieurs recherches généalogiques des familles de la région et pour avoir accompagné la prise de conscience identitaire de nombreux/ses de ses élèves. Je remarque un changement de registre dans les discussions. De plus, nous sommes reçues par des hommes, accompagnés de leurs épouses. Je note la différence culturelle, la

gestuelle et tenue des corps qui changent, une différence que je ne perçois pas aussi fortement avec les personnes de Montevideo.

Tous les jours nous mangeons de la viande, sans légumes, préparée de diverses manières, toujours délicieuse, accompagnée de boissons sucrées ou d'alcool fort. C'est un changement pour moi qui ai vécu en partageant un régime quasi végétarien avec les membres du réseau de graines et lors de mes séjours à la *Comunidad del sur*. Là je me régale, tout en remarquant sur les corps les traces de cette consommation carnassière outrancière.

Durant les jours suivants, nous passerons notre temps à boire des matés et à discuter. Les rondes de maté sont utiles pour défaire les nœuds des nombreux malentendus, ceux concernant Salsipuedes et le conseil Conacha seront d'ailleurs réglés pendant ce voyage. Souvent, je me retire dans la chambre pour écrire, ce qui les amuse : « *tu fais quoi, tu écris quoi sur ton cahier ?* ». Je me demande alors comment ils vont se souvenir de moi par la suite, est-ce qu'un animal domestique portera mon nom ? Lequel ? Plus que jamais, je me sens européenne, trop grande, trop blanche, trop décalée !...

Lors de ce séjour, je perçois nettement, presque de manière palpable pourrais-je dire, les rapports sociaux de classe. Le sociologue Alain Bihr (2012 : 98), a publié récemment un ouvrage proposant une grille d'analyse marxiste des rapports sociaux de classe, adressé notamment aux personnes « *qui sentent confusément que nos sociétés restent divisées en classes sociales aux intérêts divergents et même contradictoires* », alors que certains discours annoncent la constitution d'une seule classe moyenne englobant l'immense majorité de la population, voire carrément la fin des classes (ou plutôt de la lutte des classes), dans la société actuelle globalisée. Il reprend et analyse le concept d'habitus de Bourdieu afin de souligner :

« *Qu'une classe ne se définit pas seulement par sa situation dans les rapports de production mais encore par un ensemble de dispositions subjectives qui sont autant de manières pour les agents de cette classe d'intérioriser les conditions objectives d'existence que leur fait leur situation dans les rapports de production : elle n'est pas seulement une classe objective mais* encore une classe incorporée »

Au-delà des rapports de classe, ou imbriqués dans eux, la certitude de vivre dans un monde régit par un système de sexe-genre, tel que défini auparavant, est également présente.

Le deuxième après-midi, Mónica convoque les femmes pour une réunion ; les hommes nous annoncent qu'elles ne viendront pas car elles sont trop occupées. Tandis que dès le début je me doutais de cette réaction, Mary et Mónica elles, semblent déçues, comme si elles ne s'y

attendaient pas. Un autre moment où je me sens différente et décalée, cette fois par rapport à mes camarades de voyage. Etant constamment sollicitées, nous n'avons malheureusement pas réussi à en débattre. Il nous est difficile de se retrouver seules pour discuter, et même quand je rejoins la chambre avec mon cahier comme prétexte pour m'isoler, une personne frappe toujours à ma porte pour savoir si tout va bien. Nous sommes le centre d'attraction et je me sens continuellement sous surveillance.

11.5 Un après-midi sous les arbres : une réunion entre femmes ?

Cet après-midi-là, nous nous sommes installé-e-s à côté de la maison, profitant de l'ombre de quelques arbres.

© A. Olivera et M. Correa 2011

Réunion sous les *anacahuitas*

Nous conversons de la balade de la veille au cours de laquelle, nous avons été rendues attentives à la dévastation de l'environnement (écosystème) par les transgéniques, les fumigations et les plantations d'eucalyptus, qui depuis une dizaine d'années assèchent les sources de la région. De plus, nous avons appris que les promesses d'emploi des usines de production de cellulose (pâte à papier) n'ont pas été tenues. Même si dans ces débuts des emplois ont été proposés, ils se sont avérés précaires et la plupart des postes n'existent plus aujourd'hui, entraînant un fort taux de chômage. Les hommes doivent partir de plus en plus loin pour chercher un emploi et beaucoup de femmes travaillent comme employées domestiques dans la petite ville de Guichón. Par ailleurs, les habitants du coin, habitués à une économie basée sur la viande et le cuir, n'ont pas le sens pratique de l'agriculture, n'ont même pas de jardins potagers, ni de connaissances des plantes sylvestres ou médicinales, ce qui pourrait les aider économiquement ainsi que pour leur alimentation et leur santé. Ce

sont, comme ils nous l'ont transmis, certains jeunes médecins actuels qui leur conseillent des médecines alternatives ou de récupérer la connaissance de ces plantes.

Des scènes du documentaire « *Los Narradores del Caraguata* » me reviennent en mémoire[137]. Assisterait-on à l'émergence d'une conscience de classe dans cette région du pays, ce qui pourrait mener à une mobilisation en vue d'une transformation sociale et subjective vers l'auto-détermination et l'autonomie ? Alain Bihr (2012 : 98-99) signale:

«*En tant qu'ensemble structuré de dispositions subjectives résultant de l'intériorisation des conditions objectives d'existence qui sont faites aux différents membres d'une classe par leur situation dans les rapports de production, l'habitus représente le premier degré ou stade de constitution de la subjectivité de cette classe* », mais dont le pouvoir est extrêmement réduit, car l'habitus est « fondamentalement conservateur ».

Qu'est-ce qui fait qu'une classe se mobilise en tant que tel ? Est-ce la conscience de sa propre subordination et exploitation ? Est-ce que la figure du Charrúa libertaire pourrait représenter cet effet mobilisateur ? Quel serait l'apport d'un regroupement des femmes en collectif dans cette mobilisation ?

Dans le courant de l'après-midi, l'une après l'autre, des femmes se présentent en relevant qu'elles ont fini leurs occupations et qu'elles viennent boire le maté. La ronde commence à nouveau… toutefois, les hommes ne se retirent pas. Tout semble spontané, pourtant j'ai l'impression qu'ils sont là pour surveiller…

Ces femmes ne ressemblent pas aux femmes de Tacuarembó, même si certaines font également partie de collectifs charrúas, *Aquechua* ou *Guyunusa*. Nous entamons une discussion informelle. Je ne me sens pas à l'aise, car je ne sais pas ce que Mónica a négocié avec ces femmes au sujet du travail de terrain. Je ne sais pas trop ce que je dois faire, ni pourquoi je suis là. Après un instant, la caméra en main, je commence à filmer sans trop savoir ce que je réalise. La caméra est petite, il me semble qu'elle n'est pas très voyante, je me risque même à faire quelques plans rapprochés. Personne ne fait de remarque, alors je continue. Comme le suggère le documentariste Christian Lallier (2009 : 52), « *je filme pour observer* ». C'est une manière de m'intégrer dans la situation et de trouver ma place. La

[137] J'ai l'impression d'avoir rencontré un même style de village que celui décrit dans le film. Il y a pourtant une conscience de l'exploitation subie et un début d'organisation autochtone. Mais avec quel objectif ? Le premier soir, nous avons pu voir de l'artisanat fabriqué avec du cuir où la symbolique ethnique est très représentée. Il m'a été demandé de prendre des photos afin de les diffuser (sur internet). Il est question ici de développer le tourisme et de considérer le chemin des Charrúas comme un patrimoine, ce qui pourrait mener à la commercialisation de ces symboles dits traditionnels ou ethniques.

caméra me permet autant de capter l'engagement des personnes, de rendre compte de ce qui se joue dans une situation sociale, que de m'engager afin d'être avec les autres… une « caméra participante » (p. 70). Du coup, tout en partageant la ronde de maté, je ne m'associe plus à la discussion.

Mónica oriente la conversation sur des coutumes traditionnelles qui seraient encore pratiquées actuellement : la présentation des enfants à la lune ou le fait de garder les cordons ombilicaux[138]. Elvira et Isabel, deux des participantes, parlent d'autres personnes qui, dans le passé, auraient pratiqué la présentation à la lune. Une des femmes précise alors que sa mère le faisait, mais quand elle lui a demandé pourquoi et la signification des paroles prononcées, elle n'a pas obtenu de réponses. Néanmoins par la suite, elle lui a précisé que cela faisait partie de la coutume et que c'était ainsi qu'il fallait prier. Plus tard elle nous dira qu'elle-même la pratique. Alors que Mónica veut connaître le déroulement de la cérémonie, notre hôte Cristina, silencieuse jusque-là (c'est elle qui distribue les maté : *cebadora*), interrompt la discussion pour dire que l'enfant devrait être nu, que sa propre mère lui a transmis cette pratique. Chacune des femmes prononce alors des paroles, dont elles ne sont pas sûres qu'elles soient « les originales ». Mónica relève qu'elle-même l'a pratiqué avec ses enfants, à l'intérieur parce dehors il faisait froid. Ensuite elle raconte qu'avec son groupe, *Basquade Inchalá,* elle élabore des représentations pour les produire en public.

Mary rajoute :

«*Nous récupérons les coutumes et ensuite nous les recréons, nous le faisons avec conviction, c'est authentique et les gens le reçoivent ainsi »*

Mónica tente alors d'impliquer les femmes, membres du collectif *Aquechua*, et *Guyunusa* : « *Comment pouvons-nous faire en tant que femmes impliquées dans cette affaire pour que ces coutumes ne se perdent pas. Si tu le fais c'est que tu le sens, tu as foi en ça, un sentir* ».

La réponse des femmes est que « *c'est en train de revenir, on le refait* ».

Lorsque le sujet des cordons ombilicaux est abordé, tout le monde se met à parler à la fois, y compris les hommes. Chaque personne détient sa propre version. L'atmosphère s'est détendue, les rondes de maté se succèdent, et Mónica est moins directive dans ses questions, parle aussi de ses propres expériences. Il me semble que personne ne fait attention à moi, pourtant Cristina me tend à chaque fois le maté.

[138] Le sixième fascicule des « Laberinto de Salsipuedes » élaboré par le journaliste Rodolfo Porley en 1998 est consacré en partie aux pratiques de présentation des enfants à la lune. Il se base pour cela sur des témoignages recueillis et sur des recherches concernant des pratiques amérindiennes d'Amérique du Nord.

Une petite fille, venue à mes côtés, s'intéresse tout particulièrement au fonctionnement de la caméra. Plus tard, je lui prêterai la caméra pour filmer.

Un homme répond à une des femmes qui dit avoir perdu le cordon de son fils aîné, que cette perte pourrait causer le départ de son fils vers une région lointaine. La frayeur qu'affiche alors cette mère, fait que tout le monde s'efforce de trouver une solution idéale à cette perte. Mónica raconte alors avoir enterré son propre cordon comme sa mère le lui a indiqué. Différentes temporalités et usages se mélangent. Certains-e-s le font par coutume, sans trop savoir pourquoi, d'autres comme représentation et récréation de coutumes traditionnelles, tout en l'ayant vécu et le reproduisant avec leurs enfants.

Ce moment capté par la caméra, un peu malgré moi, me donne avec le recul, l'impression de rendre compte d'une traversée de frontières, des frontières culturelles, de classe et de genre, mais également des frontières entre des femmes urbaines et des femmes rurales. Qu'est ce qui a permis à ces personnes d'échanger autour de ces pratiques oubliées ou cachées, alors que ce n'était pas donné d'avance? L'identité charrúa est, dans ce contexte, ce qui lie et qui donne un contenu à l'échange. Encore une fois, elle a une efficacité symbolique de cohésion sociale.

Ce moment est également important pour Mary et Mónica avec lesquelles j'en reparlerais plus tard. Il devient même la conclusion du travail de *diplomado* de Mónica:

« *Des pratiques en relation avec les femmes sont en train d'être récupérées. Celles qui n'ont pas survécu au génocide sont le rituel des lignes bleues tatouées sur le visage et le sens communautaire des pratiques qui se conservent, mais qui, au moment où la vie en communauté a été fragmentée, leur conscience collective l'a été également. Actuellement, nous sommes en train de recréer et de réinventer nos cérémonies de manière communautaire, à partir des femmes charrúas urbaines* » (Michelena 2011 : 47)

Est-ce la conservation de ces images mises sur pellicule qui a donné une telle importance à ce moment, ou est-ce parce que ce moment était important que j'ai réussi à le capter en images ?

Selon l'anthropologue et documentariste Christian Lallier (2009), savoir filmer ne consiste pas nécessairement en la maîtrise d'une technique, mais de savoir être là, d'arriver à construire une relation intersubjective avec les personnes filmées. La personne qui filme doit parvenir à se faire accepter, car elle peut représenter une menace pour les autres, dans le sens qu'elle pourrait par mégarde, et parce qu'elle ne connaît pas les règles du jeu, leur faire perdre la face. Comment faire pour que sa présence et celle de la caméra ne bouleversent pas la scène ? Selon Lallier, la présence visible de la caméra ne constitue pas forcément une

gêne parce qu'elle définit le territoire de « l'observateur-filmant » dans la situation donnée. Il existerait ainsi un accord tacite où les personnes font comme si la caméra n'existait pas, « le dispositif filmique » contribuant à la théâtralisation du pouvoir.

Lallier donne l'exemple du cinéaste et anthropologue Jean Rouch, qui ne cherche pas à masquer sa présence sur le terrain par une apparente neutralité, mais qui revendique l'ethnographie partagée, filmée, correspondant pour lui au désir d'être avec l'autre et de rendre compte de ce qui se joue dans un échange social. C'est arriver à se décentrer de soi-même pour s'impliquer dans les manières de faire et de penser de l'autre. Dans ce sens, il est utile de savoir faire corps avec l'objet technique, de « filmer avec le ventre » (p. 49), dans un processus d'incorporation de la matérialité de la technique, de sa dynamique. Ainsi, la caméra n'est plus un simple instrument de la vision, mais elle traduit l'expression d'un regard en tant que prolongement du corps. L'observation se fait par l'acte même de filmer, c'est « l'observation filmante ».

Concernant l'importance du moment, je me réfère à une critique de l'ouvrage de Christian Lallier, faite par Cécile Oulevay (2012), qui m'apporte un élément de compréhension :

« *Pour Lallier, filmer une situation réelle consiste à montrer l'irréversibilité du temps, de l'action et de son existence, puisqu'une action réelle est une situation singulière, historiquement située. Il faut prendre l'ordinaire au sérieux, et observer comment les individus s'impliquent dans leurs actions « en tant que c'est la première fois » (Lallier, 2009 : 82). Une conduite habituelle devient une circonstance singulière dès le moment où elle devient une trace de l'irrévocabilité de l'agir* ».

11.6 « Oyendau », mémoires vivantes : essai de pluriversité réflexive

Dans la réalité pluriverse le passé et le futur sont contenus dans le présent. En regardant le passé, on avance vers le futur. Dès lors, la régression ou la progression, la répétition ou le dépassement du passé, sont en jeux à chaque moment et dépendent de nos actes plutôt que de nos paroles (Rivera 2004). Plutôt que de penser en termes de passé ou de futur, certaines épistémologies amérindiennes utilisent les notions d'action commencée ou d'action non commencée. La pluriversité consiste en un assemblage des voix, des danses, des musiques ou des éléments, dans lequel les opposés se rassemblent de manière harmonieuse sans pour autant perdre de leur couleur ou de leur intensité (Gutiérrez Callisaya 2009). C'est cette pluriversité que je tente de reproduire ici à travers un dialogue polyphonique entre les quatre femmes qui réalisons un travail de terrain collaboratif.

Une dizaine de jours après notre retour du nord du pays, Stella, membre d'Umpcha et de *Basquade Inchalá*, nous reçoit dans son nouveau logis proche du *cerro Pan de Azucar*, une des collines les plus hautes du pays (quatre cent cinquante mètres).

Elle est musicienne et artiste de théâtre. Comme pédagogue interculturelle, elle donne également des ateliers dans les écoles, et durant les cours d'appui. Stella, baptisée *Oyendau* par sa famille, nous apprend d'où provient ce terme.

D'après un témoignage de Jaime Blas, un ancien qui a conservé le parler de la langue chaná, il existait dans les communautés chaná, une femme qui gardait la mémoire : « *ada oyendau »* ou « *ada oyenden »*. « *Ada* » signifiant « femme » et « *oyenden* », mot formé de deux vocables : « *oye* » correspondant au verbe « garder » et « *enden* » signifiant « la mémoire » ou « le souvenir ». « *Oyenden* » serait donc un « garde mémoire » ou « garder la mémoire ».

Cette femme était ainsi responsable de la conservation de toute la mémoire de l'histoire de la communauté, des différentes générations, des événements vécus et, pour cela, elle utilisait un bâton sur lequel elle indiquait, en plus de ces événements, le passage du temps. Une arrière-arrière-grand-mère de Blas aurait été ada oyendau. Sa mère ne voulant pas accepter la transmission de cette fonction, c'est à son petit-fils qu'elle la communiqua et transgressa ainsi la tradition en confiant ce rôle à un homme.

Il me semble que le terme *Oyendau* convient tout à fait pour exprimer la question qui a retenu notre attention au cours de cette visite : comment conserver vivantes des pratiques en les collectivisant ?

Pendant notre séjour, nous nous installons régulièrement dans le jardin devant la maison en buvant le maté. Mary apprenant à filmer avec la caméra de la communauté *Basquade Inchalá*, nous fait rire, car posséder deux caméras donne lieu à des situations cocasses où l'on se surprend à se filmer mutuellement.

L'anthropologue Joanne Rappaport (2007), signale l'importance du terrain comme espace pour construire des conceptualisations en commun, des dialogues ou conversations à plusieurs voix qui mènent à une interprétation collective.

Je rends ci-après compte d'une conversation polyphonique, qui aura un impact sur l'analyse en commun d'une situation vécue. Pour ne pas la reproduire complétement, j'ai sélectionné les moments qui me semblent importants pour la compréhension de la pluriversité réflexive

et de la thématique centrale qui est la récupération des mémoires des pratiques pour les collectiviser. J'ai résumé, ou synthétisé les autres moments.
Grâce à l'enregistreur constamment en fonction, nous avons pu capter cet échange spontané. Parfois, c'est la caméra posée sur le coin d'une table ou d'un meuble, qui enregistre notre conversation. Nous avons pris l'habitude de procéder ainsi.

Ce jour-là, nous débutons notre discussion par une lecture des chroniques que Stella utilise pour construire ses ateliers. Elle nous dit se sentir plus en confiance en informant les maîtresses qu'elle s'appuie sur ces chroniques, comme si son travail de terrain était mieux reconnu ainsi. Elle relève toutefois que, la récupération de la mémoire orale, comme nous l'avons fait lors de notre séjour à l'intérieur du pays, est essentielle pour lui donner la place qu'elle mérite. C'est pourquoi nous commençons par visionner les images de notre voyage. Posé sur une table, mon ordinateur nous renvoie les images filmées à Piñera, lors de l'arrivée des femmes, ce qui nous intéresse plus particulièrement.

© A. Olivera 2011
Mary, Stella et Mónica échangeant sur la collectivisation des mémoires

Mónica commente :

« *Je me suis rendue compte qu'une femme dit quelque chose et une autre le complète par son apport* »

Stella poursuit :

« *Oui, c'est l'existence réelle de la culture. Dans les chroniques, les pratiques ne sont pas présentes. Dans les maisons, on parle toujours de 'benceduras', de plantes, etcétéra, c'est une valeur. Pourquoi est-ce que cela devrait être avalisé par une chronique ? Comment faire avec toutes ces mémoires individuelles ? Comment voir*

le collectif derrière tout ça ? C'est une culture tellement cachée… les chroniques ne racontent pas le quotidien des femmes, elles ne voient pas les plantes qui guérissent, comment accéder à cette connaissance ? »

Mónica remarque que les femmes rencontrées ne parlent pas de ces choses et Mary relève que notre présence a fait émerger la communication entre elles :

«*Pour elles c'est vivant, elles le pratiquent, mais elles ne veulent pas le collectiviser, peut-être qu'il manque ce fil conducteur que nous sommes en train de filer/tisser modestement. Peut-être que maintenant chacune est rentrée chez elle en pensant à ce que les autres ont dit, cela prend un autre sens maintenant* »

Mónica rajoute :

« *Si le thème n'était pas sorti comme ça spontanément, peut être bien sûr avec notre intention, elles n'en auraient jamais parlé ensemble. C'est ce qui m'a préoccupée, que cela se perd et que nous devons prendre cette responsabilité de nous unir entre femmes pour que cette mémoire ne se perde pas. Nous devons rassembler ces petits bouts de mémoire et les mettre ensemble dans un ensemble collectif, c'est-à-dire retrouver le sens communautaire, le pourquoi, lui donner un sens* »

Stella affirme alors qu'il est nécessaire d'être conscientes du sens des pratiques, surtout des « pratiques ancestrales », qu'il ne s'agit pas uniquement d'une coutume, mais d'une émotion beaucoup plus profonde, dans le sens qu'elles consolident un sentiment communautaire qui aujourd'hui s'est perdu. Ces pratiques-là se font au niveau individuel et les femmes n'en parlent pas entre elles.

« *C'est toute l'importance de la transmission* », conclu-t-elle, avant de reprendre : « *Tu possèdes un trésor et jusqu'à ce que tu ne le sortes pas de sa malle, tu ne vois pas bien que c'est pour augmenter notre qualité de vie, c'est quelque chose d'essentiel, c'est ce qui nous rend autochtones aujourd'hui, à ce moment, et ce n'est pas uniquement une récupération de…* »

Mónica reprend :

« *Ce n'est pas seulement pour le publier, pour l'archiver, ou publier un livre… c'est pour nous !* »

Stella continue :

« *Bien sûr car ce n'est pas séparé de la vie* »

Mary intervient :

« *C'est la vie, qui nous justifie dans un faire… qui vient de … à va vers* »

Mónica rajoute :

« *C'est cela le propos de récupérer la mémoire orale, mais nous ne l'avons encore jamais réussi. Nous allions dans les villages, et on nous racontait des choses, mais l'important c'est de le systématiser, parce que c'est un véhicule, un outil… c'est là qu'on voit, quand on dit que la recherche ne sert à rien, que l'écrit ne sert à rien… Pourtant c'est bien d'aller et de retourner, et de retourner encore, cela va nous prendre toute une vie je pense, mettre en relation toutes ces choses, les chroniques, la mémoire orale, les relations, c'est comme on disait … réarmer* »

Stella revient sur les pratiques :

« *Capter cette sagesse qui émerge à partir du collectif, cette sagesse éternelle, cela signifie qu'elle a une valeur aujourd'hui, actuellement. On ne prend pas assez en considération le pourquoi du maintien de ces pratiques* »

Mónica enchaîne :

« *Elles continuent à le faire parce que pour elles c'est une croyance, elles le font parce qu'elles y croient, que la lune va donner de l'énergie à l'enfant pour qu'il grandisse sain et fort, mais elles en restent là, alors que cela devrait se transformer en guérison, quelque chose qui nous connecte au spirituel mais de manière collective, et c'est ce qui manque, cette mémoire est fragmentée* »

Stella réaffirme :

« *Parce qu'au moment où nous interrompons la vie communautaire, ce que tu coupes c'est l'énergie que tu transmets avec un rituel. Tu transmets au niveau énergétique et si tu coupes ça, que se passe-t-il ? De toutes façons les personnes continuent à le faire* »

Mónica renchérit :

« *Imagine la force que cela aurait si c'était collectif, cela aurait beaucoup plus de force* »

Stella répond :

« *Bien sûr si c'était collectif et si on savait pourquoi cela se fait et l'importance que cela a* »

Mary, toujours très pragmatique ajoute alors :

« *Nous sommes en train de mettre le doigt dans la plaie* »

Toutes, moi y comprise :

« *Oui. Quelle est la raison de séparer, pourquoi couper ?* »

Stella répond :

« *La mystique qui dit que nous sommes en train de perdre le lien avec le sacré. Cette conscience que nous avons une origine sacrée, c'est ce que les peuples autochtones ont toujours compris, et c'est ce qui se transmet dans les rituels, c'est la sauvegarde/le salut de l'humanité, ce n'est pas quelque chose d'intellectuel, c'est le passé et le futur, le mot validité (vigencia) pour moi est essentiel. Pourquoi le faisons-nous ? Faire face à la compréhension humaine et à la sagesse ancestrale… la recomposition collective je crois que cela va par-là* »

Mónica ajoute :

« *Nous avons fait nos chemins de manière individuelle, chacune son chemin et nous avons de la peine à le faire ensemble et bien commençons à en être conscientes et à l'unir* »

Stella complète :

«*Quand tu arrives à unir un tel groupe, tu es en train de réunir la mémoire orale* »

Mónica pense aux femmes :

« *Maintenant elles doivent se dire que ce qu'elles font a de la valeur. Elles vont le valoriser, et nous, nous sommes assoiffées de ça, bien sûr, on se dit que les « gens de la terre » ont ça naturellement incorporé* »

Mary, après un moment de silence, conclut l'échange :

« *Elles recommencent à le faire, elles le revalorisent. C'est important. Après avoir participé à une telle réunion, après avoir parlé chacune depuis sa propre expérience, elles le considèrent et le pratiquent à nouveau comme*

une richesse propre… J'étais en train de penser que ce que nous disons des autres, nous nous le faisons à nous-mêmes. Etre plus rassemblées en collectif, peut être lors de ce prochain onze avril… »

Au départ de la séance, nous envisagions d'aborder le thème des chroniques pour commencer à les systématiser, toutefois, suite au visionnement des images enregistrées la discussion dévie.

Mónica, en cours de réalisation de son *diplomado* est plus sensible à l'intérêt que peut apporter une recherche de terrain et évoque la nécessité de passer du temps afin de construire des liens de confiance.

Stella, attachée au sens commun humain et spirituel transmis à travers ces pratiques, trouve nécessaire de les récupérer, pas uniquement en tant que traditions, mais pour le renforcement de l'être ensemble, du vivre ensemble.

Mary se situant dans le présent s'interroge sur ce qu'il faudrait entreprendre pour unir les collectifs actuels. Elle remarque l'effet performatif de ce partage d'expériences qui donne l'occasion de dépasser ses peurs et ses doutes pour s'accorder ensemble.

Pour moi, c'est la confirmation que nous réfléchissons généralement à partir de l'expérience qu'un-e autre nous dévoile, dans ce cas-ci les femmes de Piñera.

Dans cet échange, je ne prends pas la parole, mais ma présence est un élément constitutif de la pluriversalité. En effet, celle-ci tient compte également des silences, des pensées mentales non exprimées ou attitudes corporelles, ainsi que de l'intention générale qui se dégage du groupe. La présence de l'enregistreur et des caméras oriente également la discussion. Nous parlons en sachant que ce que chacune dit sera enregistré, même si c'est spontané, non préparé et hors d'un entretien.

J'aurai pu également analyser cet échange en tenant compte des rapports sociaux entre femmes, ou des représentations que les femmes avec qui je partage le travail, ont des femmes de l'espace rural. J'ai préféré garder cet échange pour exemplifier notre travail ethnographique réalisé en collaboration.

L'anthropologue Eric Chauvier (2011) parle du « temps partagé », celui de la recherche en train de se constituer, composée de situations de communication mettant en scène des interlocuteurs/interlocutrices, jouant des rôles dont les effets sont généralement politiques. Selon lui, sur le terrain nous co-construisons tant bien que mal une communication. C'est pourquoi, le déni de la co-temporalité serait caractéristique du texte autoritaire. Alors, en

décrivant le temps partagé qui relate une expérience commune, l'anthropologue invite le lecteur ou la lectrice à s'identifier à une situation qui peut aussi le/la concerner. Dans ce cas précis, peut être au regard que l'on porte sur des pratiques faites par d'autres. Sur la propension à nous placer généralement au-dessus des autres pour les juger, plutôt que de les prendre comme jeu de miroirs réflexifs, ce que semble-t'il, fait Mary

L'anthropologue Johannes Fabian (1983) a nommé négation de la contemporanéité, l'opération mentale qui consiste à reléguer au passé la personne qui est devant nous, que nous voyons avec nos propres yeux. C'est-à-dire, selon une perspective évolutionniste, à un moment historique antérieur, ou à un moment évolutif inférieur au nôtre. Il faisait référence aux indigènes ; nous pourrions évidemment l'appliquer à d'autres types de population.

© P. Muñez 2011

Pleine lune Umpcha à côté du fogón
Assise sur la chaise, Lilia
Février 2011

12 Restitutions et réflexivité : cérémonie à la lune, écrire pour parler

Une cérémonie à la lune est organisée au retour du travail de terrain. C'est le moment idéal pour échanger sur l'expérience vécue et réfléchir à la suite du travail… collectif et individuel. Cette nouvelle lune partagée est un autre moment fort de ma recherche tant par les paroles formulées par mes camarades de voyage, que par celles restées sur place ; je découvre à quel point ma présence est reconnue alors que pour moi elle n'a pas toujours été évidente.
Je poursuis ce chapitre avec un récit sur mon retour à l'université de Lausanne et au sein de l'équipe des doctorant-e-s. Enfin, je termine en donnant la parole aux femmes à travers leurs écrits.

12.1 Cérémonie à la lune : retrouver le sentiment collectif

Les nuages n'arrivent pas à cacher la luminosité de la pleine lune de ce vendredi dix-huit février 2011. « *Les ancêtres sont là* », dit Marta, « *ils nous voilent la lune ces coquins* » et son rire cristallin me détend. Nous sommes assises en rond autour du feu. Il fait déjà nuit. Le son de la *huampa* me tire de mes rêveries. Les flammes illuminent la robe blanche de Mónica, je la vois qui gonfle à nouveau ses poumons. Mais déjà Mary nous propose un chant commun que nous entonnons en cœur

« *mmmmm, misiajalaná, basquade ijou, bilú guidaí, mmmmmm, guidaí na sepé, mmmmmm, amdá aú etriec, mmmmm geppian oyendau mmmmmm, uuuummmmmpppchaaaa* »[139]

Des sons s'élèvent dans la nuit silencieuse. Marta intervient :

« *Qu'est-ce qu'un rite charrúa ? Comment récupérer nos traditions perdues, enfouies dans l'oubli du silence imposé, de nos mémoires fragmentées ? Nous n'avons qu'à inventer d'après nos souvenirs, d'après nos perceptions internes, notre mémoire est en nous ne l'oubliez pas. Recherchons l'authenticité qui est le langage du cœur* »

Les femmes du collectif Umpcha sont là pour saluer la pleine lune.
Retrouver son pouvoir personnel se fait pas à pas, chacune à son rythme et en accord avec son parcours de vie. D'où l'importance de la force du groupe et de la solidarité du collectif pour se construire et nous construire.

[139] « *Restons tranquilles, levons nos yeux vers la magnifique lune, la lune nous apportera de la sagesse, cherchons la vérité en semant la mémoire* ».

« *Je parle du sentir communautaire, comment retrouver ce sentir ? La communauté c'est être en commune unité avec l'autre, ce que nous nommons Esprit. De tellement cohabiter et de nous impliquer ensemble (estar compenetradas) nous sommes en commune unité* » dit Marta

Lors de cette cérémonie, nous parlons du voyage et du travail de terrain réalisé en commun avec Mónica, Mary et Lilia, qui nous a rejoints les derniers jours.

Mónica annonce que son diplôme exige de présenter un travail final et que son choix s'est porté sur le processus de « *récupération de notre mémoire que j'ai nommé 'Mujeres charrúas rearmando el gran quillapi de la memoria'* ». Elle relève qu'elle a conduit cette réflexion avec moi, sa tutrice académique et Mary, sa tutrice ancestrale. Elle raconte que, pour ce projet, elle avait énormément d'attentes, elle imaginait en faire un livre ; elle a très vite constaté que le travail de terrain exige davantage de temps qu'elle ne le pensait.

Elle explique que nous sommes allées de Tacuarembó à Paysandú, que nous avons interviewé plusieurs femmes. Lors des entretiens chaque femme racontait l'intégralité de son processus de reconnaissance de son identité charrúa, jusqu'à s'auto-reconnaître en tant que charrúa. Qu'elles parlaient également de leur travail, leur militance pour certaines :

« Ce travail a aussi été unificateur, parce qu'Andrea, tu as cette particularité d'être assez… tu as ce sens de l'unification et tu n'as pas ce penchant de dire 'je suis de tel groupe ou de tel autre'. Tu as cette vision, qui est l'unité, tu donnes de la valeur à tout. Comme anthropologue tu vois toutes les communautés sur le même pied d'égalité, chaque groupe égal et ainsi nous avons rencontré les femmes de Guyunusa, les femmes d'Aquechua, en les valorisant toutes, sans nous focaliser sur notre propre groupe. Nous avons valorisé les femmes d'Aquechua qui ne font pas encore partie de Umpcha, mais elles ont beaucoup de mémoire orale et viennent d'un autre contexte que Blanca, ont vécu un autre processus. Ce voyage a aussi renforcé notre lien avec Blanca, avec Maria même, avec Carmen, et ce même travail a fait aussi que certaines choses se concrétisent comme par exemple la cérémonie des noms »

Elle ajoute que l'un des propos de ce travail concernait la mise en pratique d'une nouvelle méthodologie dans le cadre d'une recherche, dans laquelle les rôles s'interchangeaient, tout comme nos différents regards aussi. Que cela représentait une découverte pour les trois. Elle insiste en disant que pendant notre voyage, nous avons formé une équipe.

« Nous avons vu que nous avons pu faire une recherche en commun et dans ce cas c'est moi qui vais écrire, mais à long terme nous avons senti que nous pouvons construire des choses importantes de cette manière… c'est comme avoir commencé à pratiquer une nouvelle méthodologie dans l'académie, et dans les communautés autochtones aussi. Andrea nous voulons que tu sois avec nous, mais nous avons la nécessité que tu sois également l'anthropologue pour que tu nous transmettes cette fermeté que tu as en toi, nous en avons besoin, nous avons la nécessité que l'académie nous reconnaisse, nous sommes l'autre, mais nous ne sommes pas isolées »

Ce que propose Mónica pour la suite du travail est de voyager en petits groupes, d'une part pour apprendre à mieux se connaître et parce que cela semble plus accessible pour élaborer une recherche, d'autre part. Elle rajoute que mon travail de thèse, ou son travail de diplôme, ne sont que la pointe de l'iceberg, que ce travail doit se poursuivre en collaboration avec les autres femmes, ce n'est qu'un début :

« *L'idée c'est d'arriver à coudre ensemble ces morceaux de quillapi qui sont séparés et parcourir ce territoire, les différents endroits, pour arriver jusqu'à Entre Rios, et Rio Grande do Sul. Ce ne sont pas de grandes distances, c'est plat la pleine… peut être qu'un jour les femmes prendront un bus pour aller à la rencontre de la mémoire perdue ?* »

Lilia, assise sur une chaise, son corps ne lui permettant plus de s'asseoir sur le sol, signale que nous avons laissé des traces, que nous avons été bien accueillies, en égales. Nous avons reçu des cadeaux, résolu des conflits, nous avons été interviewées par TV câble. Originaire de Paysandú, elle sait que les personnes « de l'intérieur » ne s'ouvrent pas facilement, « *mais là c'était clair…* ». Elle parle ensuite de l'importance de mon travail pour elles. Que quelqu'un de l'extérieur soit présente leur fait miroir, leur permet de voir ce qu'elles doivent travailler en elles.

Kuharay, une des filles de Marta, qui exprime son identité charrúa avec un groupe de musique punk qu'elle dirige, se lève en relevant qu'elle est contente de partager ce moment. Elle souligne l'importance de la recherche pour mieux se connaître. Lorsqu'elle parle les flammes montent haut dans le ciel et la lune, se dégageant des nuages, nous dévoile toute sa splendeur.

Toutes les femmes s'expriment ainsi les unes après les autres, soulignant l'importance de la recherche et de ma présence parmi elles. Je suis émue. Avant de conclure, Marta propose aux femmes, maintenant que je vais repartir, d'en profiter pour faire un exercice pour me sentir à distance, afin de savoir dans quel état je me trouve, et parce qu'elle sait que pour pouvoir écrire j'aurais besoin de leur appui. Elle fait des gestes pour montrer dans quelle position je me mets quand je pleure ou quand je ris.

Le vent s'est levé, des gouttes de pluie annoncent l'orage. Nous courons nous réfugier sous l'*anacahuita* (grand arbre proche de la maison) en riant. Tandis que les femmes rangent leurs affaires, Marta, le visage mouillé mais souriant, me prend dans ses bras vigoureux et

me souffle à l'oreille « *nous t'avons bien choisie* ». Cette fois je me laisse aller contre son cœur ne sachant plus si rire ou pleurer.

De retour en Suisse, durant les mois de mars et d'avril, j'aide Mónica à la rédaction de son travail de diplôme. Nous passons plusieurs nuits à communiquer par skype ; puis nous étudierons plus minutieusement son manuscrit lors de mon bref passage du mois d'avril, prévu pour assister à la commémoration de Salsipuedes.

12.2 Engagement militant sur le terrain : comment s'y prendre ?

Dans le même temps, avec les doctorant-e-s du Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale de l'université de Lausanne, nous nous interrogeons sur la méthode du travail ethnographique. Aussi, nous nous réunissons avec des collègues en sciences politiques et dont les séances déboucheront, en juin sur l'organisation d'une journée de réflexion portant sur le terrain[140].

Nous nous interrogeons notamment sur le double paradoxe de l'anthropologie :

« *A la fois au plus près et au plus loin de soi et de l'autre, l'ethnologue fait ainsi l'expérience d'une forte tension qu'il ne peut espérer réduire qu'en trouvant, enfin apaisé, la juste distance à son objet d'étude* » (Bensa 1995 : 2)

L'anthropologue Alban Bensa (1995) affirme qu'il est nécessaire de trouver le point d'équilibre pour dévoiler l'autre simultanément de l'intérieur et de l'extérieur.

A son tour l'anthropologue Joanne Rappaport raconte que la distinction dedans/dehors a été utilisée par les membres de l'équipe de recherche composée par des chercheurs et leaders autochtones en tant qu'outil, « *métaphore pour donner un sens à nos objectifs méthodologiques* ». Cette opposition était aussi utilisée pour protéger des influences externes celles et ceux se trouvant dedans.

A nouveau il s'agit d'une question de limites à mettre :

« *Le dedans et le dehors étant nécessairement entremélés et le contrôle du mouvement à travers les deux pôles restant une responsabilité politique urgente des chercheurs autochtones* » (Rappaport 2007 : 17)

Cette distinction est-elle pertinente alors que de plus en plus de chercheur-e-s se trouvent simultanément dedans et dehors ? L'important, dans l'anthropologie collaborative, est que

[140] Journée d'études : « Doctorant-e-s tout terrain. Un dialogue entre anthropologues et politistes autour de l'ethnographie », six juin 2011. Ma présentation fait partie de la session quatre « *proximité avec la 'cause' et prise de distance analytique, comment concilier une proximité forte (idéologique, de classe, de genre, de 'race') avec un groupe mobilisé tout en sauvegardant la distance nécessaire à une démarche analytique ?* ».

la demande de la recherche provienne de l'intérieur vers l'extérieur, affirme un chercheur autochtone, alors que d'autres, comme Mónica notamment, préfèrent parler en termes de frontière ou encore « *de pont qui relie le dedans et le dehors* » (Rappaport 2007 : 21). Comme quoi, le problème de la juste distance est loin d'être résolu.

Une autre question qui alimente les débats des doctorant-e-s concerne le choix de la problématique ou du thème à étudier. C'est également la question que se pose l'anthropologue Lucila Gayané Toussounian sur sa propre pratique.

Dans son article « *Reflexiones sobre una antropología 'nativa'* », elle affirme que si on tente de comprendre pourquoi de nombreux intellectuels travaillent sur, et avec leur propre communauté d'origine, la première réponse semble être la proximité et la perspective d'une meilleure auto-connaissance du/de la chercheur-e. Mais, selon elle, une des questions centrales à laquelle n'échapperaient pas davantage les chercheurs externes est de :

« *Connaître pourquoi nous avons choisi cette problématique ou thématique particulière et non une autre. C'est-à-dire, il paraitrait que cette question est trop simple, mais en réalité nous explicitons rarement les présupposés avec lesquels nous nous approchons de tel objet d'étude, ou nous ne comprenons pas réellement pourquoi cette thématique nous mobilise suffisamment au point de lui dédier tellement de temps et d'effort intellectuel* » (Gayané Toussounian 2007 : 4)

Ce qui est sûr, c'est que la réponse nous ouvre nos propres portes, celles de l'intime, du non-dit ou du non-conscientisé… la réponse n'est pas si évidente et comme nous l'avons vu lors de nos débats, nombreux/euses sont ceux/celles qui préfèrent refermer la porte.

C'est parce que cela nous confronte à la difficulté de produire une pensée critique depuis les centres de pouvoir hégémoniques, que cela conduit comme le fait la pensée décoloniale à se poser la question du pourquoi, du pour quoi et du pour qui de la recherche. Et celle de comment s'y prendre, avec quels moyens et par qui sont-ils fournis ?

12.3 Ecrire pour parler

La réponse semble plus évidente pour les chercheur-e-s impliqué-e-s personnellement et politiquement dans leur(s) recherche(s), comme c'est le cas de Mónica.

Son écrit d'une cinquantaine de pages, « *Mujeres charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay* » est le premier travail réalisé à partir de chacune des femmes ; par ailleurs, il n'existe aucune étude sur les femmes autochtones en Uruguay, ni de politiques publiques les concernant. Par ce travail, elle veut signaler que ces femmes ont commencé un

travail de récupération de la mémoire en élaborant leur propre démarche anthropologique. Les questions abordées étant :

- Une mémoire orale du peuple charrúa existe-t-elle?
- Quel est le rôle des femmes dans ce processus de récupération de la mémoire collective ?
- Quels sont les éléments identitaires qu'utilisent les femmes dans la reconfiguration de la mémoire ?
- Quelles sont les pratiques et les savoirs qui ont survécu au génocide et qui sont encore en vigueur aujourd'hui ?
- Quelles sont les pratiques et les savoirs qui sont en train d'être récupérés et de quelle manière elles/ils sont en train d'être recréés.

Ce travail comporte deux objectifs centraux. D'une part, il consiste en une cartographie de la mémoire (oyendau) actuelle et actualisée, pouvant être transmise aux futures générations. D'autre part, les femmes autochtones deviennent visibles envers l'Etat afin d'exiger des politiques publiques les concernant. Finalement de manière plus large, ce travail, qui octroie une meilleure visibilité aux femmes dans les collectifs mixtes, est utile pour tous les collectifs qui, sous la bannière du Conseil Conacha, sont en train de revendiquer que l'Etat ratifie la Convention 169 de l'OIT.

La description du travail ethnographique présente plus particulièrement diverses expériences de récupération de la mémoire à partir des femmes charrúas, notamment les pratiques se réalisant dans l'espace rural, de manière occulte et qui ne sont généralement pas reconnues en tant que pratiques charrúas. Ce travail met en exergue le processus collectif et l'existence d'une signification commune pour la récupération du rôle de « gardiennes de la mémoire » :

« *C'est ainsi que depuis notre propre voix, nous nous dressons et nous resurgissons, en créant et en recréant notre culture continuellement* » (Michelena 2011 : 7)

Mónica met en évidence la méthodologie de travail qu'elle nomme « interculturelle collaborative ». Elle me situe avec un regard académique, Mary avec un regard « natif » et elle se positionne à la frontière. Son rôle, dit-elle, est difficile car elle doit entrecroiser les regards emic et etic vers son propre collectif.

« Ce sera comme me regarder dans un miroir à travers mes propres verres et ceux de mes frères. Je serai une 'charrúa de frontera', l'ambivalence qui implique d'être une chercheure autochtone, c'est comme être face à la

caméra et derrière elle au même temps (…) vu que ce ne sera pas un exercice académique innocent, sinon que ce sera une activité intéressée à réveiller la conscience du pouvoir de la recherche dans les groupes des femmes, pour qu'ensuite elles continuent cette recherche dans le futur proche, en se la réappropriant avec cette méthodologie » (p. 11)

En lisant son travail, je retrouve certaines citations d'auteurs-es que nous avons commentés ensemble. Mónica décrit la place occupée par Mary en disant que c'est elle qui soutenait le travail de terrain quand nous arrivions chez les femmes. Elle avait une capacité à entrer tout de suite en contact avec elles. Elle se rendait dans la cuisine et c'est en effectuant avec qu'elle communiquait plus facilement que nous deux. Mary confirme ce constat en faisant référence à la méthodologie des centres :

« *Je me décentre pour repérer mon centre et l'espace de tous et de chacun et où je vais me situer pour soutenir toute la scène. Je dois trouver ma place pour que la rencontre soit agréable* »

En lisant une description de ma présence parmi elles, je vois à quel point ma position d'exilée a eu une importance dans ce travail en commun. En effet tous les trois intéressés à l'émergence des collectifs charrúas sommes des exilés. Cette position/place permettrait-elle de trouver la juste distance pour comprendre et parler du déracinement tant externe qu'interne ? Parce que nous nous sentons de nulle part, nous nous sentons de partout :

« *Andrea Olivera, Mary Correa et moi-même avons formé une équipe de travail ensemble. Nous avons réalisé ensemble le travail de terrain, nous avons fait ensemble les entretiens, nous avons vécu ensemble pendant un mois. Andrea Olivera est une sœur anthropologue de l'Université de Lausanne, Suisse, qui fait à son tour une thèse de doctorat sur le thème charrúa. Elle est ma tutrice académique dans ce travail. Avec Andrea, nous nous sommes connues il y a deux ans, lors de la huitième marche à Salsipuedes, à cent septante-huit ans du génocide du peuple charrúa. Elle a reçu une bourse pour faire son travail de terrain de doctorat. Andrea est uruguayenne, mais exilée en Suisse depuis petite. Elle a dû partir du pays à l'âge de huit ans avec ses deux parents parce qu'ils étaient poursuivis politiques par la dictature militaire de notre pays La famille s'est exilée à Lausanne, une ville en Suisse où elle a grandi et étudié. Actuellement Andrea est licenciée en Sciences sociales de l'Université de Lausanne et doctorante en anthropologie culturelle et sociale. Elle travaille à l'Institut de sciences sociales et au Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale de l'Université de Lausanne en tant qu'assistante diplômée. Pendant 2009 et 2010 nous avons eu une relation d'amitié qui s'est approfondie au fur et à mesure qu'Andrea s'impliquait de plus en plus dans notre processus. En février de 2010, quand nous avons refondé l'Union des femmes du peuple charrúa (Umpcha), Andrea a intégré ce processus et depuis lors elle est considérée une membre en plus par les femmes charrúas, car elle a su gagner sa place. Andrea fait partie des quelques anthropologues uruguayens qui s'intéressent à écrire sur notre processus. C'est très significatif que les trois cas d'anthropologues qui ont fait ou font leur thèse sur le thème des charrúas, l'aient fait en étudiant et vivant à l'extérieur. L'académie uruguayenne n'accepte pas notre lutte comme légitime. Andrea est la première femme dans ce groupe d'académiciens qui s'intéresse à nous, en plus d'être celle qui s'est le plus investie dans notre*

cause. Elle a une sensibilité très aigüe, et c'est une experte au moment de créer le climat pour faire les entretiens. Dans ce travail collaboratif, elle m'a appris énormément sur le terrain, en faisant ensemble ce travail de terrain. Pour Andrea, sa thèse signifie aussi une recherche de ses racines » (p. 14)

Mónica n'oublie pas de mentionner le « contexte historique-géographique » dans lequel se déroule ce « voyage à travers la mémoire », et dont le travail de terrain se situe à proximité du « lieu même du massacre ». Elle affirme la nécessité de reconstruire la mémoire parce que la majorité des femmes a grandi sans mémoire orale familiale, sans mémoire historique, toutes deux masquées par la dure discrimination et par la honte que ressentaient les personnes qui se savaient charrúas. Le résultat fut l'invisibilisation des Charrúas et l'occultation du génocide.

C'est pourquoi, assure Mónica, le processus de « réidentification » a commencé à travers les livres, en lisant les chroniques et les documents écrits par les personnes qui avaient cohabité avec les charrúas avant le génocide. Certaines personnes ont eu, quant à elles, la chance de conserver une mémoire familiale. Mónica donne l'exemple de Blanca Rodriguez, dont les frères sont des membres fondateurs d'Adench.

Après Mónica, ce sera au tour de Colomba, une autre membre du collectif Umpcha, jeune assistante sociale travaillant dans des associations féministes, de participer entre le vingt juin et neuf décembre 2011 à la deuxième promotion du *Diplomado de fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indigenas.*

De par sa formation et sa présence dans le collectif, elle se concentrera sur l'élaboration d'entretiens approfondis avec les femmes les plus engagées du collectif. Les questions posées concernent le processus d'autodétermination, la signification d'être une « femme charrúa », leur pratique des traditions et des coutumes dans la vie quotidienne, leur relation avec la terre, et la place qu'occupe le collectif Umpcha dans leurs vies.

La démarche choisie leur permet de se questionner sur comment être ou se sentir charrúa au quotidien, au-delà des discours revendicatifs et politiques. A partir de ce travail, Colomba proposera des ateliers dans lesquels les femmes aborderont le thème de l'autonomie à partir de dessins faits par elles-mêmes[141], afin de mettre en perspective différents processus d'autonomie (ou d'individuation ?).

[141] Les questions qu'elles se posent sont : depuis quand et depuis où suis-je autonome ? Autonome de qui ? De qui au pluriel ? Qu'est-ce l'autonomie dans ma vie personnelle, dans ma famille, dans ma communauté et dans l'organisation ?

Pour la suite, le projet consiste à créer à partir de chaque femme, à définir une auto-biographie pour relier les points clés dans ce processus charrúa :

«*A partir de nos propres vies personnelles, unifier ta vie personnelle ne pas fragmenter ta vie, depuis enfant quels ont été les pas qui t'ont amené… toutes les Umpchas ont un parcours de vie incroyable, Lilia, Marta, qu'elles pourraient approfondir et depuis ce récit de leur vie, l'écrire, le peindre ou nous le raconter… pour faire le lien avec leur processus charrúa* » (Colomba janvier 2012)

Le travail de Colomba a comme autre objectif de pouvoir intégrer les demandes des femmes charrúas dans le mouvement féministe (le réseau CNS) où elle travaille. Selon elle, il est important de générer des alliances avec d'autres organisations sociales en cherchant une union avec d'autres femmes autochtones, afro-descendantes, et occidentales :

« *C'est en reconstruisant l'identité et la mémoire orale, que nous nous dressons en tant que femmes charrúas, nous nous considérons gardiennes de la terre mère, protégeant ses ressources contre n'importe quelle expropriation envers elle* »

Et c'est en faisant référence à la terre/territoire, pour l'appropriation de laquelle se sont déroulés tous les événements violents évoqués dans cette recherche, que je clos en soulignant que le chemin se construit en marchant.

© A. Olivera 2011

Voyageant-marchant avec Lilia

Synthèse de la troisième partie

Dans cette partie, je me suis concentrée sur le parcours des femmes qui, organisées en collectif, apportent un éclairage particulier sur le processus général de récupération de l'identité charrúa. Je considère la constitution du collectif Umpcha comme un tournant dans la forme que prennent les revendications et dans ma recherche personnelle par la position que j'acquière au sein du collectif. Leur questionnement incessant sur le devenir charrúa renforce mon analyse concernant cette figure en tant que symbole, force ou se sentir faire partie de cette terre. Charrúa en devenir, ou le modèle de l'humain, tel qu'elles aimeraient qu'il soit, se clarifie avec la notion d'autonomie ou de territoire interne et externe en mouvement, l'essentiel étant d'être avec soi et les autres « compenetradas ».

Avec ce collectif, mon autorité mise à l'épreuve, je deviens une d'entre elles, sans pour autant perdre ma place d'anthropologue, une position qui a de la valeur dans ce procesus en cours. En voyageant et conversant, nous élaborons une manière de faire de l'anthropologie, entre engagement, pensée de frontière et échanges intellectuels, créatifs et ludiques.

CONCLUSION

« En el pasado reside no solamente lo que fue, sino tambien lo que pudo haber sido. De la misma manera, en el futuro reside no solamente lo que sera, sino tambien lo que podria ser » (Graffiti Montevideo 2010)

Dans un pays construit sur un imaginaire social dit « *sans Indiens* », je me suis intéressée à la genèse des rapports sociaux construisant une forme d'identification ethnique.

Mon travail a consisté à tenter de comprendre les conditions historiques, sociales et politiques, d'émergence de collectifs de personnes réclamant l'appartenance identitaire charrúa. J'ai démontré qu'il s'agit d'un processus en cours, individuel et collectif, ayant des temporalités diverses, qui a émergé depuis une vingtaine d'années, dans le contexte national de la post-dictature et celui géopolitique de l'autochtonie, dans une articulation globale/locale.

Mon travail s'est concentré sur la restitution des discours que les personnes elles-mêmes ont de l'identité. Comment un sentiment d'appartenance se construit-il ?

J'ai tenté, avant tout, de comprendre le point de vue individuel des personnes et celui des collectifs, depuis leurs propres discours et pratiques. Que revendiquent-ils ? Que signifie être charrúa en Uruguay aujourd'hui ? Comment le vivent-ils au quotidien ?

Je souligne que, selon moi, l'identité charrúa est l'enjeu du rapport social, qui est la lutte politique contre l'exclusion. C'est un moyen pour parler, tant de la violence interne, que du vivre ensemble. Par conséquent, le problème n'est pas uniquement ethnique, il est également social et politique : c'est celui de la continuité historique de la violence et de sa négation.

Dans ce sens il devient général, affectant la société uruguayenne dans son ensemble. La violence est également un problème concernant l'ensemble de l'humanité. En cela le graffiti urbain semble indiquer qu'il est encore possible de faire un choix planétaire pour y faire face, et que ce choix aurait une influence sur le passé et sur le devenir :

« *En clair, la violence est un invariant de la vie humaine et politique. Elle est structurelle des rapports de pouvoir et des passions humaines. Elle est constitutive des transformations du pouvoir politique. Mais comment la qualifier et quel rapport établir avec elle aujourd'hui ?* » (Caloz-Tschopp 2014)

Alors, bien qu'étant actuellement un phénomène minoritaire - environ 5% de la population a, lors du dernier recensement en 2011, affirmé avoir une appartenance ethnique, tandis que les personnes regroupées en collectifs dans le but de revendiquer cette appartenance,

représentent environ 1% - il pourrait, dans un futur plus ou moins proche (dix-quinze ans), toucher tous les secteurs de la société et être partagé par une majorité de la population.
Je me suis également interrogée sur les raisons qui les ont conduit à choisir l'identité charrúa : d'une part pour rendre visible la continuité historique de la violence, d'autre part comme modèle anthropopoiétique. Pour cela, j'ai dû comprendre l'importance de la figure charrúa dans la construction d'un sentiment national, tout comme l'influence actuelle du mouvement autochtone international.

Mon cadre de pensée

Il s'est constitué à l'aide de différents apports, notamment les travaux de l'anthropologue Guillaume Boccara sur l'ethnogenèse, les épistémologies du sud et les théories féministes dissidentes, apports concernant, et s'articulant autour des rapports sociaux de colonialité.
Les travaux de Boccara sur la genèse des groupes dénommés ethniques, m'ont permis de comprendre l'émergence actuelle de l'identité charrúa. Les concepts dialectiques d'ethnogenèse et d'ethnification expliquant les formes de résistance, d'adaptation et de transformation des peuples amérindiens, face à une réalité violente, celle de la conquête et de la colonisation. Et comment ces résistances continuent-elles d'agir tout en se transformant, avec la fondation des états-nation. La troisième dimension proposée par Boccara, l'ethnicisation actuelle des rapports sociaux, m'a permis de saisir l'émergence de processus de formation d'une identité ethnique dans sa dimension dynamique et militante, de collectifs qui se re-définissent et se ré-unissent sur la base de valeurs et de symboles partagés, en vue de construire une appartenance particulière, qui prend sens dans la dialectique de se nommer et d'être nommé en relation avec le passé. Le choix de l'identité charrúa pour s'auto-reconnaître peut être expliqué de cette manière.
Les épistémologies du sud, notamment les chercheur-e-s s'inscrivant dans l'option décoloniale afin d'éradiquer les colonialités, contextualisent de manière plus large le choix de l'appartenance charrúa.
A mon avis, les épistémologies du sud constituent actuellement l'analyse la plus pertinente relative à la construction de la globalisation actuelle, en lien avec le passé colonial. L'apport le plus percutant est le concept de colonialité. La matrice coloniale du pouvoir est une structure conceptuelle de gestion, qui gère la domination et l'exclusion. Cette gestion a

développé une rhétorique de la modernité qui occulte son côté obscur, la logique de colonialité. C'est-à-dire qu'elle occulte les agissements de la colonialité sur l'économie, sur la connaissance, sur l'être, sur la nature et sur l'ensemble des rapports sociaux. Modernité et colonialité ne vont pas l'une sans l'autre, elles sont simultanément unies et séparées, et agissent différemment, l'une affirme, alors que l'autre délégitime et nie. D'un côté se trouvent le progrès et le développement, de l'autre l'exclusion et l'extermination.

Cette matrice de gestion, structure nouvelle qui n'existait pas avant la conquête de l'Amérique, est basée sur deux piliers que sont le racisme et le patriarcat, et génère des secteurs, dont la connaissance est la sphère la plus importante, car elle contrôle toutes les autres. C'est pourquoi Walter Mignolo parle d'appropriation épistémologique.

En cela l'Amérique latine est également une construction de la matrice coloniale et fait partie du contrôle de la connaissance. C'est une fiction qui a permis de mettre sous silence et d'occulter certaines mémoires, pour se construire uniquement à partir des mémoires des élites européennes. Les mémoires occultées sont celles des violences, de l'esclavage, des exterminations, des migrations forcées, des déplacements massifs de populations. Comme mentionné par Díaz Genis, l'identité compacte latino-américaine s'est implantée sur l'assassinat d'autres appartenances. Décoloniser le concept Amérique latine permettrait de penser un futur dans lequel les mémoires hégémoniques européennes ne domineraient plus, permettant ainsi la participation et l'interaction de toutes les mémoires.

Décoloniser la mémoire consisterait alors à construire un autre type de connaissance, de sensibilité, d'organisation sociale et économique… un autre type d'être au monde qui assumerait une pluralité de voix jusque-là mises sous silences.

La proposition pour une écologie des savoir, de De Sousa, s'inscrit dans ce processus de décolonisation interne, dont le cas charrúa serait un exemple.

Dans le contexte des épistémologies du sud, les théories féministes, surtout les féminismes dissidents, ne sont pas assez connues, ni diffusées, et restent souvent marginales. Alors qu'il existe toute une réflexion sur la construction du sujet subalterne, exclu de ce qui est désigné comme humain. De toutes les figures d'altérité rencontrées dans ce travail (cannibale, indien, métis, etc.) la figure première est celle de la femme, constituée également de cette double inclusion/exclusion incorporée.

Dans le mouvement autochtone également, l'apport des collectifs de femmes est indéniable, dénonçant la triple discrimination, les rapports sociaux inter-croisés et plus particulièrement

la colonialité du genre, inscrite dans le corps et dans l'être. Dans le qui suis-je ? Depuis où je parle ? Vers où je vais ? Le besoin d'une position d'extériorité pour se situer et de trouver de nouvelles catégories pour parler est constamment mis en avant.

Ce cadre de pensée m'a été utile également pour me situer face aux collectifs charrúas dans le contexte géopolitique de la connaissance. En l'appliquant, je me suis inscrite dans une perspective décoloniale, avec comme objectif de produire une anthropologie non hégémonique. J'ai ainsi pris mes distances également avec la recherche anthropologique uruguayenne et pu effectuer un travail ethnographique de co-construction, plus particulièrement avec le collectif des femmes Umpcha.

Apports et limites d'une ethnographie audiovisuelle en collaboration

Mon souhait de départ a été de développer une ethnographie audiovisuelle collaborative. Celle-ci se basant, d'une part sur la proposition des peuples autochtones de décoloniser la méthodologie et, d'autre part, sur l'apport des théories féministes sur la connaissance située, qui consiste à reconnaître depuis quelle position nous produisons de la connaissance, étroitement liée à notre position sociale, à notre appartenance institutionnelle et culturelle, en lien avec des rapports sociaux, et à notre parcours de vie. C'est-à-dire que je je me suis inscrite dans une géopolitique de la connaissance et me suis interrogée sur les rapports de pouvoir constitutifs du savoir scientifique.

Pour ce faire, j'ai suivi les traces de l'anthropologue Nancy Scheper-Hughes qui défend une anthropologie engagée tant dans la transformation du rôle de l'anthropologue, que dans celui de l'activité d'écriture, ainsi que celles de l'anthropologue Joanne Rappaport qui s'interroge sur la production de la connaissance dans le contexte du terrain et s'oriente vers la co-construction.

Ce qui m'a le plus rapprochée des personnes avec qui j'ai réalisé le travail de terrain, est mon engagement pour la défense des mêmes valeurs qu'ils préconisent et la mise en pratique de celles-ci dans ma vie quotidienne. Dans ce sens, je peux parler d'une co-construction et d'une co-production de ces valeurs incarnées dans des comportements et des attitudes au quotidien, dans le travail de terrain en commun.

Comme je l'ai explicité, c'est grâce à la caméra que j'obtiendrai une place privilégiée parmi les collectifs charrúas. Cet outil m'a permis d'interagir avec les personnes, comme de

participer de manière active au sein des collectifs. Le fait de filmer et de visionner les séquences ensemble a été également un moyen de partager et de construire une connaissance en commun.

Ma proposition était de me diriger vers une co-autorité dans les productions filmées. C'est-à-dire que je voulais partager la réalisation de celles-ci et collaborer pour chacune des étapes, en m'adaptant aux nécessités des personnes investies.

Pour ce faire, je me suis inspirée du cinéaste anthropologue Jean Rouch, revendiquant une ethnographie partagée avec les personnes qu'il filme. Dans cette optique, c'est l'engagement relationnel réciproque qui construit le film ethnographique. Par exemple, avec le collectif des femmes nous sommes allées ensemble en voyage/terrain, dans le but de reconstruire une mémoire collective des femmes pour la transmettre à d'autres à travers un reportage. Par le biais de la recherche du « sens du collectif » nous voulions montrer un processus de formation d'une appartenance collective. Toutefois, j'ai sélectionné moi-même les images figurant sur l'édition finale, les autres participantes ne pouvant pas y consacrer de temps.

C'est également l'échange et la co-construction sur le terrain qui bâtissent à leur tour l'écriture, c'est-à-dire que ma narration veut rendre compte de ce qui s'y est construit en intégrant la polyphonie des voix composant le processus d'émergence ethnique.

J'ai souhaité montrer qu'il s'agit d'un langage de résistance - plutôt qu'une écriture de résistance - qui serait en construction, influencé par les discours politiques, spirituels et juridiques du mouvement autochtone international et suivant également la voie tracée par la pensée décoloniale.

En plus de leur donner la parole, j'ai désiré reconnaître le travail de mémoire conséquent que les collectifs réalisent, à leur manière, avec leurs pratiques, et leurs façons de faire. Accompagner les femmes du collectif Umpcha au début de leur projet, par exemple, c'est leur donner une impulsion, pour qu'elles perçoivent son intérêt et l'importance de le mener avec les femmes de l'espace rural pour collectiviser les mémoires.

Une écriture subjective et engagée, toutefois soutenue par mon cadre de pensée pré-cité, a représenté pour moi un choix correspondant au défi de travailler avec des personnes élaborant leur propre anthropologie, pourtant non encore reconnue comme telle. J'ai tenté ainsi d'accorder un espace à une pensée à part entière, pouvant s'avérer différente de la mienne qui, mises en commun, et malgré ces divergences, construisent ensemble. Une

interconnaissance s'élabore en boucles d'interaction, c'est pourquoi j'ai proposé des notions issues de cet echange, telles que celles du « sens du collectif » ou du « devenir charrúa ».
Cependant, en étant l'unique auteure, le type d'écriture choisi, me revient de droit et j'en assume l'entière responsabilité. La finalité de ce travail a également freiné le retour totalement engagé des propos ; c'est pourquoi il ne s'agit pas uniquement du récit d'un terrain collaboratif, mais que, sur la base d'une définition d'hypothèses de travail, j'ai proposé une interprétation du processus de devenir charrúa qui articule le local avec le global.

Un devenir charrúa pluraliste

Le lien entre la violence, la construction nationale et l'identité charrúa, se fait par la médiation des mémoires de la violence. Les voix résistantes des collectifs rappellent que pour resurgir « *nous devons nous souvenir* », faire émerger ces mémoires niées.
Dans ce contexte, j'ai constaté un entrelacement de mémoires. Celles lointaines du génocide fondateur et celles, plus actuelles, de la dictature récente. Dans cette optique nous pouvons nous demander si la violence interne n'est pas constitutive de l'état-nation uruguayen et la considérer dans un continuum de violences étatiques et institutionnalisées.
Les souvenirs-narrations charrúas nous permettent également de réfléchir, tant au passé, qu'au présent-futur de la société uruguayenne dans son ensemble. Ces souvenirs-narrations charrúas, passées et présentes, ne sont pas séparées de celles de la nation, elles les accompagnent. En effet, dans l'histoire uruguayenne, l'identité charrúa est un symbole qui réunit, qui rassemble, pour inclure et pour exclure. C'est un opérateur culturel organisant les relations humaines.
A la fin de la dictature, l'identité charrúa réapparait, cette fois en tant qu'opérateur pour nommer l'indicible, et comme modèle pour penser des relations sociales pacifiques.
A ce moment, se souvenir est également une manière de guérir collectivement des traumatismes des violences vécues. Se souvenir avec le corps, c'est retrouver des émotions, des sentiments et les traiter en conséquence. Se souvenir c'est alors affronter des douleurs jusque-là indicibles, arriver à les exprimer et les dépasser pour construire un sentiment d'appartenance. C'est le devenir charrúa.

Ce devenir se construit dans des rapports sociaux, dans une articulation entre se nommer et être nommé. Il vient du passé mais veut représenter un futur.

Devenir charrúa consiste à rendre visibles les mensonges, à donner la parole aux silences, à repérer les oublis de l'histoire et à affronter la douleur pour ne plus reproduire la violence interne. Il est considéré comme la proposition d'une identité plurielle, inclusive, et d'un modèle d'être au monde dans un processus qui se poursuit, tout en se transformant vers la réconciliation.

J'ai ainsi défini quatre axes interactifs, généalogique, politique, écologique et spirituel, pour montrer comment ce construit ce devenir.

J'ai aussi montré comment ce devenir est pris dans l'ambivalence de l'appartenance. C'est-à-dire que les collectifs se trouvent confrontés à la difficulté de devoir se différencier pour être reconnus, tout en proposant la construction d'un commun : « *nous sommes tous charrúas* ».

D'un côté, certains éléments sont présentés pour se différencier :

- récupération de la langue à travers les chants, la musique et la danse
- récréation de coutumes, qui sont des pratiques et des valeurs incorporées dans les comportements
- développement de la communication intergénérationnelle
- la perception de *lo charrúa* à travers les objets : arc, bâton de la parole, instruments de musique, pierres.

Le génocide est un fait, un marqueur temporel et spatial, mais qui ne doit pas empêcher le devenir. Les collectifs proposent également d'entreprendre des recherches archéologiques, ethnographies, archivistiques et généalogiques transdisciplinaires avec des universitaires et des non universitaires.

D'un autre côté, que signifie « *nous sommes tous charrúas* » et qui le dit ?

Comme l'ont bien exprimé les membres de la communauté *Basquade Inchalá* ou les femmes du collectif Umpcha parmi d'autres, ce « nous » signifie reconnaître cette identité en soi, parvenir à l'incorporer, lui donner un espace permettant ainsi de construire un « *nous sommes* » au-delà de la violence.

C'est reconnaître que la tentative d'extermination a représenté également un épistémicide. Le « nous » symbolise cette invitation à l'inclusion des voix réprimées et des connaissances dénigrées, dans la construction d'une identité nationale reconnaissant le pluralisme.

C'est donner un espace à une autre épistémologie, qui puisse modifier la signification d'être humain (non construit dans une logique fragmentaire), en récupérant des valeurs attribuées à la cosmovision/épistémologie charrúa : horizontalité, solidarité, réciprocité, complémentarité, la valeur de la parole donnée, l'amour et le respect pour leur mère terre.

Devenir charrúa consiste alors à assumer ces valeurs et à les incorporer dans des comportements, ce qui n'a rien à voir avec une identité assignée socialement. C'est un choix d'attitude face à la vie qui peut être décidé et vécu par n'importe quelle personne ou collectif, dans n'importe quelle partie du monde :

« *Ce qui importe, je le répète, c'est le sens de la vie qui fait l'unité de la nation qui est la cosmovision, les valeurs pour le vivre en commun, et il n'y a pas de différence entre un Alacualufe, un Mapuche, un Guaraní ou un Shuar, un Quechua, un Aymara, ou d'autres encore, cela ne rend pas différents les hommes, et la « nation autochtone» ne fait pas de différence, elle sait qu'il existe des cultures différentes en son sein, ce sont des cultures ou des comportements différents, mais pas le comportement essentiel de la vie. La cosmovision c'est ce qui vaut la peine d'être défendu. Comment vivre aujourd'hui ? Je crois que c'est le compromis fondamental que nous avons devant le nez. Comment vivons- nous ? Que faisons-nous avec nos enfants ? Que voulons-nous pour nos petits enfants ?* » (Alberto Zapican, entretien 2010).

Ce devenir s'inscrit dans le pluralisme. L'Uruguay commence, en effet, à se reconnaître en tant que société plurielle. L'anthropologue Nicolas Guigou (2014), actuel directeur de l'institut d'anthropologie sociale à l'université de Montevideo, dénonce « l'anthropologie caucasienne », qui exige pour les peuples originaires du territoire une « démonstration de leur essence ». Selon lui, l'émergence charrúa doit être considérée comme un phénomène social de construction identitaire, qui dérange le récit hégémonique de la nation, particulièrement dans ces traits faussement universalistes qui nient toute singularité culturelle, à l'exception de celle « blanche et immigrante ». Guigou préconise la nécessité de construire un « nouveau récit de la nation » dans lequel les singularités culturelles soient constitutives et non niées.

Le dix avril 2014 l'université de la république organisait une conférence pour soutenir la revendication du conseil de la nation charrúa (Conacha) demandant que l'Uruguay ratifie la convention 169 de l'OIT.

Andrea Scagliola, directeur des politiques sociales du Ministère de développement social (MIDES) a également présenté un discours allant dans le même sens. Il a déclaré que si l'état ne l'a pas encore ratifié, c'est parce que certaines contradictions « *dues à un passé*

douloureux et à la difficulté d'accepter le sang versé pendant longtemps et l'oubli qui l'a enseveli ensuite» divisent les ministères. Il rappelle que l'Uruguay s'est engagé à ratifier cette convention dans les quatre prochaines années, lors de l'examen périodique universel du conseil des droits humains des nations unies qui a eu lieu en janvier 2014, mais que pour l'instant les démarches ne semblent pas aller dans ce sens.

Le directeur de l'institut national des droits humains et défense du peuple (INDH), Juan Faropa, a reconnu que la convention 169 date de l'année 1989, et qu'à cette époque, le mouvement pour la défense des droits humains dans les pays du cône sud (Uruguay, Argentine, Chili) était focalisé sur les « séquelles récentes de la dictature ». D'après lui, la ratification de cette convention par l'Uruguay serait bénéfique pour le pays, vu que cela impliquerait de « *mettre sur la table et donner la vrai place qu'il mérite au principe fondamental des droits humains qui est celui de la non-discrimination. C'est sur la base de ce principe que repose la reconnaissance de l'autre en tant que personne* ».

C'est également à cette occasion, la veille de la commémoration du génocide charrúa, que la déléguée du conseil de la nation charrúa (Conacha) au *Fondo Indígena,* Mónica Michelena, a été désignée conseillère en affaires autochtones de l'unité ethnico-raciale du Ministère de relations extérieures. Son responsable, Romero Jorge Rodríguez, est militant du mouvement mondial contre la discrimination raciale, et co-fondateur du *Mundo Afro,* espace militant et de rencontre des afro-descendants uruguayens.

Le mouvement afro-descendant a eu davantage de visibilité, et sa voix plus de poids au niveau institutionnel, que celle des collectifs charrúas. Il existe également, au Ministère de développement social (MIDES), une coordination des femmes afro-descendantes qui a conceptualisé une « approche ethnico-raciale ». Leur reconnaissance est peut être due au fait que ces mouvements sont considérés en tant que minorités. Alors que les peuples autochtones, au contraire, précisent bien qu'ils ne veulent pas être reconnus en tant que minorités, avec les différences que cela implique concernant le droit à l'auto-détermination, comme relaté dans ce travail.

Que signifie alors ce poste octroyé à la déléguée charrúa ?

Mónica m'expliquait que les autorités reconnaissent le principe d'auto-reconnaissance au conseil de la nation charrúa, ce qui signifie un droit à l'identité (en tant que minorité ?).

Par contre, elles ne sont pas prêtes à les reconnaître en tant que peuple autochtone. Il leur a été spécifié qu'il n'existe pas de continuité historique, que, par conséquent, il n'y a pas de peuples autochtones sur le territoire uruguayen.
Que se passera-t-il quand l'Uruguay ratifiera la Convention 169 de l'OIT ? Qui décidera qui est charrúa et qui ne l'est pas ? Est-ce que les collectifs intégrant le Conacha pourront se faire reconnaître en tant que peuple autochtone ? Et si les collectifs réclament une part du territoire ? Comment effectuer sa distribution ? Qui aura la préférence ?

Constitution d'un champ social particulier ?

Le premier événement qui a mobilisé l'ensemble de la société uruguayenne autour du devenir charrúa a été le retour des restes du cacique Vaimaca Peru. Le retour de l'Indien mort semblait donner l'élan nécessaire pour changer la vision que l'ensemble de la population portait sur son passé. L'identité charrúa pouvait se transformer en enjeu d'un débat sociétal. Cependant, les collectifs étant accaparés par les conflits internes concernant la recherche scientifique sur les restes du cacique, ils ne purent répondre à l'intérêt que leur portait la population pour constituer un espace de débat, et celui-ci diminua.
A ce moment, les problèmes de pauvreté et de désintégration du tissu social demandaient des réponses sociales et politiques immédiates. Alors que les revendications des collectifs charrúas dérangeaient plutôt le champ scientifique et la classe gouvernante. D'autant plus que le président de l'époque, Julio María Sanguinetti, niait totalement qu'il y ait eu une tentative d'extermination, considérait le peuple charrúa comme un peuple primitif qui devait nécessairement disparaître pour laisser la place à la civilisation.
En 2005, le changement de gouvernement permet la formation du Conseil de la nation charrúa. Les collectifs charrúas vont être plus actifs et visibles, surtout à l'extérieur du pays, dans les instances continentales et internationales, où les délégué-e-s rencontreront d'autres représentant-e-s des peuples autochtones et seront à leur tour reconnus comme tels.
Le douze octobre 2009 marque un tournant pour les collectifs charrúas qui organisent ensemble une manifestation en plein centre de Montevideo, pour dénoncer le début de l'extermination des peuples autochtones de l'Amérique en faisant référence à cette date.

A partir de ce moment, les collectifs s'organisent mieux, et deviennent plus visibles au niveau national.

En 2010, ils participent à la campagne pour le lancement du recensement national en sensibilisant la population à la possibilité de l'auto-identification ethnique. En 2011, ils recevront des subsides de l'état pour participer avec des actions particulières au bicentenaire de l'indépendance. En 2012, ils parcourront le pays pour sensibiliser la population à la nécessité de ratifier la convention 169, l'Uruguay restant le dernier pays d'Amérique latine à ne pas l'avoir encore fait.

Pendant ce temps, la déléguée du Conacha, Mónica Michelena se rend plusieurs fois aux Nations Unies pour défendre cette revendication. Lors d'un de ses voyages en avion, le neuf janvier 2013, Mónica rencontre le président uruguayen José Mujica. Elle en profite pour lui demander la ratification de la convention par l'Uruguay. Le président lui demande alors de quelle organisation elle est membre. Mónica répondant qu'elle est déléguée du Conseil de la nation charrúa, celui-ci lui rétorque qu'il n'existe pas de charrúas en Uruguay, que tous sont guaranis. Cet échange ne laisse rien prévoir de positif.

Cependant, en septembre 2014, le candidat à la vice-présidence, Raul Sendic, fils du tupamaro Sendic, affirme dans un discours télévisé avoir une grand-mère autochtone.

Depuis 2009 le débat concernant l'apport des peuples originaires à la nation se fait plus visible et plus médiatisé.

A l'université également, en octobre 2010, ont eu lieu les premières journées sur les peuples originaires, convoquées par l'institut des sciences anthropologiques. Les thèmes abordés concernaient les nouveaux regards portés sur… et un débat sur le passé autochtone. Des membres des collectifs charrúas étaient invités à y participer.

Suite à ces journées, l'annuaire d'anthropologie de l'Uruguay de l'année 2012 publiait un article de l'anthropologue uruguayen, Daniel Vidart : « *No hay Indios en el Uruguay contemporaneo*»[142]. Quatre anthropologues répondaient à cet article, traitant les collectifs charrúas « d'hallucinés indianophiles » qui inventent une « mythique Charrulandia » en parodiant des « respectables cultures ancestrales », en proposant de continuer les recherches, plutôt que d'en rester aux échanges virulents et peu constructifs. La plume était

[142] Conférence présentée aux Journées 'Peuples originaires, nouveaux regards et débats autour du passé autochtone', octobre 2011. Lors du débat qui suivi, le ton est resté courtois, malgré la colère que ressentait une grande partie du public présent venu soutenir leur représentante autochtone. Le numéro de l'annuaire peut être consulté en ligne : www.unesco.org.uy/shs/

donnée à deux représentantes des collectifs Adench et *Basquade Inchalá,* qui proposaient de continuer le travail ethnographique sur la mémoire orale et se demandaient si la négation de leur existence actuelle ne serait pas en relation avec la manière dont s'est construit l'état nation et l'idéologie homogénéisante.

L'arrivée, en 2013, du nouveau directeur au département d'anthropologie sociale, permet d'entamer un réel dialogue avec les collectifs charrúas. Nicolas Guigou donne également un espace de parole à la pensée décoloniale en invitant dans un premier temps Walter Mignolo pour parler de « la colonialité et l'Amérique latine ». Le dernier invité actuel est le chercheur Gustavo Verdesio, qui propose d'observer quels sont les éléments de la matrice du pouvoir colonial encore en activité, et avec quelles conséquences pour les personnes provenant des secteurs les plus marginaux de la colonialité. Il propose de mettre l'accent sur les aspects ethniques de l'oppression en Uruguay et de se demander en quoi ces aspects sont fondamentaux pour comprendre certains points obscurs de l'histoire du pays. Pour se rendre compte que certains éléments du passé ont une influence sur le présent « sur nos conceptions et nos décisions ». Comprendre que les société fondées sur la violence et sur une logique d'extermination de l'autre n'aiment pas qu'on leur rappelle cette origine-là.

Tous ces événements concourent, à mon avis, à la formation d'un champ social particulier, dans lequel l'identité charrúa est l'enjeu du rapport social qui est la lutte contre l'exclusion.

Que les tensions créées par cet enjeu pourraient déboucher sur une option décoloniale pour la recherche scientifique, permettant d'entamer un processus décolonial à plus large échelle au niveau de la société.

Débattre du continuum de violence, voir l'identité charrúa en tant qu'opérateur thérapeutique pour dire l'indicible, ou comme modèle anthropopoiétique pour construire un modèle de vivre ensemble, un style de vie et une manière de comprendre et de pratiquer le territoire, et orienter la société vers une citoyenneté plurielle, sont les ouvertures dialogiques constituées par cet enjeu.

Díaz-Polanco (2010) s'interroge sur ce que cache le thème de l'identité. Il y découvre deux options possibles. D'une part, les luttes identitaires mènent à la création de frontières, à l'individualisation et à la fragmentation, débouchant sur la destruction du lien communautaire. Derrière l'identité, il découvre la lutte pour le territoire, ou bien l'identité comme substitut de la perte du collectif. D'autre part, l'identité constitue également un projet d'autonomie, dans lequel les transformations réelles seraient : une nouvelle

distribution du pouvoir, un nouveau modèle économique, et l'arrêt de la destruction du collectif, ce que ne font pas les politiques multiculturelles.

La puissance émancipatrice du « sens du collectif » réside dans la communauté même : « une collectivité qui donne sens durable et profond aux sujets, qui se base sur des tissus sociaux avec une référence territoriale, qui a des racines dans un espace, où il est possible de construire, non seulement des identités solides, mais également des projets communs de portée sociale – un réseau dense avec une base territoriale » (Bauman in Díaz Polanco 2010: 28). Toutefois, Díaz Polanco rend attentif au virage fondamentaliste que la défense d'une identité avec des origines peut produire, avec la construction de nouvelles frontières et de nouvelles intolérances…

Ainsi le devenir charrúa se situe à plusieurs niveaux, échelles différentes : local/national, régional, continental et international. Un des moins visibles, mais néanmoins le plus important à mon avis, est le débat minorités versus peuples autochtones. En effet, selon comment seront considérés les collectifs charrúas les débats sur l'auto-détermination, l'autonomie et surtout sur la question du territoire, seront abordés de manières différentes. Plus particulièrement, la lutte de tous les temps concerne la conception et l'utilisation du territoire, c'est la question de la Réforme agraire**.**

Le principal acteur : la terre/territoire

Pour finir, je tiens à ajouter que la terre est le personnage principal de cette recherche. C'est pour conquérir un nouveau territoire que les colons ont envahi le pays en 1515. C'est pour ne pas le perdre que les habitants de ce coin de terre se sont battus jusqu'à la mort. Plus tard, dans les années 1620, l'introduction massive du bétail a contribué à transformer la géographie du territoire, ainsi que la vie quotidienne, l'organisation sociale et productive des populations autochtones. Les bovins et ovins se sont abondamment reproduits grâce aux bonnes conditions des prairies du territoire. En contre partie, cette abondance a contribué au retour des colons espagnols et portugais qui avaient délaissé cette région. L'ère du cuir, telle que l'a nommée Gonzalo Abella, a permis prospérité d'un côté et guerres de l'autre : l'objet du conflit étant le territoire et ses richesses. Par la suite, les propositions de réformes agraires ont toujours été combattues, comme nous l'avons vu lors des luttes pour l'indépendance, la terre est alors devenue une propriété privée, un capital concentré au sein

d'un petit nombre de familles. Les conflits et les guerres, dans le même temps différents et néanmoins identiques, n'ont cessé d'avoir la terre, le territoire et ses ressources, comme enjeux majeurs, les perdants étant généralement les populations paysannes et autochtones.

Dans un premier temps, lorsque je questionnais les collectifs charrúas de Montevideo sur leurs revendications concernant le territoire, ils m'avouaient ne pas en avoir : « *Nous ne voulons pas vivre dans une réserve* » affirmait Evelyn, membre de Umpcha ; « *notre territoire c'est tout le pays et au-delà* » ajoutait Martín de *Basquade Inchalá***.** Pourtant, suite aux rencontres multiples et variées, à leur conscientisation croissante, à leur participation aux Rencontres et échanges de graines ou aux marches pour défendre la terre, la question du territoire devint plus présente dans les discours des collectifs.

D'autant plus qu'au cours de ces deux dernières décennies, le gouvernement uruguayen a développé un processus de substitution des prairies, principal écosystème du pays, par des extensions de plus en plus vastes de monocultures d'eucalyptus et de sapins, à des fins d'industrialisation.

L'ONG Guayubira (2013) vient de publier une étude qui indique que la loi forestière de 1987, accompagnée d'une politique d'ouverture totale de l'économie à l'inversion étrangère directe, a permis une concentration de la propriété de la terre sans précédents. Dans le même temps, de grandes superficies ont passé aux mains d'entreprises multinationales étrangères proposant des projets de forestation à grande échelle, en échange de promesses, telles qu'emplois et développement de la région dans laquelle elles s'installent. Les habitants du village de Piñera confirment ce que dénonce l'ONG. L'étude publiée par Guayubira, atteste en effet que l'expansion des plantations de monocultures implique la substitution d'activités productives existantes dans les régions avec la conséquence de perte d'emplois et l'altération de l'écosystème, de la qualité de l'eau, du sol, de la flore et de la faune et crée à nouveau une émigration forcée de la campagne vers la ville. Parallèlement, les emplois générés par ces entreprises sont peu nombreux, instables et précaires (http://www.guayubira.org.uy/wordpress/wp-content/uploads/2013/09/empleos-forestacion-2013.pdf).

Un des jeunes membres de la communauté *Basquade Inchalá*, Martín Delgado (2011), a commencé des études en anthropologie. Dans un de ses travaux, il tire une analyse de la concentration de la terre en relation avec les populations charrúas, et relève qu'en 2009, le conseil Conacha a présenté une *Declaración Ambiental* en prenant position contre le modèle

de forestation et d'usine à papier de l'entreprise BOTNIA, renommée actuellement UPM. Cette déclaration a été, selon lui, très importante parce qu'elle a indiqué une nouvelle direction pour les collectifs qui ne se limitent plus aux réclamations de révision historique sur leurs ancêtres, mais qui prennent position sur des thématiques actuelles concernant le territoire.

La déclaration faite par Conacha comporte une vision sur le territoire et l'environnement très différente à celle de la culture occidentale. Elle se rapproche plutôt de la « *ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien* », promulguée en 2012, par le président bolivien Evo Morales qui interdit la concentration de la propriété de la terre et du latifundio, l'utilisation de transgéniques en Bolivie, et crée un fonds de justice climatique.

Selon le recensement de 2011 réalisé en Uruguay, 9% des propriétaires des domaines ruraux possèdent 60% du territoire, tandis que le 56% des propriétaires (de fermes et petits propriétaires ruraux) n'en possèdent que le 5%. Alors qu'en 2000 seuls 4% des propriétaires des terres étaient étrangers, aujourd'hui ils constituent le 16,2%, dont 14,5% de multinationales telles que Monsanto.

En lisant le travail de Martín, nous apprenons que des collectifs faisant partie du conseil Conacha, tels *Olimar Pirí,* sont à la tête de la lutte contre l'installation de la mine à ciel ouvert Aratirí, dans le département de Treinta y Tres. La communauté *Inchalá Guidaí* de Guichón lutte contre les plantations de soya transgénique et la fumigation avec des agro-toxiques dans les régions d'habitation. Cette communauté a récemment obtenu des terres en accord avec l'Etat. Les *Grupo Pirí* et *Timbó Guazú* de Tararirás en ont également reçues là où ils sont en train de réaliser un projet de formation de producteurs ruraux charrúas, destiné à des jeunes d'autres organisations autochtones, principalement *Basquade Inchalá.*

Martín (2011 : 13) rappelle enfin que :

« *Actuellement tout le Conacha est en train de mener la campagne pour que l'état uruguayen ratifie la Convention 169 de l'OIT. Un des axes principaux de cette convention sont les droits territoriaux. Nous exigeons que l'Uruguay ratifie cette convention afin de récupérer nos territoire usurpés* »

Ainsi, la terre et le territoire, deviennent peu à peu une principale revendication des collectifs regroupés dans le Conseil Conacha, et les collectifs ruraux sont en train de prendre un espace plus important dans le champ de l'autochtonie. En utilisant les outils conceptuels développés par la pensée décoloniale, comme par exemple la notion de « colonialité de la

nature » qui concerne plus particulièrement une épistémologie différente de la relation nature-culture, c'est dans cette direction que devraient s'orienter de futures recherches.

« *Ici nous avons un espace territorial très vaste et peu peuplé. Nous ne devrions pas être entassés dans la capitale. Nous pourrions être un exemple de pays, mais notre territoire a été occupé depuis que les charrúas ont été exterminés. C'est pour cette raison. Hier c'était les vaches, après les usines et aujourd'hui les plantations. L'espace territorial a été approprié par les entreprises multinationales. Des milliers des camions y passent par jour et nous, nous sommes ici en ville en essayant de nous récupérer comme on peut, en conscientisant, mais le pouvoir est très puissant. Alors ce que nous faisons libère. C'est souvent ceux qui ont été chassés de la campagne qui nous soutiennent* » (Oscar mai 2010).

BIBLIOGRAPHIE

Abella Gonzalo. 2005 (1995). *Artigas, el resplandor desconocido.* Montevideo : Betumsan ediciones, 170 p.

Abella Gonzalo. 2007. (2002) 4a. ed. *Historia diferente del Uruguay. Ensayo.* Montevideo : Betumsan ediciones, 268 p.

Abella Gonzalo. 2000. *Nuestra raíz charrúa : los pueblos originarios de la Banda Oriental y su imagen en los uruguayos de hoy. Ensayo.* Montevideo : Betumsan ediciones, 176 p.

Abella Gonzalo. 2010. *Reconstruyendo nuestra raíz charrúa.* Montevideo : Betumsan ediciones, 141 p.

Achugar Hugo, Caetano Gerardo. (Comp.) 1992. *Identidad uruguaya : mito, crisis o afirmación.* Montevideo : Ediciones Trilce.

Acker Joan. 2000. « Rewriting class, race and gender : problems in feminist rethinking » In : Myra Marx Ferree et al. (Eds.). *Revisionning gender.* Walnut Creek : Altamira Press : 44-69.

Acosta, A. y Martínez E. 2009. (Comps). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito : AbyaYala.

Acosta Yamandú. 2010. *Pensamiento uruguayo : estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo : Nordan, 254.

Acosta y Lara Eduardo. 2010. (1961). *La guerra de los charrúas en la Banda Oriental*. *Vol. 1 : Periodo hispanico. Volumen 2 : Periodo Patrio 1. Volumen 3 : Periodo Patrio 2.* Montevideo : Ediciones Cruz del Sur : 252, 66, 203.

Acosta y Lara Eduardo. 1981. « Un linaje charrúa en Tacuarembó : a 150 años de Salsipuedes» In : *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Serie Ciencias Antropológicas.* Montevideo. Vol. 1/ No.2 : 13-30.

Adam Jean-Michel et al. 1995. (1990). (Nouv. Ed. rev et augm.) *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*. Lausanne : Ed. Payot, 285 p.

Adench. 2009. *Revista Inchalá*, No.24

Adench. 1989. *Déclaración de principios*.

Affergan et al. 2003. *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*. Paris : Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 355 p.

Agamben Giorgio. (2001). *Medios sin fin*: *notas sobre la política*. Valencia : Pre-Textos, 38 p.

Akwesasne Notes (Ed.). 1993. *A Basic Call to Consciousness*. Tenn : Book Publishing Company

(http://www.cyberhumanisme.org/haudenosaunee.html consulté le 18 novembre 2012).

Alcántara Ricardo, Gusti. 2007. *El charrúa de la tribu*. Barcelona : Cromosoma SA.

Allier Montaño Eugenia. 2010. *Batallas por la memoria : los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. Mexico : UNAM ; Montevideo : Trilce, 288 p.

Allier Montaño Eugenia, 2010. « Recuerdos de la violencia : la conmemoración por los desaparecidos políticos en Uruguay ». *Cultura y discurso*. Versión 25 : 93-125.

Anderson Benedict. 1996 (1983). *L'imaginaire national.* Paris : La Découverte.

Antón Danilo. 1998. *El pueblo Jaguar : lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo.* Montevideo : Piriguazù Ediciones, 238 p.

Antón Danilo. 1994. *Uruguaypiri*. Montevideo : Rosebud Ediciones, 152 p.

Anuario de antropología social y cultural en el Uruguay. 2012.

Anzaldua Gloria. 1999 (1987). « *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza »*. San Francisco : Aunt Lute Books.

Anzaldúa Gloria. (Ed.). 1990. *Making face, making soul - haciendo caras : creative and critical perspectives by feminists of color.* San Francisco : Aunt Lute Books.

Anzaldua Gloria. 2007. « Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionan » In : *Multitudes* 2, n° 29 : 51-60.

Armas Gustavo de, Garcé Adolfo. 1997. *Uruguay su conciencia crítica : intelectuales y política en el siglo XX*. Montevideo : Ed. Trilce.

Arce Asenjo Darío. 2014. *L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : mémoires et histoire du malencontre indien : doctorat d'anthropologie*. Paris : Université de Paris III, Sorbonne-nouvelle, école doctorale Europe latine – Amérique latine.

Arce Darío. 2007. « Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyumusa » In : Romero Gorski Sonnia (Ed.). *Anuario Antropología social y cultural en Uruguay. Anuario.* Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad : 51-71.

Ardèvol Piera Elisenda. 1996. « La representación audiovisual de las culturas **»**, *Quaderns de l'ICA*, núm. 10

Arocena Felipe, Aguiar Sebastiàn. Eds. 2007. *Multiculturalismo en Uruguay : ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Montevideo : Ediciones Trilce.

Ayesteran Lauro. 1949. *La música indígena en el Uruguay.* Montevideo : Universidad de la República.

Ayesteran Lauro. 1950. *La primitiva poesía gauchesca en el Uruguay. Tomo 1*. Montevideo : El Siglo Ilustrado.

Azara Félix. 1968. «De los indios salvajes » in : VV.AA. *Los indios del Plata*. *Cap. 1 : Repaso histórico.* Montevideo : Ed. Arca : 76-85.

Badie Bertrand. 1992. *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris : Fayard.

Bancel Nicolas… et al. (Dir.). 2002. *Les zoo humains : XIXe et XXe siècles*. Paris : La Découverte, 479 p.

Barreto Adalberto de Paula. 2012. *La thérapie communautaire pas à pas.* Paris : Ed. Dangles

Barreto Adalberto, Boyer Jean-Pierre. 1996. *L'Indien qui est en moi : itinéraire d'un psychiatre brésilien*. Paris : ECLM.

Barth Frederik. 1995 (1969). « Les groupes ethniques et leurs frontières » in : Poutignat Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Puf : 203-249.

Bartolomé Miguel Alberto. 2004. « Los pobladores del « desierto » : genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina » In : *Amérique Latine Histoire et mémoire. Les Cahiers Alhim. Identité : positionnements des groupes indiens en Amérique Latine.* 2004.No.10, consulté le 11 septembre 2006 sur http://alhim.revues.org/document103.html

Bartolomé Miguel Alberto. 2006. *Procesos interculturales : Antropologìa polìtica del pluralismo cultural en América Latina*. Mexico : Siglo XXI, 368 p.

Basini Rodríguez, Exequiel José. 2003. *Indios num país sem índios : a estética do desaparecimento : um estudo sobre imagens índias e versoes étnicas no Uruguai*. *Tese apresentada ao programa de pos-gradduaçâo em em antropología social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtençâo do titulo de Doutor*. Porto Alegre. 438 p.

Bensa Alban. 1995. « De la relation ethnographique », *Enquête* [En ligne], 1, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 16 septembre 2013. URL : http://enquete.revues.org/268

Bensa Alban, Pouillon François. 2012. *Terrains d'écrivains : littérature et ethnographie.* Toulouse : Anancharsis, 405 p.

Berche Anne Sophie, García Alejandra María, Mantilla Alejandro. 2006. *Pueblos indígenas, ¿sujetos de derecho en el escenario internacional?* Bogotá : Edición ILSA, 26 p.

Berger Denis. 1993. « Sur" L'anatomie politique, catégorisation et idéologie du sexe" de Nicole- Claude Mathieu » In : *Multitudes Web* http://multitudes.samizdat.net/Sur-L-anatomie-politique

Berstein Serge, Milza Pierre (Dir.). 1996. *Histoire du XIXe siècle.* Paris : Hatier, 538 p.

Bihr Alain. 2012. *Les rapports sociaux de classes*. Lausanne : Editions Page Deux, 140 p.

Boal Augusto. 2002. *Juegos para actores y no actores : teatro del oprimido.* Alba ed.

Boccara Guillaume. 2010. « Cet obscur objet du désir…Multiculturel (I) : Pouvoir et Différence » In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Materiales de seminarios (http://nuevomundo.revues.org/557?lang=fr)

Boccara Guillaume. 2010. « Cet obscur objet du désir…Multiculturel (II) : indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néoliberal » In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Materiales de seminarios. (http://nuevomundo.revues.org/557?lang=fr) : 1-20.

Boccara Guillaume. 2010. « Cet obscur objet du désir… Multiculturel (III) : ethnogenèse, ethnicisation et ethnification » In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Materiales de seminarios. (http://nuevomundo.revues.org/557?lang=fr) : 1-17.

Boccara Guillaume. 1998. *Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du soi. L'identité des Mapuches et les raisons de leur singulière resistance au colonisateur espagnol*. Paris : L'Harmattan, 392 p.

Boccara Guillaume. 2001. « Mundos Nuevos, en las fronteras del Nuevo Mundo ». In *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (http://nuevomundo.revues.org/557?lang=fr) : 1-26.

Boccara Guillaume. 1999. « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse : chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale » In : *L'Homme.* No. 150 : 85-117.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. « El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial » In : *Anales de Antropología* I : 105-124.

Boullosa-Joly Maïté. 2006. « Re-devenir indien en Argentine. Amaicha et Quilmes à l'aube du XXIe. Siècle » In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* : 1-18.

Bourdieu Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques.* Paris : Fayard.

Bourdieu Pierre. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Ed. de Minuit, 670 p.

Bourdieu Pierre. 1988. *L'habitus est un système de virtualité qui ne se révèle qu'en situation : entretien avec l'historien Roger Chartier diffusé dans "Les chemins de la connaissance"* partie 4 (http://www.sociotoile.net/article51.html

Bracco Roberto, Jose Maria Lopez Mazz. 1995. *Los cerritos de indios: hallazgos arqueológicos recientes cambian radicalmente la historia del Uruguay prehispánico y sus primitivos pobladores*. Probides, 23 p.

Briones Claudia. 2004 (Versión preliminar). « Formaciones nacionales de alteridad y movilidades estructuradas. Reflexiones desde un país « con pocos indios y sin negros » In : *Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia. Memoria Segunda Reunión Anual del Proyecto COANCXT* : 203-228.

Brubaker Rogers. 2001. « Au-delà de l'«identité» » in : *Actes de la recherche en sciences sociales* 4, n° 139 : 66-85.

Brubaker Rogers, Cooper Frederick. 2001. « Mas allà de identidad » in : *Apuntes de Investigación del CECyP,* No 7, 66p.

Bucheli Marisa, Wanda Cabela. 2006. *Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial : encuesta nacional de hogares ampliada : informe temático*. Montevideo : INE, 63 p.

Burguete Cal y Mayor Araceli. 2010. « Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina » In : González Miguel, Burguete Cal y Mayor Araceli, Ortiz Pablo. 2010. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina.* Quito : FLACSO, Sede Ecuador : Cooperación Técnica Alemana ; GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas ; IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social ; CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas : 63 – 94.

Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ruiz Hernández (1994). « Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas » In : *Derechos indígenas en la actualidad.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM : 117-138.

Butler Judith. 2005. *Trouble dans le genre (Gender trouble) : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte/Poche, 283 p.

Cabrera Pérez Leonel, Barreto Messano Isabel. 2006. « El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana" in : *Revista Tefros*, vol. 4, no 2, primavera, 19 p.

Caloz-Tschopp Marie-Claire. 2014. *«Comprendre » l'émergence mais de quoi? : des spectres dans le rapport entre violence et civilité : une «science» pour le futur*. Rapport d'expertise de la thèse de Pinar Selek. Université de Strasbourg.

Caloz-Tschopp Marie-Claire. 1994. « Le métissage pris dans les filets du politique : de quelques paradoxes de la philosophie politique au passage des frontières des Etats-nations », *Revue Internationale d'Action Communautaire, n° 31/71, printemps*

Cárdenas Ojeda Carola. 2011. *Reconstruyendo la identidad de las mujeres charrúas*. Memoria para la obtención del Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. Segunda promoción. San Cristobal de las Casas : CIESAS, 50 p.

Cardús y Font Laura. 2006. « Reseña de "Collaborative Ethnography" de Eric Lassiter Luke » In : *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. IV, núm. 2, diciembre : 133-137 (Available in: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74540211)

Castoriadis Cornelius. 2007. *Diálogos y controversias.* Montevideo : Nordan Comunidad.

Castro Milka. 2008. *La universalización de la condición « indígena ».* México : Alteridades.

Casanova Pablo González. 1998. La explotación global. México : (mimeo), 20 p.

Celiberti Lilian. 2010. *Feminismos polifónicos, interculturales y dialógicos : congreso internacional, 9-12 de noviembre*. Buenos Aires : Flacso.

Chauvier Éric. 2011. *Anthropologie de l'ordinaire : une conversion du regard*. Toulouse, Anacharsis, 170 p.

Chirix García Emma Delfina y Grupo de Mujeres Mayas Kaqla. (2003). *Alas y Raíces : afectividad de las mujeres mayas, Rik'in ruxik' y ruxe'il Ronojel kajowab'al ri mayab'taqixoqi'.* Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.

Chomsky Noam. 2002. *De la propagande : entretiens avec David Barsamian*. Paris : Fayard, 327 p.

Choquehuanca Céspedes David. 2010. « Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento » In : *ALAI*, No 452 : 6-13.

Clavo Iñigo María, Sánchez-Mateos Paniagua Rafael. 2007. « Sobre pensamiento fronterizo y representación » In : *3w.bilboquet.se, no 8 barbaro. Webzine de estética, creación y pensamiento*, noviembre, 17 p.

Clastres Pierre. 2000 (1974). « Ethnocide » in : *Encyclopaedia Universalis*, 11 p.

Clifford James. 1983. « De l'autorité en ethnographie » In : *L'ethnographie*, 79, 90/01 : 87-118.

Clifford James, Marcus George E. 1986. *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography***.** Santa Fe, N.M. : University of California Press, 305 p.

Comisión nacional de seguimiento. Mujeres. 2009. *Agenda : una propuesta política de las mujeres organizadas.* Montevideo : CNS.

Consens Mario. 2010. *Extincion de los indigenas en el Rio de la Plata*. Montevideo : Linardi y Risso.

Consens Mario. 2009. *Prehistoria del Uruguay : realidad y fantasia*. Montevideo : Del Sur Ediciones

Corchs Alejandro, Spangenberg Alejandro. 2011. *El camino a la libertad.* Montevideo : Purificación – Memoria viva, 124 p.

Cosse Isabella, Markarián Vania. 1994. *Memoria de la historia : una aproximación al estudio de la conciencia histórica nacional.* Montevideo : Ed. Trilce.

Crenshaw Kimberle. 1989. *« Demarginalizing the intersection of race and sex : a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics »* In: *University of Chicago Legal Forum* : 139-167 (consulté sous format pdf en ligne).

Curiel Ochy. 2007. « Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste » In : *Mouvement,* No.51. 119-129.

Curiel Ochy, Masson Sabine, Falquet Jules. 2005. « Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes » In : *NQF*, vol. 24, no 2 : 4-13.

Curiel Ochy. 1999. « Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité » In: *NQF*,vol. 20, no 3

Debeane Vincent. 2005. « Ethnographie/Fiction : à propos de quelques confusions et faux paradoxes » in : *L'Homme,* 219-232.

Delgado Cultelli Martín. 2011. *La concentración de la tierra y los charrúas*. Montevido, 13 p.

Delphy Christine. 2002. (1991). « *Penser le genre : quels problèmes ?* In : Hurtig Marie-Claude, Kail Michèle, Rouch Hélène (Coord.). *Sexe* et *genre : de la hiérarchie* entre les *sexes*. Paris : CNRS : 89-101.

Demasi Carlos. 1995. « La dictadura militar : un tema pendiente » In : Rico Alvaro. (Comp.). *Uruguay : cuentas pendientes. Dictadura, memorias y desmemorias*. Montevideo : Ediciones Trilce : 30-49 .

Demasi Carlos, Zaffé Jaime (Coord.). 2005. *Vivos los llevaron… Historia de la lucha de Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos (1976-2005).* Montevideo : Trilce.

De Sousa Santos Boaventura. 2012. « De las dualidades a las ecologías **»**, *Serie: Cuaderno de trabajo,* No. 18, avril.

De Sousa Santos Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo : Ed. Trilce.

De Sousa Santos Boaventura. 2006. « Más allá del pensamiento abismal : de las líneas globales a una ecología de saberes », *Pluralismo epistemológico* : 31-84.

Díaz María Elena. 2009. « Conjuring identities : race, nativeness local citizenship and Royal Slavery on an Imperial Frontier (Revisiting El Cobre, Cuba) » In : *Imperial subjects. Race and Identity in colonial Latin America. Duke University Press* : 198-224.

Díaz Genis Andrea. 2004. *La construcción de la identidad en América Latina : una aproximación hermenéutica*. Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad.

Díaz-Polanco, Héctor. 1988. *La cuestión étnico-nacional*. México : Fontamara.

Díaz-Polanco, Héctor. 2009. « Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización » Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Díaz Polanco Hector. 1981. « Etnia, clase y cuestion nacional » In : *Cuadernos politicos*, no 30 : 53-65.

Dietz Gunther. 2011. « Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad » In : *Revista de Antropología Iberoamericana www.aibr.org*, vol. 6, no 1, enero-abril : 3-26.

Dorel Frédéric. 2006. « La thèse du « génocide indien » : guerre de position entre science et mémoire » In : *Amnis* [En ligne], 6, mis en ligne le 01 septembre 2006, consulté le 23 septembre 2012. URL : http://amnis.revues.org/908

Dorlin Elsa. 2008. *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*. Paris : L'Harmattan. 260 p.

Dos Santos Fabian. 2011. *Los Charrúas en los medios de comunicación : conferencia dada en el Foro Memoria e identidad 2010.* Montevideo : Signo.

Dussel Enrique. 2001. « Eurocentrismo y modernidad » In : Mignolo Walter. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento : el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires : Ediciones del Signo : 57-70.

Escobar Arturo. 2011. *Cultura y naturaleza : aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia.* Montenegro, 472 p.

Escobar Arturo, Boulianne Manon. 2005. « Développer autrement, construire un autre monde ou sortir de la modernité : entretien » In : *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 3 : 139-150.

Eze Emmanuel Chukwudi. 2001. « El color de la razón : las ideas de « raza » en la antropología de Kant » In : Mignolo Walter (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento : el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires : Ediciones del signo : 201-251.

Fabian Johannes. 1983. *Time and the Other : how anthropology makes its object*. Columbia University Press

Faccio Florencia. 2006. « El fútbol como espacio de producción de identidad : acerca de la garra charrúa » In : *Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay.* Montevideo : Nordan-Comunidad : 83-91.

Favret-Saada Jeanne. 1990. « Etre affectée » In : *Gradhiva*, no 8 : 3-10.

Favret-Saada Jeanne. 2004. « Glissements de terrains : entretien avec Jeanne Favret-Saada réalisé par Arnaud Esquerre, Emmanuelle Gallienne, Fabien Jobard, Aude Lalande & Sacha Zilberfarb » in **:** *Vacarme*, 28 (consulté dans http://www.vacarme.org/article449.html).

Favre Henri. 1996. *L'indigénisme*. Paris : Puf.

Fernández Osco Marcelo, Gutiérrez Callisaya Yamila. 2009. *Pluriversidad : rostros de la interculturalidad*. Bolivia : Coopi.

Figueira José H. 1892. *Los primitivos habitantes del Uruguay*. Montevideo **:** Dornaleche y Reyes.

Fischer P. Amalia E. 2005. « Les chemins complexes de l'autonomie » in : *NQF*, vol. 24, no 2 : 65-85.

Foletti Donatella. 2009. *Femmes indigènes des communautés zapatistes du Chiapas (Mexique) : analyse du processus de devenir sujet.* Lausanne : SSP. Mémoire de licence

Foucault Michel. 2007. *Nacimiento de la biopolítica : curso en el Collège de France : 1978-1979*. Mexico (etc.) : Fondo de la cultura económica, 401 p.

Frega Ana. 2008. « Combates por la « Historia reciente » en Uruguay » In : Rico Alvaro. Comp. *Historia Reciente : historia en discusión .* Montevideo : CEIU, FHCE Udelar : 15-29.

Freire Paulo. 1970. P*edagogía del oprimido*. Mexico : Ed. Siglo XXI. 245 p.

Freire Paulo. 2006. (1991). *La Pédagogie de l'autonomie.* Toulouse : Ed. Erès.

Friedman Jonathan. 2002. « Y a-t-il un véritable hawaiien dans la salle ? : anthropologues et « indigènes » face à la question de l'identité » In : Hamelin Christine et Eric Wittersheim. Eds. *La tradition et l'Etat : églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique.* Paris : L'Harmattan : 207-243.

Gagné Natacha, Martin Thibault, Salaün Marie. (Dir.). 2009. *Autochtonies : vues de France et du Quebec.* Québec : Les Presses de l'Université Laval, 530 p.

Galeano Eduardo. 2007. « Abracadabra : prólogo » in Pérez-Sales Pau, Navarro García Susana. *Resistencias contra el olvido : trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones en América Latina.* Barcelona : Editorial Gedisa : 15-17.

Gall, Olivia. 2004. « Racismo y sexismo en la historia y el presente de México. Reflexiones acompañadas de la palabra de mujeres lideresas de 18 pueblos indios » In: *Revista México Indígena. Nueva Epoca.* 5 (Sep), 15 p.

Gallissot René. 1987. « Sous l'identité, le procès d'identification » In : *L'Homme et la société,* ns, no 83 : 12-27.

Gallissot René, Kilani Mondher, Rivera Annamaria. 2000. *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*. Lausanne : Payot, 294 p.

Ganduglia Néstor G. 2007. « Introducción : de fronteras y muros : identidades y memorias para transgredir los límites… » In : Rebetez Motta Natalia, Ganduglia Néstor G. Comp. *Tiempo de la nación mestiza : imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural. Memorias del 3er. Foro latinoamericano 'Memoria e identidad' octubre 2006*. Montevideo : Signo : 13-17.

García María Elena. 2000. « Ethnographic responsability and the anthropological endeavor : beyond indentity discourse » In : *Anthropological Quartely*, vol. 73, no 2 : 89-101 (http://www.jstor.org/stable/3317189).

Gardiner, Michael. 2007. « Le défi dialogique de Bakhtine aux sciences sociales ». *Slavica Occitania,* no. 25 : 67- 87.

Garretón Kreft Francisca, González Le Saux Marianne, Lauzán Silvana. 2011. *Políticas públicas de verdad y memoria en 7 países de américa latina : Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay : equipo de investigación : programa derechos humanos y democracia centro de derechos humanos facultad de derecho*. Santiago de chile : Universidad de chile.

Gaudichaud Franck. (?). « De l'indigénisme à l'indianisme : à propos de Herni Favre, « Le mouvement indigéniste en Amérique latine ». Paris : L'Harmattan, 2009. In : *Contretemps* (http://www.contretemps.eu/lectures/lindigenisme-lindianisme, consulté le 9 mai 2013)

Gaviola Edda, Bedregal Ximena, Rojas Rosa. 2009. « Mas gestos para una construcción radicalmente antiamnésica » In : *Feminismos cómplices 16 años despues* : 7-24.

Gayané Toussounian Lucila. 2008 (?). « Reflexiones sobre una antropología « nativa » In : *Revue de civilisation contemporaine de l'université de Bretagne occidentale Europes/Amériques* (http://www.univ.-brest.fr/amnis/)

Ghasarian Christian. 2002. « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive » In : Ghasarian C. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.* Paris : A. Collin : 5-33.

Gil Elena. 2002 (1998). *El Charrúa ilustrado : vocabulario para colorear*. Montevideo : Nordan, 91 p.

Gilo Maria Esther. 1972. *La guérilla tupamara.* Paris : Clamann-Lévy.

Giorgi Alvaro de. 2000. « Transformaciones de la mitología nacional en el fin de siglo. Una lectura de « Artigas y su hijo el Caciquillo » de C. Maggi » In : Romero Gorski Sonnia. (Comp.). *Antropología Social y Cultural en Uruguay. Anuario* : 43-57.

Girard René. 1982. *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset, 313 p.

Girard René. 2011. *Géométries du désir*. Paris : Ed. de l'Herne, 219 p.

Girard René. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris : Hachette, 351 p.

González Laurino Carolina. 2001. *La construcción de la identidad uruguaya*. Montevideo : Ediciones Santillana S.A, 277 p.

González Sierra Yamandú. 1995. « La utopía ensayada : Comunidad del Sur 40 años despues » In : *Tierra amiga*, no 37, août : 28-31.

Grauer Alexandre. 2003. *L'Art d'enseignement des Indiens iroquois : aux sources de la première Constitution*. Montpellier : Indigène.

Guayubira (grupo), Bacchetta Víctor L. 2013. Uruguay : empleos y producciones antes y después de la forestación (http://www.guayubira.org.uy/wordpress/wp-content/uploads/2013/09/empleos-forestacion-2013.pdf)

Gubler Linda. 2011. « Savoir oppresseur-savoir libérateur : les sciences sociales dans les rapports de pouvoir et la recherche politiquement engagée » In : Caloz-Tschopp Marie-Claire. (Dir.) *Penser pour résister : colère, courage et création politique*. Paris : L'Harmattan : 121-134.

Guillaumin Colette. 1992. « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées » In : *Sexe, Race et pratique du pouvoir : l'idée de Nature.* Paris : Côté-femmes éditions : 219-239.

Guillaumin *Colette. 1977.* « Race et nature : systèmes de marques, idées de groupe naturel et rapports sociaux » In : *Pluriel*, 11 : 39-55.

Guillaumin Colette. 1992. *Sexe, Race et pratique du pouvoir : l'idée de Nature.* Paris : Côté-femmes éditions.

Gutiérrez Chong Natividad, Villagrán Muñoz Claudia. 2011. « La lucha memorial indígena en el Salvador y el Uruguay : el uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios » In : Charles Wright Carr David, Ferro Vidal Luis Enrique, Contreras Soto Ricardo (Coord.) *La memoria histórica de los pueblos subordinados*. 218 p. (Edición digital disponible en EUMED.NET http://www.eumed.net/libros/).

Halbwachs Maurice. 1968. *La mémoirre collective*. Paris : PUF.

Halévy Marc. 2013. *Ni hasard, ni nécessité : physique et métaphysique de l'intention*. Escalquens : Oxus.

Halpern Catherine. 2008. « Rencontre avec Jacques Rancière : l'émancipation est l'affaire de tous » In : *Sciences humaines*, no 198.

Herrera Mónica. 2005. « De memorias y resistencias » In : *Memoria para armar* : *palabras cruzadas. Taller de Género y memoria ex-presas políticas*. Uruguay : Editorial Senda. 243-250

Hill Jonathan D. Ed. 1996. *History, Power and Identity : Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City : University of Iowa Press.

Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Heléne, Senotier Danièle. Coord. 2004. *Dictionnaire critique du feminisme*. 2e. ed. Paris : PUF.

Houot Annie. 2007. *Charrúas y Guaraníes en la literatura uruguaya del siglo XIX : realidad y ficción .* Montevideo : Linardi y Risso, 398 p.

Houot Annie. 2005. (2002). *Un cacique charrúa en París.* 2a. ed. Montevideo : Costa Atlántica, 57 p.

Houot Annie. 1991. *L'Indien au dix-neuvième siècle dans l'ancienne Banda Oriental.* Thèse de doctorat. Paris, Université de Paris III Sorbonne Nouvelle. Microfilms.

Houot Annie. 2000. « Muerte y resurrección de la sangre Charrúa », vidéo présentée à Padova en Italie lors du VIII congrès latino-américain sur la religion et l'ethnicité.

Hunter J. A. 1988. *El poder charrúa : raíces de la orientalidad*. Montevideo : Ed. Tae.

Instituto nacional de las mujeres. 2007. *Primer plan nacional de igualdad de oportunidades de derechos : políticas públicas hacia las mujeres 2007-2011*. Montevideo : MIDES.

Izard Michel et Pierre Bonte (dir.). 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Puf.

IWGIA. 1999. *Indigenous Decade: What Kind of Partnership?.* 19 p.

Jaulin Robert. 1972. *L'ethnocide à travers des Amériques.* Paris : Fayard.

Jelin Elisabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria.* Madrid : Siglo veintiuno, 146 p.

Jung Carl. 1988. *Synchronicité et paracelsica*. Paris : A. Michel, 43 p.

Kergoat Danièle. 2000. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe » in : Hirata

Helena et al. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris : Puf : 35-44.

Kilani Mondher. 2012. *Anthropologie : du local au global*. Paris : A. Colin, 399 p.

Kilani Mondher. 2013. « L'anthropologie : entre réalisme conceptuel et fiction narrative » In : Londei & Santone. Eds. *Entre linguistique et anthropologie : observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*. Bern : P. Lang : 107-120.

Kilani Mondher. 1995. « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte » In : Adam Jean-Michel et al. *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*. Lausanne : Ed. Payot : 65-100.

Kilani Mondher. 2003. « Cannibalisme et anthropopoiésis ou du bon usage de la métaphore » In : Affergan et al. *Les figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*. Paris : EHESS : 215-253.

Kilani Mondher. 1989. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne : Ed. Payot, 368 p.

Kilani Mondher. 2014. *Pour un universalisme critique : essais d'anthropologie du contemporain*. Paris : La Découverte

Kilani Mondher. 2009. « Violence extrême : l'anthropologie face au massacres de masse » In : Saillant Francine (Dir.). *Réinventer l'anthropologie ? : les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations.* Montréal : Liber : 110 – 128.

Kilani Mondher. 2011. « Anthropopoiésis » In : Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence. (Dir.). *Manifeste de Lausanne : pour une anthropologie non hégémonique.* Montreal : Liber : 39-42.

Kradolfer Sabine. 2008. « Les autochtones invisibles ou comment l'Argentine s'est 'blanchie' » In : *Cahiers ALHIM,* 16 : 111-128 (http://alhim.revues.org/index3028.html)

Kradolfer Sabine. 2011. Quand la parenté impose, le don dispose. Bern (etc.) : Peter Lang, 328 p.

Kradolfer Sabine. 2011. « (Self)essentialisation of cultural differences : how peoples and States play hide-and-seek » In : *Anthropological notebooks* 17 (2): 37–53.

Kradolfer Sabine, Navarro Floria Pedro. 2006. « De la difficulté de remettre en question les mythes fondateurs d'une Nation » In : *Carnets-de Bord No.12 : «Cultes du passé »* :

Labrousse Alain. 1971. *Les Tupamaros : guérilla urbaine en Uruguay.* Paris : Seuil, 201 p.

Lallier Christian. 2009. *Pour une anthropologie filmée des interactions sociales.* Paris : Ed. Archives contemporaines, 250 p.

Larrañaga Dámaso A. 1973 (1815). *Viaje de Montevideo a Paysandú*. *Montevideo* : Biblioteca de Marcha, 128 p.

Lassister Luke Eric. 2005. « Collaborative ethnographz and public anthropology » In : Current anthropology, vol. 46, no 1, Feb : 83-105.

Latour Bruno. 2006.*Changer la société : refaire la sociologie.* Paris *:* Ed. La Découverte, 400 p.

Lavanchy Anne. 2009. Les langages de l'autochtonie : enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili. Neuchâtel : Ed. de l'institut d'ethnologie ; Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'Homme, 252 p.

Lazzari Axel. 2003. « Aboriginal Recognition, Freedom and Phantoms : The Vanishing of the Ranquel and the return of the Rankülche in la Pampa » In : *The Journal of Latin American Anthropology.* 8/3 : 59-83.

Le Bot Yvon. 2004. « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine » In : *Les Cahiers ALHIM,* No 10 (consulté le 11 septembre 2006 sur http://alhim.revues.org/document103.html)

Lewin Kurt. 1948. *Resolving social conflicts*. New York: Harper and Row Publishers, 230 p.

Lobo Susan. 2009. « Is urban a person or a place ? characteristics of urban indian country» In : Lobo Susan, Talbot Steve. *Native American voices : a reader*. 3rd. Prentice Hall.

Lobo Susan. 2009/2010. « Reflexiones referentes a la investigación comunitaria participativa : experiencias en USA y en Uruguay » In : Romero Gorski Sonnia (Ed.). *Anuario Antropología social y cultural en Uruguay. Anuario.* Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad : 97-105.

Lorde Audre. 2003. *Sister Outsider*. Genève : Editions Mamamélis, 212 p.

Loubier Annie M. A. 2004. *Le busker : roman*. (Des nouvelles de la révolution humaine). Bretagne : manuscrit non encore publié.

Loubier Annie M. A. 2008. *Les carnets de Grigori K.* (Des nouvelles de la révolution humaine). Bretagne : manuscrit non encore publié.
Lugones María. 2010. « Hacia metodologías de la decolonialidad ». In : *Libro de autoría colegiada "conocimientos y prácticas políticas"*.

Macleod Morna. 2008. « Voces Diversas, Opresiones y Resistencias Múltiples: las Luchas de Mujeres Mayas en Guatemala de » In : Hernández Castillo Rosalva Aída (Coord.). *Etnografías e historias de resistencia : mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. Mexico : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Maggi Carlos. 1992. *Artigas y su hijo el Caciquillo*. Montevideo : Ed. Fin de siglo, 27 p.

Markarian Vania. 1994. *Memorias de la historia. Una aproximación al estudio de la conciencia histórica nacional*. Uruguay : Ediciones Trilce.

Martín Mara Luciana. 2009. « *Borderlands/La Frontera,* de Gloria Anzaldúa: la construcción de una nueva conciencia y el relato de la Historia » (http://www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/articulos42.html)

Martínez Barbosa Rodolfo. 1996. *El último charrúa. De Salsipuedes a la actualidad.* Montevideo : Rosebud Ediciones, 159 p.

Martínez Cobo José. 1987. *Etude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones*. Genève : Nations Unies.

Martínez Mauri Mónica. 2003. *Médiation et développement : l'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kana Yala (Panamà).* (Itinéraires. Etudes du développement No.16). Genève : Institut Universitaire d'études du développement.

Martínez Virgina. 2008. « Documental y dictatura » In : Rico Alvaro. (Comp.). *Historia reciente, historia en discusión*. Montevideo : PNUD, CEIU : 113-120.

Maruca Sosa Rodolfo. 1957. *La Nación Charrúa. Montevideo :* Editorial Letras.

Masson Sabine. 2005. *Les femmes indiennes au Chiapas (Mexique) : un mouvement féministe postcolonial ? Tzome Ixuk : étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Paris 8 en sociologie.* Paris : Université Paris 8 ; Lausanne : Unil, 657 p.

Masson Sabine. 2010. « Transformando la investigación desde las prácticas feministas postcoloniales : de vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con *Tzome Ixuk* » in : *Libro de autoría colegiada : conocimientos, poder y prácticas políticas*

Mathieu Nicole-Claude. 1991. *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris : Côté-femmes.

Mathieu Nicole-Claude. 2010. « Féministes (études) et anthropologie » In : Izard Michel et Pierre Bonte (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* : 275-278.

Mattos Tomas de. 1997. *Bernabé, Bernabé !.* Montevideo : Ed. Banda Oriental, 166 p.

Merenson Silvina. 2008 - 2009. « Las marchas de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas : la producción ritual de una formación discursiva » In : *Anuario* de *Antropología Social y Cultural* : 71-88.

Michelena Mónica. 2011. Mujeres charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay. Memoria para la obtención del Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. Mexico : CIESAS Sureste, 51 p.

Mignolo Walter. 2009. « La colonialidad : la cara oculta de la modernidad » In : *MACBA* : 39-49.

Mignolo Walter. 2009. « Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad decolonial = Epistemological disobedience (II), independent thinking and decolonial freedom » In : *Otros logos : revista de estudios críticos*, año 1, no 1, 40 p.

Mignolo Walter. 2008. « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference » In : W. Mignolo W., Silverblatt I., Saldívar-Hull S. (Eds.). *Coloniality at Large : Latin America and the Postcolonial Debate*. Duke Univesrity Press : 225-258

Mignolo Walter. 2001. « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale » In : Multitudes Web (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=91 consulté le 2 mai 2011)

Mignolo Walter. 2001. « Introduction » In : Mignolo Walter. (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento : el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires : Ediciones del Signo : 9-53.

Mignolo Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton : Princeton University Press.

Molina Enriquez Andres. 2004 (1908). *Los grandes problemas nacionales*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Monnet Corinne. 1998. « La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation » In : *Nouvelles Questions Féministes,* vol.19, n°1 : 9-34.

Morgan Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois.* New York : Rochester.

Morin Françoise. 2009. « L'autochtonie comme processus d'etnogenèse » In : Gagné Natacha, Martin Thibault, Salaün Marie. Dir. *Autochtonies : vues de France et du Quebec.* Québec : Les Presses de l'Université Laval : 59-73.

Nahún Benjamìn. 1997. *Manual de Historia del Uruguay 1830-1903.* Tomo I. Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental.

Nahún Benjamìn. 1997. *Manual de Historia del Uruguay 1903-1990.* Tomo II. Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental.

Nayak Anoop. 2006. « Alter race : ethnography, race and post-race theory» In : *Ethnic and Racial Studies*, 29(3) : 41-430.

Narayan Kirin. 1993. « How native is a « native » anthropologist ? » In : *American anthropologist, new series*, vol. 95, no 3 : 671-686.

Noël Daniel C. (Dir.). 1981. *Carlos Castaneda : ombres et lumières*. Paris : A. Michel, 254 p.

Nora Pierre. 1989. *Les lieux de mémoire*. Tome 2 : la nation. Paris : Gallimard.

Obadia Lionel. 2008. « Cartographie critique des usages et des significations attribuées au concept d'ethnogenèse dans les Globalization Studies » In : *Parcours anthropologiques : ethnicité, ethnogenèse, autochtonie.* Téraèdre : Université de Lyon :

Portoles Asuncion Olivia. 2004. « Feminismo postcolonial : la critica al eurocentrismo del feminismo occidental » In : *Cuaderno de trabajo*, no 6, 27 p.

Olivera Andrea. 2009. *Autochtonie, mémoire(s) et pratiques communautaires dans l'Uruguay de l'après dictature*. Projet de these. Lausanne : Unil, 24 p.

Olivera Andrea. 2008. *Les Charrúas en Uruguay : une identité en construction ? Un mouvement social en gestation ?* Travail de Mémoire en Master. Genève : IHED, 90 p.

Olivera Andrea. 2013. « Charrúas urbanos en Uruguay: ¿un proceso de etnogénesis? » In : *Sujetos emergentes : nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina*. Mexico : Ed. EON : 95-110.

Olivera Andrea. 2014. « Etnografía decolonial con *colectivos charrúas:* reflexionando sobre interconocimientos », *Anuario antropología social y cultural en Uruguay*, vol. 12 : 139-154.

Olivera Andrea. 2005. *Interrelations au sein du développement : rencontre dans la Sierra Norte de Puebla entre une coopérative de femmes indiennes et une ONG mexicaine : analyse des rapports sociaux de sexe, de race, de classe*. Mémoire de licence en sciences sociales. Lausanne : Unil, 57 p.

Olivera Andrea, Dos Santos Fabián. 2011. « La colère contre l'oubli : le mythe charrúa en représentation » In : Caloz-Tschopp Marie-Claire. Dir. *La colère, une passion politique : colère, courage et création politique.* Paris : L'Harmattan : 155-160.

Oulevay Cécile. 2012. « Pour une anthropologie filmée des interactions sociales – Christian Lallier » **:** recension d'ouvrage **:** (http://www3.unil.ch/wpmu/sociologievisuelle/2012/11/recension-douvrage-pour-une-anthropologie-filmee-des-interactions-sociales-christian-lallier/ consulté le 28 juillet 2013).

Padrón Favre Oscar. 1999. *Artigas y los Charrúas : refutación a « Artigas y su hijo el caciquillo » de Carlos Maggi.* Uruguay : Editorial Note.

Padrón Favre Oscar. 1986. « El aporte poblacional indígena a la sociedad uruguaya » In : *Hoy es historia*. Año 3/14 : 87 - 95.

Padrón Favre Oscar. 1999. *No venimos sólo de los barcos. Hacia un nuevo paradigma genealógico para el Uruguay del siglo XXI : conferencia presentada en la 8a reunion americana de genealogía.* Durazno : s.n. 11p.

Padrón Favre. 1997. « Presencia indígena en el pobrerío oriental » In : *Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio : XI congreso nacional de arqueología, 16 a 19 de junio*. Colonia del Sacramento, tome 2 : 233-241

Paruzzo Daniela, Engert Valeria. 2009-2010. « Diferencia colonial : lugar de encuentro » In : *Revista borradores,* vol X/XI (http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Borradores.htm consulté le 22 mai 2013)

Paz Octavio. 2004 (1974). « La mirada anterior : prólogo» in : Castaneda Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan : una forma yaqui de conocimiento*. Mexico (etc.) : Fondo de la cultura economica : 19-28.

Pera Pirotto Pablo. 2002. « Intentos de legitimación de la dictadura militar : la publicidad como instrumento doctrinario » In : *Separata* de *Noticias*, no 115, marzo : 56 – 64.

Perelli Carina, Real Roade Juan. 1986*. De mitos y memorias políticas : la represión*, *el miedo y después*. Montevideo : Ed. La Banda Oriental, 138 p.

Pérez Antonio. 2001. « De la Etnoescatología a la etnogénesis : notas sobre las nuevas identidades étnicas » In *Revista de Antropología experimental.* No.1. España : Universidad de Jaen. Publicaciòn electrónica : www.ujaen.es/huesped/rae/indice2001.html

Pérez Landa Analía. 2010. *Presencia Mbya-guaraní en Uruguay : diálogos y experiencias, espacialidades e identidades en circulación*. Licenciatura en ciencias antropológicas. Montevideo : Universidad de la República, facultad de humanidades y ciencias de la educación. Departamento de Antropología Social, 132 p.

Pérez-Sales Pau, Navarro García Susana. 2007. *Resistencias contra el olvido : trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones en América Latina.* Barcelona : Editorial Gedisa. 362 p.

Petit Muñoz Eugenio. 1950. « La vivienda charrúa ». In : *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias.* Montevideo. Universidad de la Repùblica : 37-80.

Pi Hugarte Renzo. 1998. *Los indios del Uruguay.* Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental, 240 p.

Pi Hugarte Renzo. 2003/2004. « Sobre el charruísmo. La antropología en el sarao de las seudociencias ». In : Romero Gorski Sonnia. Comp. y ed. *Antropología social y cultural en Uruguay 2002-2003. Anuario*. Montevideo : Editorial Nordan-Comunidad : 103-121.

Piault Marc Henri. *Anthropologie et cinéma : passage à l'image, passage par l'image.* Paris : Téraèdre.

Picerno José Eduardo. 2008. *El genocidio de la población charrúa : documentación y análisis.* Montevideo : Ediciones de la Biblioteca Nacional, 597 p.

Picerno José Eduardo. 2003 (?). *Qué quieren estos hombres ?* Uruguay : Tridenko, 172 p.

Piette Albert. 1999. *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire.* Paris Métailié.

Pisano Margarita… et al. 2009. *Feminismos complices 16 años despues : prelibro*. Mexico : Ed. La Correa feminista, 33 p.

Podestá Siri Rossana. 2007. « Nuevos retos y roles intelectuales en metodologías participativas » In : *Revista mexicana de investigación educativa,* Vol. 12, no 34, julio-septiembre : 987-1014. (consulté dans http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14003408)

Porley Rodolfo. 1997. *El Laberinto de Salsipuedes. Vaimaca a Rivera en Salsipuedes « Mirá Frutos…matando amigos » !* Montevideo : La República, 143 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuedes. Entrada uno. Descubren más de un centenar de conos pétreos en esta Tierra Charrúa.* Montevideo : La Repùblica, 38 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El laberinto de Salsipuedes. Entrada dos. Hallan desde dólmenes a un trayecto de petroconstrucciones Rocha-Salto.* Montevideo : La República, 39 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuesdes. Entrada tres. Localizan cientos de anillos pétreos de espiritualidad charrúa en alturas.* Montevideo : La República, 34 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuedes. Entrada cuatro. Reconocen sitios : Jaque al silencio sobre las masacres a los charrúas.* Montevideo : La República, 34 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuedes. Entrada cinco. Suecos testimoniaron en 1831 que hubo indignaciòn en Montevideo por genocidio.* Montevideo : La República, 34 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuedes. Entrada seis. Revelan rito Charrúa con la « Abuela Luna ».* Montevideo : La República, 34 p.

Porley Rodolfo. 1998. *El Laberinto de Salsipuedes. Entrada siete. Matemáticas, música, pintura y el chamanismo charrúa.* Montevideo : La República, 35 p.

Portoles Asuncion Olivia. 2004. « Feminismo postcolonial : la critica al eurocentrismo del feminismo occidental » *Cuaderno de trabajo*, no 6, 27 p.

Porzecanski Teresa. 1989. *Curanderos y caníbales : ensayos antropológicos sobre Guaraníes. Charrúas, Terenas, Bororos y adivinos*. Montevideo : Luis A. Retta libros.

Porzecanski Teresa. 2005. « Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya : neoindigenismo y ejemplaridad » In : Caetano Gerardo. Dir. *20 Años de Democracia Uruguay 1985-2005 : miradas múltiples.* Montevideo : Ediciones Santillana SA : 407-426.

Pose Silvia, Solivellas Daniela. 2000. « Los indígenas en la escuela : una mirada desde las Ciencias Antropológicas » In : *Quéhacer Educativo-Historia* : 64-93.

Quijada Mónica. 2003. « Hijos de los barcos » o diversidad invisibilizada ? La articulación de la población indígena en la construcción nacional Argentina (siglo XIX) » in : *Hmex.* 53 : 470-510.

Quijano Aníbal. 2000. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » In : Lander Edgardo. (Comp.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires : Clacso : 201-246

Quijano Aníbal. 1992. « Colonialidad y modernidad/racionalidad » In : *Perú Indígena*, vol. 13, no 29

Quijano Aníbal. 1998. « Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina » In : *Anuario Mariateguiano.* Lima. Vol. 9 / no. 9 : 113-122.

Quijano Aníbal. 2007. « Race » et colonialité du pouvoir » In : *Mouvements,* No. 51 : 111-119.

Quintela Mabel. 2007. « Sobre el pensamiento de Fritjof Capra y sus aportes a la bioética » In : *Conversación : revista interdisciplinaria de reflexión y experiencia educativa*, no 21 : 25-31.

Ramirez Beatriz. Coord. 2007. *Incorporación del enfoque étnico-racial : elementos conceptuales.* Montevideo : Secretaría de las mujeres afrodescendientes.

Ranco Darren J. 2006. « Toward a native anthropology : hermeneutics, hunting stories, and theorizing from within » In : *Wicazo review*, Fall : 61-78.

Rancière Jacques. 2012. *La méthode de l'égalité : entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris : Bayard, 400 p.

Rappaport Joanne. 2008. « Beyond Participant Observation : Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation » In : Luke Eric Lassiter. Ed. In *Collaborative anthropologies.* Vol.1. University of Nebraska Press : 1-31.

Rappaport Joanne. 2007. « Más allá de la escritura : la epistemología de la etnografía en colaboración » In : *Revista colombiana de antropología*, vol. 43, enero-diciembre : 197-229. (Disponible en : http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105015277007)

Reid Daniel. 1989. *El Tao de la salud, el sexo y la larga vida.* Editorial Urano, 436 p.

Restuccia Alberto. 2008. *Salsipuedes remazterizado. Cafe Torrado*, programme de radio, du dix-sept avril.

Rial Juan. 1986. *«* El imaginario social » uruguayo y la dictadura. Los mitos políticos de (re) construcción » In : Perelli Carina, Rial Juan. *De mitos y memorias políticas : la represión, el miedo y después….* Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental : 15-36.

Rial Juan. 1986. « Los límites del terror controlado. Los hacedores y defensores del miedo en el Uruguay » In : Perelli Carina, Rial Juan. *De mitos y memorias políticas : la represión, el miedo y después*…. Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental : 39-63.

Ribeiro Darcy. 1985. « Los pueblos transplantados » In : Ribeiro Darcy. *La Americas y la civilización : proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos.* Buenos Aires : Centro editor de America latina : 403 – 489.

Rico Alvaro. 1995. « A modo de presentación » In : Rico Alvaro. (Comp.). *Uruguay : cuentas pendientes. Dictadura, memorias y desmemorias*. Montevideo : Ediciones Trilce : 7-13

Rivet Paul. 2002. *Los últimos charrúas*. Montevideo : Ed. de la Plaza, 83 p.

Rivet Paul. 1930. « Les derniers Charruas » In : *Société des amis de l'archéologie* :

Rodríguez Ana Cecilia. 2004. *Antes no había médicos....un abordaje etnográfico a las prácticas de medicina popular en valle edén***.** Universidad de la República : Facultad de humanidades y ciencias de la educación

Rodríguez Ana Cecilia. 2004/2005. « La práctica medicinal en el medio rural Valle Edén, Tacuarembó » In : *Anuario de antropologia social y cultural del Uruguay* : 149 - 153

Romero Gorski Sonia. (Comp.). 2012. *«* Jornadas Pueblos Originarios : nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, 20 y 21 de Octubre de 2010 *»* In : *Anuario antropología social y cultural,* Vol. 10 : 251 – 271

Roniger Luis. 2009. « La sacralización del consenso nacional y las pugnas por la memoria histórica y la justicia en el Uruguay posdictatorial = *The Sanctification of National Consensus and Struggles over Historical Memory and Justice in Post-Dictatorial Uruguay ».* Buenos Aires : historiapolitica.com

Roosens Eugeen E. 1989. *Creating ethnicity : the process of ethnogenesis*. Newburry Park USA : Sage Publications.

Rowlands Jo. 1997. «Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo » In : Magdalena Leon (Comp.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá : TM Editores : 213-245

Sans Mónica. 1994. *Descendientes de indígenas en el Uruguay.* Montevideo : departamento de antropología biológica, 7 p.

Sans Mónica. 1992. « Genética e historia : hacia una revisión de nuestra identidad como « país de inmigrantes » In : *Estudios Antropológicos*. Montevideo : Ediciones del Quinto Centenario. Vol. 1. Estudios Antropológicos : 21-42.

Sans Mónica. 2004. «Parte 5 : resumen y conclusiones » In : *Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú : convenio Universidad de la República, facultad de humanidades y ciencias de la educación, ministerio de educación y cultura*. Montevideo : Sección antropología biológica : 51-56.

Sanz Victor. 1955. *La propiedad en el charrúa.* Montevideo : (s.n.), 47 p.

Scheper-Hughes Nancy. 2006. « The primacy of the ethical : propositions for a militant anthropology » In : Henrieta L. Moore & Todd. E. Sanders. Eds. *Anthropology in theory : issues in epistemology*. Malden MA : Blackwell Publishing : 507-512.

Scheper-Hughes Nancy. 2000. « Studying the human condition : habits of a militant anthropologist : Conversations with Nancy Scheper-Hughes » (http://globetrotter.berkeley.edu/people/Scheper-Hughes/sh-con6.html consulté le 12 décembre 2012).

Scheper-Hughes Nancy, Bourgois Philippe (Eds.). 2004. *Violence in war and peace.* Malden : Blackwell.

Schulte-Tenckhoff Isabelle, Hoorner Stephen. 1995. « Le bon sauvage, nouvelle donne » In : *Ecologie contre nature.* Nouveaux Cahiers de l'IUED. Paris : Presses de France : 21-39.

Schulte-Tenckhoff Isabelle, Khan Adil Hasan. 2011. « The permanent quest for a mandate : assessing the UN Permanent Forum on indigenous Issues » In : *Griffith Law Review*. Vol.20/3 : 673-701.

Schulte-Tenckhoff Isabelle. 1997. *La question des peuples autochtones*. Brussels : Bruylant, 235 p.

Schulte-Tenckhoff Isabelle. 2012. « Treaties, peoplehood, and self-determination : understanding the language of indigenous right » In : Pulitano Elvira. Ed. *Indigenous rights in the age of the undeclaration.* Cambridge : University Press : 64-86.

Schulte-Tenckhoff Isabelle. 1985. *La vue portée au loin : une histoire de la pensée anthropologique*. Lausanne : Ed. d'en bas, 223 p.

Scott Joan. 2000. « Genre : une catégorie utile d'analyse historique » In : *Cahiers genre et développement,* 1 : 41-67.

Semelin Jacques. 2005. « Les vertiges de l'impunité » In : Sémelin J. *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et des génocides.* Paris: Seuil : 285-364.

Sendic Raul. 1987. *Cartas desde la prisión*. Montevido : (s.n.), 208 p.

Serequeberhan Tsenay. 2000. « La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana » In : Mignolo Walter. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento.* Buenos Aires : Ediciones del Signo y Duke University : 253-281.

Solano Xochitl Leyva. 2010. « ¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política ». In : Libro de autoría colegiada "conocimientos y prácticas políticas". Capítulo 27.

Spivak Gayatri Chakravorty. 1993 (1988). « Can subaltern speak ? » In : Williams Patrick and Laura Chrisman (Eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory : a reader*. New York : Harvester Wheatsheaf : 66-111.

Stavenhagen Rodolfo. 1963. « Clases. Colonialismo y Aculturación : ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica » In : *América Latina*, 6, no 4.

Stolz Claire. 2007. *Atelier de théorie littéraire : polyphonie* (in : http://www.fabula.org/atelier.php?La_notion_de_polyphonie)

Sturtevant, William C. 1971. « Creek into Seminole » In : Leacock Eleanor B., Lurie Nancy O. (Eds.). *North American Indians in Historical Perspective.* New York : Random House : 92-128.

Taller de género y memoria ex-presas políticas. 2004. *De la desmemoria al desolvido*. (Collección,Memoria para Armar). Montevideo : Editorial Vivencias, 203 p.

Taller de género y memoria ex-presas políticas. 2001. *Memoria para Armar, uno : Testimonios*. Montevideo : Editorial Senda, 290 p.

Taller de género y memoria ex-presas políticas. 2002. *Memoria para Armar, dos : quién se portó mal ? Selección de testimonios.* Montevideo : Editorial Senda, 238 p.

Taller de género y memoria ex-presas políticas. 2005. *Palabras cruzadas : memoria para armar otras voces*. Montevideo : Editorial Senda, 250 p.

Taller Vivencias de ex-presas políticas. 2004. *Memorias de Punta Rieles en los tiempos del Penal de Mujeres : memorias para la paz*. Montevideo : Editorial Vivencias, 84 p.

« Teorías decoloniales en América Latina » In : *Revista Nomadas*, no 26, 2007.

Terzidis Amanda. 2006. *Exclusion et citoyenneté des populations tsiganes: quel futur pour les Roms-Romnia à Psari (Grèce) : mémoire de licence.* Lausanne : Unil.

Trías Vivian. 1962. *Reforma agraria en el Uruguay*. Montevideo : Ed. El Sol, 258 p.

Tuhiwai Smith Linda. 2005 (1999). *Decolonizing Methodologies : research and indigenous peoples.* London, New York : Zed Books.

Van Cott Donna Lee. 2000. *The Friendly liquidation of the past : the politics of diversity in Latin America.* Pittsburgh,PA : University of Pittsburgh Press.

Vasconselos José. 1948. *La raza cósmica.* Mexico : Espasa Calpe.

Verdesio Gustavo. 1996. *La invención del Uruguay : la entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental.* Montevideo : Editorial Graffiti ; Editorial Trazas, 235 p.

Verdesio Gustavo. 2005. « La mudable suerte del Amerindio en el imaginario uruguayo : su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos » In : *Araucaria : Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades.* Vol.7, No. 14, 28 p.

Verschuur Christine, Hainard François. 2006. *Des brèches dans la ville : organisations urbaines, environnement et transformations des rapports de genre*. Genève : IUED, 294 p.

Vidart Daniel. 2000. *La trama de la identidad nacional. Tomo I : Indios, negros, gauchos.* Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental.

Vidart Daniel. 2006. *El mundo de los charrúas.* Montevideo : Ediciones de la Banda Oriental.

Vilardebó T.M. ; Mezzera Baltazar Luis (Ed.). 1963. *Noticias sobre los charrúas : Códice Vilardebó.* Montevideo : Artes Gráficas Covadonga, 31 p.

Viñar Marcelo. 1993. *Fracturas de Memoria.* Uruguay : Ediciones Trilce.

Viñar Marcelo. 1995. « La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva » In : Rico Alvaro. Comp. *Uruguay : cuentas pendientes. Dictadura, memorias y desmemorias*. Montevideo : Ediciones Trilce : 51-62.

Viñar Marcelo. 1992. « Memorias fracturadas : notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional » In : Achugar Hugo, Caetano Gerardo. (Comp.). *Identidad uruguaya : ¿ mito, crisis o afirmación ?* Montevideo : Trilce : 33-47.

Viñar Marcelo. 2007. *Violence politique extrême et transmission intergénérationnelle. MBORAYU, Avril 2007*, Conférence à la Fondation de Nant, Lausanne et Vevey.

Wade Peter. 2006. « Defining blackness in Colombia » In : *Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence : « race », « ethnie » et « communauté » aux Amériques*. EHESS, 13-15 décembre, 16 p.

Wade Peter. 2003. « Repensando el mestizaje », *Revista Colombiana de Antropología,* Volumen 39, enero-diciembre : 273-296.

Wallerstein Immanuel. 1988. « La construction de peuples : racisme , nationalisme, ethnicité » In : Balibar Etienne, Emmanuel Wallerstein. *Race, Nation, Classe : les identités ambigües.* Paris : La Découverte : 95-116.

Wallerstein Immanuel. 2004. *Comprendre le monde : introduction à l'analyse de système-monde.* Paris : La Découverte Poche.

Wallerstein Immanuel. 2009. « Les économies-monde et leur histoire. Entretien avec Immanuel Wallerstein » In : *Le débat. Ecrire l'histoire du monde,* 2, No. 154 : 157-170.

Wallerstein Immanuel. 2001. « El eurocentrismo y sus avatares : los dilemas de la ciencia social » In : Walter Mignolo. (Comp.). C*apitalismo y geopolítica del conocimiento : el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires : Ediciones del Signo : 9-53.

Walsh Catherine. 2002. « (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador » In : Fuller Norma. *Interculturalidad y Política : desafíos y posibilidades*. Lima : Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú : 115-142 (http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/walsch.pdf).

Walsh Catherine. 2010. « Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements » In : *Development* 53(1): 15-2.

Walsh Catherina. 2003. « Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo » In : *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. Vol.1, No.4, 27 p.

Walsh Catherine. 2005. *Pensamiento critico y matriz (de)colonial.* Quito : UASB/Abya Yala.

Walsh Catherine. 2007. « Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras ? Reflexiones en torno a las epistemologías de coloniales » In : *Nómadas,* No. 26 : 102-113.

Walsh Catherine, Schiwy Freya, Castro-Gómez Santiago. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales : geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder : perspectivas desde lo andino*. Quito : Editorial Abya Yala, 247 p.

Warman Arturo. 2003. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio.* México : Fondo de cultura económica.

Warren Kay B., Jackson Jean E. (Eds.) 2005. « Indigenous movements in Latin America, 1992-2004 : controversies, ironies, new directions » In : *Annual review of anthropology*, 34 : 549-573

Watzlawick Paul, Weakland John, Fisch Richard. 1975. Changements : paradoxes et psychothérapie. Paris : Seuil, 189 p.

Wolf Eric R. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley, Los Angeles, etc. : University of California Press.

Zanón Angel J. 1998. *Charrúas Minuanes Chanaes Guaraníes. Pueblos y Culturas Aborígenes del Uruguay.* Uruguay : Rosebud Ediciones.

Zorrilla de San Martin Juan. 1888. Tabaré. Montevideo : Estrada y Cia ed.

Sites Web

Blog du Conseil de la nation charrúa : http://consejonacioncharrua.blogspot.ch/2012/11/informe-del-decimonoveno-encuentrodel.html

Blog de Picerno : http://www.internet.com.uy/charruas/

Commission honoraria contra el racismo : http://mec.gub.uy/innovaportal/v/1775/6/mecweb/racismo xenofobia y toda otra forma de discriminacion ?3 colid=1577&breadid=null

Comisión Nacional de Seguimiento, Mujeres por democracia, equidad y ciudadanía (CNS) : http://www.cnsmujeres.org.uy/

Convention 169 OIT : http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm

Déclaratión des peuples autochtones : www.un.org/esa/socdev/umpfii/fr/drip.html (consulté en septembre 2007)

Déclaration des peuples autochtones, articles : http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/declaration.htm

Fondo Indígena : http://www.fondoindigena.org/drupal/es/

Instrucciones del año XIII – Artigas : http://es.wikipedia.org/wiki/Instrucciones_del_a%C3%B1o_XIII

Ley de caducidad : http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_Caducidad_de_la_Pretensi%C3%B3n_Punitiva_del_Estado

Loi sur le onze avril : Informations consultées le 24 octobre 2009 http://200.40.229.134/Leyes/AccesoTextoLey.asp?Ley=18589&Anchor,2009

Programme de radio Acauruguay / Nestor Bodhan : http://www.acauruguayos.com/

Rapport final du rapporteur général Miguel Alfonso Martínez : http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/2848af408d01ec0ac1256609004e770b/957222da9502059d802567c4005388ae?OpenDocument#IV.REGARD%20SU (consulté le 10 décembre 2012)

Revista Indía / Rodolfo Martínez Barbosa : http://indiauy.tripod.com/princip.htm

Site du Bicentenario – Uruguay : http://www.bicentenario.gub.uy/bicentenario-uruguay/que-se-conmemora/ (consulté en mai 2012)

Sur génocide : http://www2.ohchr.org/french/law/genocide.htm

Sur Spivak : http://eipcp.net/transversal/0607/buden/fr (consulté le 22 mai 2013)

Filmographie

Arce Darío. 2003. *Les derniers Charrúas*. France : Chromatiques – Cités télévision (enregistrement audiovisuel - 30').

Brient Jean-François. 2009. *De la servitude moderne : film (*enregistrement audiovisuel).

Correa Javier. 2008. *Encuentro en Salsipuedes : Tacuarembó-Uruguay : 12 y 13 de abril* (enregistrement audiovisuel 1h.).

Rodríguez Ana Cecilia. 2008. *Mujeres de campo* (enregistrement audiovisuel 30').

Souza Gabriel de. 2006-2009. *Los Narradores del Caraguata*.Tacuarembó, Uruguay, Laboratorio de Arqueologia y Patrimonio de la Universidad de la Republica (enregistrement audiovisuel).

Figueroa Alejandro, Adench. 2002. *El regreso de Vaimaca* (enregistrement audiovisuel)

Vidéos faites dans le cadre du travail de terrain

2012 . « Buscando a los Charrúas : del recuerdo al presente » : travail de restitution du terrain ethnographique fait en commun avec les collectifs autochtones (enregistrement audiovisuel réalisé par A. Olivera et F. dos Santos, 50').

2011. « Tejiendo la vida, caminando juntas » : ethnographie audio-visuelle en collaboration avec le collectif des femmes charrúas, Umpcha (enregistrement audiovisuel réalisé par A. Olivera)

2010 « Ijou. Otra mirada sobre los últimos charruas» : reportage sur une performance visuelle avec des descendants de charrúas mis en scène par Arce Darío (enregistrement audiovisuel filmé par A. Olivera et F. dos Santos, 15').

2010. « Los guardianes de la vida : encuentro de semillas 2009» : film-témoignage avec des personnes qui ont formé un réseau en défense de la souveraineté alimentaire, fait en collaboration avec un des membres (enregistrement audiovisuel réalisé par A. Olivera et F. dos Santos)

2010. « Charrúas en la TV : Reconstruccion de una aldea indígena por el grupo *Basquade Inchalá* pour le programme: Hola Vecinos, Canal 10 de Montevideo, 5 de marzo de 2010 » (enregistrement vidéo réalisé par A. Olivera)