HAL
open science

“ Je ne suis pas ton compagnon mon frère ”. Ayllus, syndicats et métis : construction de l’altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie

Claude Le Gouill

To cite this version:

Claude Le Gouill. “ Je ne suis pas ton compagnon mon frère ”. Ayllus, syndicats et métis : construction de l’altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie. Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2013. Français. NNT : 2013PA030030 . tel-02905429

HAL Id: tel-02905429

https://theses.hal.science/tel-02905429v1

Submitted on 23 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ED 122 Europe Latine – Amérique Latine

UMR 7227 Centre de Recherche et Documentation sur les Amériques (CREDA)

Thèse de doctorat Sociologie

Claude LE GOUILL

« JE NE SUIS PAS TON COMPAGNON MON FRÈRE »

AYLLUS, SYNDICATS ET MÉTIS : CONSTRUCTION DE L'ALTÉRITÉ ET CHANGEMENT SOCIAL DANS LE NORD POTOSI, BOLIVIE

Thèse dirigée par
Christian GROS

Soutenue en Mars 2013

Jury :
M. Christian GROS, Professeur à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine
M. Yvon LE BOT, Directeur de Recherche au Centre National de la Recherche scientifique (rapporteur)
M. Tristan PLATT, Professeur au Department Social Anthropology, University of St. Andrews (rapporteur)
Gilles RIVIERE, Maître de Conférence à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Franck POUPEAU, Chargé de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique

Résumé

En Bolivie, si les victoires électorales d'Evo Morales - le premier président « indigène » du pays - ont confirmé la force du mouvement rural bolivien, celui-ci ne reste pas moins divisé. Dans les Andes, l'organisation indigène des *ayllus* affronte l'organisation paysanne syndicale pour le contrôle et la définition du monde rural. La recherche présentée ici analyse ce dualisme organisationnel dans la région du Nord Potosi, à partir du concept d'« économie morale » et de l'étude de la communauté « paysanne-indigène ». La recherche accorde un rôle central au travail de terrain réalisé, tant au niveau régional qu'au niveau local avec l'étude de cas de l'*ayllu* Chiro, sans oublier les connexions avec le national et l'international. Elle a pour objectif de comprendre les facteurs historiques et structurels de ce dualisme, mais aussi d'analyser les constructions actuelles des catégories sociales « paysanne » et « indigène ». Le dualisme s'amplifie en effet avec l'intégration à l'économie de marché et de la société dominante autour de la gestion de la main d'œuvre et des ressources naturelles. Il s'amplifie aussi avec l'émergence de nouveaux *leaders* au sein des organisations sociales, qui jouent le rôle d'« intermédiaires » entre la communauté et la société environnante. Formés dans les écoles et institutions de la société environnante, ces *leaders* sont entrés dans une lutte au sein des différents champs du pouvoir pour représenter le monde rural autant que pour le définir. De cette dynamique, se construit une « frontière symbolique » entre les deux organisations, dont la finalité est la conquête du pouvoir politique et la gestion des projets de développement.

Mots clés : Bolivie, communautés indigènes, mouvement social, identité, politique, économie morale

Abstract

Evo Morales's electoral victories - the first "indigenous" president of Bolivia - have confirmed the power of the bolivien rural movement, but it's still stays divided. In the Andes, the *Ayllus* indigenous organization fights against the rural union organization for the control and the definition of the rural world. The researches analyse here this organizational dualism in the Northern Potosi, thought the "moral economy" concept and the study of the "peasant-indigenous" community. The investigation is mainly based on the fieldwork done, in the regional area, the local case of Chiro Ayllu, and the national and international connexions. Its Goal is to understand here the historical and structural processes of this dualism and analyse the actual constructions of the social categories of "peasant" and "indigenous".The dualism is growing with the integration to the market economy and to the dominant society about the management of the Labor and natural resources. It also grows with the emergence of new leaders in the social organization, wich plays a role of intermediate between the community and the global society. Educated in shools and institutions of global society, those leaders started a a fight in different space of power to represent and define the rural world. A "symbolic boundary" between the two organizations is building from this actions, which the finality is the conquest of the politic power and the management of the development projects.

Keywords : Bolivia, indigenous communities, social movement, identity, politic, moral economy

A mon père, qui m'a transmis cette
passion et qui continue
d'influencer mon travail…

Remerciements

Avec le risque d'oublier certaines personnes, je ne peux commencer par remercier que mon directeur de recherche, M. Christian Gros, sans qui ce travail n'aurait pas été possible. Ce travail est en effet le produit de la vision des mouvements sociaux indigènes en Amérique Latine qu'il m'a enseigné, mais aussi de l'autonomie qu'il m'a accordé sur le « terrain » qui lui est s'y chère. Il a de plus toujours été présent pour me soutenir lors des périodes les plus difficiles de ce travail. Je tiens aussi à remercier Gilles Rivière, dont sa connaissance de la Bolivie et des communautés indigènes, ainsi que son écoute et ses commentaires, m'ont toujours été forts importants. L'Institut Français des Études Andines (IFEA) a également joué un rôle crucial dans l'élaboration de cette thèse, en m'accordant sa confiance avec une aide à la mobilité entre 2009-2011 ainsi qu'une grande liberté dans la réalisation de mes travaux. Je ne peux aussi oublier les nombreux bolivianistes avec qui nous avons partagé notre passions pour la Bolivie, à commencer par Laurent Lacroix dont nos approches complémentaires ont donné lieu à plusieurs travaux collectifs, mais aussi à Franck Poupeau, Hervé Do Alto, Cécile Casen, Robin Cavagnoud. Et puis il y a tous ceux que j'ai pu croiser en Bolivie, Pablo Quisbert, Pablo Laguna et les amis de La Paz, Blanca, Martha, Ludo, Thierry et bien d'autres avec qui j'ai pu profiter de mes séjours loin du Nord Potosi. Je tiens aussi à remercier particulièrement Yvon Le Bot, sans qui, lors d'une rencontre sur la place du Festival de Cinéma de Douarnenez, tout cela n'aurait pas été possible.

Et puis comment ne pas remercier les *comunarios* du Nord Potosi, qui m'ont ouvert les portes de leurs organisations sociales, mais aussi bien souvent les portes de leurs maisons. Je pense notamment aux dirigeants, autorités, techniciens et *leaders* des syndicats et des *ayllus* qui m'ont accordé leur confiance et avec qui j'ai passé des moments inoubliables. Tata Boris, Tata Adelio et Tata Feliciano particulièrement ont été pour moi plus que des informateurs. Je tiens aussi à remercier tous les jeunes *leaders* du Nord Potosi avec qui nous avons pu partager des informations et des documents en plus de nos interminables discussions sur le mouvement indigène bolivien. Les habitants de l'*ayllu* Chiro, de Chiro K'asa et de San Pedro de Buena Vista m'ont également apporté toute leur confiance, que j'espère, je ne trahis pas dans ces pages. J'espère qu'ils parviendront à atteindre leurs rêves. Je tiens aussi particulièrement à remercier les anthropologues de Llallagua Juan Lizarazu et Fortunato Laura, pour nos nombreuses discussions et leur amitié.

Et puis il y a tous les amis qui ont fait de cette épreuve individuelle un parcours collectif. Je pense en premier lieu aux amis de Douarnenez en Bretagne, dont leur présence a été plus que bénéfique. Je remercie les nombreuses personnes qui ont relu ce travail Sophie, Malika, Lorène, Marie-Renée, Elsa, Manon, Jo ; Olivier et Tangi pour l'aide apportée à la réalisation des cartes, et mes nombreux colocataires de ces dernières années qui ont subi mes hauts et mes bas : Pierre, Olivier, Manon, Cédric, mais aussi Pierre-Yves et Laure qui m'ont accueilli chez eux. J'ai aussi une pensée particulière pour Brendan. Et puis tous les habitants de Douarnenez, qui autour de la place du Festival de Cinéma, m'ont toujours appuyé et encouragé dans mon travail. Un grand merci également aux amis « Colombiens » de Paris, à Marcia, Patricia, Juan Diego, Laura, Carlos Alberto et Pablo, grâce à qui j'ai toujours pu apprécier mes séjours à Paris loin de mes deux régions de cœur, la Bretagne et la Bolivie.

Pour finir, je tiens à remercier ma famille, notamment ma mère et mon frère, dont leurs présences et leurs encouragements m'ont été assurément plus importants que je ne leur ai montré.

Sommaire

INTRODUCTION **8**

1. L'ÉCONOMIE MORALE DU NORD POTOSI : COMMUNAUTÉ, TERRE ET POUVOIR **32**

1. Territoire et identité **35**
1.1 Les chefferies ethniques 36
1.2Domination politique et reconfiguration du jeu segmentaire 46
Conclusion chapitre 1 74
2.Générosité et réciprocité comme fondements de l'économie morale **75**
2.1 Réciprocité et parenté dans l'ayllu 76
2.2 De la réciprocité aux rapports d'exploitation dans la communauté 97
2.3 L'institutionnalisation des inégalités 100
2.4 L'articulation à la société dominante : le kuraka 117
Conclusion chapitre 2 122
3. Lorsque le sac déborde... Rapports de domination, pouvoir et mobilisations **123**
3.1 Le pouvoir et ses représentations dans les ayllus 123
3.2 La légitimité du pouvoir étatique 136
3.3 Rapport de domination coloniale et lutte communale dans les ayllus 139
3.4 Rapport de domination de classe et naissance de la paysannerie dans les vallées 154
Conclusion de la première partie 198

2. ÊTRE JAQI : LUTTE DE CLASSES AU VILLAGE ET CONSTRUCTION DES IDENTITÉS LOCALES **202**

4. Les Chemins de la modernité **205**
4.1 La naissance de Chiro K'asa 206
4.2 Le rêve éducateur 216
5. Nouvelle élite paysanne, nouvelles formes de mobilisation **230**
5.1 La Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB) 230
5.2 La Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi 250
5.3 Le syndicat « Unique » dans l'ayllu Chiro 275
5.4 Changement social et religion 293
Conclusion chapitre 5 325
6. Le « processus de reconstitution de l'ayllu » **329**
6.1 Le rôle des « entrepreneurs » politiques : le katarisme 330
6.2 La naissance de la FAOINP et le dualisme organisationnel 338
6.3 L'influence des ONG et de la coopération internationale 340
6.4 De la reconstitution des ayllus au CONAMAQ 357
6.5 La « reconstitution de l'ayllu » à Chiro 361
6.6 La « guerre civile » : Les étapes de la violence 373
6.7 Le processus de reconstitution dans les vallées 392
Conclusion chapitre 6 402
7. Champ du développement et champ politique régional **408**
7.1 La dynamique régionale de la politisation organisationnelle 409
7.2 Homogénéisation des formes de socialisation : la naissance des organisations de jeunes 449
Conclusion de la deuxième partie 466

CONCLUSION GENERALE **472**

Lexique **494**
Liste des sigles : **501**
Liste des entretiens enregistrés **504**
Bibliographie **514**

INTRODUCTION

Lorsque l'on travaille sur la Bolivie aujourd'hui, on est souvent sommé de se positionner quant au gouvernement d'Evo Morales, le premier président « indigène » du pays, élu en 2005. Cette victoire historique des anciens secteurs marginalisés ne laisse en effet personne indifférent, y compris sur la scène internationale où la Bolivie connaît une médiatisation nouvelle. Les chercheurs en sciences sociales, malgré leurs impératifs d'objectivation, n'échappent pas à cette demande[1]. Bien avant la victoire historique de décembre 2005, je j'ai ainsi suivis l'ascension du *leader* indigène. J'ai entrepris mes études sur la Bolivie dans le but de suivre au plus près ce processus révolutionnaire. Malgré cela, au moment de formuler mon angle d'analyse du « processus de changement », la thématique de ma recherche s'est orientée non pas sur ce qui fait la force du mouvement, son unité, mais au contraire sur l'une de ses faiblesses : les conflits entre les organisations sociales dans les Andes.

Ce conflit organisationnel réside dans l'opposition entre l'organisation indigène de l'*ayllu* et l'organisation syndicale paysanne. La première est l'organisation communautaire traditionnelle qui repose sur des structures ethniques anciennes. L'*ayllu* est souvent assimilé au lignage et à la parenté. Comme nous le verrons, il repose plus concrètement aujourd'hui sur le territoire et son organisation sociale et politique. Il appartient avant la conquête incaïque à une structure sociale plus ample, propre à la société « segmentaire » des groupes ethniques dans les Andes. Avec les réorganisations territoriales imposées par les colonisateurs, les structures supérieures disparaissent dans la plupart des régions. Le niveau inférieur de l'*ayllu* devient alors le symbole d'une identité nouvelle, à la fois ancrée sur le local et le communautaire à partir de la colonisation espagnole (Rasnake, 1985 ; Abercrombie, 1990) et symbolisant « une valeur philosophique et morale » depuis la fin du XXème siècle (Galinier et Molinié, 2006, p.171). Cette forme d'organisation connaît un regain d'intérêt depuis la fin des années 1980 avec le « processus de reconstitution des *ayllus* ». Cette nouvelle vitalité conduit à la création d'une organisation nationale en 1997, le Conseil

[1] Nous avons sur ce point organisé avec plusieurs chercheurs une journée d'étude sur ce thème de l'engagement des intellectuels en Bolivie : Journée internationale d'études bolivianistes, « Le chercheur, l'intellectuel et l'expert : quelles relations avec le champ politique aujourd'hui ? », Février 2009

National des *Ayllus* et *Markas* du *Qollasuyu* (CONAMAQ). De l'autre côté, l'organisation syndicale paysanne s'inspire en partie des syndicats européens et des mouvements ouvriers. Elle apparaît dans le monde rural en Bolivie dans la première moitié du XXème siècle et elle a une reconnaissance étatique à partir de la réforme agraire de 1953, qui fait suite à la Révolution de 1952 menée par le Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR). Rouage de l'appareil d'État sous les différents gouvernements, qu'ils soient civiles ou militaires, le syndicalisme paysan acquiert ses lettres de noblesse dans les années 1970 en prenant son indépendance politique et idéologique. Articulant dès lors revendication ethnique et lutte classiste, il devient l'un des piliers des mobilisations pour le retour à la démocratie, avec la création de la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB)[2] en 1979. Peu à peu, il s'essouffle cependant, ouvrant le champ dans plusieurs régions à l'arrivée du CONAMAQ. Aujourd'hui cependant la CSUTCB domine encore assez largement le monde rural, notamment à partir de la dynamique impulsée par les producteurs de feuilles de coca, les *cocaleros*, dont Evo Morales est le *leader.* Si le CONAMAQ parvient quant à lui à une quasi hégémonie dans certaines régions, principalement dans le Département d'Oruro, dans les autres départements andins de La Paz, Cochabamaba, Potosi et Chuquisaca, ces deux organisations entrent dans une lutte pour la définition et le contrôle du monde rural. Le syndicat articule une identité ethnique à l'identité de classe depuis les années 1970, alors que le CONAMAQ quant à lui se déclare « plus indigène » que ce dernier, en se rappropriant pour se distinguer le terme d'*originario* (originaire, renvoyant sous la colonisation espagnole à une catégorie fiscale de l'indianité, faisant référence aux descendants des ancêtres fondateurs des *ayllus*). Dans notre travail, nous reprendrons par souci de distinction cette classification « indigène » et « originaire » pour nommer les membres des *ayllus* et « paysanne » pour évoquer ceux du syndicat, en prenant en compte ces constructions intellectuelles. Pour évoquer ces deux organisations conjointement nous utiliserons le terme « rural » ou « paysan-indigène ».

[2] Tout au long de ce travail, les sigles des institutions et des partis politiques seront conservés selon l'appellation espagnole, même si leurs noms sont traduits en français.

État de l'art de la question du dualisme organisationnel dans les Andes[3]

Lorsqu'en 2005 j'entreprends mes recherches en Master2 sur ce conflit entre l'organisation de l'*ayllu* et l'organisation syndicale, le sujet me parait novateur et porteur de perspectives inédites sur les Andes. En effet, si les ouvrages sur le mouvement indigène bolivien sont nombreux, peu se sont intéressés spécifiquement à ce thème du dualisme organisationnel dans la partie andine. Les deux ouvrages de référence portent sur une étude du Nord Potosi, la région qui devient par la suite mon terrain d'étude. La première a été menée par Olivia Harris et Xavier Albó (1986) dans les années 1970. Il s'agit d'une analyse à la fois historique et sociologique de trois secteurs distincts –les *ayllus* de la *puna*, le syndicalisme paysan des vallées, et les centres miniers en milieu urbain- et de leurs articulations respectives. La deuxième étude est menée par Silvia Rivera (1992) dans les années 1980. L'auteur porte une analyse critique de l'implantation du syndicalisme paysan dans les *ayllus* suite à des projets de développement et l'influence des partis politiques. Cette vision est reprise à la fin d'un ouvrage de Tristan Platt (1999) où celui-ci fait une critique de ce même processus de syndicalisation à partir de l'Institut Polytechnique Tomás Katari (IPTK) impulsé par le parti politique du Mouvement de Gauche Révolutionnaire (MIR). Xavier Albó (1979) publie également un livre sur la tension entre *ayllu* et syndicat dans le département de La Paz, à Achacachi, suite à la réforme agraire de 1953, même si cette étude porte plus spécifiquement sur les conflits entre *leaders* pour le contrôle du syndicat. Diego Pacheco (1992), dans son étude du mouvement indianiste aborde aussi, après avoir décrit les luttes politiques au sein du mouvement, certains processus de reconstitution des *ayllus* et des « autorités traditionnelles ». Ces études datent ainsi de plusieurs années, voire plusieurs décennies et ne prennent pas en compte les évolutions les plus récentes de la politique bolivienne. Il existe également quelques écrits sur le processus de « reconstitution des *ayllus* », mais détachés de l'aspect spécifiquement conflictuel du dualisme organisationnel. Le plus important est sans doute celui d'Esteban Ticona et Xavier Albó (1997) dans lequel ils décrivent l'histoire des *ayllus* de Jesus de Machaqa à La Paz, leurs luttes pour le maintien de leur structure territoriale et sociale et leur réorganisation dans les années 1980 (voir aussi pour le cas du Carangas à Oruro : Izko, 1992 ; et pour le cas des *ayllus* de la province Ingavi à La Paz : Carrasco, Iturralde et Uquillas, 2000). Un article de Robert Andolina (2003) apporte également des réflexions sur ce « processus de reconstitution » en analysant le rôle

[3] La région des Basses Terres connaît un conflit semblable entre l'organisation indigène de la Coordination Indigène de Bolivie (CIDOB) et l'organisation syndicale de la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB) (cf.Garcia Linera, 2004 ; Lacroix, 2012)

de la coopération internationale dans celui-ci et ses conséquences sur le mouvement social rural en général. Au cours de mes recherches, de nouvelles publications abordent cette thématique, avec plus ou moins de contenu et de références ethnographiques (Rivière, 2007 ; Camacho, 2009 ; Liendo, 2009 ; Guery, 2010).

Beaucoup analysent également ce conflit organisationnel de manière plus politique ou militante. Certains défendent ainsi l'organisation syndicale tel Félix Patzi (1999). Si dans les années 1970-1980 les chercheurs jugent de manière critique l'influence des institutions de développement sur la syndicalisation des *ayllus*, cet auteur revient quant à lui sur le rôle de la coopération internationale dans la conformation d'organisation indigène parallèle à l'organisation syndicale. Cette articulation entre le mouvement indigène et les ONG s'inscrit dans un processus de construction d'une identité indigène transnationale (Andolina, Radcliffe, Laurie, 2005), sous l'influence de réseaux transnationaux de défense des peuples indigènes réunis au sein de ce que Lilian Mathieu nomme l'« espace des mouvements sociaux » (2007). David Dumoulin (2003) évoque ainsi l'existence d'un « champ globalisé indigène » pour évoquer l'institutionnalisation internationale des causes militantes et leur professionnalisation au sein d'un champ de position où se dispute la définition du « problème indigène ». Cette interdépendance se retrouve dans la notion de « double conservation », c'est-à-dire dans « l'idée qu'il existe une relation réciproque et nécessaire entre conservation de la biodiversité et défense des peuples autochtones (et, par extension, de la diversité culturelle) » (Dumoulin, 2007, p.23). De manière générale, cette thématique rejoint celle de l'« institutionnalisation d'un acteur ethnique » au sein du dénommé « modèle néo-libéral » où, comme l'explique Christian Gros, « les politiques d'ajustements structurels sont aussi des politiques de la citoyenneté [...]. La présence d'une population indigène organisée permet au pouvoir publique de rencontrer un interlocuteur avec qui il peut négocier l'application de sa nouvelle politique de décentralisation et de démocratie participative » (2010, p.50-52). Dans le cas spécifiquement bolivien, Félix Patzi explique que cette articulation a également une visée politique : affaiblir l'organisation syndicale alors que celle-ci, à la fin des années 1990, connaît un nouveau radicalisme. L'ouvrage d'Álvaro García Linera, *Sociologia de los movimientos sociales en Bolivia* (2004) rejoint quelque peu cette vision, les deux auteurs faisant à ce moment partie du même collectif d'intellectuels *Comuna*[4], qui a accompagné par

[4] *La Comuna* est un groupe d'intellectuels engagés auprès des mobilisations populaires depuis les années 1990, alliant souvent une vision indigéniste de la Bolivie à laquelle il articule une analyse plus « classiste ». Álvaro García Linera devient vice-président de la Bolivie sous le gouvernement d'Evo Morales. Felix Patzi de son côté est Ministre de l'Éducation du même gouvernement entre 2006 et 2007 puis il se fait écarter du parti, après avoir conduit en état d'ébriété alors qu'il est candidat au poste de gouverneur du département de La Paz pour le MAS

ses publications militantes le renouveau du cycle de protestations en Bolivie à la fin des années 1990 (Poupeau, 2008). Le livre de Garcia Linera comporte cependant des références essentielles sur les deux organisations au niveau national et peut être aujourd'hui perçu en Bolivie comme l'une des études les plus poussées et réussies sur les mouvements sociaux. A côté du collectif *Comuna*, il existe au sein du champ intellectuel bolivien (Amselle, 2008) des auteurs que l'on pourrait qualifier de plus « indianistes » ou « indigénistes », regroupés au sein de l'Atelier d'Histoire Orale Andine (THOA)[5] ou articulés au réseau d'ONG travaillant sur la question indigène. Ces auteurs défendent ainsi le « processus de reconstitution des *ayllus* » (Untoja, 1992 ; Molina et Portugal, 1995 ; THOA, 1995 ; Choque et Mamani, 2003). Leurs travaux perdent cependant en objectivité en proposant une vision idéalisée du monde indigène qu'ils opposent au syndicalisme assimilé au monde occidental.

Autrefois ancrées dans des conflits locaux (Ayo-Ayo dans le département de La Paz[6]), ou au contraire déconnectées des réalités locales (témoin l'alliance du CONAMAQ avec le président Hugo Banzer en 2000), les tensions entre ces deux organisations prennent une nouvelle tournure médiatique et académique depuis la victoire électorale d'Evo Morales en 2005. Alliées au sein du « Pacte d'Unité » qui réunit les mouvements sociaux soutenant le gouvernement, ces deux organisations entrent dans une lutte fratricide et corporatiste, laissant apparaître bien souvent le côté instrumental de ce dualisme. Ce factionnalisme au sein du mouvement social bolivien est abordé par de nombreux chercheurs, dans la majorité des cas à partir de la sphère gouvernementale. Hervé Do Alto et Pablo Stefanoni décrivent ainsi le gouvernement du MAS à partir de la jonction de différents courants autour du projet de « capitalisme andino-amazonico » définit par Alvaro Garcia Linera : indianisme, marxisme et nationalisme révolutionnaire. Si le *leadership* charismatique d'Evo Morales consolide le peuple comme sujet politique et social, il ne peut éviter un certain clientélisme et le *peguismo*, la réclamation de postes au sein de l'administration publique par les organisations sociales, ce qui a pour conséquence d'entraîner de nouvelles concurrences entre celles-ci (Stefanoni et Do Alto, 2006 ; voir aussi Do Alto, 2007 ; Rolland et Chassin, 2007 ; Zegada, Torrez et Camara, 2008; Polet, 2010). Ces différents courants idéologiques au sein du

en 2010.

[5] Le THOA réunit autour de l'anthropologue Silvia Rivera des équipes de recherche dont le but est de valoriser les traditions orales des peuples indigènes afin de les faire revivre et de donner une nouvelle dynamique aux organisations des *ayllus*. L'ouvrage de Silvia Rivera (1992) citée précédemment rejoint ce courant de pensée. Sur le THOA cf. Rivera, 1990 ; Migolo, 2002 ; Amselle, 2008)

[6] En 2004, le maire de la bourgade rurale d'Ayo-Ayo, accusé d'actes de corruption, est séquestré, assassiné et brûlé. Les coupables de ses actes tentent de faire passer cet assassinat pour un acte de « justice indigène ». Roxana Liendo a montré que cet acte fait suite à un conflit politique opposant notamment l'organisation des *ayllus* et l'organisation syndicale (Liendo, 2009).

gouvernement sont de plus traversés par celui, transversal, du productivisme ou du développementalisme. Chaque entité cherche ainsi aujourd'hui à impulser sa propre vision du développement, depuis le concept « indigène » du « *Buen Vivir* »[7] jusqu'aux nationalisations de secteurs stratégiques de l'économie soutenues par le gouvernement. Le thème des ressources naturelles est ainsi devenu épineux pour Evo Morales face à l'augmentation des conflits entre organisations sociales autour de la légitimité de gestion de celles-ci, et ce d'autant plus que la Bolivie connaît un « traumatisme historique » sur cette question depuis l'exploitation du *Cerro Rico* de Potosi[8].

L'étude présentée ici aborde cette question de l'articulation des organisations paysannes-indigènes avec l'État, ainsi que celle des nouvelles politiques indigénistes mises en place dans les années 1990. Sur ce point, nous définirons le mouvement indigène comme un processus de mobilisation et d'intégration, passant par la construction de nouvelles solidarités ethniques dépassant l'appartenance à la communauté de base, en combinant émotion (identité) et pragmatisme (Gros, 2002, 2010). Mais plutôt que d'analyser cette seule dimension politique, nous apporterons ici une approche plus localiste du conflit et des constructions des identités, en nous rapprochant sur ce point de l'étude menée par José Gordillo à Cochabamba sur la période post-révolutionnaire de 1952 (Gordillo, 2000). Notre étude veut ainsi réorienter cette analyse du mouvement identitaire à partir de la dynamique de la communauté paysanne-indigène, et de ce que Xavier Albó appelle le « factionnalisme aymara » (Albó, 1975). Pour l'auteur la solidarité « aymara » repose ainsi plus sur un « égoïsme communautaire » ou un « individualisme de groupe » dans le sens où le communautarisme naît d'intérêts individuels, ce qui a pour conséquence d'engendrer de nombreux factionalismes au sein des communautés entre groupes rivaux, notamment pour le contrôle des ressources naturelles. Il s'agit là de l'une de nos hypothèses principales : le dualisme organisationnel repose plus sur ce factionnalisme, et sur ces tensions quant au contrôle des ressources naturelles, que sur l'aspect strictement idéologique. Selon José Sanchez, qui reprend cette notion de factionnalisme, celui-ci provient des tensions entre les dynamiques de la parenté et la dimension communale (Sanchez, 1989, p.27). Mais le factionnalisme peut aussi être vu pour l'auteur comme une stratégie politique qui permet la reproduction des groupes ethniques. Il ne voit ainsi pas ce concept comme une simple

[7] Le « Buen Vivir » (« Bien Vivre ») est un concept s'appuyant sur les valeurs indigènes, supposées ou réelles, de relation harmonieuse entre l'Homme et la nature. Il est présenté aujourd'hui par les organisations indigènes comme une alternative aux projets développementalistes et productivistes du monde « occidental ».

[8] Le *Cerro Rico* (« Montagne Riche ») est le nom donné par les Espagnols à la mine d'argent de Potosi dont l'exploitation fait la richesse de la couronne espagnole.

menace envers la communauté ni comme un « individualisme de groupe » à la manière de Xavier Albó, mais plutôt comme une stratégie de résistance organisationnelle et politique visant à renforcer la cohésion interne du groupe tout autant que son autonomie (ibid, p.150-158). Ce concept de « factionnalisme » dépasse ici le seul cadre « aymara » ou « andin » et s'inscrit plus généralement dans l'étude de la paysannerie et de son économie.

L'étude veut ainsi aborder les grands thèmes des sciences sociales (de ce qui est classé communément comme l' « anthropologie » et la « sociologie », même si cette division nous semble arbitraire), tout en donnant une grande importance à l'étude de terrain. La recherche présentée ici est le fruit de sept années de recherche depuis le Master2, et de nombreux mois de travail dans la région du Nord Potosi. De cette étude a émergé une véritable passion – ou ce que Pierre Bourdieu appelait le *libido sciendi* - pour cette région et ses habitants, que le travail tentera ici de refléter en y apportant les données théoriques nécessaires pour analyser la complexité du monde rural bolivien.

La rencontre avec un terrain

La région du Nord Potosi comme étude de terrain n'est au début de mes recherches en rien un choix prioritaire. J'envisage en effet dans un premier temps de me rendre dans la province Pacajes dans le département de La Paz. Le conflit y semble moins violent que dans le Nord Potosi, dans la province Aroma (Ayo Ayo) ou au bord du lac Titicaca. Pourtant, à mon arrivée en Bolivie, mes premiers contacts dans la capitale m'orientent tous vers cette région. Celle-ci, a été étudiée par de nombreux anthropologues et est perçue de ce fait comme la région la plus « traditionnelle » ou « indigène » des Andes boliviennes. Il s'agit aussi de l'une des seules régions où ce dualisme organisationnel fut réellement étudié (Harris et Albó, 1986 ; Rivera, 1992). Trop étudié peut être, cela est ma première impression. Pourtant rapidement je tombe sous son charme. Les balades dans les rues de Llallagua, Uncia et Catavi me font plonger dans l'Histoire bolivienne, celle des luttes des mineurs contre les dictatures. Ces villes minières sont entourées des fameux *ayllus* étudiés par Tristan Platt, Olivia Harris et beaucoup d'autres. A mon arrivée dans la région, je sens rapidement le poids de l'héritage académique. Je relis mes classiques, je me replonge dans l'Histoire des nations pré-colombiennes Charkas et Qharaqhara. Alison Spedding critique, sans doute avec raison, les étudiants *gringos* qui ne peuvent s'empêcher de choisir le Nord Potosi comme terrain d'étude et de se référer en permanence à ses origines pré-colombiennes (Spedding, 1999), devenues quasi mystique, telle une anthropologie à la recherche d'une certaine pureté du « bon

sauvage ». Est-il possible cependant de faire autrement ? L'ethno-histoire joue un rôle majeur dans le champ académique bolivien, comme l'a indiqué Thomas Abercrombie (2006), repoussant parfois plus loin les frontières de l'analyse régionale jusqu'à construire une « continuité culturelle » à la fois géographique et historique spécifiquement « andine » (Poupeau, 2011). Dans le Nord Potosi, les ethno-historiens Tristan Platt et Olivia Harris se sont attachés à une analyse plus régionale qu' « andiniste », au point d'avoir assurément participer, sans doute involontairement, à maintenir l'identité de cette région. Dès mes premiers contacts avec la population *nortepotosina,* chacun prétend avoir lu ou croisé par le passé l'un de ces auteurs. Les *mallkus* (autorités indigènes) de la Fédération des *Ayllus*, Originaires et Indigènes du Nord Potosi (FAOINP) brandissent le livre *Qharahara-Charka* (Platt, Bouysse-Cassagne et Harris, 2006) tel une bible et l'*Atlas de los ayllus del Norte Potosi* (Mendoza et Patzi, 1997) comme la preuve même de leur existence. Pour les *leaders* indianistes, que je rencontre au fil de mon enquête, la structure territoriale des *ayllus* et leur culture sont millénaires. Elle doit cependant être reconstituée. « Reconstitution », ce mot est aujourd'hui omniprésent dans les discussions avec ces *leaders* : reconstituer comme dans les livres, recopier les cartes des anthropologues. L'un des premiers ateliers auquel je participe avec les *mallkus* de la FAOINP porte justement sur ce thème de la reconstitution. Les autorités indigènes y proposent de changer le lieu de leur siège, de le déplacer de la ville de Llallagua, construite au début du XXème siècle, vers le village colonial de Chayanta, l'ancienne capitale de leur nation Charka, distante d'une vingtaine de kilomètres. En tant que « spécialiste » de la question à leurs yeux, pour avoir lu les « classiques », ils me demandent mon avis. Je leur explique que Chayanta n'est devenue capitale de la nation Charka qu'à l'arrivée des Espagnols et que leur capitale « historique » est Sacaca. Sacaca est située dans l'extrême Nord Potosi, à plusieurs heures de la capitale régionale Llallagua où siègent les instituts de développement. Sacaca se trouve également en territoire « ennemi », contrôlé par l'organisation concurrente du syndicat paysan. Suite à ce bref aperçu historique, après une rapide réflexion, les *mallkus* décident de maintenir le siège de l'organisation à Llallagua.

L'une des difficultés de l'enquête de terrain est d'intégrer ces organisations, de m'immerger dans ce conflit de manière neutre. Sans doute par « conscience anthropologique », je privilégie dans un premier temps l'organisation traditionnelle des *ayllus* grâce au contact de l'ONG *Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosi* (ISALP) que je reçois d'un anthropologue. Financée par la coopération danoise (IBIS Dinamarka, DANIDA), l'ISALP travaille justement à la « reconstitution des *ayllus* ». Durant

les six mois de terrain de mon Master2, je passe de longues journées auprès des techniciens de cette ONG.. Avec eux je parcours la région à bord de leur 4X4. Ils me présentent aux *mallkus* de la FAOINP et grâce à leur présence je m'intègre rapidement auprès de l'organisation. J'assiste à d'interminables ateliers sur les *ayllus*, la culture, la « verticalité ». Parfois, des anthropologues viennent donner des cours de « cosmovision andine » aux autorités indigènes. Si celles-ci changent tous les deux ans, selon les normes locales, les techniciens de l'ONG et de l'organisation indigène sont les mêmes, passant de l'ISALP à la FAOINP et de la FAOINP à l'ISALP selon les financements respectifs et les projets en cours. Grâce à cette continuité, je n'ai jamais à refaire ce travail d'intégration avec chaque changement de gestion : rapidement les nouvelles autorités en place veulent elles aussi accaparer et se faire ami avec le « *gringo* ». Peu à peu l'étude de terrain laisse la place à de véritables amitiés, et les longues discussions se déplacent de leur bureau aux *chicherias* (lieu de consommation de la *chicha*, la bière de maïs). A un moment de mes recherches, je vécu dans leur vaste siège, financé par DANIDA. Lorsqu'Evo Morales leur offrit un 4X4 pour faciliter leurs déplacements, je deviens durant un temps le chauffeur de l'organisation.

L'intégration est bien plus compliquée avec la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Originaires *Ayllus* du Nord Potosi. Cette organisation, à la fois par manque d'opportunité et par conviction politique, refuse toute aide financière extérieure. Elle est en effet accusée d'avoir été sous l'influence de partis politiques et d'institutions de développement durant de nombreuses années. Elle cherche maintenant à se démarquer de cette image, tout au contraire de la FAOINP. Il est vrai aussi que la vision « syndicaliste » de l'organisation attire moins la coopération étrangère. Au début de mes recherches elle n'a comme siège qu'une petite maison en *adobe*[9], au fond d'une arrière-cour du marché paysan de Llallagua. Les syndicalistes y sont peu présents, par manque de financement pour y vivre durant l'exercice de leur charge, mais aussi par manque de conscience politique. Si l'organisation syndicale domine encore la majorité du Nord Potosi, leur lutte n'engendre pas les mêmes passions que celle des *mallkus* de la FAOINP, conscients de jouer un rôle historique avec le « processus de reconstitution des *ayllus* ». A ces difficultés pour mon intégration, s'ajoute également la méfiance des autorités syndicales envers un *gringo*. Les choses se compliquent par la suite lorsque les dirigeants syndicaux me voient au volant du 4X4 de la FAOINP. Mais cela suscite aussi une certaine jalousie, ou du moins une curiosité, et les dirigeants syndicaux les plus jeunes tentent de me ramener vers leur organisation.

[9] *Adobe* : Brique de terre et de paille durcie au soleil.

Même avec le temps cependant, je ne parviens jamais à ce même degré d'intimité qu'avec les *mallkus*, excepté avec quelques jeunes. En 2010, lors du congrès syndical régional, le dirigeant maximal, ivre, menace de me fouetter. Il m'accuse de faire une enquête sur sa propre personne, lui qui est accusé de meurtre alors qu'il était maire d'une municipalité du Nord Potosi. Je suis défendu par la « police syndicale » qui renvoie le dirigeant à la *chicheria* en l'accusant d'abus d'autorité. Par chance pour moi, il n'est pas réélu lors du congrès.

Durant la première partie de mon terrain, j'analyse ainsi la dynamique régionale des deux organisations. Je participe aux réunions, aux congrès, je retrace l'histoire des deux organisations et de certains de leurs *leaders*. Je voyage beaucoup dans les communautés du Nord Potosi mais je ne m'y installe jamais plus de quelques jours. Malgré un thème de recherche profondément ancré dans le monde rural, je reste dans la ville de Llallagua auprès des autorités régionales, des acteurs de la coopération internationale et des ONG. Je m'intéresse aussi au processus politique depuis la mise en place de la Loi de Participation Populaire de 1993, qui divise le territoire en municipalités. Je retrace l'histoire des luttes pour la prise du pouvoir local. Je comprends peu à peu comment chaque organisation construit son identité en opposition à l'autre. Une frontière symbolique est en effet érigée entre les deux, souvent par les techniciens et responsables des ONG eux-mêmes et par la coopération internationale, afin d'attiser les conflits et donc de justifier leur présence pour les résoudre, par la pacification ou au contraire la destruction de l'autre. Les techniciens de l'ISALP parlent ainsi des syndicalistes en terme d' « ennemis ».

Depuis Llallagua, j'observe de près ce qu'Andrew Canessa décrit comme l'« indigénéité » : la construction romantique d'une identité indigène éloignée des réalités locales. Autrefois perçue comme un frein au développement, cette identité devient aujourd'hui une « icône nationale » (2006, p.172). Elle se construit dans le Nord Potosi par les « cours de cosmovision » de l'ISALP et les livres d'anthropologie, expurgés de toutes analyses et précautions académiques. Je participe avec les *mallkus* de la FAOINP au rituel du « nouvel an andin », popularisé par Evo Morales sur les ruines de Tiwanaku, le site archéologique pré-incaïque bordant le lac Titicaca. Dans le cas considéré ici, le rituel n'en est pas (encore) un. Toute la nuit, dans un froid intense, la cérémonie se déroule de manière improvisée avec pour unique but l'attente du lever du soleil et le sacrifice de lamas. On est bien là dans l'« invention de la tradition » dont parle Eric Hobsbawm, ce « processus de formalisation et de ritualisation caractérisé par la référence au passé » (2006, p.15). Je me

retrouve plongé dans ce que Jacques Galinier et Antoinette Molinié nomment la « néo-indianisation des communautés » (2006). Par peur de tomber dans le piège du déconstructivisme qui me semble contre-productif, mais surtout par l'impression de passer à côté de ce qui est plus important, je décide d'approfondir mon étude vers le local. J'apprends beaucoup de cette « radiographie régionale », qui me plonge dans des analyses à la fois historiques, sociologiques, et politiques de la région. J'analyse, le plus souvent « depuis le haut », les constructions de ses identités « originaires » et « paysannes », et leur « mise en scène » à des fins politiques. J'analyse dans un premier temps ainsi ce que Christian Gros nomme la « positivation de l'identité », orchestrée par ces organisations paysannes-indigènes, médiatrices des relations entre les communautés et le monde extérieur (Gros, 2002). Il me faut cependant choisir un terrain plus réduit et local pour analyser les causes et conséquences de ce dualisme organisationnel « depuis le bas ». Il convient ainsi de recentrer l'analyse sur les acteurs eux-mêmes et de faire part de ce qui émane des logiques politiques imposées d'en haut, du discours militant et des réalités locales (Rivière, 2007). A la manière d'Andrew Canessa, il me faut quitter la scène de l'« indigénéité » pour celle du *jaqi*, celle de l'individu au sein de la communauté (Canessa, 2006).

Ma première hypothèse est que ce dualisme provient de facteurs historiques propres aux zones écologiques de la région. Le syndicat s'est développé dans les vallées ayant connu les haciendas tandis que les *ayllus* se sont maintenus dans les zones les moins fertiles, laissées à l'abandon par les grands propriétaires terriens. Rapidement cette hypothèse est confirmée. Il me reste cependant à comprendre comment les deux organisations s'articulent sur un même territoire. Pourquoi une partie de la population décide de rompre avec l'autre, en changeant d'organisation ? Le choix du terrain s'avère ainsi primordial. Durant mon étude régionale, j'entends parler de multiples cas où les organisations s'articulent ou se heurtent. Il me faut dès lors dépasser les simples commentaires des *leaders* pour mener à bien ma propre analyse. Le choix du terrain se porte sur l'*ayllu* Chiro et la communauté de Chiro K'asa. Il s'agit, d'après mes sources, de la zone qui a connu le conflit le plus violent entre les deux organisations. De plus, Chiro est situé sur les terres d'altitude de la *puna* mais appartient à la municipalité de San Pedro de Buena Vista, située dans les vallées. Le syndicalisme paysan régional est justement né dans cette dernière, mais depuis la fin des années 1990, la *puna* connaît un « processus de reconstitution des *ayllus* ». Ce village colonial est considéré comme le plus « raciste » de tout le Nord Potosi et c'est autour de celui-ci que se sont développées parmi les plus grandes haciendas de la région. Ce terrain me permet ainsi

d'aborder un autre thème qui me semble fondamental, celui de l'articulation entre la population indigène et la population métisse. Un autre point important qui oriente mon choix vers Chiro est que j'ai un ami de la Fédération Syndicale, une jeune *leader,* qui vient justement de Chiro K'asa, Esteban Laura.

Je profite d'un congrès réunissant les deux organisations à Chiro K'asa pour préparer les élections municipales de 2010, pour me rendre dans cette communauté, capitale de Chiro. Je préviens les deux organisations que je m'y rends et j'attends la première offre pour grimper dans une voiture. C'est celle de la FAOINP. Je profite du fait d'être accompagné des autorités indigènes et syndicales régionales pour rencontrer les autorités de Chiro afin de leur présenter mon projet d'étude que je décris comme une analyse des rituels et des relations *puna*/vallées. Mon projet est accepté. Au final, je passe dix mois à Chiro K'asa. A partir de cette bourgade, je me promène dans la plupart des communautés de l'*ayllu* Chiro et je descends à maintes reprises jusqu'à San Pedro de Buena Vista. Si à Llallagua ma présence peut parfois être vue comme un atout par les organisations, pour d'éventuelles recherches de subventions, pour légitimer certaines actions ou par simple prestige, à Chiro K'asa elle est tout autre. Durant l'une de mes premières sorties vers les communautés environnantes, alors que j'erre sur une montagne après être sorti du chemin, je suis reçu par des jets de pierres par les *comunarios*[10] de l'autre versant, qui m'accusent d'être un *kharisiri*[11]. L'un d'eux se rappelle finalement m'avoir croisé à Llallagua et je suis invité aux champs à déguster la *watia*[12]. La présence de mon ami Esteban facilite grandement mon intégration à Chiro K'asa. Je passe de longs moments dans la maison de sa famille à discuter et à jouer aux échecs. Cette proximité ne fait bientôt plus aucun doute pour les *comunarios*: je suis le père de l'enfant que porte la sœur d'Esteban, justement tombée enceinte peu avant mon arrivée et dont le père est inconnu par la communauté. Après avoir pensé devoir rentrer marié en France, je comprends que cette histoire prend des allures de plaisanterie et elle facilite énormément mon intégration. Petit à petit je deviens « *yerno* » (gendre) de l'*ayllu*.

Ce terrain influence profondément mon étude et se transforme peu à peu en fil conducteur de mes recherches. J'y découvre de nouveaux filons. Parti sans idées claires de l'histoire du conflit, je retrace peu à peu son processus, ses origines et ses réseaux d'acteurs. En plus d'un conflit organisationnel, je découvre à ma plus grande surprise un conflit

[10] *Comunario* : Membre d'une communauté indigène.
[11] *Kharisiri* : Mauvais esprit qui erre dans les montagnes pour dérober la graisse des habitants, souvent associés à l'étranger ou métis
[12] *Watia* : Manière de cuire la pomme de terre, dans la terre

religieux entre évangéliques et catholiques. Cette thématique m'est apparue à de nombreuses reprises mais je n'avais jamais eu jusque là l'occasion de l'approfondir. Elle renforce un peu plus mon approche du mouvement indigène en termes d'altérité et d'intégration (Gros, 1992). Je rencontre avec cette étude les conséquences de la construction d'une route dans les régions rurales isolées, intégrant la « Modernité » et son lot d'institutions publiques et privées, ses partis politiques et ses circulations d'idées. Loin des cérémonies « new-âge » de Llallagua, je découvre également les rituels liés à la terre et au territoire. A travers ces rituels je m'imprègne de la culture locale mais ils me permettent aussi d'analyser les dynamiques sociales de ces « textes cachés » au sens de James Scott (2008), et la « double articulation », que décrit Thomas Abercrombie dans les « rituels syncrétiques », permettant « de résister à l'hégémonie tout en la reproduisant » (1990, p.99).

Hypothèses et économie morale

Après les premières hypothèses de départ, celles-ci se sont étoffées peu à peu à partir des premiers séjours sur le terrain, mais aussi par la bibliographie de plus en plus axée sur les thématiques de la paysannerie et de l'économie morale.

Dans un premier temps, les objectifs de l'étude sont de comprendre les facteurs historiques d'apparition et de maintien des deux organisations. L'hypothèse principale, partagée par de nombreux auteurs, est que les *ayllus* se maintiennent dans la *puna* et le syndicat dans les vallées à partir des haciendas, selon les dynamiques propres aux deux zones écologiques. Dans ce cas là, il s'agirait de comprendre quelles sont les conséquences de ces facteurs sur les communautés ? Existe-t-il une culture propre à la *puna* et une autre aux vallées ? Pourquoi lors de certaines périodes historiques les *ayllus* sont à l'avant-garde de la mobilisation rurale alors qu'à d'autres ce sont les communautés des haciendas et les syndicats ? L'analyse d'Eric Wolf sur les mobilisations différenciées des différentes classes de la paysannerie est-elle applicable à notre cas ? Aux facteurs historiques et structurels s'ajoutent aussi les stratégies des acteurs, ancrées dans le monde paysan, renvoyant ainsi au factionnalisme de la communauté quant à la gestion de la main d'œuvre et des ressources naturelles. Notre hypothèse est qu'avant d'être politique, ce dualisme possède avant tout une dimension économique. Il s'amplifierait avec l'intégration de la modernité et du capitalisme dans l'économie paysanne, c'est à dire avec la pénétration croissante du marché et de la société dominante. La stratification interne aux *ayllus*, octroyant l'accès aux charges à

certaines catégories d'Indiens, nous semble aussi fondamentale. L'une de nos hypothèses principales est ainsi que le syndicat se développe au sein des catégories indigènes exclues des charges traditionnelles.

L'étude souhaite également montrer comment naissent ces deux organisations. Quelles sont les influences extérieures – partis politique, instituts ou ONG – qui influent la production des organisations et des idéologies ? Selon une approche propre à la sociologie des mouvements sociaux, il nous faudra analyser les « structures d'opportunités politiques » (Tilly et Tarrow, 2008) qui influent la naissance de ces organisations, et analyser comment elles se construisent réciproquement au sein de l' « espace des mouvements sociaux » (Mathieu, 2007). Dans ce cas, il s'agit également de comprendre comment leurs idéologies sont produites, accaparées ou au contraire rejetées par la population paysanne-indigène. La paysannerie n'est-elle qu'une « classe objet » (Bourdieu, 1977b) ou au contraire entre-t-elle dans une lutte symbolique pour imposer de nouveaux principes de « di-vision du monde social » (Bourdieu, 1980) ? Comme l'indique Michel Offerlé, « ce n'est pas seulement le groupe qui fait le représentant ni non plus le représentant qui fait le groupe. C'est le groupe représenté qui tolère, accepte ou consent à la représentation que le représentant donne de lui, et qu'il apprend à intérioriser » (Offerlé, 1998, p.79). Il nous faudra ainsi analyser le rôle de l'« ethos communal » dans la construction des organisations et des catégories sociales. Le dualisme entre *ayllu* et syndicat est en effet souvent analysé de manière schématique selon la dichotomie communauté/société instaurée par Tönnies, ou ce qui peut être traduit en terme durkheimien en liens organiques et mécaniques. L'*ayllu* par son identité plus « indigène » serait ainsi plus proche des relations organiques, alors que le syndicat reposerait sur une affiliation plus mécanique de part ses liens étroits entre ses dirigeants et les autorités étatiques. L'étude a ainsi pour objectif de comprendre en quoi ces deux organisent se distinguent l'une de l'autre. Ce dualisme est-il le produit d'agents extérieurs comme de nombreux auteurs le prétendent ? Provient-il d'une socialisation différenciée de ses membres ? Ou au contraire vient-il d'« en bas », comme le produit d'un « ethos communal » différent ? Provient-il des inégalités entre communautés ? Entre celles intégrées au marché et celles reposant plus sur l'économie traditionnelle selon la vision quelque peu schématique modernité/tradition ? Le syndicat serait-il plus individualiste et « moderne » et l'*ayllu* plus communautaire et « traditionnel » ? L'étude souhaite ainsi multiplier les approches. Il s'agit de comprendre les dynamiques internes aux communautés, entre les communautés mais aussi entre celles-ci et le monde extérieur.

En ce sens cette étude du dualisme organisationnel repose sur une approche théorique et empirique de la communauté, à laquelle nous accordons un rôle prépondérant à sa culture interne et à son articulation au marché et à la société dominante, afin de distinguer les différences culturelles entre *ayllu*/syndicat, *puna*/vallée et communauté paysanne-indigène/société dominante, et de juger comment un niveau peut influencer un autre. Cette approche trouve ainsi un écho particulier auprès des penseurs de l'« économie morale ». A la suite de Karl Polanyi qui se pose la question de la « grande transformation » de l'économie traditionnelle par son intégration à l'économie de marché, et de Barrington Moore qui introduit les notions de conscience paysanne et de révolte face à l'exploitation, c'est Edward Thompson qui formalise le concept d'« économie morale » suite à un article paru en 1971. Les actions des groupes subordonnés représentent pour l'auteur une logique et une discipline morale, une forme de résistance communautaire qui prend forme dès lors que leurs droits et coutumes sont violés. Il introduit ainsi l'idée de culture au sein du concept de classe sociale. Dans son fameux ouvrage *La formation de classe ouvrière anglaise*, il parle de classe sociale « lorsque des hommes, à la suite d'expériences communes (qu'ils partagent ou qui appartiennent à leur héritage), perçoivent et articulent leurs intérêts en commun et par opposition à d'autres hommes dont les intérêts diffèrent des leurs (et, en général, s'y opposent) ». La conscience de classe pour lui renvoie quant à elle « à la manière dont ces expériences [déterminées par les rapports de production] se traduisent en termes culturels et s'incarnent dans des traditions, des systèmes de valeurs, des idées et des formes institutionnelles » (Thompson, 2012, p.16). Principalement ancré dans le monde industriel avec Edward Thompson, James Scott reprend le concept d'économie morale en 1976 dans son analyse de la résistance paysanne en Asie du Sud-Est. A la manière de Thompson, il réfute toute interprétation matérialiste de la révolte pour privilégier l'expérience et les valeurs de l'économie paysanne. Comme il l'écrit, « l'étude de l'économie morale commence dans le domaine de l'économie, [et] termine par l'étude de la culture paysanne et la religion » (Scott, 1976, p.vii). Son étude se base ainsi sur deux principes : « nous devons partir, je pense de deux principes moraux fermement encastrés à la fois dans le modèle social et les obligations de la vie paysanne: la norme de réciprocité et le droit de subsistance [...] La réciprocité sert de principe moral central dans les rapports interpersonnels. Le droit à la subsistance définit, en fait, les besoins minimaux devant être satisfaits pour les membres de la communauté dans le contexte de réciprocité. Les deux principes correspondent aux besoins humains vitaux dans l'économie paysanne. Les deux s'incarnent dans des structures sociales concrètes dont la force et la longévité sont dues au caractère impérieux de l'approbation ou de la désapprobation

morale que les villageois peuvent exprimer » (ibid, p.167). Selon James Scott, le paysan peut ainsi lier les formes de réciprocité et l'intégration au marché mais en conservant toujours l'idée de bien communal qu'il définit comme l' « éthique de la subsistance » : la classe dominante doit apporter la protection des subordonnés contre toute crise de subsistance. L'obligation de l'élite forme dès lors la norme des relations de domination et de subordination. La mobilisation paysanne se produit ainsi dans la lutte pour le maintien de cette sécurité de subsistance et de ces normes : « il faut bien comprendre que l'obligation de réciprocité est un principe moral par excellence et qu'il s'applique aussi puissamment aux relations entre égaux qu'aux rapports entre inégaux. Dans les sociétés paysannes non encore pénétrées par les clivages de classe, ces relations prennent généralement la forme de liens patron-clients » (ibid, p.168-169). Comme nous le verrons cependant, « il n'y a pas de don gratuit » (Douglas, 2004) et cette « illusion » cache un rapport de domination (Bourdieu, 1994). Ce concept de l'économie morale renvoie ainsi à la conception de ce qui est juste et ne l'est pas pour la paysannerie, selon son droit de subsistance, ce qui entraîne une conception relationnelle de la légitimité du pouvoir : « le patron est supposé protéger ses clients et satisfaire leurs besoins matériels; réciproquement les clients lui doivent travail et fidélité » (Scott, 2008, p.170).

Ce concept d'économie morale a donné lieu à de multiples analyses et interprétations. Il est ainsi perçu en France par Didier Fassin comme un outil d'analyse purement normatif des relations sociales, en lui supprimant dès lors toute référence proprement économique. Chez les Africanistes, il a fait également l'objet de multiples interprétations (Hyden, 2007, Siméant, 2010), à tel point qu' « à oublier à quelles questions entendaient répondre ceux qui ont forgé ce concept, ne risque-t-on pas de favoriser une nouvelle routine interprétative dans les sciences sociales ? » (Siméant, 2010, p.143). Il est également critiqué par les adeptes de l'école des choix rationnels, tel Samuel Popkin, pour qui le paysan est capable de prendre des risques et ne serait donc pas dirigé uniquement par une « éthique de la subsistance » (Roitman, 2000). Pour notre part, nous prendrons ce concept d'économie morale dans sa définition la plus proche de celle définit par James Scott. Il nous permettra ainsi d'analyser les formes de solidarité au sein des communautés paysannes-indigènes, leur économie, leur articulation à l'État ou aux élites locales et ainsi leurs formes de mobilisation ou au contraire l'absence de révolte. Il s'agira cependant de réadapter quelque peu ce concept à notre étude de terrain. Nous ne tomberons pas ici dans le piège de l' « andinisme » et nous préférerons sur ce point parler d' « économie morale du Nord Potosi » ou plus précisément nous

analyserons s'il existe deux « économies morales » : celle des *ayllus* de la *puna* et celle des communautés d'haciendas dans les vallées.

Ce concept d'économie morale est introduit par certains chercheurs dans leurs études du monde social bolivien. Il apparaît ainsi chez Brooke Larson (1992a, 1992b), José Gordillo (2000) et Sinclair Thomson (2006) et de manière plus critique chez Esteban Ticona (2002). Sinclair Thomson propose une analyse de la situation coloniale principalement basée sur ce concept. Il critique cependant la vision de James Scott quant à la « faiblesse » de la position paysanne que celui-ci octroi face à la société dominante, en expliquant qu'au cours du XVIIIème siècle dans le Haut-Pérou, les relations de pouvoir peuvent être favorables aux paysans qui prennent l'initiative d'actions ouvertes contre leurs propres autorités (Thomson, 2006, note de bas de page, p.10). De la même manière, on peut se demander si le poids du monde rural dans le champ politique bolivien ne répond qu'à la légitimité traditionnelle introduite par l'économie morale mobilisée ou si, à celle-ci, ne s'ajoute pas avec plus de force encore la capacité des groupes dominés à se connecter à la société environnante et à intervenir dans le champ politique (Do Alto, Lacuisse et Poupeau, 2011). Mais c'est assurément Brooke Larson qui cherche à introduire ce concept dans les études des communautés boliviennes avec le plus de poids. Elle lui consacre ainsi tout un article (1992b) qui nous semble ici fondamental pour notre étude, notamment par la distance qu'elle met avec certains points de l'analyse de James Scott : le choc des cultures entre la société indigène et la société industrielle à partir de la fin du XIXème siècle et la polarisation entre économie traditionnelle et économie de marché. Ainsi pour Brooke Larson, le concept d'économie morale « a des limitations intrinsèques comme théorie du comportement économique paysan et des patrons culturels dans le contexte andin. Il ne pourvoit pas non plus un cadre de référence temporel pour l'étude de l'insurrection paysanne. Cependant, comme approximation méthodologique aux complexes interrelations entre structure et idéologie, l'économie morale a beaucoup d'utilité » (Larson, 1992b, p.90). Elle rajoute une précaution qui nous semble fondamentale : « pour l'utiliser correctement, le modèle d'économie morale doit être lié à des contextes concrets quant à la région, l'ethnie et la période historique » (ibid, p.91). Brooke Larson valorise également l'analyse précise des rituels, du fait que « l'évolution du rituel et du mythe, à la fois, reflète la vision changeante des collectivités sur les contingences historiques, et les concepts changeants de la légitimité politique » (ibid, p.89). Notre travail repose sur ces précautions. Notre étude de la région du Nord Potosi se situe ainsi dans une perspective historique afin d'expliquer les évolutions, ou

les continuités, de l'économie morale dans le temps. Nous accorderons également une large place à l'étude de terrain et aux analyses de rituels. Afin de faciliter la lecture, et ne pas éloigner trop le lecteur du thème principal de la recherche, ces descriptions de rituels apparaissent cependant sous forme d'encadrés, séparés du texte principal. Seul le rituel du « *toro-tinku* », plus directement lié au thème de la recherche et moins connu de l'anthropologie bolivienne, est intégré directement au texte.

A partir de ce concept découle ainsi la problématique de notre étude. Nous chercherons ainsi à analyser si cette dichotomie *ayllu*/syndicat repose sur une économie morale propre au monde rural, ou si au contraire ces deux organisations se fondent sur deux économies morales distinctes; et à partir de là, nous chercherons à montrer si notre étude axée sur ce concept d'économie morale, une fois confrontée à la réalité sociale, permet de justifier notre analyse des mobilisations paysannes-indigènes à partir de cette seule interprétation ou, au contraire, si ces mobilisations sont traversées par d'autres connexions au champ politique, distincts de ces « normes de la tradition ». Ce travail sera ainsi une tentative innovante d'application de ce concept à une région d'étude en Bolivie - cette radiographie que nous évoquions précédemment -, depuis le niveau local jusqu'au niveau régional, sans oublier les connexions fondamentales avec le national.

Présentation de l'étude

Le **premier chapitre** de cette première partie tentera l'exercice périlleux de l'approche historique des **« chefferies ethniques »**. Malgré certaines lacunes quant à l'exercice de cette discipline et l'idéologisation que connaît cette organisation aujourd'hui, cette approche nous semble indispensable afin d'aborder certains cadres des structures et des territoires ethniques avant les Incas, comme la « verticalité » rendue célèbre par John Murra, qu'il définit comme l'utilisation d'un maximum d'étages écologiques par les territoires indigènes. Nous prendrons ici comme référence les principaux auteurs de l'ethno-histoire de la région (Platt, Harris, Bouysse-Cassagne), tout en regrettant de n'avoir pu approfondir ce travail par une approche historique plus poussée.

Après cette description de la notion de verticalité et des territoires ethniques, nous reviendrons sur la « domination politique et la reconfiguration du jeu segmentaire », c'est à dire sur les évolutions des chefferies et les conséquences des conquêtes, d'abord incaïque, puis espagnole, jusqu'à la naissance de la République de Bolivie. Ceci nous permettra de

montrer l'influence de la domination coloniale sur l'économie morale paysanne-indigène bien avant l'ère industrielle comme le voit James Scott (Larson, 1992b, p.83). Notre étude s'arrêtera ici à l'orée du XXème siècle. Avant de poursuivre cette approche historique et d'aborder la réforme agraire de 1953, il nous semble en effet indispensable dans le **chapitre 2** d'aborder les notions de « **réciprocité et générosité comme fondements de l'économie morale** ». Ce chapitre nous plongera ainsi au cœur même de l'économie morale et de la réciprocité chère à James Scott. Cette analyse de l' « éthique de subsistance » prendra comme fil conducteur la pensée de Maurice Godelier, depuis ses premiers travaux sur le rôle fondamental de la parenté dans la reproduction de la société jusqu'à son analyse du politico-religieux comme fondement de celle-ci. Cette partie accordera une large place à une première définition de la paysannerie. Avec Pierre Bourdieu, nous verrons qu'elle peut se rapprocher, selon les contextes, de la « classe objet » qui doit affronter une objectivation qui lui annonce « ce qu'elle est ou ce qu'elle a à être » (Bourdieu, 1977b), ou au contraire, être réappropriée par la paysannerie en inversant le stigmate ou en imposant une nouvelle division du monde social (Bourdieu, 1980). Avec Henri Mendras, nous y ajouterons la notion d'autonomie relative à l'égard de la société englobante qui la domine et qui respecte son originalité (Mendras, 1984, voir aussi Scott, 2008). Pour traiter la notion de réciprocité nous nous baserons aussi bien sur les travaux de Marshall Sahlins et Alexandre Chayanov que sur ceux de l'Institut d'Étude Politique de Lima qui produit une grande quantité d'ouvrages de référence sur les notions de coopération et les tensions entre le familial et le collectif au sein des communautés andines. Ce chapitre sera aussi l'occasion de nous plonger pour la première fois dans la structure de l'*ayllu* Chiro. Nous décrirons et analyserons son système de production et de parenté. La dimension de réciprocité sera également abordée dans sa dimension verticale par l'articulation des communautés à l'État avec le tribut, l'impôt sur la terre. Tristan Platt (1982) définit ainsi cette articulation comme un « pacte de réciprocité ». Nous pouvons ici analyser ce pacte à la manière de James Scott comme une « conception de la justice économique et leur définition opératoire de l'exploitation – ce qui est tolérable ou intolérable en matière de prélèvement sur leur production » (1976, p.3). La deuxième partie de ce chapitre reviendra sur les tensions au sein de la communauté entre la solidarité et l'exploitation, l'individuel et le collectif, à travers l'analyse de deux formes d'exploitation de la main d'œuvre : l'*ayni* et de la *mink'a*. A partir de cette introduction du concept de réciprocité nous aborderons la dimension verticale des rapports sociaux – la générosité – et l'institutionnalisation des inégalités au sein de la communauté à travers une stratification interne imposée durant la colonisation espagnole, et avec l'exemple de la noblesse indigène

comme intermédiaire avec l'État. En effet comme l'indique Brooke Larson, « les relations entre l'État et les paysans, et les perceptions paysannes de l'État ne peuvent être complètement comprises sans référence aux relations intra-communautaires entre la hiérarchie ethnique et les paysans » (Larson, p.87-88). Avec l'auteur, on répondra à la question de « comment, sous les tensions potentielles de la différenciation de classe, certains k*uracas* [autorités indigènes nobles] et autres membres de la hiérarchie ethnique manipulaient les institutions et normes communales traditionnelles pour modérer l'effet constant de la différentiation des classes sociales. Ou bien, nous pouvons explorer comment, alors que les k*uracas* s'éloignaient des normes de la communauté à travers de moyens mercantiles, ils redéfinissaient les termes moraux de leur propre position sociale dans la communauté » (ibid, p.87).

Enfin le **chapitre trois**, « **Lorsque le sac déborde... Rapports de domination, pouvoir et mobilisations** », nous permettra, de dépasser la référence au « sac de pommes de terre » de Karl Marx, en analysant les formes du pouvoir et de la contestation dans le monde rural à partir de la domination coloniale et de la domination de classes que nous aurons au préalable définies. Dans le cas de la *puna*, il nous faudra dans un premier temps analyser le « pouvoir et ses représentations dans les *ayllus* » ainsi que « la légitimité du pouvoir étatique ». Il nous faudra ici revenir sur la notion de « violence symbolique » de Pierre Bourdieu, c'est à dire pour la classe dominante le « pouvoir d'imposer (voire inculquer) des instruments de connaissance et d'expression (taxinomies) arbitraires (mais ignorés comme tels) de la réalité sociale » (Bourdieu, 1977, p.409). Comme nous le verrons, cette construction de la légitimité de la domination passe par les valeurs de réciprocité accaparées par le groupe dominant. Enfin, notre analyse de la *puna* se terminera par l'étude d'un cas de rupture de l'économie morale, suite aux réformes borboniques imposées durant le XVIIIème siècle. Nous analyserons dès lors la mobilisation paysanne-indigène et ses représentations en privilégiant l'approche de James Scott de la production d'un « texte caché » et d'une autonomie relative, analyse opposée à celle d'Eric Hobsbawm des révoltes « pré-politiques ». Cette analyse trouvera son fondement entre autre dans l'analyse du mouvement millénariste et messianique. Enfin, nous nous intéresserons aux représentations du pouvoir dans les haciendas et aux mobilisations dans les vallées durant la réforme agraire. L'analyse donnée par James Scott des luttes paysannes au sein de rapports de classe, dans son ouvrage *L'art de la résistance*, publié en 2008 pour sa version française, nous sera ici d'une grande utilité pour décrire au plus près cette mobilisation et ses conséquences dans le champ politique. L'étude

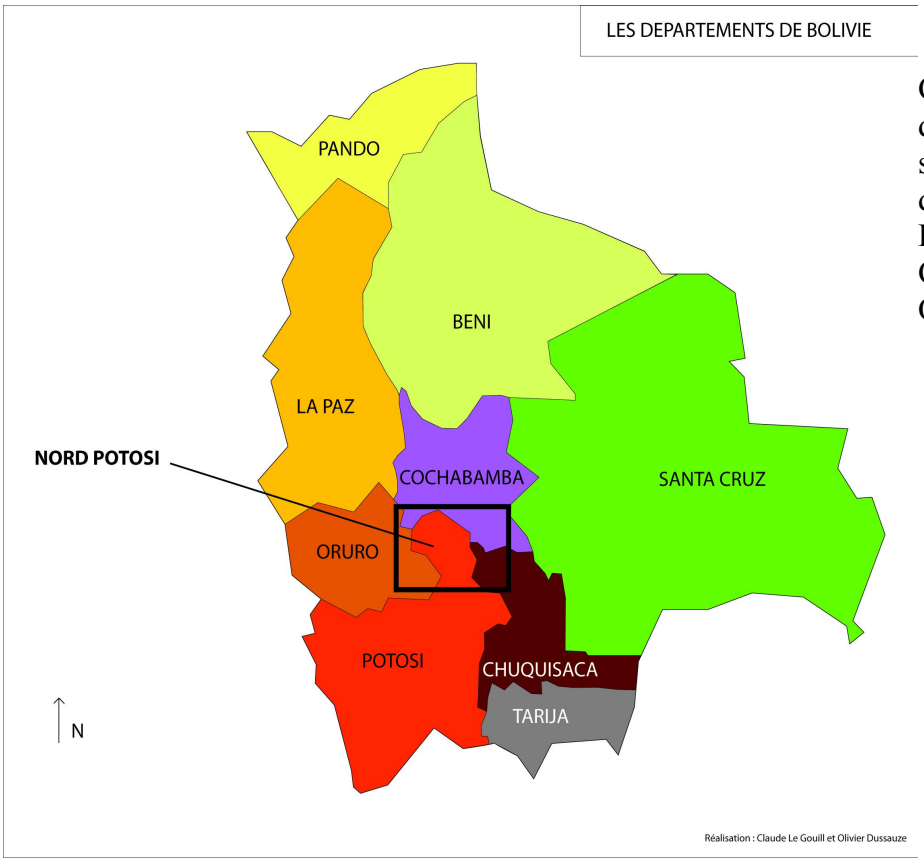
menée par Eric Wolf sur les *Guerres paysannes* nous permettra également une approche de ce processus par le concept des « intermédiaires culturels ».

Après avoir défini l'économie morale de la communauté en interne, nous pourrons nous intéresser plus spécifiquement dans la **deuxième partie** à sa relation avec le monde extérieur. Intitulée **« être *jaqi* : Luttes de classes au village et construction des identités locales »**, elle abordera la construction des identités locales, à partir de leur articulation avec le monde extérieur. Cette partie permettra ainsi de réaliser une analyse des relations réciproques entre le local et le national en passant par le régional. Les grands thèmes de l'« anthropologie » laisseront dès lors place à une étude plus « sociologique » de la construction des identités et des catégories sociales. Il sera accordé tout au long de cette partie une large place aux récits historiques de la formation des organisations sociales paysannes et indigènes, mais aussi aux histoires de vie de leurs *leaders*. Alain Touraine (1988) montre en effet le rôle central du *leader* en Amérique Latine, ce qui est tout aussi vrai pour la version plus populiste du *caudillo* (Delfour, 2012), car il permet l'unité des contradictions du régime, comme le montre bien actuellement la figure d'Evo Morales. Le thème de l'« intermédiaire culturel », tel qu'on l'avait défini avec Eric Wolf, ainsi que sa socialisation politique (Dubar, 1991) renvoient à la construction des identités et des discours organiques propres aux mouvements sociaux. Nous reviendrons sur la production de ces discours au sein du « champ de production symbolique », ainsi que dans l'analyse des jeux et enjeux du pouvoir au sein de l'éducation. Comme l'indique Pierre Bourdieu, c'est au sein de ce « champ de production symbolique » que naît la contestation à travers les intermédiaires de la classe dominante « qui ne servent jamais vraiment les intérêts des dominants que par surcroît et qui menacent toujours de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social qu'ils détiennent par délégation » (Bourdieu, 1977a, p.409).

Le chapitre 1 de cette seconde partie, **« les chemins de la Modernité »**, analysera la reconfiguration des réseaux de pouvoir et la reconfiguration du champ religieux de l'*ayllu* Chiro à partir de la construction d'une route traversant le Nord Potosi et qui conduit à la naissance du village de Chiro K'asa comme un nouveau « centre du monde » (Eliade, 1965). **Le chapitre 2**, intitulé **« nouvelle élite paysanne, nouvelles formes de mobilisation »** nous plongera dans l'axe central de notre recherche avec une analyse, depuis le national jusqu'au local, de l'émergence de nouveaux cadres à la paysannerie. Ceux-ci naissent avec le mouvement indianiste et katariste sous l'influence d'institutions catholiques et de partis

politiques. Nous baserons notre analyse sur les nombreux auteurs ayant abordé ce courant katariste, et nous le percevrons, avec Yvon Le Bot (1994), comme une réaction aux échecs des politiques développementalistes impulsées par le mouvement national-populaire dans les années 1950. Ce mouvement redéfini ainsi les termes de l'ethnicité en analysant l'exploitation en des termes à la fois ethnique et classiste. Notre étude montrera cependant à partir de l'enquête de terrain. que le syndicalisme du Nord Potosi reste plus sous l'influence des partis de la gauche que du mouvement katariste dans les années 1970-1980. A Chiro, nous montrerons aussi comment il marque une prise d'autonomie vis à vis de la population métisse, renvoyant ainsi aux thèmes de l'économie morale analysées dans la première partie. L'intégration à la Modernité et l'émergence de nouveaux *leaders* conduit également à Chiro à l'introduction d'un nouveau courant religieux : l'église évangélique. Nous réaliserons ici une analyse détaillée de son implantation, de ses réseaux d'acteurs et de ses conséquences sur le champ du pouvoir local. Cette analyse nous conduira directement au **chapitre 3** : le **« processus de reconstitution des *ayllus* »**. Dans celui-ci, nous tenterons d'apporter une analyse innovante de ce processus en retraçant avec précision les étapes de la formation du discours, par ses *leaders* et institutions. Nous montrerons ainsi que c'est dans le Nord Potosi c'est le mouvement katariste qui est à la source de cette rupture avec l'organisation syndicale alors que dans le reste de la Bolivie il est à l'origine de son renforcement. Ce chapitre nous permettra de répondre à plusieurs de nos questions de départ. Quelles sont les différences entre l'organisation syndicale et l'organisation des *ayllus* ? Comment construisent-elles leur légitimité et leur identité ? Quelles sont les influences extérieures sur la construction de celles-ci ? Existe-t-il un « ethos communal » distinct entre ces deux organisations, ou au contraire, dépendent-elles des factionnalismes locaux ? L'analyse des cadres réalisées par Luc Boltanski, nous sera ici utile pour percevoir ces constructions de catégories sociales, identitaires et organisationnelles. Comme l'écrit l'auteur en effet, « les groupes préexistants se redéfinissent, se perçoivent et se donnent à voir autrement, se désagrègent et s'agrègent dans des configurations nouvelles, bien que chacun des groupes qui entrent dans des arrangements nouveaux conserve quelque chose de ses propriétés anciennes et de son ancienne destination » (Boltanski, 1982, p.58). La description minutieuse de la « guerre civile » qui déchira l'*ayllu* Chiro nous permettra de manière innovante d'aborder ce conflit sur l'échelle communale. Il n'existe en effet à notre connaissance aucune analyse précise des répercutions de ce conflit national dans une zone d'étude aussi restreinte. A partir de l'analyse de l'économie morale réalisée dans la première partie, nous aurons tous les éléments pour décrire avec détails ce conflit et pour l'analyser selon la perception propre des acteurs. Nous

verrons ainsi en quoi les identités se construisent à la fois en interne mais aussi par l'articulation au monde extérieur. Comme l'indique Michel Offerlé en effet « l'histoire des groupes est en partie l'histoire du travail de prise d'autonomie –relative- à l'égard des élites sociales » (Offerlé, 1998, p.57). Pour finir, nous analyserons les conséquence de ce dualisme dans le **chapitre 4** intitulé **« champ du développement et champ politique régional »**. Chaque organisation a en effet construit son propre instrument politique afin de conquérir le pouvoir local mais aussi d'impulser ses propres projets de développement. Le concept de « champ de développement » définit par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) sera ici fondamental pour comprendre les réseaux d'acteurs qui se construisent et pour répondre à nos questionnements sur le rôle des réseaux politiques et institutionnels dans le dualisme organisationnel régional. Enfin, notre étude se terminera par l'analyse de deux processus d'unification. Le premier renvoie au processus rencontré à Chiro K'asa ces dernières années. Il s'inscrit dans la lutte indigène contre le pouvoir métis qui déplace les frontières de l'ethnicité de l'intérieur de la communauté vers le monde extérieur. Le deuxième nous provient de la construction d'une identité commune à la jeunesse régionale, rendue possible par la naissance de l'Université Nationale SigloXX à Llallagua mais aussi par la mise en place d'une formation unifiée aux thèmes du développement impulsée par le gouvernement d'Evo Morales.



Carte 1 : Localisation du Nord Potosi, au sein des départements de Bolivie (Élaboration : Claude Le Gouill et Olivier Dussauze)

1. L'ÉCONOMIE MORALE DU NORD POTOSI : COMMUNAUTÉ, TERRE ET POUVOIR

Deux fois par semaine, le camion quitte une rue commerçante de Llallagua, la capitale du Nord Potosi, afin de transporter des *comunarios* dans sa benne arrière, jusqu'à la bourgade de Chiro K'asa, la capitale de l'*ayllu* Chiro. Il faut près de six heures de voyage pour réaliser le trajet. Le camion part au lever du jour, entre 6h et 7h du matin selon les saisons, mais toujours dans un froid intense. Dans le sens Llallagua-Chiro K'asa il est bondé. Les jeunes hommes semblent défier le froid en s'asseyant en hauteur, à l'air libre, sur les parois mêmes du camion. Les femmes, les enfants et les vieillards s'entassent les uns contre les autres sous d'épaisses couvertures au fond de la benne, en bas, ce qui a pour le moins l'avantage, malgré l'inconfort du voyage, de protéger du froid. Cette occupation de l'espace dans le camion n'est pas sans rappeler la construction symbolique de l'espace dans les *ayllus* du Nord Potosi. Tout au long du trajet, des occupants descendent le long du chemin pour rejoindre leurs communautés. En arrivant à Chiro K'asa, à près de 4000m d'altitude, la benne est presque vide. Dans le sens inverse, de Chiro K'asa à la ville minière de Llallagua, le camion part au contraire vide et termine débordant d'énergies et de rires. Il existe un moyen plus commode de réaliser le trajet, par le bus ralliant Llallagua jusqu'au village colonial de San Pedro de Buena Vista. Peu à Chiro K'asa utilisent cependant ce moyen de transport destiné en priorité à la population métisse, acceptant les tarifs plus élevés et réservant ses places à l'avance. La population de l'*ayllu* Chiro est en effet « indigène » et pas toujours en bons termes avec la population de la municipalité de San Pedro de Buena Vista.

L'*ayllu* Chiro, appartient à la municipalité de San Pedro de Buena Vista. Historiquement, il fait partie du *Jatun Ayllu* Qhayana. Ce territoire indigène s'est reconstitué politiquement en 1997 en devenant District Municipal Indigène (DMI), ce qui lui permit de prendre une certaine autonomie vis à vis de San Pedro de Buena Vista. Ce statut de DMI fut accordé au nom de l'origine pré-coloniale du territoire. La mine d'or de Villacota, située près de Chiro K'asa, aurait été exploitée dès la période incaïque. Un ancien chemin serait également la route des *chuskis*, les messagers des Incas, qui depuis la montagne de Villacota pouvaient surveiller à la fois les terres de vallée et de *puna*. L'origine de l'*ayllu* Chiro serait cependant plus ancienne que la colonisation incaïque. A la

frontière avec l'*ayllu* voisin Sullka Palli Palli, se trouve le « cimetière des *Chullpas* » près d'une rivière, tout comme une tour érigée par les *Chullpas*, dont la cloche aurait été en or. La légende raconte que les habitants devaient offrir des êtres humains à manger à la tour, comme une forme de cannibalisme. Si celle-ci n'était pas rassasiée, elle mangeait en châtiment les femmes qui passaient à proximité. Dans la tradition andine, les *Chullpas* sont les premiers habitants du lieu, avant les Incas. A Chiro, ils sont cependant connectés à ces derniers par un tunnel reliant leurs tombes au sommet de la montagne *pukara* (« forteresse » en quechua) où l'on trouve les ruines d'une ancienne ville inca. D'après la légende que me rapporta l'un des *yatiri* (chamane) de Chiro, Don Angel Manuel, la civilisation actuelle de l'*ayllu* Chiro naîtrait d'un mensonge commis par les Incas afin de détruire les *Chullpas*. Ces premiers auraient raconté aux *Chullpas* que le soleil se levait à l'Ouest afin que ceux-ci orientent leurs portes au sommet de la montagne vers l'Est. Au lever du jour, les *Chullpas* auraient été brûlés par le soleil, ce qui aurait donné naissance à la civilisation actuelle. Cette légende se retrouve dans de nombreuses régions des Andes. Elle fait du soleil, le Dieu des Incas, le fondateur de la civilisation face au monde obscur et sauvage des *Chullpas* (Dillon et Abercrombie, 1988 ; Abercrombie, 1990, p.100-101 ; Bouyse-Cassagne, 1987, p.179).

D'après d'autres témoignages, l'*ayllu* Chiro serait né de deux frères. L'aîné aurait fondé Chiro Grande (« le grand Chiro »), le cadet Chiro Chico (« le petit Chiro »). On retrouve cette même division fraternelle du territoire pour le cas des *ayllus* voisins *ayllu* Jatun Jila (« grand frère » en aymara) et *ayllu* Juchuy Jila (« petit frère) ». Ces deux derniers *ayllus* appartiennent, tout comme Chiro, au *Jatun Ayllu* Qhayana. Il existe plusieurs versions concernant l'origine toponymique de Chiro. La première lui donne comme origine le nom de *chiri*, signifiant froid en quechua. Une autre version, un peu plus complexe, fait référence à l'oiseau *chiruchiru* qui était évoqué symboliquement lors de la construction des maisons. Le *chiruchiru* était selon des commentaires recueillis sur place, la personne qui devait distribuer la nourriture durant le rituel de la construction du toit de la maison. L'un des chants recueillis par Denise Arnold lors de ce rituel dans les *ayllus* de Qaqachakas (Département d'Oruro) fait justement référence à cet oiseau (Arnold, 1998, p. 31). En associant le nom de Chiro à un oiseau, on se retrouverait ainsi dans une forme de totémisme au sens que lui donnait Claude Levi-Strauss (1962). Le nom d'un autre *ayllu* de Qhayana, Coacari, proviendrait quant à lui du lapin. Roger Rasnake avait également vu dans les *ayllus* de Yura (Département de Potosi) une relation totémique avec les plantes ou les animaux. Xavier Albó a montré pour le cas des *ayllus* de Jesus de Machaqa (Département de La Paz), que ceux-ci construisent symboliquement la figure du puma.

L'*ayllu* Chiro était peu peuplé jusqu'à récemment. De nombreuses familles se disent provenir de la province Bustillo du Nord Potosi ou des zones des déserts de sel (*salar*) des

départements d'Oruro et Potosi. Ces familles se seraient installées à Chiro lors de leurs voyages en caravanes de lamas afin d'échanger le sel contre du maïs. Ils auraient trouvé sur la route, à Chiro, une femme et des terres vierges pour s'installer. Des témoignages recueillis dans l'*ayllu* voisin Coacari confirment cette même dynamique migratoire.

A partir de la région du Nord Potosi, et plus spécifiquement de l'*ayllu* Chiro, de son histoire et de son économie, nous tenterons de définir les normes et valeurs propres à ce territoire indigène, mais aussi ses relations avec les autres segments de la société. Nous tenterons ainsi de mettre à jour l'« économie morale » du territoire indigène, c'est à dire aussi bien ses formes d'échanges de biens et de prestations, que son système de normes et d'obligations (Fassin, 2009, p.1243-1244). Ce concept introduit par Edward P. Thompson pour son étude de la classe ouvrière anglaise (Thompson, 2012) a été repris et développé par James Scott dans son analyse des mobilisations paysannes en Asie du Sud-Est (Scott, 1976).

Dans le premier chapitre, nous tenterons de comprendre les processus historiques qui ont fait articuler, ou se heurter, les territoires indigènes et républicains. Nous nous référerons ici aux travaux des ethno-historiens et anthropologues « bolivianistes » et spécialistes du Nord Potosi. Cette région que nous étudierons tout au long de cette partie est aujourd'hui considérée comme la région la plus « traditionnelle » de Bolivie, par le fait qu'elle fut le terrain d'étude de nombreux anthropologues, parmi les plus importants du pays. Il est devenu aujourd'hui impossible d'évoquer cette région sans se référer aux anciens territoires pré-incaïques étudiés depuis les années 1960. Les principaux concepts sortis de ces études, utilisés aussi bien par les chercheurs que par les *leaders* indigènes, grâce à un processus croissant d'interaction entre le champ politique et le champ académique, font aujourd'hui partie intégrante du discours politique. Il nous faudra ainsi revenir sur ces concepts sans oublier leurs récentes constructions idéologiques.

Le deuxième chapitre nous ramènera quant à lui à des notions incontournables de l'anthropologie. Avec Maurice Godelier, Marshall Sahlins, Claude Meillassoux ou encore Pierre Bourdieu, nous aborderons les termes de l'échange et de la parenté qui nous permettrons de définir la communauté paysanne avec l'aide des auteurs de l'Institut d'Étude Politique de Lima au Pérou.

Enfin, le troisième chapitre nous fera voyager dans les relations verticales de domination et les formes d'articulation avec la société englobante, pour finir sur une analyse des formes de mobilisation qui donnent naissance au dualisme organisationnel dans le Nord Potosi. Notre analyse de l' « économie morale » aura dès lors pris fin et nous pourrons aborder l'aspect plus récent et plus central de notre étude : le conflit entre le syndicat paysan et l'organisation communautaire dans l'*ayllu* Chiro et le Nord Potosi.

Photo 1: La montagne de Villacota, marquant la frontière entre les terres d'altitude et les terres de vallées, vue depuis San Pedro de Buena Vista (photo Claude Le Gouill)

1. Territoire et identité

L'actuelle région du Nord Potosi rassemble cinq provinces. La première fut Chayanta, née sous la domination espagnole. Avec l'avènement de la République en 1825, le pays connaît une réorganisation administrative et territoriale. La province Chayanta est divisée en 1877 avec la création de la province Charcas dans le Nord. Celle-ci regroupe les villages coloniaux de Sacaca, Toro Toro, Acasio et sa capitale, San Pedro de Buena Vista. Plus tard, en 1923, la province Alonzo de Ibanez est créée avec comme capitale Sacaca. Puis en 1938, c'est au tour de la province Bilbao Rioja d'être fondée. A partir de 1993, la Bolivie connaît une nouvelle phase de décentralisation à travers un processus de municipalisation. Treize municipalités sont créées dans les différentes provinces, à laquelle vient s'ajouter une quatorzième en 2008[13].

13

Malgré la fragmentation de son territoire, le Nord Potosi est parvenu à maintenir jusqu'à aujourd'hui une identité propre, revendiquée par tous les acteurs sociaux. Cette identité trouve son origine dans les territoires pré-hispaniques et son mode de gestion de l'espace qu'il nous faut maintenant évoquer plus en détail.

1.1 Les chefferies ethniques

La « société aymara » peut être définie comme une société segmentaire et dualiste. Sur l'ensemble des Hautes Terres de l'actuelle Bolivie, à la fin de l'empire de Tiwanaku (XIème siècle), se forment les groupes ethniques de langue aymara, également appelés seigneuries, chefferies ou nations. Il s'agit du niveau supérieur de la société segmentaire. Il n'existait cependant pas une identité « aymara », telle que nous la rencontrerons par la suite au XXème siècle, mais plusieurs identités ethniques, locales, liées aux différents segments de la société. A travers cette première partie, nous réaliserons une approche à la fois écologique et symbolique de ces territoires. Comme nous le verrons en effet, ces deux éléments sont fondamentaux dans la structure duale des territoires indigènes en Bolivie.

1.1.1 De l'espace physique aux identités territoriales

Le territoire, avant d'être un espace culturel, est un espace social, c'est à dire « une structure visuelle où se lisent à la fois le dynamisme et les relations entre une série de faits physiques, sociaux et économiques » (Bonnemaison, 1981, p.250). Nous envisagerons ainsi le territoire à la manière de Maurice Godelier comme une forme d'adaptation à la nature. Comme l'écrit l'auteur, « les hommes produisent de la société ». Il convient dès lors d'analyser les formes d'appropriation matérielles et sociales de la nature dans l'organisation des systèmes socio-économiques, qui opposent une pratique matérielle et sociale aux contraintes écologiques. Le processus d'adaptation à la nature implique ainsi l'élaboration de représentations et d'interprétations de celle-ci comme fondements de la société. Il s'agit là de la « part idéelle » du rapport de l'homme avec la nature, ayant pour fonction de représenter, organiser et légitimer les rapports des hommes entre eux et avec

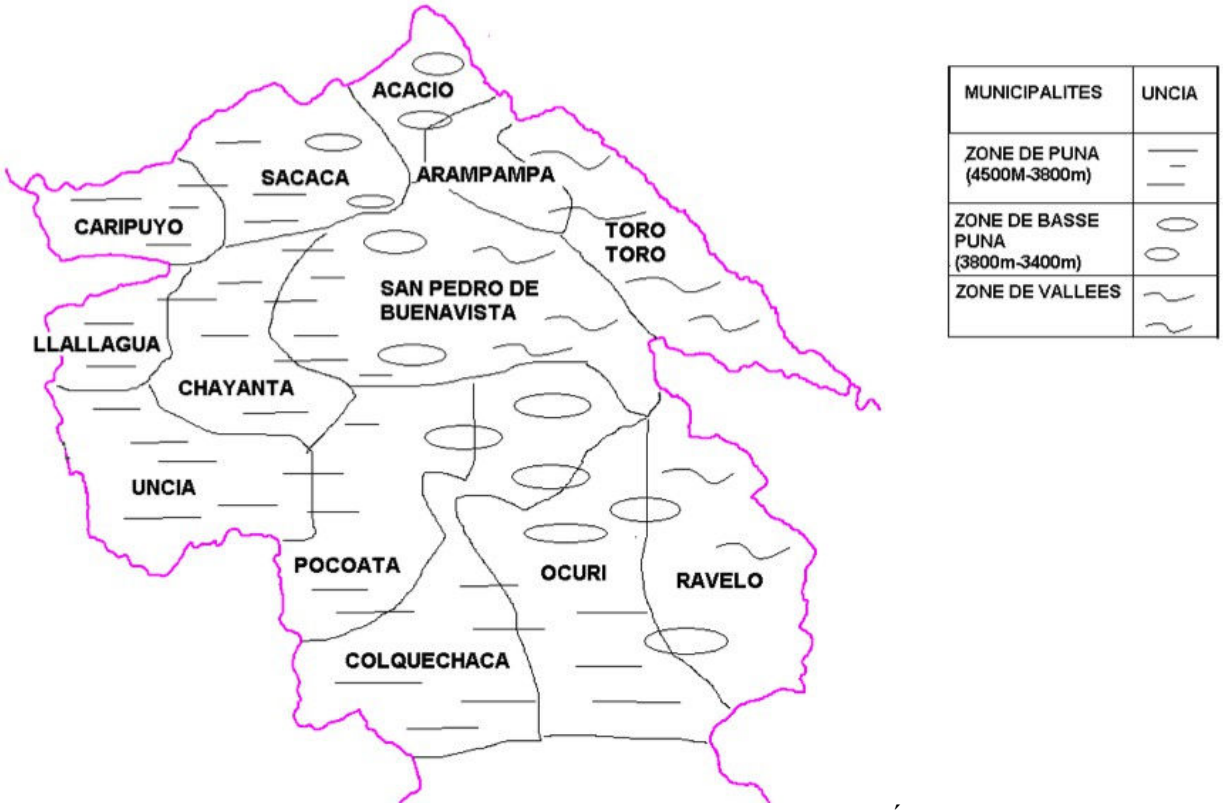
Il s'agit de la municipalité de Chuquihuta (*ayllu* Jukumani). Elle naît suite à un conflit entre les *ayllus* de Uncia.

celle-ci (Godelier, 1984, p.12-21). Chaque système économique et social détermine ainsi un mode spécifique d'exploitation des ressources naturelles, une forme particulière de « rationalité économique intentionnelle » dont le but ultime n'est pas la maximisation des richesses mais la reproduction de la société (ibid., p.61-63). Ces moyens passent par les gestes et conduites « matérielles » permettant d'agir sur la nature, ainsi que sur les gestes et conduites « symboliques » d'action, tels les rituels de fertilité, dont les finalités restent dans un cas, comme pour l'autre, la reproduction de la dite société. Cette approche fut remise en question par Philippe Descola à travers la critique de la dualité entre une nature universelle et des cultures multiples propres à la pensée des Moderne. Cet auteur évoque ainsi différents modes d'identification qu'il décrit comme des « schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective les flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité » (Descola, 2005, p.322).

Les populations autochtones des Andes boliviennes utilisaient ce que John Murra a appelé les différents « étages écologiques », afin de varier les récoltes, selon le principe de « verticalité andine ». On distingue trois types d'« étages écologiques », ou ce qu'Enrique Mayer nomme « zones de production », comme produits de l'activité humaine, qu'il définit comme un ensemble territorial de ressources productives gérées par un groupe de manière spécifique (1992). La *puna* (3000-4500m d'altitude) est l' « étage écologique » le plus élevé. Il s'agit principalement de la « zone de production » des pommes de terre, des fèves et de l'élevage. Les vallées (1500-3000m) sont principalement la zone de culture du maïs et de la feuille de coca, mais aussi du blé à partir de la conquête espagnole. L'agriculture y est, avant l'invasion incaïque, à petite échelle, dispersée et secondaire face aux « zones de production » d'altitude. Le degré de contrôle communal, lié aux effets du milieu écologique, y est également moindre que sur les terres d'altitude. Les terres les plus basses peuvent en effet être travaillées plus intensément sur des parcelles privées que les terres de *puna*, nécessitant plus de contrôle collectif (Mayer et de la Cadena, 1989, p.39-87). Entre ces deux zones, se trouve la zone intermédiaire appelée *taypirana* en aymara ou *chawpirana* en quechua.

La *puna* a plus d'importance que les vallées car on y trouve la pomme de terre, élément essentiel de cette « civilisation de la pomme de terre ». L'accès aux terres de vallées est cependant indispensable afin de compléter la production, en apportant notamment le maïs, très convoité pour l'élaboration de la *chicha* (bière de maïs) lors des rituels. Les vallées permettent également un complément alimentaire indispensable en cas de mauvaise récolte dans la *puna,* plus soumise aux risques climatiques.

Les groupes ethniques aymaraphones ont construit leurs territoires selon les différents « étages écologiques », à travers les rapports sociaux entre *puna* et vallées, leurs valeurs et représentations de l'espace. Si la *puna* est le lieu d'habitat principal et le centre symbolique du groupe ethnique, chaque territoire indigène possède des terres à la fois dans la *puna* et dans les vallées afin de mettre à bien des systèmes d'échange qu'Olivia Harris décrivait comme une « économie ethnique » (Harris, 1987). Ce territoire peut être continu, ou si ce n'est pas le cas, des « îlots ethniques », hors du territoire d'origine de la *puna*, sont colonisés sur les autres étages afin de compléter la production du lieu d'origine. Nous pouvons de la sorte reprendre la définition de Joël Bonnemaison pour qui le territoire, « avant d'être une frontière, est d'abord un ensemble de lieux hiérarchisés, connectés à un réseau d'itinéraires ». Selon l'auteur, à travers son « espace vécu », le groupe « structure l'espace, le quadrille, le polarise, selon ses propres finalités et représentations symboliques » (Bonnemaison, 1981, p. 252-253).



Carte 2: Les municipalités et des étages écologiques du Nord Potosi (Élaboration: Claude Le Gouill)

1.1.2 La société segmentaire

1.1.2.a Du dualisme écologique au dualisme territorial

Dans les Andes boliviennes, avant l'arrivée des Incas, la société se construit selon le modèle dualiste. D'un côté il y a l'*urco*, lié aux terres de *puna*, au « haut », à la virilité, au masculin et à la violence. Il domine et s'oppose à l'*uma* (« eau » en aymara), associée aux terres de vallées, aux lacs, à l'eau, à la femme. L'organisation sociale dualiste implique en effet un « ordre classificatoire des moitiés et des quartiers organisé autour d'une série de couples dont le premier terme est doté d'une prédominance symbolique sur l'autre » (Descola, 2005, p.372). Cet ordre se retrouve en Bolivie dans la notion de *yanantin* définit par Tristan Platt comme « l'autre membre de la paire conjugale », la « symétrie en miroir » reproduisant l'objet en son inverse (Platt, 1978, p.1096-1097).

Chaque groupe, *urco* ou *uma*, rassemble différents groupes ethniques dont l'opposition complémentaire réunifie le cosmos dans son ensemble par leur union. Il y a de plus une analogie entre l'espace occupé par un groupe ethnique et l'image de celui-ci. Les ethnies de l'*urco* sont considérés comme des guerriers, comme ce fut le cas avec la nation Charcas de l'actuel Nord Potosi. Cette image se maintient jusqu'à la domination incaïque où la population Charcas est envoyée aux quatre coins de l'empire afin d'y défendre ses frontières (Bouysse-Cassagne, 1987, p.215-221). Ce dualisme s'unit dans un centre, le *taypi*, lié au dieu Tunupa, le dieu du milieu, associé au lac Titicaca. Le *taypi*, nous dit Thérèse Bouysse-Cassagne, est « un lieu dans lequel se réunit les deux moitiés antagoniques qui composent la géographie du Callao : *urcu* et *uma* » (1987, p.192). Ce dualisme peut ainsi être vu à la manière de Claude Lévi-Strauss comme « une triade déguisée en dyade » (Levi-Strauss, 1974, p.179). Gilles Rivière rajoute cependant, tout en reconnaissant le rôle fondamental du *taypi*, que dans certaines régions des Andes une forme de quadripartition « neutralise la hiérarchie du dualisme » (Rivière, 1983, p.55).

Le dualisme consiste ainsi en une « opération de classement », ce qui est pour Philippe Descola l'un des indices les plus typiques de l'ontologie analogique (Descola, 2005, p.303). A la différence des modes d'identification de l'animisme, du totémisme et du naturalisme, l'analogisme exprime une intériorité et une physicalité différentes entre les existants. L'auteur définit l'analogisme comme « un rêve herméneutique de complétude qui procède d'un constat d'insatisfaction : prenant acte de la segmentation générale des composantes du monde sur une échelle de petits écarts, il nourrit l'espoir de tisser des éléments faiblement hétérogènes en une

trame d'affinités et d'attractions signifiantes ayant toutes les apparences de la continuité. Mais c'est bien la différence infiniment démultipliée qui est l'état ordinaire du monde, et la ressemblance le moyen espéré de le rendre intelligible et supportable » (Descola, 2005, p.281). Face à cette fragmentation du monde, les ressemblances et la continuité deviennent les seuls moyens de procurer de l'ordre, une « unité harmonieuse ». Les ancêtres occupent dès lors une place prépondérante comme fondements de l'ordre cosmique et de la continuité de la totalité de celui-ci dans le temps. Le dualisme, hiérarchisé, est dans ce cas un modèle classificatoire privilégié, car plus économique, afin de ranger les existants selon les qualités qu'ont leur prête et pour y révéler leurs similitudes cachées (Descola, 2005, p.280-319).

Malgré le rôle de la dualité *puna*-vallées, il est cependant difficile d'articuler spécifiquement cosmologie indigène et organisation sociale (Poupeau, 2011, p.267). Gilles Rivière parle ainsi de « diversité fonctionnelle du dualisme », occupant différentes fonctions (économique, politique, matrimoniale, religieuse) bien que celles-ci ne soient que rarement présentes en même temps (Rivière, 1983, p.43). Dans les communautés du Carangas, l'organisation des *ayllus* a en effet aujourd'hui perdu toute fonction économique et sociale, pour ne conserver qu'une fonction idéologique, n'intéressant qu'un secteur paysan marginalisé pour sauvegarder son identité (ibid., p.61), ou pour les dirigeants soucieux d'utiliser ce traditionalisme pour intégrer le champ politique (Poupeau, 2011, p.268).

1.1.2.b Les territoires ethniques du Nord Potosi

Ce dualisme se retrouve à tous les niveaux de la société segmentaire dans les Andes boliviennes. Au niveau de l'actuel Nord Potosi, il y a avant la conquête incaïque deux chefferies, celle de Qaraqara, l'*Urqusuyu* (le « haut »), dont la capitale est Macha, et celle de Charka, l'*Umasuyu* (le « bas »), avec pour capitale Sakaka. Ces chefferies occupent un large territoire, allant de la *puna* jusqu'aux vallées. Elles ont entre elles de très forts liens, avec une reconnaissance collective des centres politiques, culturels, économiques et rituels comme ceux de Macha et Sakaka (Soto et Jilamita, 2002, p. 38). Ces deux seigneuries appartiennent selon plusieurs auteurs à une Confédération plus puissante, la Confédération des Charkas, qui rassemblent quatre chefferies : Charka, Qharaqhara, Chichas et Chuis. Pour certains auteurs comme Tristan Platt (1999, p.16), cette confédération a pu rassembler jusqu'à sept nations. Ces chefferies sont elles-mêmes divisées en deux *sayas* (*parcialidades* en espagnol, moitiés), l'une représentant le « haut », l'autre le « bas », symbolisant la dualité *puna*/vallées. Charka est de cette manière divisée en deux : *Alasaya*

(*Aransaya*), le « haut », dont le territoire s'étend de la *puna* jusqu'aux vallées, et *Majasaya* (ou *Urinsaya*), le « bas », dont le territoire discontinu possède un centre politique dans la *puna* (correspondant à l'actuelle province Bustillo) et des « îlots ethniques » dans les vallées. Ces derniers se situent à trois ou quatre jours de marche grâce à une réseau de chemins (*chaki nan*) parfois dangereux car il peut traverser les territoires ennemis. Qaraqara est divisée de la même manière en deux *parcialidades* (ou *ayllu mayor*), selon ce même principe de dualité « haut »/ « bas », ce qui confère une structure quadripartite par le doublement de la dualité (Platt, 1978 ; Rivière, 1983). Il n'y a cependant pas d'équivalence entre les deux parties, la première, le « haut » dominant la seconde, du moins symboliquement, et parfois aussi politiquement. Ce schéma peut cependant être inversé, Olivia Harris a vu quant à elle une domination du « bas » sur le « haut » dans le cas de l'*ayllu* Layme (Harris, 1978).

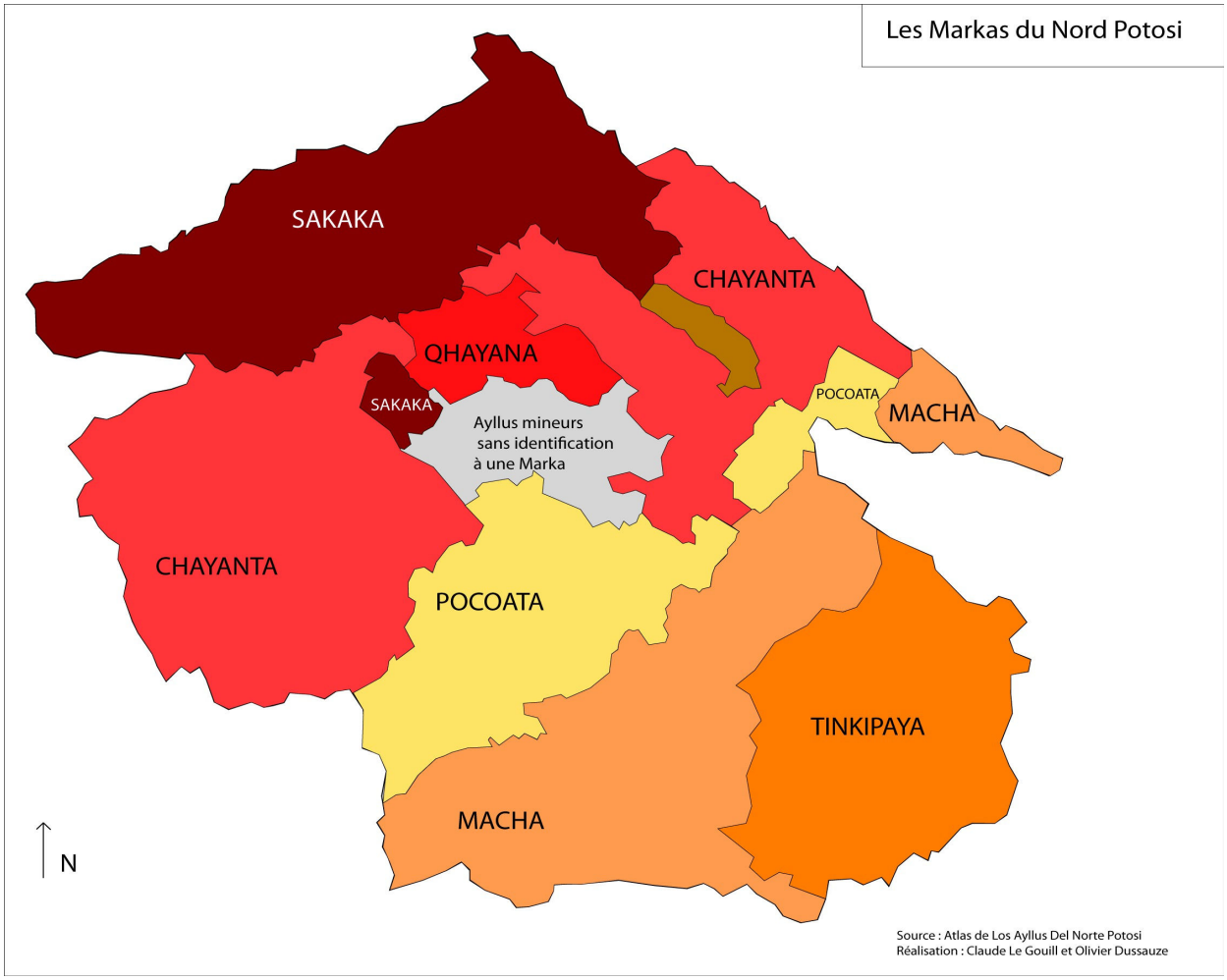
Chaque *ayllu mayor* est divisé de la même manière en deux moitiés. Pour Xavier Izko, cette division marque la frontière la plus importante au niveau intra-ethnique. Pour lui, elle représente la cristallisation des guerres[14]/alliances initiées à partir de la dynamique segmentaire (Izko, 1992, p.48). Chaque moitié de l'*ayllu mayor* comporte un certain nombre d'*ayllus*, base de l'organisation andine, rassemblés autour de la *marka*, « le centre cérémoniel et administratif » que Gilles Rivière définit également comme « l'espace pan-communautaire où tous les *ayllus* sont matériellement représentés » (Rivière, 1982). Gilles Rivière nous explique de plus que le terme de *marka*, comme nous allons le voir ultérieurement, est aujourd'hui utilisé par les organisations indianistes pour décrire l'*ayllu mayor.* Ce sens est selon l'auteur sans doute celui qu'il avait par le passé (Rivière, 2007).

Mais ce qui donne vie à ces territoires est la création d'identités culturelles. En effet, comme l'explique Joël Bonnemaison, « c'est par l'existence d'une culture que se créé le territoire, et c'est par le territoire que se conforte et s'exprime la relation symbolique existant entre la culture et l'espace » (Bonnemaison, 1981, p.254), et donc que se construit l'identité. Chaque niveau de la « société segmentaire », du plus petit au plus grand, créé sa propre culture, sa propre identité. Cette dernière s'emboîte dans une identité supérieure de la même manière qu'un jeu de poupées russes. Ce qui est opposé à un niveau d'affiliation, selon le modèle dualiste, s'unifie au niveau supérieur par le jeu des différenciations de la société segmentaire. Chaque identité, à chaque niveau de la société segmentaire, se construit par le biais de repères, de « géosymboles ». Cette territorialisation de l'espace passe selon Duviols par la localisation qui « était le trait caractéristique des régions andines, dans la mesure où ces religions étaient fondées sur le culte des morts et sur celui des *pacarinas* (lieux d'origine) » (Rivière, 1982, p.54). Tous les membres prétendent descendre d'un

[14] De violentes guerres, appelées *ch'axwa*, opposent en effet les différents groupes ethniques.

ancêtre commun, le fondateur du groupe, placé au rang de *huaca*, de divinité. Ces groupes ethniques peuvent être définis par la parenté. Le terme *ayllu* est ainsi le plus souvent défini comme lignage ou parenté. Roger Rasnake et Tristan Platt rajoutent cependant qu'à la différence des sociétés segmentaires étudiées par Evans-Pritchard, les groupes aymaraphones ne sont plus liés au lignage à l'heure actuelle, mais au territoire et à la localisation des terres (Rasnake, 1985, p.53 ; Platt, 1978, p.1087). Comme le fait remarquer Vincent Nicolas cependant, le territoire et la parenté s'articulent ; il existe en effet une stratification sociale interne basée sur la parenté (cf.le cas de Chiro, Chap.2). Le lignage est ainsi ancré sur un territoire (Nicolas, 2005, p.109).

La société segmentaire et duale que l'on vient de décrire s'articule, comme l'explique Descola, en se basant sur l'approche de Louis Dumont des castes indiennes, sur un principe de « répétition au sein de chaque sub-division de la hiérarchie des principes régissant la structure générale de celle-ci » (Descola, 2005, p.316). Ces segments collectifs sont ainsi hétéronomiques nous dit l'auteur, « en ce qu'ils n'acquièrent du sens et une fonction que par rapport au tout » (ibid., p.381), symbolisé ici par le centre, le *taypi*.



Carte 3: Les markas du Nord Potosi (source : Atlas de los Ayllus del Norte Potosi)

1.1.2.c Le Jatun Ayllu Qhayana

Avant d'aborder l'impact de la colonisation espagnole sur les territoires ethniques, nous décrirons ici brièvement les données historiques que nous avons pu recueillir sur le *Jatun Ayllu* Qhayana, la *marka* à laquelle appartient l'*ayllu* Chiro, territoire central de notre étude.

Il est difficile de retracer avec exactitude l'origine du *Jatun Ayllu* Qhayana. Le nom de Qhayana se réfèrerait à une étoile, *Qhana*, apparaissant dans le ciel durant la fête de la Saint Jean (*San Juan*) comme signe de bonne récolte. Les témoignages des habitants évoquent un territoire rassemblant huit *ayllus* : Chiro, Palli Palli, Sullka Palli Palli, Coacari, Takawani, Juchuy Jila, Jatun Jila et Sirqi. Parmi ceux-ci, les cinq premiers se situent en majorité sur les terres puna et les trois derniers dans les terres de vallées. Le territoire qhayana possède ainsi des terres continues s'étalant sur les différents « étages écologiques ». L'Atlas des Ayllus du Nord Potosi situe Qhayana dans la zone intermédiaire *chawpirana*, ce qui comme l'expliquait Olivia Harris, entrainait une marge d'accès à la verticalité plus réduite que celle des grandes franges ethniques de Chayanta et Sakaka (Harris, citée par Platt, 2010, p.5).

L'Atlas des *Ayllus* du Nord Potosi, réalisé par Fernando Mendoza et Félix Fatzi Gonzales, relie le *Jatun Ayllu* Qhayana à la nation Charka, sans pour autant qu'une identification à une *marka* soit précise (Mendoza et Patzi G., 1997, p.45). L'atlas le définit comme un *ayllu mayor* rassemblant huit *ayllus*. Qhayana appartiendrait à la nation Charka de par ses relations rituelles avec les centres cérémoniels de Chayanta et Sacaca. Les *ayllus* de Qhayana participent en effet encore aujourd'hui aux *tinkus*[15] des *markas* Sakaka et Chayanta, alors qu'ils ne participent pas à ceux de la nation Qharaqhara. Le *tinku* récemment introduit à Nikieta (*ayllu* Coacari, Qhayana) voit quant à lui s'affronter les *ayllus* de Qhayana à ceux de Sakaka.

De nombreuses familles m'ont affirmé, durant l'enquête de terrain, être originaires des *ayllus* de Chayanta. En effet, Qhayana se situe sur la route des caravanes qui descendent encore aujourd'hui, bien que les camions aient remplacé les lamas dans la plupart des cas, depuis les *ayllus* de *puna* de Chayanta jusqu'aux terres des « îlots » de vallées. Lors de ce voyage, de nombreux jeunes auraient rencontré une femme dans les *ayllus* Qhayanas et se seraient installés dans ces terres peu peuplées selon le modèle de résidence uxorilocal. De nombreux témoignages confirment la faible population de Qhayana jusqu'au début du XXème siècle. Qhayana pourrait ainsi être une zone centrale de la frange Charka, le troisième axe du dualisme andin permettant l'unité du tout. L'*ayllu Chiro* de Qhayana, signifierait justement selon l'Atlas des *Ayllus* du Nord Potosi, le « point de convergence de différents lieux » (Mendoza et Patzi G., 1997, p.69).

[15] Les *tinkus* sont des bagarres rituelles reposant sur les dynamiques territoriales indigènes.

D'après les témoignages recueillis, il y a, avant la réforme agraire de 1953, une seule autorité pour l'ensemble des *ayllus* de Qhayana, le *segunda mayor.* La dernière famille à avoir accédé à cette charge conserve encore le symbole de cette autorité, le *baston de mando*. Selon Roger Rasnake, le *baston de mando* est le symbole dominant sur lequel repose la totalité et la complexité de l'institution des *kurakuna* (autorités maximales de plusieurs *ayllus*) (Rasnake, 1989, p.194-212)[16].

De nombreux témoignages rappellent également les forts conflits, appelés *ch'axwa*, opposant les différents *ayllus* de Qhayana :

« *Il y avait des bagarres contre Coacari, il y avait de fortes bagarres avec les poings. C'était grave, c'était intéressant. De ce côté Coacari, de l'autre Chiro Grande, de fortes bagarres. Il y en avait tout le temps. Dans les années 70, mais avant aussi, il y a toujours eu, pour des problèmes de terres. Pour des problèmes de frontières. Avec des « montejas*[17] *» ils se battaient. Ils se battaient à n'importe quel moment, et en plus durant les fêtes. Durant la fête de Panacachi, ils allaient là bas et se battaient. Toute la journée, avec des pierres. A nous ils ne nous laissaient pas passer à Llallagua, et nous on ne les laissait pas passer à San Pedro de Buena Vista* ». (entretien Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

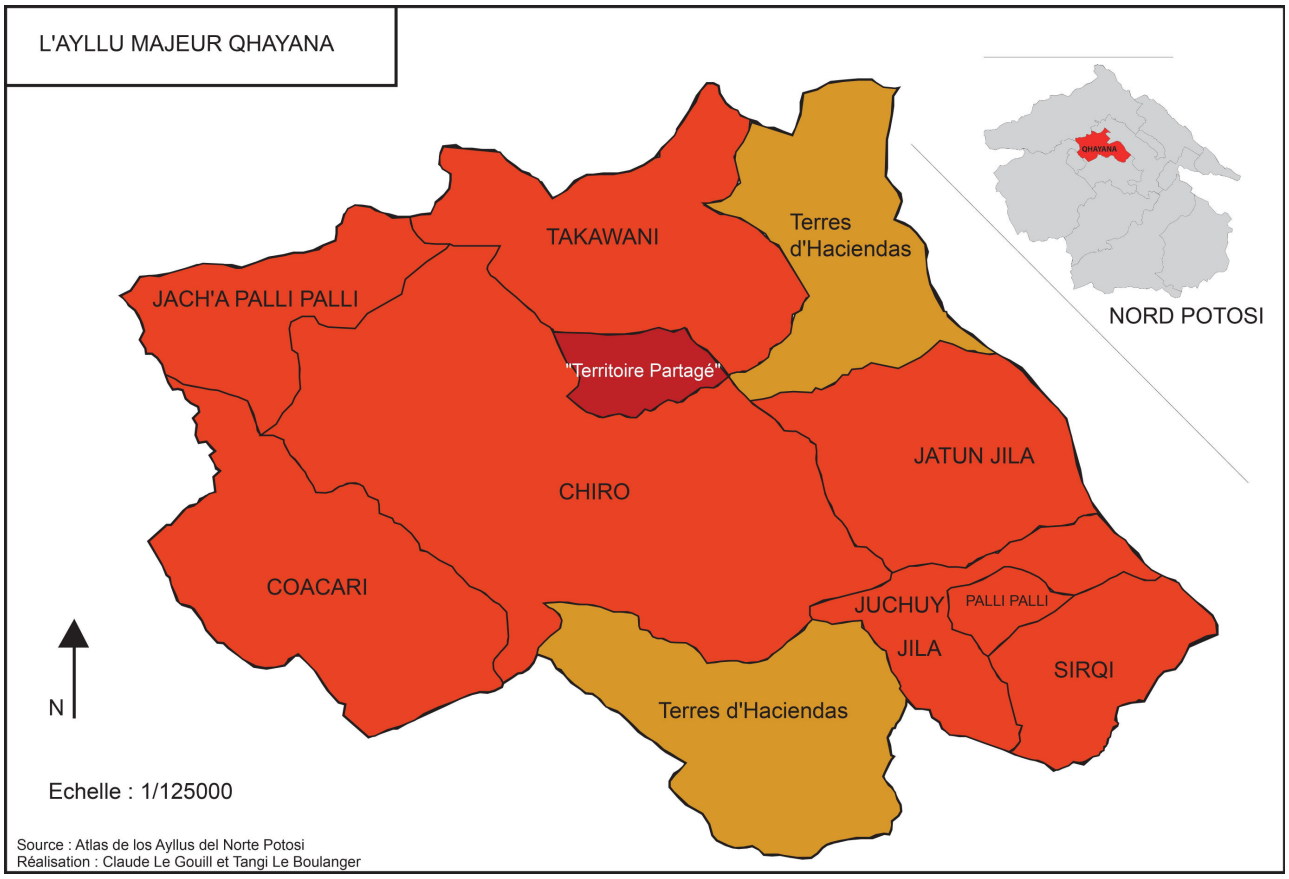
Si les problèmes de terres et de frontières sont en effet les principales causes des *ch'axwa*, les affrontements lors de certaines fêtes, comme à Panakachi (située dans l'*ayllu* du même nom de la *parcialidad* Chayanta) ou au sein même des *ayllus* de Qhayana, nous montrent que ces combats connaissaient également la forme ritualisée du *tinku*. A Qhayana, le *tinku* le plus important oppose ainsi les *ayllus* de Qhayana aux terres des vallées de Chayanta, montrant ainsi la dynamique territoriale de cette *marka* (cf. 2.2.3.c).

Malgré ces conflits, de fortes relations de parenté, traditionnellement basées sur l'échange entre *puna* et vallées, unissent encore aujourd'hui les différents *ayllus* de Qhayana. La majorité de ceux-ci sont situés sur la zone de *puna*, exceptés les *ayllus* Jatun Jila, Juchuy Jila et Sirqi (avec lequel il n'y a plus de contact aujourd'hui). De nombreuses familles de Chiro conservent des liens de parenté avec ces deux *ayllus* afin de conserver un accès aux terres de vallées. Avec la construction de la route Llallagua-Cochabamba, ces relations se sont cependant atténuées. De

[16] Si son origine date de la civilisation Chavin (il y a 3000 ans), c'est le Vice-Roi Toledo qui institutionnalise le *baston de mando* comme symbole de pouvoir durant la construction des *reducciones*. Dans les *ayllus* de Yura, le pouvoir du *baston de mando* provient de la bénédiction du prêtre. Il fait du *kuraka* (autorité) qui le porte un homme « sacré ». Il doit être traité avec respect pour ses capacités à maintenir la vie, la fertilité et la santé. Il peut également être dangereux pour celui qui le porte (Rasnake, 1989, p.194-212). A Chiro, la famille Caysiri empêche encore quiconque de le regarder car il lui ferait perdre la vue. Avec la reconstitution du *Jatun Ayllu* Qhayana lors de la création du DMI en 1997, l'autorité du *Segunda* fut réintroduite mais cette fois au niveau des *ayllus* uniquement. Le *baston* de *mando* n'a quant à lui pas été réintroduit ce qui montre que cette reconstitution fut plus politique que symbolique comme nous le verrons par la suite.

[17] Casque de peau de vache, porté en protection, par les *comunarios* lors du *tinku*, la bagarre rituelle

nombreux témoignages racontent également que Qhayana possédait des terres près de Mizque dans les vallées de Cochabamba. Le *mojon*[18] symbolisant la frontière de la nation Charcas s'y trouve toujours (Platt, 2010, p.14). Ces terres de vallées ont été progressivement perdues par la faute de la distance mais aussi de la réorganisation coloniale de l'espace. Les Espagnols ont en effet rassemblé les terres de vallées au sein du *corregimiento*[19] de Cochabamba, tandis que les terres de *puna* appartenaient au *corregimiento* de Chayanta. Selon l'Atlas des *Ayllus* du Nord Potosi, certains contacts avec Mizque perduraient jusqu'à la réforme agraire de 1953 et une épidémie de paludisme (*chujchu*) (Mendoza et Patzi Gonzales, 1997, p.45).



Carte 4: Les *ayllus* de Qhayana: Jach'a Palli Palli, Quwi Cari (Coacari), Chiru (Chiro), Takawani, Jatun Jila, Juchuy Jila, Palli Palli, Sirqi (source: Atlas de los Ayllus del Norte Potosi)

[18] *Mojon* : Structure en pierres, parfois sacrées, servant à délimiter le territoire en *ayllus*.
[19] *Corregimiento* : District administratif et territorial créé sous la colonisation espagnole afin de contrôler la population indigène, d'exercer la justice et de prélever l'impôt sur les terres.

1.2 Domination politique et reconfiguration du jeu segmentaire

Après avoir décrit les bases de l'organisation duale indigène dans le Nord Potosi, il nous faut maintenant voir les conséquences territoriales de la conquête incaïque et la colonisation espagnole. La structure duale, bien que se retrouvant inversée, ne disparaît cependant pas sous ces influences extérieures. Avec la domination de l'Inca, les vallées prennent une nouvelle dimension, opposée à la vision traditionnelle de domination de la *puna*. Sous la colonisation espagnole que nous aborderons par la suite, les réformes territoriales et administratives se font plus importantes. Comme nous le montrera l'étude de l'implantation de la *reducción*[20] de San Pedro de Buena Vista cependant, la population indigène réadapte son organisation au sein de ces nouvelles entités territoriales.

1.2.1 Les territoires du Tawantinsuyu

Nous ne nous attarderons pas ici sur l'empire inca bien qu'il garde un rôle important dans la mémoire collective, malgré sa faible durée d'existence. Le Tawantinsuyu (l'« empire des quatre parties » dont la partie bolivienne formait le Kollasuyu), ne vit en effet que de 1438, lorsque commence la volonté de conquête continentale, à 1534 avec l'exécution par les Espagnols d'Atahualpa, le dernier Inca. D'autres *leaders,* prétendant descendre de l'Inca, poursuivent cependant la lutte contre la domination, bien après cette défaite.

L'arrivée de l'Inca est aujourd'hui perçue dans la mythologie comme l'arrivée de la civilisation, au contraire du « temps des *Chullpas* » qui reste associé au « temps des guerres ». Les Machas prétendent ainsi qu'avant les Incas, n'existait pas le système de moitiés propre à la société duale (Platt, 1978, p.1094). La domination inca ne marque pas une rupture fondamentale avec l'ancien système des chefferies, même si elle l'inverse. Pour Henri Favre, l'empire est « intégrateur de l'ordre social traditionnel, [...] [il] opérait la synthèse de l'organisation pyramidale et segmentaire des ethnies andines sur lesquelles il reposait » (Favre, 1996, p.49). La structure duale, avec pour centre -*taypi*- le lac Titicaca, est reprise par les Incas afin de mieux soumettre, au sein de leur empire, la population aymaraphone colonisée (Bouysse-Cassagne, 1987, p.175-177). Loin

[20] Sous la colonisation espagnole, à partir de 1571, se met en place une politique de regroupement de la population dans des villes, appelées *reducciones* (*reducción* au singulier), afin de contrôler et d'évangéliser la population indigène mais aussi de prélever l'impôt sur les terres.

d'exprimer un idéal socialiste comme le jugeait Louis Baudin, cet empire développe une nouvelle forme de domination, à la fois politique, économique et militaire, sur les groupes ethniques aymaraphones.

1.2.1.a La colonisation du Nord Potosi

La domination inca bouleverse l'organisation du Callao, l'*urco*, avant associé au haut et à la droite passe au bas/gauche. L'*uma* change quant à lui du bas/gauche au haut/droit (Bouysse-Cassagne, 1987, p.244). Ces deux territoires opposés sont cependant réunis au sein du même *suyu* (« partie »), le Kollasuyu, l'une des quatre parties du Tawantinsuyu. Thérèse Bouysse-Cassagne voit dans la réappropriation du *taypi* aymara, le lac Titicaca, comme la « voie privilégiée pour inclure le Kollasuyu dans le système temporel de l'État inca ». Le centre prend également le dessus sur le dualisme des chefferies ethniques. Symbolisé par la ville de Cuzco, le centre de l'empire, et par une forme d'autorité, l'Inca, ce point de rencontre forme l'espace *taypi* et marque l'union des quatre parties du *Tawantinsuyu* (l'empire des quatre parties). Ce point de convergence permet le passage d'une structure ethnique à une structure étatique fondée sur la hiérarchie du système inca (Bouysse-Cassagne, 1987, p.249-255 et 372). Ces alliances entre Cuzco et les groupes indigènes entraînent la « *pax incaïca* ». La conquête est cependant loin d'être pacifique. Les ethnies sont pour la plupart réticentes à entrer dans cet empire. Certaines acceptent néanmoins avec plus de facilité, profitant de l'alliance passée avec l'Inca pour obtenir des avantages et concurrencer le groupe ethnique rival.

Dans l'actuel Nord Potosi, la Confédération Charka est vaincue par l'Inca Tupaq Inca Yupanqui. C'est le *kuraka* de Qhara Qhara, Ayra Kachi, qui négocie avec l'Inca. Une partie de la Confédération tente de résister mais ils sont vaincus à Oroncota. La Confédération Charka réalise alors un accord avec les Incas, sans doute le meilleur de toutes les nations indigènes, ce qui apporte de grands privilèges à ses *kurakas* (les autorités au niveau des *markas* et nations ethniques). Elle est reconnue comme la nation « guerrière » et ses habitants sont envoyés aux quatre coins de l'empire, jusqu'en Colombie, afin de lutter contre les ethnies « sauvages ». Derrière cette alliance avec Cuzco se cache cependant certaines divisions entre les nations de la Confédération. Les Qharaqhara se revendiquent comme les « originaires » des lieux et reçoivent plus de privilèges que les autres ethnies. Avec les Charcas, ils prennent un pouvoir important en tant que « guerriers » de l'empire, alors que les Chuis sont quant à eux sévèrement réprimés par l'Inca. Des rivalités apparaissent aussi au sein de la Confédération Charkas entre le cacique Ayawiri de Charcas et Colque Guarache (ou

Ayra de Ariutu selon Roger Rasnake) de Qharaqhara (Bouysse-Cassagne, 1987, p.325). Cette Confédération connait cependant une certaine tranquillité entre les chefferies, contrairement à ce qui se passe dans d'autres régions du Kollasuyu où de violentes *ch'axwa*, éclatent comme par exemple entre les *ayllus* de Sakaka et ceux de Kirkyawi qui n'appartiennent pas à la Confédération (Izko, 1992).

De nombreux conflits entre groupes ethniques connaissent cependant une trêve avec la « *pax incaica* », par la conversion de la guerre ouverte des *ch'axwa* en « jeu de concurrence » du *tinku*. Ce dernier permet de réactualiser les alliances et conflits entre groupes ethniques, de canaliser la violence, mais aussi de la renouveler, de manière contrôlée, à travers les bagarres rituelles. Ces affrontements rassemblent les moitiés d'un segment à des dates précises du calendrier agricole. Ces rencontres opposent le « haut » au « bas » dans des bagarres pouvant entraîner la mort. De cette manière, les *tinkus* sont des lieux de rencontres où s'unifient les deux éléments de la structure duale par leur opposition. L'anthropologue Tristan Platt est revenu à de nombreuses reprises sur ce rituel. Contrairement aux *ch'axwa* qui sont une « destruction déséquilibrée », l'auteur voit les *tinkus* comme une « compétition équilibrée ». Ils peuvent cependant faire ressurgir les conflits sociaux entre *ayllus*, mais aussi entre moitiés et entre catégories sociales (indigènes/métis) et redevenir *ch'axwa*. Selon Tristan Platt, il s'agit d'un rituel de réaffirmation de la structure politique de la société, de l'identité du groupe et de l'accès à la terre. Il s'agit également d'un moment où se plantent et se réaffirment les alliances et rivalités entre groupes ethniques (Platt, 2010, p.3-7). Aujourd'hui encore, des *tinkus* rassemblent tous les ans les moitiés des différents segments de la structure andine, que ce soit les *ayllus* ou les *ayllus mayores* du Nord Potosi dans les *marka* Sakaka, Chayanta, Macha, Pocoata.

La conséquence la plus importante de la conquête pour les chefferies est en terme de relation de domination. Outre le changement des rapports entre les nations indigènes, elle entraîne surtout une domination de l'élite de Cuzco sur les *kurakas*. Depuis cette capitale, l'Inca dirige le Tawantinsuyu avec quatre autorités, dénommées *Apu*s. Le *kuraka* ne joue alors que le rôle d'intermédiaire entre l'ethnie qu'il représente et l'Inca. Il doit exécuter les ordres de l'empereur, envoie ses fils à Cuzco pour les éduquer à la civilisation incaïque, offre ses fils à l'empereur. En échange de cela, il garde son pouvoir sur son territoire.

1.2.1.b La conquête des vallées

John Murra explique que le contrôle des bases écologiques et économiques sont le fondement de la constitution des grandes structures politiques andines comme Tiwanaku ou l'empire Inca (Murra, 1992, p.135-136). L'arrivée des Incas engendre un rapport de plus en plus complexe à l'exploitation des « étages écologiques », un changement d'échelle qui ne modifie pas le rapport à la verticalité mais inverse la dualité. A la « civilisation de la pomme de terre » se substitue ainsi la « civilisation du maïs » privilégiant les fertiles vallées à l'aride *puna*. Une politique de colonisation des vallées, présente dès l'empire de Tiwanaku, se renforce à partir de l'Inca Wayna Capac qui développe les *mitmaq*[21] dans les vallées de Cochabamba. Avant de jouer un rôle économique, ces vallées sont au préalable conquises par son père, Tupac Yupanqui, dans un but plus militaire, en tant que région frontalière avec le groupe rebelle des Chiriguanos (Wachtel, 1981, p.23). A cette réorganisation du territoire économique, s'ajoute une centralisation politico-religieuse, à partir de Cuzco, d'où est contrôlée la production et la main d'œuvre. Au total sous Wayna Capac, 14000 *mitmaq* sont envoyés vers Cochabamba (Wachtel, 1981, p.24). A cette population permanente se rajoutent les *mitayoc*, les travailleurs temporaires envoyés dans les vallées selon la rotation de la *mita*, le travail forcé à l'exploitation du maïs dans les vallées contrôlées par les Incas. La rotation par communautés est imposée, gérée par les *kurakas* mais les bénéfices reviennent à l'Inca. Alors que les vallées de Cochabamba rassemblent à l'arrivée incaïque trois groupes ethniques (Sipe Sipe, Cota, Chui), lorsque les Espagnols prennent leur contrôle, la plupart des groupes ethniques du Kollasuyu y ont des terres : Quillacas, Carangas, Collas, Chilques, Urus, Soras, Chichas, Charcas, Qharaqharas (Wachtel, 1981, p.25). Cette politique a comme conséquence une perte d'identification des communautés de ces vallées à un territoire ethnique supérieur.

La majorité des terres sont des propriétés de l'Inca, le maïs étant envoyé à Cuzco afin d'y être redistribué aux populations guerrières de l'empire. Les *mitmaq* peuvent recevoir des produits par « générosité » du souverain. Une autre partie des terres appartiennent aux Caciques et une dernière aux groupes ethniques. On note ainsi, comme l'a remarqué Brooke Larson, une utilisation politique de la « verticalité » de la part des Incas. Au nom de celle-ci, ils sont parvenus à rassembler la population et la contrôler par l'intermédiaire des *kurakas* afin de rationaliser la production à grande échelle (Larson, 1992, p.49). La langue quechua parlée par les Incas se développe à ce moment dans les vallées de Cochabamba, jusqu'à remplacer l'aymara qui se maintient au contraire

[21] *Mitmaq* (ou *mitimaes* en espagnol, « étrangers ») : Travailleurs des groupes indigènes colonisés, envoyés de manière permanente dans les terres de l'Inca cultiver le maïs.

dans la partie de *puna*[22]. Au dualisme écologique se rajoute à ce moment un dualisme linguistique.

A l'arrivée espagnole, les *kurakas*, appelés caciques par les Espagnols, contrôlent les terres, que ce soit pour l'Inca, leur groupe ethnique ou pour leur profit personnel. Ils entrent dès lors en concurrence avec les nouvelles autorités coloniales pour le contrôle des vallées. Le manque d'unité ethnique de cette région affaiblit considérablement l'organisation communale des vallées, permettant une poussée toujours croissante des propriétés espagnoles à partir de la colonisation.

1.2.2 La colonisation espagnole

La découverte du Pérou par Pizarro en 1532 instaure un nouveau système colonial qui se substitue aux chefferies ethniques. Contrôlé depuis l'Espagne, le pouvoir est décentralisé avec le Vice-Roi à Lima puis à Buenos Aires. La couronne, tout juste sortie de la *reconquista*[23] dans son pays, impulse un fort processus évangélisateur. Si elle s'inspire du mode d'organisation des villes espagnoles pour réorganiser le territoire en communautés (Herzog, 2007, p.508), elle ne rompt cependant pas totalement avec le système établi par l'Inca, ce qui à la fois atténue le choc de la conquête et permet aux groupes indigènes de trouver des espaces de liberté, ou de s'en procurer en se réappropriant certaines politiques coloniales. Ces « espaces sociaux d'autonomie relative » au sens de James Scott ne sont en effet pas laissés libres par le groupe dominant, ils sont gagnés, construits et défendus par les dominés (Scott, 2008, p.139).

1.2.2.a La réorganisation du jeu segmentaire

En tant que « guerriers » de l'empire inca, les nations Charka et Qharaqhara sont à l'arrivée espagnole les principaux défenseurs de la civilisation inca. Cependant, lors d'une bataille dans les vallées de Cochabamba, le *kuraka* de Charka passe une alliance avec Hernando Pizarro, ce qui marque le début de la colonisation du Nord Potosi. Rapidement, se mettent en place des politiques allant à l'encontre des structures territoriales des chefferies ethniques.

Si nous avons vu comment les Incas ont bouleversé les rapports entre chefferies, les Espagnols quant à eux vont inverser les rapports de pouvoir internes à celles-ci. Dans le Nord

[22] Selon Pablo Quisbert, c'est à partir du 3ème concile de Lima, en 1583, qu'est décidé d'évangéliser les Indiens un langues indigènes, et c'est à partir de celui-ci que se développe le quechua à travers les missionnaires espagnols, et non à partir des Incas (Amselle, 2008, p.320).

[23] *Reconquista* (« reconquête ») : Lutte entreprise par les chrétiens espagnols pour reconquérir les terres musulmanes de la péninsule ibérique (718-1492).

Potosi, Charka devient plus importante que Qharaqhara alors qu'elle est située en « bas ». De la même manière, dans la nation Charka, c'est Chayanta (la capitale du « bas ») qui devient la capitale de la chefferie afin d'affaiblir le fort pouvoir de la capitale du « haut », Sakaka. Toledo divise les anciennes nations en provinces, ce qui désarticule l'organisation duale andine, la « verticalité », et détruit, ou du moins affaiblit, les identités supérieures. En 1570, la province Chayanta est créée ainsi que le *corregimiento* du même nom. Bien qu'elle rassemble le Norte Potosi actuel, c'est-à-dire les deux chefferies Charka et Qhara Qhara, elle marque pour Tristan Platt « une rupture fondamentale avec l'organisation sociale et économique préhispanique de la région » (Platt, 1999, p.20). Elle est incorporée à l'Audience de Charcas qui incorpore trois fédérations : Charka, Sura, Qharaqhara. De la même manière que les Incas offraient des cadeaux aux autorités indigènes pour les intégrer à l'empire, la couronne octroie cette province au cacique de Charka, Don Juan Ayawiri, qui devient « Seigneur principal de toute la Nation Charka » (ibid., p.12-14). Sa famille occupe cette charge au moins jusqu'en 1816 (Velasco, 1997, p.17). De la même manière que sous la domination incaïque, certains *kurakas* entrent dans un jeu d'alliance avec les Espagnols. Ainsi, la *marka* Sakaka réalise un « pacte implicite » avec les Espagnols afin de réaffirmer la prévalence de Sakaka sur les *ayllus* voisins, en particulier ceux de Kirkyawi. Ce pacte justifie selon Xavier Izko la non participation des *ayllus* de Sakaka aux rébellions indigènes contre la couronne (Izko, 1992, p.35). Cette nouvelle domination de l'Espagne entraîne aussi le resurgissement d'anciennes rivalités. Celles-ci réapparaissent sous la forme de pactes plus ou moins formels avec les nouveaux envahisseurs. Pour Xavier Izko, ces rivalités et pactes constituent ainsi la « trame même du jeu segmentaire sud andin » (Izko, 1992, p.35).

De 1548 à 1564, la couronne instaure le système de l'*encomienda*. Les *encomenderos*[24] y sont chargés de collecter le tribut, l'impôt sur la terre des communautés indigènes, en échange de quoi ils leur offrent leur protection. Fernando Pizarro prend le contrôle de l'*encomienda* de Chayanta, qui se voit séparée de Sacaca dès la mise en place des *encomiendas* (Platt, 1999, p.21). C'est à cette période que naît la première classe féodale de grands propriétaires terriens (Urquidi, 1990, p.132). Face au pouvoir croissant des *encomenderos*, ce système est cependant repris en main par la couronne, non sans créer des tensions entre l'Espagne et la nouvelle élite locale. Cette réorganisation donne naissance aux *repartimientos,* une institution féodale espagnole mélangeant la propriété à la souveraineté (Urquidi, 1990, p.60), en tant que juridiction tributaire et de recrutement d'Indiens pour la *mita* au bénéfice non plus de particuliers, mais de la couronne.

En 1570, le Vice-Roi Toledo met en place une série de réformes, considérées parfois comme la première réforme agraire. Celles-ci visent à une réorganisation territoriale dans le but de mieux

[24] *Encomendero* : Bénéficiaire de l'*encomienda*.

contrôler la rotation de la *mita*, le travail forcé dans les mines de Potosi, et la collecte du tribut. Cette gestion passe directement aux mains des caciques locaux, qui deviennent les *capitanias de mita*[25]. De la même manière que les Incas avaient envoyé 14000 *mitmaq* dans les vallées de Cochabamba, la couronne espagnole entreprend la rotation de 14000 *mitayos* au travail forcé dans les mines de Potosi. A la différence cependant, que le travail dans les mines n'est en rien comparable au travail agricole... Juan Ayawiri devient le « capitaine » de la région en 1598. Les *kurakas* ethniques se transforment ainsi peu à peu en les caciques du régime colonial (Platt, 1999, p.25-27). A côté des *mitayos*, se développent également les *mingados*, les travailleurs de la mine percevant un salaire (*minga*).

1.2.2.b La reconfiguration du territoire religieux

La conséquence la plus importante des réformes impulsées par Toledo est, pour la population indigène, son regroupement dans les *reducciones*. Il s'agit de villages coloniaux, parfois construits sur les bases des *markas* ethniques, qui doivent permettre de concentrer cette population dans un centre urbain afin de mieux la contrôler et l'évangéliser. Tamar Herzog a montré que cette politique de regroupement n'est pas uniquement destinée à la population indigène, mais aussi à la population blanche, car « toute personne n'appartenant pas à une communauté légalement reconnue était considérée comme suspecte [...], en termes religieux (superstitions et vices) ou civiques (crimes et désordres) » (Herzog, 2007, p.520). Cette distinction entre village espagnol et village indigène ne se fait cependant pas.

Au niveau du Nord Potosi, la nation Charka comprend six *reducciones*, deux dans la *puna* et quatre dans les vallées[26]. Les *reducciones* espagnoles ont ainsi comme conséquence d'affaiblir la « double résidence » des populations entre *puna* et vallée, car les familles possédant des terres dans les deux « étages écologiques » ne peuvent se faire enregistrer que dans un lieu unique de résidence.

La *reducción* se construit sur les mêmes principes d'occupation symbolique de l'espace entre les *ayllus*, comme dans les anciennes *marka*. La *reducción* devient alors le « centre rituel de l'*ayllu* » (Nicolas, 2005, p.53), au sein duquel « les populations andines se sont réorganisées en

[25] Les *capitanias de mita* (« capitaines » de mita) : unités de recrutement des *mitayos* par rotation entre *ayllus* et *estancias*, encadrés par le cacique en échange de l'accès aux terres collectives.
[26] Il s'agit d'Espiritu Santo de Chayanta et San Luis de Sacaca la Real dans la *puna*, et dans les vallées Santiago de Valle de Moscari, Villa de Almagro de Tomata, San Miguel de Tiquipaya, Santiago del Paso, San Pedro de Buena Vista. Certaines *reducciones* de Qharaqhara sont également affiliées au *corregimiento* Chayanta: San Marcos de Miraflores, Santa Fe de Chairapata, Moromoro, et Magdalena de Aymaya. Cette dernière, située sur le territoire de la *marka* Chayanta, adopte peu à peu une identité Charka.

utilisant des catégories de pensée andine, en les transformant et en les réadaptant à une nouvelle réalité imposée par la conquête » (Rivière, 1982, p.56). On note parfois une correspondance entre la *reducción* et l'identité ethnique du fait que la nouvelle division territoriale espagnole s'articule à la capitale de la *marka* : cinquante-sept bourgades indigènes sont ainsi réunies dans la *reducción* de Sacaca et cent trente quatre dans celle de Chayanta ; au contraire, les cent six bourgades de Macha sont quant à elles rassemblées dans quatre *reducciones* (Bouysse-Cassagne, 1987, p.65-74). La construction arbitraire de ces nouveaux villages coloniaux par les Espagnols engendre la construction de nouvelles identités à partir de la fragmentation du groupe ethnique (Nicolas, 2005, p.39), selon un processus d'ethnogénèse évoqué par Roger Rasnake (1989, p.22) que nous verrons par la suite dans le cas de la *reducción* de San Pedro de Buena Vista (cf.II-2.3). Ce processus est d'autant plus vrai dans les vallées où il n'y a pas de prise en compte formelle du modèle segmentaire et où domine la « solidarité de voisinage » sur l'affiliation verticale (Platt, 2010). Malgré cette politique de concentration de la population, beaucoup de *comunarios* refusent de s'installer dans les *reducciones* et continuent de vivre dans leur *estancia*[27], tout en se rendant à la *reducción* pour la messe, les fêtes et le paiement du tribut.

Les communautés indigènes actuelles peuvent ainsi être vues comme des créations coloniales. Ces communautés ont en effet pour origine les *reducciones* espagnoles, ou les villages nés de leur abandon, et non pas les *ayllus* pré-colombiens (Murra, 1992, p.148). Pour Thomas Abercrombie la *reducción* renforce même l'identité locale à travers un processus de « double articulation » initié par les *comunarios* : « les unités ethniques modernes telles que nous les connaissons aujourd'hui, comme les Macha ou les K'ulta, sont issues de la prise en main par leurs ancêtres des stratégies administratives imposées, comme la *reducción* et les institutions de doctrine, pour reconstruire un système d'articulation qui servait autant leurs propres fins que celles de leurs dominateurs. Dans ce processus, ils détournèrent les véhicules de l'hégémonie pour en faire un moyen de résistance tactique, d'où jaillissent à l'occasion des poussées de rébellion » (1990, p.99). Il n'en reste pas moins cependant, en reprenant Nathan Wachtel, que les villages issus des *reducciones*, sont les « points d'ancrage qui tout en maintenant une certaine continuité des traditions andines, constituent désormais les éléments de base du système colonial » (Wachtel, 1990, p.452). La Loi des Indes interdisait en effet l'accès des *reducciones* aux Espagnols, excepté pour les prêtres, afin de protéger la population indigène des abus et de maintenir le tribut. Face à l'abandon des villages coloniaux, les Espagnols vont s'y installer cependant, afin d'y chercher l'accès à la terre, la main d'œuvre et le pouvoir local (Kingman, 1992 ; Saignes, 1992 ; Platt, 1999,

[27] *Estancia* : Lieu de résidence principale des *comunarios* où sont exercées les activités de production. Il peut s'agir de la propriété familiale ou d'un petit hameau réunissant plusieurs familles.

p.28 ; Thomson, 2006, p.25-26 ; Herzog, 2007). De ces villages naît la population urbaine et métisse, aussi appelée *vecinos*. Selon Marcelo Fernandez, les *reducciones* entraînent ainsi un processus de déterritorialisation et reterritorialisation des espaces indigènes à travers un « mélange irresponsable de différentes choses ou identités » engendrant le conflit, défini par le concept de *chhaxrunatata* en aymara (Fernandez, 2007, p.36).

1.2.3 La *reducción* de San Pedro de Buena Vista

Photo 2: *Le village colonial de San Pedro de Buena Vista est niché sur une colline surplombant deux rivières. (photo: Claude Le Gouill)*

Dans son ouvrage "*Entre los muertos, los diablos y el desarrollo*", Denise Arnold revient sur la relation entre le thème religieux et celui du développement. Nous retrouverons cette articulation tout au long de notre travail. La construction des *reducciones* a ainsi, selon l'auteur, donné lieu à une reconfiguration du territoire du développement à travers un réseau de sites « miraculeux » (*prilaju*) constitué à partir de la nouvelle doctrine catholique. La région du Sud-Est d'Oruro et du Nord Potosi comprend ainsi douze sites. L'un d'entre eux est *Tata* San Francisco de Tura Kari, située dans les vallées (2008, p. 58). Il s'agit sans doute du village colonial de Toracari situé à proximité du *Jatun Ayllu* Qhayana. Si Arnold voyait en Toracari un site « miraculeux », c'est

cependant San Pedro de Buena Vista qui devient le principal village colonial de la zone. Il se convertit plusieurs centaines d'années ensuite, en 1994, en municipalité. Considéré jusqu'à récemment comme l'un des villages les plus racistes de Bolivie, il cristallise depuis la colonie les tensions entre le pouvoir de l'élite terrienne-métisse et la masse paysanne-indigène.

1.2.3.a La mémoire orale de la création de San Pedro de Buena Vista

Il existe à San Pedro de Buena Vista plusieurs « historiens » autoproclamés, tous issus de la branche métisse. Le plus important est Serafin Taborga un propriétaire terrien[28]. Il aide autrefois l'anthropologue Tristan Platt lorsque celui-ci réalise ses recherches dans la zone de San Pedro de Buena Vista, plus spécifiquement à San Marcos de Miraflores. *Don* Serafin est parvenu à rencontrer dans les archives de Lima la date exacte de création du village colonial, le 29 juin 1568. La seule date à laquelle la population se référait auparavant était celle gravée sur la cloche de l'église, 1592. Le 29 juin est la date de la fête de Saint Pierre (*San Pedro*) qui donne le nom au village, nom auquel fut rajouté Belle Vue (*Buena Vista*) devant la beauté du paysage.

Comme de nombreux autres témoignages, il explique que San Pedro de Buena Vista naît de la mine d'or de Villacota, située sur la *puna* de l'*ayllu* Chiro. D'après lui, les Espagnols à la recherche du précieux métal sont allés jusqu'à Sacaca où la population locale leur a révélé le lieu du gisement. De nombreuses légendes, ainsi que d'anciennes constructions, montrent encore aujourd'hui que cette mine était déjà exploitée au temps des Incas. Il existe ainsi un ancien chemin que plusieurs *comunarios* du lieu affirment être celui du *chuski* (messager) des Incas. Villacota se situe en effet à la limite entre la *puna* (il s'agit de la montagne la plus haute de Qhayana) et les vallées. L'abrupte falaise séparant les deux étages écologiques serait le fruit d'un tremblement de terre survenu à l'arrivée des Espagnols. Olivia Harris faisait remarquer que l'idée de fin du monde, liée ici à l'arrivée espagnole, est souvent associée à des catastrophes naturelles (Harris, 1987, p.101). Dans le but de protéger leur trésor, les Incas se seraient ensuite entretués afin de cacher leur or au fond d'une actuelle lagune rouge située en contrebas de la mine. Celle-ci serait encore aujourd'hui maléfique. Située sur le chemin des caravanes de lamas reliant les terres des *ayllus* de *puna* aux terres des vallées, elle « mangeait » régulièrement les voyageurs qui s'y approchaient de trop près afin de protéger son trésor. La légende raconte qu'un jour, un *comunario* transportant du sel depuis la région d'Oruro y aurait perdu sa femme et une partie de son troupeau. Il aurait alors

[28] Durant ma présence à San Pedro de Buena Vista jusqu'en juillet 2011, Serafin Taborga avait le projet de publication d'un livre sur l'histoire de San Pedro de Buena Vista. Celui-ci devait sortir à la fin de l'année 2011.

offert une partie de son sel à la lagune qui depuis ce jour ne fait plus de victime, comme si une fois le « tribut » reversé aux Incas, la lagune s'était rassasiée.

Photo 3 : *Le « lac rouge » au pied de la montagne de Villacota (photo Claude Le Gouill)*

D'après Serafin Taborga, une fois rencontré le gisement de Villacota, les Espagnols entreprennent son exploitation et cherchent un lieu en contrebas de la montagne, près d'une rivière, afin de travailler le métal et de se protéger du froid de l'altitude. Ils arrivent jusqu'à une petite colline, dans un lieu appelé Tunas Mojo, le 29 juin 1568 et fondent San Pedro de Buena Vista. Un peu plus bas se trouve le lieu Catar Wata. Tunas Mojo et Catar Wata sont encore aujourd'hui à l'origine du dualisme haut/bas divisant le village colonial. Selon Serafin Taborga, les Espagnols ont dans un premier temps l'idée de construire la capitale de Bolivie non loin de San Pedro, à Sakana, le lieu de l'une des dernières haciendas, les grandes propriétés terriennes, contrôlée par la famille métisse la plus puissante du San Pedro de Buena Vista actuel.

D'après les habitants de San Pedro de Buena Vista, ce village est le premier construit par les Espagnols et serait ainsi plus important que le site miraculeux de Toracari. L'actuel prêtre de l'église de San Pedro de Buena Vista prétend quant à lui qu'à partir de la mine de Villacota, les

Espagnols ont construit des villages coloniaux tous les vingt-cinq kilomètres (la distance journalière parcourue par un cheval) jusqu'à Sucre, la capitale de Bolivie. Le chemin descend ainsi depuis la *puna* jusqu'à Toracari, puis San Pedro de Buena Vista, Micani et San Marcos. A ceux-là se rajoutent les deux villages coloniaux de Moscari et Carasi, situés à l'écart du chemin. Selon certains témoignages, le village de Micani est construit par les Jésuites, alors que Serafin Taborga affirme que ce sont les Dominicains qui arrivent à Tunas Mojo.

Photo 4 : *L'église coloniale de San Pedro de Buena Vista (photo Claude Le Gouill)*

1.2.3.b Le dualisme de la *reducción*

Comme nous l'avons vu, les témoignages oraux sur la naissance de San Pedro de Buena Vista renvoient la construction du village à partir d'un « haut » (Tunas Mojo) et d'un « bas » (Catar Wata). Cette division se retrouve jusqu'à aujourd'hui, notamment lors des principales fêtes de San Pedro, avec d'un côté les *patas* (haut) et de l'autre les *uras* (bas). Elle reproduit ainsi, malgré son origine coloniale, le dualisme andin que nous évoquions précédemment. Comme nous l'avons vu,

de nombreux anthropologues ont évoqué cette reconstruction symbolique de la territorialité indigène au sein même des *reducciones*.

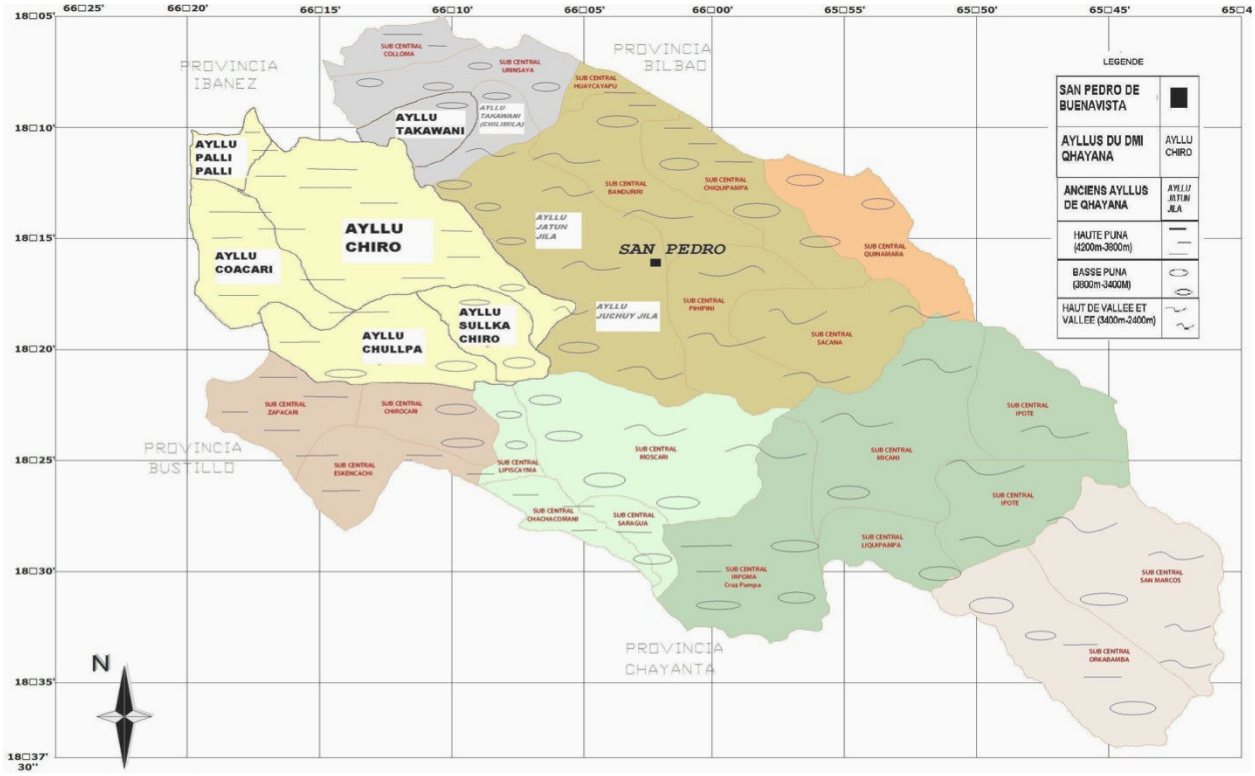
Dans le Nord Potosi, l'un des cas le plus étudié est le village de Chayanta situé dans la province Bustillo, village autour duquel se réunissent les différents *ayllus* de la *marka* Chayanta lors du *tinku* annuel. Chaque *ayllu*, selon son appartenance au « haut » ou au « bas », possède son propre « coin » de place. Les *ayllus* de Qhayana, de par leur affiliation à Chayanta, occupent une rue dans l'un de ces coins. Ce processus n'est pas propre à la région du Nord Potosi. Gilles Rivière (1983) a décrit cette même dynamique quadri-partite dans le village de Sabaya situé dans le département d'Oruro. De nombreux auteurs sont également revenus sur cette même division dans la capitale de l'empire inca, Cuzco. Les autres *reducciones* situées à proximité de San Pedro de Buena Vista connaissent ce même principe. A Micani par exemple, qui rassemble les terres de vallées de différents *ayllus* de la *puna* de Bustillo, aujourd'hui encore chaque *ayllu*, dans sa totalité *puna*-vallée, possède son « coin » de place et sa propre rue.

Le cas de San Pedro de Buena Vista se distingue cependant du village colonial de Chayanta du fait que la *reducción* ne s'est pas superposée à l'ancienne *marka*. San Pedro de Buena Vista réunit en effet les terres des vallées des *ayllus* de *puna* de Chayanta et les *ayllus* de Qhayana. Cette réorganisation de l'espace entraîne un affaiblissement de la « double résidence » au sein de la *marka* Chayanta. Des conflits sont encore aujourd'hui perceptibles entre les *comunarios* de *puna* venant uniquement lors des récoltes pour récupérer une partie de la production, et ceux des vallées travaillant toute l'année et accomplissant les travaux communautaires sans l'appui de la *puna*. Les *comunarios* de la *puna* sont ainsi jugés depuis la zone de production du maïs comme des « individualistes » et des « exploiteurs ».

Si la « double résidence » s'est affaiblie entre la *puna* et les vallées de Chayanta, il semble au contraire que la « verticalité » se soit reconstruite et déplacée au sein de la *reducción* de San Pedro de Buena Vista entre les *ayllus* de *puna* de Qhayana et les terres de vallées de Chayanta. La fête du saint-patron du village colonial, tous les 29 juin, donne en effet lieu à un *tinku* opposant ces deux territoires indigènes, au cours duquel se pratique le « rapt » de femmes entre « étages écologiques ». A partir de la *reducción* de San Pedro de Buena Vista s'est ainsi construite une « aire matrimoniale » avec de nouveaux liens de parenté, et donc une nouvelle « verticalité », donnant lieu à des échanges de produits agricoles (cf. Encadré 1).

Pour conclure sur la colonisation espagnole et la réorganisation territoriale qui nous intéresse ici, nous pouvons dire que, si l'origine pré-colombienne de la forme d'organisation de l'*ayllu* est avérée, c'est donc bien la couronne espagnole qui impulse sa territorialité actuelle avec

les *reducciones*. La couronne adapte ainsi son processus colonisateur au « Nouveau-Monde » qu'elle rencontre tout autant que les populations indigènes s'adaptent à ce processus à travers une réorganisation de la vie sociale autour des *reducciones*, mais aussi en se réappropriant symboliquement cette nouvelle territorialité. En effet, comme l'explique Maurice Godelier, pour qu'une société se représente comme un tout, il faut qu'interviennent des rapports politico-religieux : « ce qui fait société, ce n'est donc pas la parenté, c'est l'exercice en commun d'une sorte de souveraineté sur une portion de la nature et sur les êtres qui les peuplent » (Godelier, 2010, p.109). La colonisation espagnole entraîne d'autres conséquences pour les *ayllus*, avec de nouvelles pressions sur la terre et d'autres formes d'articulation à la société dominante que nous aborderons par la suite (cf.ch.3), entraînant son lot de révoltes. A celles-ci se rajoutent celles de la population créole qui donnent lieu à la guerre d'indépendance à partir de 1808 jusqu'à la naissance de la République de Bolivie en 1825.



Carte 5: A partir de la reducción de San Pedro de Buena Vista, se constitue la municipalité qui devient à partir de la Loi de Participation Populaire de 1994, le principal organe de développement et des luttes politiques. La municipalité de San Pedro rassemble ainsi des *ayllus* d'altitude (Qhayana) et des *ayllus* de vallées où se développeront les haciendas. (élaboration Claude Le Gouill)

Photo 5 : *Tinku à San Pedro de Buena Vista. (photo Claude Le Gouill)*

Encadré 1: Le tinku de la fête du Saint patron de San Pedro de Buena Vista

La fête patronale des 28 et 29 juin à San Pedro de Buena Vista honore San Pedro et San Pablo. Elle symbolise à elle seule le dualisme « haut/ « bas » ainsi que la tension entre population indigène et population métisse. Alison Spedding montrait de la même manière que la fête du Saint patron de Chulumani (dans les Yungas) était celle des *vecinos*. Selon l'auteur, la fête symbolise cependant les deux républiques, les indigènes représentants les « devots des démons malins » et les métis les gardiens de l'orthodoxie catholique (Spedding, 2008, p.142). De nombreux témoignages m'ont ainsi indiqué que San Pedro représentait le côté métis du village tandis que San Pablo en était le côté indigène.

Les 28 et 29 juin, se pratique le *tinku* au centre de la place de San Pedro de Buena Vista, là où fut exhibée en 1957 la tête du premier syndicaliste paysan par les *vecinos*, soucieux de conserver leurs terres, peu après la réforme agraire. L'affrontement rituel oppose les communautés du « haut » aux communautés du « bas ». Le « haut » est représenté par les *ayllus* d'altitude du *Jatun Ayllu* Qhayana alors que le « bas » rassemble les communautés d'ex-*hacienda* des *ayllus* de Chayanta. Il y a encore quelques années, les *ayllus* de la *puna* de Chayanta venaient y participer mais ce *tinku* a perdu aujourd'hui de son aura. La participation des communautés paysannes-indigènes à la fête se fait aujourd'hui à travers une « entrée folklorique ». En 2009, le seul *pasante*[29] était une institution publique soucieuse de maintenir les traditions, la mairie. En 2010 il s'agissait du Comité Civique de San Pedro de Buena Vista, dirigé en majorité par la population métisse. Les *sub-alcaldias*[30] sont chargées de faire venir

[29] *Pasante* : Personne chargée au sein des communautés de l'organisation des fêtes religieuses
[30] *Sub-alcaldia* : Organe exécutif des Districts Municipaux au sein de la municipalité. Le District Municipal est une entité administrative de gestion et de planification au sein des municipalités, née en 1993 avec la Loi de Participation

leurs propres groupes pour l'« entrée folklorique ». En 2010, le *sub-alcalde* de l'*ayllu* Chiro admirait avec fierté les trois groupes de musiciens qu'il était parvenu à faire descendre jusqu'au village colonial. On pouvait y voir le groupe de l'association de producteurs qui en profitait pour exhiber leurs variétés de pommes de terre « organiques ». Il y avait aussi le groupe de la communauté Lancaya, le meilleur groupe de *pinkillada*[31] de la région, et peut être même de Bolivie après avoir remporté un concours lors du carnaval d'Oruro. Les *comunarios* avaient alors gagné un tracteur, qu'ils n'avaient jamais pu utiliser cependant, par la faute de leurs terres trop abruptes.

Les *ayllus* de Qhayana se partageaient, jusqu'à il y a une vingtaine d'années, la charge de *pasante*. Le *pasante* devait être un *originario*[32] nommé de manière rotative entre les *ayllus*. Il devait produire de la *chicha* (alcool de maïs) et de la nourriture pour toute la zone. L'élaboration de cette boisson donnait lieu à une fête durant *Espiritu*, la *muyanta*, durant laquelle se retrouvaient tous les *ayllus* pour une distribution de maïs permettant d'élaborer la *chicha*. La *muyanta* avait lieu de nuit. Le lendemain, à midi, tout le monde devait avoir quitté les lieux. Cette fête consistait également à faire « danser les filles » ce qui entraînait d'inévitables bagarres. Elle donnait lieu à un *tinku* entre les *ayllus* de Qhayana permettant une rencontre et un échange de femmes entre les *ayllus*. Après l'arrivée de l'église évangélique, cette fête disparaît peu à peu avant de connaître un nouveau souffle dans les années 1980 dans une optique plus économique avec la « fête de la pomme de terre », puis dans les années 2000, avec la mise en place du *toro-tinku*, la bagarre de taureau, et le marché agricole.

Quelques jours avant le début de la fête, le rythme du village de San Pedro de Buena Vista s'accélère. Ornées d'un drapeau rouge pour prévenir les consommateurs, les nombreuses *chicherias* commencent à servir la *chicha* aux paysans arrivant à pied ou en camion des communautés de toute la zone. Les *chicherias* se font plus présentes à mesure que l'on s'éloigne de la place centrale et que l'on se rapproche des « quartiers paysans ». Le centre de la place, où vivent les familles métisses les plus « respectables », est plus prédestiné à la consommation de bières comme dans un « rituel de distinction » face aux populations indigènes. La fête commence le 28 juin au son des cloches, suivi de la sortie des deux saints de l'église, San Pedro et San Pablo. Portés par la population métisse et les autorités municipales, ils sont envoyés tel un cortège funèbre au son de la fanfare jusqu'à la partie haute du village. Le cortège passe par la « place du *tinku* » où sont rassemblés en tant que spectateurs les groupes de *julajula*[33] et *charango*[34] des communautés paysannes-indigènes. Plus le cortège avance vers les hauteurs de San Pedro, plus les maisons de style colonial laissent place à celles en *adobe*[35] des paysans. Une fois réalisé le tour de la première église de San Pedro de Buena Vista près du cimetière, le cortège redescend, cette fois-ci accompagné d'une musique plus festive, jusqu'à la place principale. Il est rejoint dans sa descente par les groupes de *jula jula* au niveau de la « place du *tinku* ». Les groupes de vallées et de

Populaire. Il s'agit d'une forme de décentralisation reconnue pour les quartiers urbains (District Municipal Urbain) ou les territoires indigènes (District Municipal Indigène).

[31] *Pinkillada* : Type de musique réunissant quatre variétés de flûtes en bois de différentes tailles, chacune devant répondre à l'autre. La pinkillada est jouée traditionnnellement entre Todos Santos (la Toussaint) et le Carnaval, la période des sèches.

[32] *Originario* : *Comunario* des communautés indigènes, descendant direct des premiers habitants du territoire.

[33] *Jula jula* : Type de musique réunissant plusieurs flûtes de différentes tailles, chacune possédant plusieurs tubes permettant de varier les tonalités.

[34] *Charango* : Petit instrument à corde inspiré de la guitare.

[35] *Adobe* : Brique de terre et de paille durcie au soleil.

puna se différencient par leur rythme et leurs couleurs, plus lent et plus sombres pour les premiers. « Leur vie est plus dure », me précisent les amis de Qhayana, « ils sont plus tristes ». Tous sont précédés des femmes chantant et dansant avec des drapeaux rouges et blancs. Certaines trimbalent un seau de *chicha* pour désaltérer les musiciens. Sur les trottoirs, la population villageoise applaudit, prend des photos, immortalisant l'instant en posant avec les groupes « folkloriques indigènes ». Certains villageois établissent des arrêts devant leur porte, en posant une table décorée de fleurs au milieu de la rue, afin de reposer les porteurs. C'est aussi l'occasion pour la population métisse de réaliser une prière pour les saints, à l'aide d'un poêle fumant, ou de leur glisser de la coca dans leur *ch'uspa*[36] dans ce qui semble la plus pure tradition indigène. La fanfare de San Pedro de Buena Vista ferme la marche avec ses danseurs, habillés du costume de la *morenada*[37], tel le carnaval d'Oruro, canettes de bière à la main. Le cortège traverse la place centrale, poursuit sa descente jusqu'à une petite place située dans la partie basse du village, puis remonte vers l'église où sont ramenés les saints pour la messe. Dehors, les groupes de danseurs et musiciens poursuivent la même boucle, de la « place du *tinku* » en haut jusqu'à la place du bas.

Devant l'ancienne église évangélique, Vásquez le président du Comité Civique organise, devant l'étendard du *pasante,* la découpe de la vache offerte par la mairie. Toute personne ayant participé à la tâche est décorée, sur la joue, du sang de l'animal. La tête est déposée au pied de l'étendard et décorée de fruits et légumes. A ses côtés, un poêle fumant glorifie l'étendard, symbole du *pasante*. Devant cela, des plantes, des *awayu*[38], des *turuwasu*[39] entourent un seau de *chicha* dans une symétrie parfaite. Les femmes du Comité Civique distribuent la coca non pas par poignée de deux comme il est coutume lors des festivités indigènes, mais par poignée de trois, justifiant ainsi l'analyse de Claude Levi-Strauss d'une société duale trouvant son harmonie en son centre. Des *ch'alla*[40] sont réalisées au pied de l'étendard. Comme pour les rituels indigènes, il faut verser la *chicha* aux quatre coins des plantes entourant la *chicha*, devant l'étendard. A aucun moment la population métisse ne fait référence cependant l'*esquina*, le centre symbolique du territoire, évoquée lors des rituels indigènes. San Pedro de Buena Vista n'est pas une frontière territoriale mais le centre du territoire comme l'atteste la « *ch'alla sanpedrina* » consistant à verser la *chicha* sur le sol en offrande à la *pachamama*[41] en formant un cercle, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre selon le modèle « indigène », et en y ajoutant, ce qui semble le plus important pour eux, quelques gouttes au centre. Pendant ce temps, les paysans-indigènes du « haut » se rassemblent dans les *chicherias* autour de la « place du *tinku* » tandis que ceux du « bas » s'abreuvent dans les *chicherias* du bas du village, dans la rue Angel Murillo, du nom du héros ayant organisé la la défense de San Pedro de Buena Vista lors de l'attaque paysanne de 1957. L'hôtel « 9 août » commémore encore la date de cette victoire métisse.

[36] *Ch'uspa* : Petit sac tissé en laine, servant le plus souvent à contenir la feuille de coca.
[37] *Morenada* : Danse mélangeant des éléments des esclaves noirs et indigènes.
[38] *Awayu* : Carré de tissu servant à porter des charges sur le dos.
[39] *Turuwasu* : Récipient en bois servant à consommer la *chicha*, et orné en son centre de deux taureaux reliés avec une charrue.
[40] *Ch'alla* : Libation, offrande d'alcool versé sur le sol aux divinités.
[41] *Pachamama* : Divinité de la « mère-nature », associée à la vierge Marie.

Photo 6 : *L'étendard du pasante métis au pied de l'ancienne église évangélique. Les seaux de chicha et les awayus contenant de la coca forment une symétrie parfaite avec le centre représenté par l'étendard. Au fond, on aperçoit l'une des fanfares du village de San Pedro de Buena Vista, marquant ainsi une différence symbolique avec le son des pinkilladas et jula julas indigènes. (photo Claude Le Gouill)*

En soirée, la population villageoise métisse s'accapare symboliquement le centre de San Pedro de Buena Vista en installant leurs tables et chaises autour de feux pour y boire de nombreuses bières et jouer du *charango* toute la nuit. Leur territoire s'étend d'un bloc de maison plus bas que la « place du *tinku* » jusqu'à un bloc de maison plus haut que « la place d'en bas » avec comme point central, quasi symétrique, la place de l'église. La population rurale quant à elle s'enivre à chaque extrémité. Des habitants de Qhayana se baladent de *chicherias* en *chicherias* dans la partie basse du village, malgré les risques d'attaques. Il est normalement interdit aux habitants du « haut », rassemblant les habitants de la *puna*, de se rendre dans le « bas » durant la festivité. Il est vrai cependant que l'offre de *chicha* y est plus abondante que dans le « haut ». Le premier affrontement entre « haut » et « bas » intervient cependant sur les hauteurs de San Pedro lorsque le groupe de Qhayana que j'accompagne est attaqué par un groupe des vallées venu semer le trouble en « territoire ennemi ». Plusieurs amis restent à terre. Un premier *tinku* commence sur la place bien nommée. Quelques mètres plus bas, la population métisse s'enivre, imperturbable.

Le deuxième jour de festivité commence à midi avec la sortie des deux saints de l'église. Ils sont portés autour de la place dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. A chaque coin, le prêtre les bénit sous le jet de confettis de la population métisse. La *ch'uspa* autour du cou du saint est remplie à chaque arrêt par les *vecinos*, agitant également des poêles fumant contenant des cendres devant celui-ci. Les saints sont entrés ensuite dans l'église, de dos, par la porte principale, là même d'où coula une « rivière de sang » plusieurs siècles auparavant lors d'une révolte indigène. C'est aussi l'occasion pour certaines familles de faire baptiser leur enfant ou de passer une « messe de santé ». L'après-midi ressemble à la soirée de la veille. Chaque groupe reprend son territoire et consomme bières ou *chicha* selon son appartenance. Vers 16 heures, l'affrontement rituel commence sur la « place du *tinku* ». Cette place est le centre symbolique des communautés indigènes. Bien que situées en « haut », les groupes de musiciens des vallées y montent et provoquent ceux de la *puna* avec leur *charango*. Les rythmes de

l'instrument diffèrent entre les deux secteurs si bien que les amis de Qhayana reconnaissent l'arrivée de l'ennemi avant son apparition sur la place. L'un des *yatiri* (chamane) de l'*ayllu* Chiro, en sang, provoque les groupes des vallées, danse. Sa fille tente de le ramener à l'intérieur de la *chicheria* pour le calmer. Il est l'une des rares personnes âgées à provoquer la bagarre. La plupart des musiciens sont des jeunes, accompagnés de leurs sœurs. Ils se rassemblent par communauté ou par groupe d'amitiés, mais toujours entre membres du même *ayllu*. « Nous sommes de Chiro ! » scandent fièrement les jeunes de l'*ayllu*. A l'arrivée d'un groupe venu du « bas », les provocations commencent par la confrontation des rythmes musicaux ainsi que par la danse, la *zapateada*, consistant à taper du pied, en rythme, sur le sol, suivant le pas de ce qui est usuellement dénommé la « danse du taureau ». Plus les danseurs tapent fort le sol, plus la tension monte. La provocation ultime est un cri, fort et aigu, annonçant la volonté de se battre. Si un individu du groupe adverse répond du même cri, l'affrontement peut avoir lieu. Il s'agit cependant dans un premier temps plus d'une théâtralisation du conflit. Les sœurs de chaque jeune empêchent en effet, sans grande difficulté, leur frère de se battre, montrant ainsi leur contrôle de l'activité domestique. Si la provocation se poursuit, les participants doivent convaincre leur petite sœur de leur volonté de se battre, ce qui a pour but également d'effrayer l'adversaire. Le combat peut ensuite avoir lieu, sous le regard, cette fois fier, des cadettes. A travers leurs danses, chants et en servant la *chicha*, elles exhortent également à leur manière leurs frères à se battre (Moliné-Fioravanti, 1988, p.53). Bien souvent cependant l'affrontement s'arrête au stade de la provocation sous le regard d'un public impatient.

Le deuxième jour du rituel est marqué par de nouveaux *tinkus* et la fin de la fête proprement catholique. Si les prêtres de l'église peuvent venir jusqu'à la « place du *tinku* » pour photographier le rituel andin tout en condamnant cette pratique, la population paysanne-indigène ne participe quant à elle que très peu aux festivités chrétiennes, dans l'église et sur la place centrale, qui sont situées en territoire métis. Le troisième jour de fête marque le moment le plus fort du *tinku*. Les rituels catholiques ont laissé place à une ivresse collective qui se maintient au moins jusqu'au jour suivant, pour ensuite diminuer doucement jusqu'à ce que les *chicherias* commencent à fermer et que les rues soient nettoyées par la population métisse exacerbée par tant d'excès.

Comme de nombreux auteurs l'ont montré, le *tinku* oppose deux contraires, *puna* (lié à l'homme) et vallées (liées à la femme). Il s'agit cependant d'un concept assez complexe d'union de ces différences en une unité harmonieuse. Si l'affrontement permet une reconstruction symbolique du territoire entre le « haut et le « bas », il est également lié à la fertilité du sol, le sang versé étant considéré comme une offrande à la *pachamama*. Nous pouvons aussi le voir comme un échange de femmes entre *puna* et vallées afin de reconstituer l'« économie ethnique ». Il n'y a en effet aucun lien territorial unissant les communautés d'altitude à celles des vallées, hormis la reconstruction d'un territoire religieux à partir de la construction de la *reducción* de San Pedro de Buena Vista. A travers celle-ci, s'est ainsi reconstruite une verticalité andine entre les *ayllus* de la *puna* de Qhayana et les terres de vallées de Chayanta, ces dernières ayant rompu leur lien avec la construction de la *reducción* de Chayanta. Le *tinku* de San Pedro est ainsi une manière de prolonger ce dualisme et de permettre une nouvelle forme de verticalité. De nombreux jeunes *comunarios* de Chiro, ensanglantés après le combat, ne se lavent pas le visage, car selon eux, cela est un atout pour « conquérir les filles des vallées ». William Carter et Mauricio Mamani expliquaient de la même manière dans leur étude de la communauté de Irpa Chico dans le département

de La Paz, que la drague passait par un *tinq'u*, une bagarre, afin de prouver la force des différents jeunes réunis lors d'une fête appelée *q"achwa*. La drague s'accompagne d'un « rapt arrangé » que la jeune fille exige elle-même (Carter, Mamani, 1989, p.197-198). Ce rapt fut également perçu par Antoinette Moliné-Fioravanti en référant le *tinku* à un rite de passage, de l'enfance à l'âge adulte ou de la vie à la mort (1988, p.53-55). A San Pedro de Buena Vista, le jeune homme vainqueur d'un combat peut ainsi conquérir la sœur de l'ennemi vaincu, d'où la réticence théâtralisée des jeunes filles à voir le frère partir au combat. Certains jeunes disent également que le lutteur perdant peut conquérir la sœur du victorieux, ce qui permet de rétablir un équilibre entre offrants et preneurs de femmes, entre *puna* et vallées. Il existe dans la communauté de Chiro K'asa, dans l'*ayllu* Chiro, un couple marié réunissant le meilleur lutteur des communautés de vallées avec la meilleure lutteuse des femmes de la *puna* (il s'agit ici d'un mariage uxorilocal comme il en existe encore dans la zone d'étude). De nombreux cas de viols ont aussi été recensés lors de ces festivités. Ils sont perçus comme l'une des attaques les plus cruelles du camp adverse. Le viol est ainsi une consommation sexuelle qui nie l'échange et la ritualité de l'union. Olivia Harris affirme de son côté que, au sein de l'*ayllu* Layme, les familles de *puna* et de vallées se mariaient entre eux. Cette endogamie permettait ainsi de maintenir l'organisation verticale au sein de l'*ayllu* (Harris, 1987, p.16). Dans le cas de l'*ayllu* Layme se serait ainsi maintenue l' « économie ethnique ». Il nous faudrait réaliser une étude plus poussée afin de juger les communautés ayant gardé des liens avec leurs terres de *puna* d'origine et celles ayant reconstruit une verticalité avec les *ayllus* de Qhayana.

Nous retrouvons ainsi dans la dynamique du *tinku* une forme andine de l'échange de femmes que décrit Claude Meillasoux. Le *tinku* n'est ainsi pas une simple reproduction harmonieuse du territoire, il est ici étroitement lié à la parenté et à l'économie. Comme l'explique l'anthropologue français, la parenté « recouvre un principe d'organisation sociale qui tend à institutionnaliser et à réguler une fonction commune à toutes les sociétés, celle de la reproduction des individus en tant qu'agents producteurs et reproducteurs et, plus particulièrement dans l'économie domestique, la reproduction sociale en général » (1975, p. 7). Selon l'anthropologue, la reproduction sociale est ainsi la préoccupation dominante des sociétés domestiques et toutes les institutions sont tournées vers cela (mariage, culte fécondité, interdits sexuels,...). La parenté est ainsi intimement liée à l'organisation sociale et à l'économie, et le *tinku* en serait l'une de ses institutions, permettant la reproduction de l'unité domestique. La connotation territoriale du *tinku*, dans l'échange entre *puna* et vallées, permet d'établir un équilibre, concept aujourd'hui largement utilisé par les organisations indianistes pour montrer les mérites de la structure traditionnelle, entre les différentes unités domestiques dans leur quête de la reproduction sociale. L'ouverture vers les autres groupes et territoires est ainsi indispensable à cette reproduction. La prohibition de l'inceste ne serait ainsi pas uniquement une donnée morale, mais reposerait principalement sur la reproduction de l'unité domestique. Il se constitue ainsi selon Meillasoux des « aires matrimoniales » reposant sur des accords matrimoniaux passés, accord auxquels « seuls les individus capables de restituer une femme dans un avenir prévisible peuvent en principe s'associer » (ibid., p. 74).

La restructuration du *tinku* à San Pedro de Buena Vista, à partir de la constitution de la *reducción*, répondrait-elle ainsi à une reterritorialisation religieuse du développement et de la reproduction familiale ? Olivia Harris indiquait que les *ayllus* situés dans le *chawpina*, la partie centrale située entre *puna* et vallées, avaient une marge d'accès à la verticalité plus réduite (Harris, citée par Platt, 2010, p.5). Cela

n'est pas véritablement le cas de Qhayana qui possède à la fois des terres de *puna*, *chawpina* et vallées. Cependant, ces *ayllus* se situent au centre des deux étages écologiques du *marka* Chatanta. Les relations de parenté se sont ainsi cantonnées dans un premier temps aux *ayllus* composants Qhayana mais nous pouvons nous demander si la réorganisation de l'espace n'a pas entraîné de nouvelles stratégies matrimoniales vers les vallées coupées de leur relation avec la *puna*. La reconfiguration du territoire religieux, à travers la *reducción*, entraîne ainsi la reconfiguration du « territoire du développement », c'est à dire la reconfiguration du territoire productif.

La constitution de la société duale autour du village colonial de San Pedro serait ainsi une reconstitution territoriale favorisant de nouveaux échanges, entre moitiés, par la construction de nouveaux rapports sociaux, que le *tinku* permet de mettre en relation, afin de favoriser la reproduction de cette nouvelle société. Contrairement aux sociétés proto-agricoles qui privilégient le « rapt » de femmes, face à un pouvoir politique trop faible pour en contrôler l'échange, les sociétés agricoles instaurent un système de territorialisation et d'organisation politique plus solide, afin d'empêcher la guerre qui serait une menace à la bonne production, dans le but de réglementer un système d'échange réciproque de femmes (Meillassoux, 1975, p. 51-54). Le rituel du *tinku* serait dans ce cas un exemple de cette organisation politique. On est dans un cas de rituel opposé aux guerres par « négation de l'échange pacifique », décrites par Philippe Descola, dans le cas des collectifs animistes des Jivaros (Descola, 2005, p.459). La violence dans l'échange de femmes lors du *tinku* ne serait ainsi que symbolique, et répond à un pouvoir civil et à des règles permettant les alliances. Les règles des *tinkus* sont connues de tous et les autorités politiques des communautés sont présents pour faire respecter l'ordre et interrompre la bagarre au moindre dérapage. Il est à noter que plusieurs *vecinos* jouent également ce rôle d'arbitre. Comme le faisait remarquer James Scott, tout rassemblement public de subordonnés est une menace pour le groupe dominant, et peut être perçu comme un acte d'insubordination. Toute action autonome des subordonnées doit dès lors être interdite, ou pour le moins contrôlée par le groupe dominant (Scott, 2008, p.77-78).

L'échange symbolique de femmes s'institutionnalise ainsi dans la culture locale. Dans le cas étudié, il passe par une relation complexe avec la terre et les esprits des lignages, et s'exprime à travers la figure du taureau. Que ce soit par la *zapateada* ou le cri poussé par les jeunes dans la provocation, nous retrouvons ici toute la symbolique du taureau prêt à l'affrontement. De plus, les jeunes musiciens portent des chaussures montantes, souvent colorées, qu'ils laissent apparentes en relevant leur pantalon comme pour montrer leur sabot. Lors d'une bagarre entre deux jeunes collégiens durant un match de football à Chiro K'asa, la capitale de l'*ayllu* Chiro, il m'avait déjà été possible de voir cette symbolique dans le conflit. Les deux jeunes se provoquaient en se traitant mutuellement de *warmi* (femme), tapant des pieds et se tournant autour comme deux taureaux cherchant à se battre. Le taureau est en effet un symbole important de virilité dans les communautés étudiées. A chaque fête, la *chicha* est consommée dans les *turuwasu*. Lors des mariages, le plus souvent le deuxième jour, un homme muni d'un bâton vient frapper les individus buvant la *chicha*, comme pour guider une charrue, pour les faire consommer plus vite en leur disant « tu es taureau ou tu es *macho* ? ». Tristan Platt révélait ce même parallèle dans son étude sur le *tinku* de Macha. Les hommes se présentaient comme taureau au combat en criant « *Soy toro carajo !* » afin de montrer leur prouesse. Selon l'auteur, en temps de paix, l'identification sociale, symbolique et rituelle se fait à travers des animaux domestiques. Lors des *ch'axwa* au contraire, elle se

fait à travers des animaux sauvages (puma, ours, hibou), le combattant acquiert dès lors un pouvoir sacré. Il est renvoyé au temps des *Chullpas*, le « temps des guerriers », pré-incaïque et non civilisé, où les hommes pouvaient devenir des animaux et les animaux des hommes. Ce retour à la sauvagerie s'exprimerait dans les *ch'axwa* par la violence et le cannibalisme. Si le *tinku* marque une volonté de « justice symétrique », la *ch'axwa* affirme au contraire une relation d'antagonisme de deux contraires irréductibles (Platt, 1988, p.400-403). Durant ces affrontements, « le temps présent ressuscite le temps mythique du passé », les combats sont « en dehors de la société ». Les animaux sauvages seraient ainsi associés aux pasteurs des animaux domestiques en même temps qu'ils les convertissent en proie et les dévorent. En devenant animal sauvage, le guerrier dévore ainsi l'ennemi et le convertit en état d'animal domestique dominé (Platt, 2010, p.7-9). L'*ayllu* serait ainsi un refuge de sociabilité, d'agriculture, de domestication distinct de la sauvagerie des *Chullpas* depuis l'apparition du soleil. Il se distingue ainsi des lieux et animaux sauvages et des phénomènes naturels qui sont sources de pouvoirs sacrés associés à d'autres types de personnes extérieures à l'*ayllu* civilisé, comme cela est le cas de la population métisse.

Nous nous retrouvons ainsi dans des processus de métamorphose propre aux sociétés animistes décrites par Philippe Descola. Si l'auteur voyait la partie andine comme un régime analogique, sans pour autant rejeter le fait que d'autres modes d'identification puissent s'infiltrer au sein du schème dominant (Descola, 2005, p.234), nous pouvons y voir ici des caractéristiques propres à l'ontologie animiste, ce qui, en reprenant la thèse de Descola, indiquerait une intériorité identique entre les hommes et les animaux. Peut-on dès lors dire que dans les Andes les animaux partageraient la même culture, les mêmes institutions, la même éthique que les humains ? Nous ne nous attarderons pas à y répondre ici, même si de nombreux auteurs ont donné une lecture animiste des paysages (Spedding, 2008, p.107). Nous nous contenterons d'expliquer que la consommation de *chicha* est ici plus proche de la délivrance de l'intériorité de son carcan physique (car on est déjà taureau avant de boire) que de la possession, c'est à dire de l' « aliénation complète de l'individu par une puissance qui le fait changer d'identité » (Descola, 2005, p.297). Il s'agit ainsi, dans ce cas précis, plus d'une métamorphose, qui passe ainsi par l'adoption de la physicalité de l'autre, que d'une possession. Que ce soit par les danses ou les cris, l'homme se met ainsi « dans la peau » du taureau. Cela ne signifie cependant pas que des formes de possessions n'existent pas dans les Andes. De nombreux auteurs ont évoqué des esprits prenant corps dans celui des humains. C'est le cas par exemple du *saxra*, esprit malin qui s'introduit dans le corps de ses victimes en produisant une maladie pouvant provoquer des problèmes mentaux (Fernandez Juarez, 1995, p.169).

Un bel exemple de correspondance entre macrocosme et microcosme propre à l'ontologie analogique que voyait Philippe Descola, est fourni par l'étude de Denise Arnold sur la construction des maisons dans les communautés des *ayllus* Qhaqhachaka, dans l'actuel département d'Oruro (Arnold, 1998). Comme l'a montré l'anthropologie dans de nombreuses sociétés, l'auteur explique que dans le cas des *ayllus* d'Oruro, la construction de la maison renvoie à la construction du temps et de l'espace, à celle du cosmos. Elle nous permet aussi de mieux appréhender le phénomène du *tinku*. La maison serait le « nid-mère » renvoyant à l'image du « nid du condor et du faucon », lié aux ancêtres et au dualisme tant familial que celui des « moitiés » andines du système dual. Le condor serait lié au « haut » et le faucon au « bas » Ils sont tous deux les esprits protecteurs de la maison. Selon Arnold, la construction de la maison se déroule durant la période sèche tout comme les *tinkus*, entre la dernière récolte et les premiers semis.

A Chiro cependant, elle a lieu entre le semis et la récolte et elle a perdu aujourd'hui, en grande partie, sa dimension rituelle sous l'influence évangélique. Cette construction se base sur des repères mnémotechniques reposant sur les mémoires collectives des ancêtres. La maison et la famille sont en effet la base de l'organisation sociale et de l'économie andine. Les deux murs de côté de la maison symbolisent la descendance parallèle, un pour l'époux, l'autre pour l'épouse. La maison dans son ensemble est quant à elle associée à la femme en tant que source génératrice de vie, la femme étant associée à la production et à la distribution. Le rituel de la construction est accompagné de *ch'alla* et de chants, différents pour chaque étape de la construction. La première étape est la fondation où sont introduits *untus* (graisse) et fœtus de lamas. L'édification des murs donne lieu à un sacrifice, le sang permettant de faire « fleurir » l'*adobe* et de faire tenir la bâtisse debout. Le sang et la graisse, essentiels dans les rituels andins, symbolisent le centre (Bastien, 1996, p.195), ici du nouveau lignage. Ils sont aussi les fondamentaux de la circulation de la vie et de l'énergie à travers les niveaux sociaux et écologiques (ibid., p.90). On voit ici le lien entre le sang et la floraison de la maison et le *tinku* où le sang versé doit permettre une bonne récolte. Le sang, associé à la femme, est également pour Bastien un symbole du droit à la terre en créant une relation de parenté avec celle-ci (ibid., p.82). Dans le cas du *tinku*, nous pourrions ainsi voir la « place du *tinku* » où coule le sang comme le fondement à partir duquel se construit la nouvelle base sociale du couple, le lignage, enraciné sur un territoire précis, celui de la paroisse de San Pedro de Buena Vista. Le rituel qui nous intéresse le plus cependant est celui de la fabrication du toit. Le toit, en paille traditionnellement, est associé aux cheveux de l'homme. La confection du toit donne lieu à une union symbolique entre l'homme et la femme à travers les cordes du toit réunies par des « chaînes en or », les mêmes qui sont utilisées aujourd'hui encore à Chiro lors des mariages à l'église pour unir le couple. L'union des extrémités de la maison, les fondations et le toit, symbolise également selon Arnold, l'union de la terre avec le ciel, les dorures symbolisant le Père-Soleil. Les poutres (*tijerales*) permettant la fixation du toit sont quant à elles nommées symboliquement *turu* (qui proviendrait d'un jeu de mot avec *duro*, « dur »), ce qui signifie taureau. Le taureau est associé nous dit-elle au monde des montagnes et à celui des esprits (*aliento*), capables d'engendrer le courage (son pouvoir venu des montagnes se trouverait dans les cornes). Le taureau est ainsi associé aux montagnes, à la force physique, au courage et aux vents et s'exprimerait à travers de l'Enfant-Dieu chrétien. Nous retrouvons ainsi ici tous les éléments permettant d'associer le taureau au lutteur du *tinku* : courage, force physique et vent pour souffler dans les *jula jula*. Nous retrouvons également l'idée d'enfance, c'est à dire de personne non mariée, comme cela est le cas avec la majorité des combattants de la fête du 28-29 juin. Lorsque le processus de confection du toit avance dans la maison, l'image du taureau est remplacée par celle de Wiracocha, le dieu créateur et civilisateur, lui même associé à l'élément masculin des montagnes mais également à celui féminin des terres inondées d' « eau rouge » et d'arc en ciel. L'union finale de l'homme et de la femme se fait dans la maison à travers le rituel de la collocation d'une *olla rajada* (marmite fendue) sur la pointe du toit dans laquelle est introduite une croix, symbole d'harmonie. La *olla* fait référence à la *Mariya Santisima,* c'est-à-dire à la Vierge Marie définie comme la *Pachamama* dans le syncrétisme andin. Elle est également appelée *monteja*, tout comme les casques portés par les participants du *tinku*. La croix (masculin) et la *olla* (féminin) réunis sont pour la maison l' « ange gardien » qui « protège la maison et la communauté de toute tempête ou esprit malveillant » (Arnold, 1998, p.69),

tout comme la *monteja* protège le combattant des coups portés à son atteinte. La croix serait dans ce cas-ci remplacée sur le casque par les plumes aux couleurs arc-en-ciel qui symboliseraient, selon certains témoignages, le Kollasuyu, c'est à dire l'ensemble du territoire andin bolivien, comme Wiracocha. Les plumes aux couleurs arc-en-ciel peuvent ici renvoyer au concept de *tinkuyana* décrit par Antoinette Molinié-Fioravanti, celui de « bien combiner les couleurs », « faire en sorte qu'elles s'égalisent ». Le combattant symbolise ainsi l'union des contraires permettant la fertilité. Il incarne ainsi la perfection, mais aussi le danger : l'excès de contact peut lui provoquer une perte d'identité et la mort (Molinié-Fioravanti, 1988, p.66), la fertilité étant directement liée au danger (Harris, 1983, p.143).

Nous retrouvons ainsi toute la symbolique de la maison dans le combat du *tinku*. Les habitants du « haut », associés au masculin, descendent sur les terres fertiles des vallées, associées au féminin, afin de verser leur sang comme offrande sur la « place du *tinku* » (le « nid ») par leur transformation en taureau courageux et viril permettant la rencontre entre l'homme et la femme. Cette rencontre se fait de manière symbolique par la représentation du dieu Wiracocha symbolisant la sexualité ambiguë de l'homme, associé à la montagne, et de son sang versé, associé à la femme. Tout comme la maison symbolise à la fois la fertilité et le lieu de rencontre entre deux lignages, la « place du *tinku* » symbolise l'union de la femme et de l'homme et la procréation d'un nouveau lignage. Cette union ne peut se faire que par le sang versé, tout comme la maison ne peut tenir debout que par l'offrande de sang sur les parois.

La « place du *tinku* » devient ainsi le nouveau centre symbolique du territoire religieux, le *taypi* et le « nid » de chaque famille. Il marque la rencontre (*tinku*) permettant l'unité idéale de deux opposés complémentaires en une seule catégorie selon le concept de *yanantin* défini par l'anthropologue Tristan Platt. Cette relation ne marque cependant pas un équilibre parfait, l'homme domine la femme tout comme la société des divinités domine la société humaine. De ce déséquilibre proviennent les tensions que nous montrera plus tard l'expérience du mariage.

Photo 7*: Turuwasu lors du carnaval, février 2011,Ayllu Chiro. Les turuwasu sont un élément central de chaque rituel. Leurs tailles et leurs contenus peuvent différer à chacun d'entre-eux. Durant le carnaval, ils contiennent parfois un épi de maïs ou une pomme de terre, lors des mariages ils sont reliés par paires. (photo Claude Le Gouill)*

1.2.4 La République de Bolivie

Après plusieurs décennies de contestations sociales, venant tout autant de la population indigène que des métis et créoles, notamment à partir des réformes borboniques de la première moitié du XVIIIème siècle (cf. ch.3.1.1), le Haut-Pérou proclame son indépendance en 1825. Il prend le nom de Bolivie en l'honneur de Simon Bolivar qui rédige sa constitution. Pour les populations indigènes, cette nouvelle phase historique accentue un peu plus la fragmentation des identités des segments supérieurs de la société avec la construction administrative des départements et provinces. De nouvelles attaques contre les terres collectives sont également perpétrées. Nous décrirons ici les principaux décrets du XIXème qui remettent en question l'existence même des communautés, mettant pour le moment de côté l'un des évènements les plus importants de la Bolivie contemporaine, la Révolution de 1952 (cf.ch.3.4.3).

1.2.4.a La politique bolivarienne

La figure de Simon Bolivar (1783-1842) aujourd'hui résume les ambiguïtés de la notion d'indépendance et de colonisation en Bolivie. Considéré comme le héros des guerres d'indépendance, pour de nombreux *leaders* indianistes actuels Simon Bolivar ne déclenche cependant rien d'autre qu'un nouveau colonialisme, interne celui-ci (cf.2ème partie). A côté de sa figure, prône ainsi depuis l'arrivée d'Evo Morales à la présidence en 2006, celle de Tupak Katari, le héros indigène des soulèvements contre la couronne espagnole (cf.III). Cela n'empêche cependant pas Evo Morales de soutenir la politique « bolivarienne » du président vénézuélien Hugo Chavez. Cette ambiguïté de la figure de Bolivar pour une partie de la population provient d'une série de décrets marquant la fin de l'existence légale des communautés. Fidèle au libéralisme des Lumières qu'il rencontre en France au cours de sa vie, et qui influence considérablement sa politique, Simon Bolivar reconnaît en effet les terres individuelles, mais pas les terres collectives des communautés qui sont les plus abondantes (Roux, 2006, p.68-69).

Le décret de Trujillo de 1824 signé par Simon Bolivar reconnaît ainsi les Indiens comme propriétaires de leurs terres. Les terres collectives sont ainsi distribuées entre *comunarios* et gratuitement entre indigènes sans terre. Les terres excédentaires sont quant à elles mises à la vente (Murra, 1992, p.149). Ce décret marque ainsi une abolition juridique des terres communales (Antezana, 2006, p.44-54). Fidèle à ses idées libérales, Simon Bolivar abolit également le

pongueaje[42] avec le décret de Cuzco en 1825, dans lequel il est stipulé que toute activité laborale doit recevoir un salaire juste (Antezana, 2006, 75-76). Les débuts de la Bolivie marquent ainsi une période libérale avec l'abolition du tribut, remplacé par un impôt sur la propriété et la rente, et la généralisation du salaire.

Le décret de Cuzco est cependant aboli lorsque le Maréchal Andrés de Santa Cruz (1792-1865) occupe la présidence du pays de 1829 à 1839 (Urquidi, 1990, p.161-163). Il réintroduit également le tribut, appelé « contribution territoriale », en 1829 (Urquidi, 1990, p.164-164). En 1831, un nouveau décret annule les ventes des terres indigènes, ce qui n'empêche pas certaines usurpations de terres par les nouvelles autorités républicaines. Les terres des Espagnols qui ne possèdent pas de titres sont également mises en vente pour les communautés indigènes (Antezana, 2006, p.12). L'application du code civil et pénal de 1831, basé sur le Code Napoléon, consolide la politique agraire avec le développement du salaire, de la propriété privée, de la vente et de la location de la terre (Antezana, 2006, p.72-74). Le Maréchal Andrés de Santa Cruz met également en place des politiques protectionnistes. Celles-ci auront d'après Luis Antezana de grandes réussites, dynamisant considérablement la production du marché interne bolivien, avec notamment le développement d'industries et d'agro-industrie. Cette politique se base en partie sur l'introduction d'une double monnaie, l'une forte et l'autre « faible »[43], dans le but de faciliter la circulation de cette dernière sur tout le continent (ibid., p.109-123). A cette époque les vallées de Cochabamba et les *ayllus* du Nord Potosi deviennent le « grenier de la Bolivie ». La « démocratie bolivarienne », se maintient ainsi de 1825 à 1865, en introduisant le système capitaliste dans la structure agraire.

1.2.4.b « L'école de Valpareizo » et les attaques frontales contre les communautés indigènes

En 1864 s'implante en Bolivie un gouvernement anti-démocratique de type féodal (Antezana, 2006, p.14-15), sous l'influence de l'école de Valpareiso au Chili. Le coup d'État de Mariano Melgarejo de 1864 met en effet au pouvoir cette école, ce qui a pour conséquence de mettre fin à la politique initiée depuis Simon Bolivar (Antezana, 2006, p.86-87 et 135). Sous l'influence du gouvernement chilien, l'État perd le contrôle de la production minière au bénéfice d'une nouvelle oligarchie étrangère. Cette politique ruine de plus l'économie des haciendas par

[42] *Pongueaje* : Travail gratuit exercé par les travailleurs des haciendas dans la maison de leur patron.
[43] La monnaie « faible » était une pièce plus légère contenant moins d'argent, et dont la valeur était inférieure à la monnaie « forte ».

manque de financement et de marché (Antezana, 1992, p.17-21). La fin du protectionnisme et de la double monnaie a ainsi des conséquences désastreuses pour l'économie des *ayllus* du Nord Potosi. Les répercussions du coup d'État de Mariano Melgarejo ne sont cependant pas uniquement économiques.

En avril 1866, les premières attaques contre les communautés indigènes sont menées. Celles-ci doivent payer leurs terres à l'État dans un délai de soixante jours, sans quoi l'État en devient le légitime propriétaire. La loi du 31 juillet 1871 revient cependant sur cela et reconnaît la propriété des terres des communautés. Les ventes sont ainsi normalement annulées et remboursées mais dans les faits, peu de terres usurpées sont récupérées par les communautés (Urquidi, 1990, p.168). Le moment le plus fort de cette politique anti-indigène se produit en 1874 avec la *Ley de Exvinculacion* qui autorise la vente des terres des communautés. Les terres excédentaires deviennent quant à elles propriété de l'État. Les communautés et *ayllus* ne sont dès lors plus reconnus juridiquement (Urquidi, 1990, p.169).

Cette loi entre en vigueur en 1880 et vise à la parcellisation des terres communautaires et la réforme du tribut. Celui-ci augmente de 25%. Il est remplacé par un impôt fondé sur la propriété, payé par tous (Platt, 1982, p.74-77). Les Indiens ne pouvant payer la « contribution territoriale » se voient perdre leurs terres. Des cadastres sont réalisés dans le but de calculer les rentes annuelles de chaque propriété, comme base du nouvel impôt. Jean-Claude Roux affirme ainsi que cette loi reconnaît la propriété indigène mais bornée aux strictes limites des lopins jugés nécessaires à la reproduction de l'unité domestique. Les *originarios* sont reconnus mais pas les autres catégories fiscales indigènes (cf.II-1.2) (Roux, 2006, p.96-97).

A partir de 1881, l'État permet cependant l'extension des titres *pro-indiviso* pour les communautés refusant la parcellisation des terres (Platt, 1982, p.79). Le 23 novembre 1883 est également décrétée une loi stipulant que les terres d'origine consolidées durant la colonisation ne peuvent faire l'objet de *revistas*[44] (Platt, 1982, p.106). Les indiens parviennent dans certains lieux à empêcher ces *revistas*, mais beaucoup d'*ayllus* sont cependant détruits, les lois n'étant pas appliquées au niveau local dans les provinces dirigées par des élites corrompues. La loi du 26 novembre 1886 affaibli également la tension dans les *ayllus* par une augmentation du montant du tribut. En plus de la volonté de destruction des *ayllus* et terres collectives, le gouvernement montre une volonté de redistribution du pouvoir avec la mise en place des sous-préfets comme concurrent direct de l'autorité ethnique du cacique. Cette nouvelle autorité est chargée de la collecte du tribut (Platt, 1982, p.83-86).

Ce rejet des politiques conservatrices est exploité par les libéraux de La Paz afin de

[44] *Revistas* : Enregistrement de la population indigène sur les terres afin de définir le tribut de chaque famille.

mobiliser la population indigène en sa faveur, contre le gouvernement conservateur lié à l'oligarchie minière de Sucre. Suite à une guerre civile (1898-1899), la victoire libérale, malgré l'aide apportée par un fort mouvement indigène mené par Zarate Willca, ne change cependant pas cette politique de destruction des *ayllus*. Zarate Willca est trahi et exécuté. Le mouvement de défense des terres collectives mené par les « *caciques apoderados* » met dès lors en place de nouvelles stratégies de protection du territoire, légales celles-ci, avec la recherche de reconnaissance des anciens titres coloniaux. Face à la résistance régionale, les *revistas* sont arrêtées en 1902 dans le Nord Potosi (Platt, 1982, p.82).

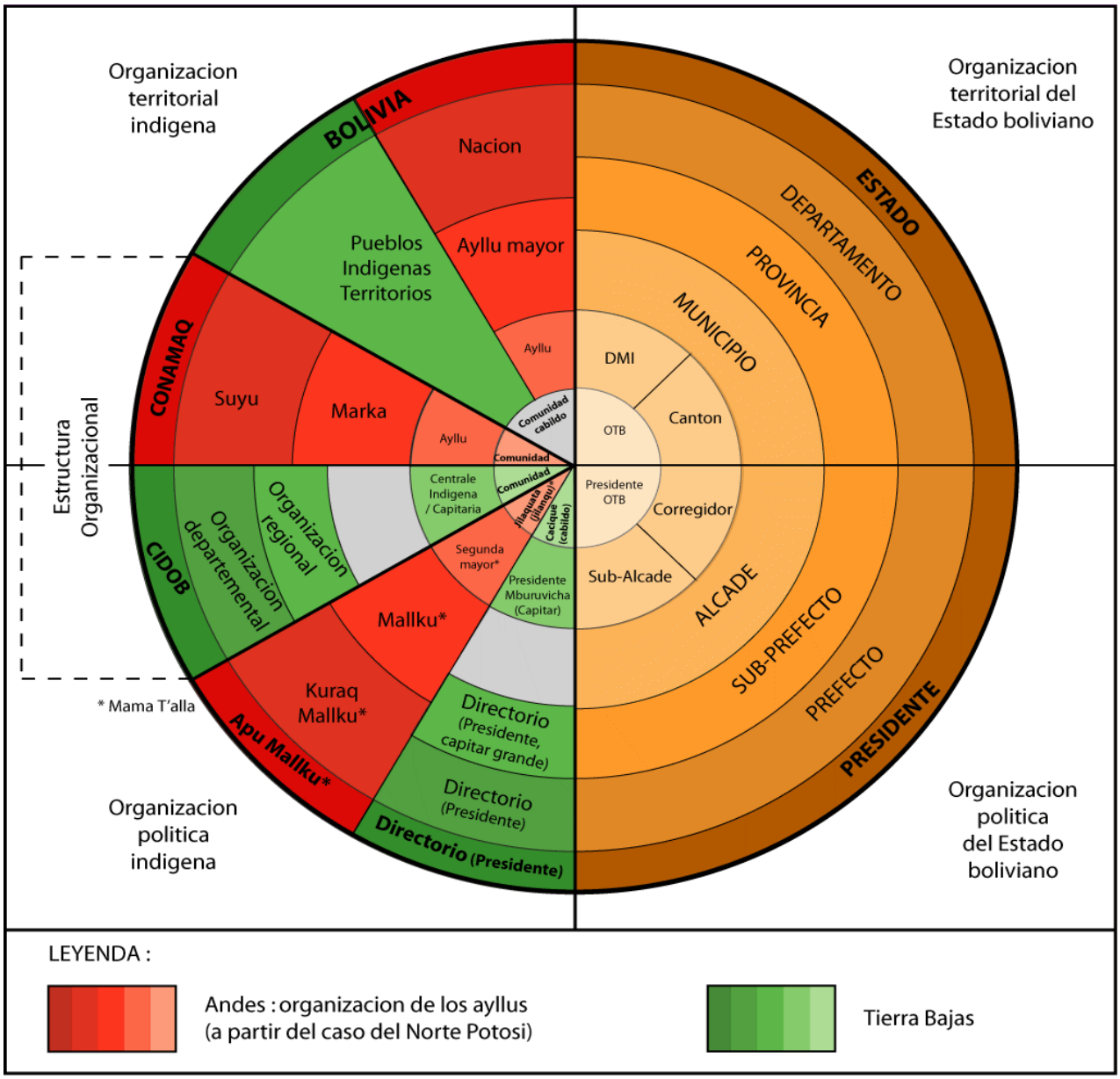


schéma 1: Comparaison entre les structures territoriales et organisationnelles indigènes des ayllus et des basses terres avec la division territoriale et administrative de l'État. (Élaboration: Claude Le Gouill)

Conclusion chapitre 1

Malgré les attaques répétées, que ce soit par les Espagnols ou durant la République, les *ayllus* parviennent à conserver leurs structures internes. La politique de *reducción* ne les empêche pas de se reformer dans de nouveaux villages coloniaux en réintégrant leurs structures internes de l'occupation symbolique de l'espace. Les regroupements de population souvent hétérogène dans les *reducciones* entraîne le surgissement de nouvelles identités.

La destruction la plus importante que connaît l'organisation andine se situe ainsi aux niveaux supérieurs des nations et *markas*. La construction des provinces, des départements, mais aussi l'affiliation à de nouvelles autorités extérieures au monde traditionnel, détruit progressivement la dimension verticale qu'entretenaient les *ayllus* avec les *mallkus* et *kurakas*. Les nations et *markas* cessent peu à peu d'être un référent identitaire. La segmentation de l'identité supralocale engendre un renforcement des identités localistes de telle manière que le factionalisme apparaît comme une « ethnogénèse continue » (Abercrombrie, 1990).

C'est le développement des haciendas qui perturbe le plus l'organisation indigène, notamment dans les vallées du Nord Potosi. Ainsi, à la différence puna-« haut »/vallée-« bas », se rajoute une nouvelle : puna-*ayllu*/vallée-haciendas. De cette différence naît deux catégories d'Indiens. L'un est libre, dans les *ayllus* de la *puna*, l'autre est exploité par un patron dans les vallées. Ce mode de domination différencié, colonial pour l'un et classiste pour l'autre, sera comme nous le verrons par la suite la base du dualisme organisationnel en engendrant deux formes de mobilisation distinctes (cf.ch.3). Mais avant d'aborder cette partie plus politique, il nous faut revenir maintenant plus en détail sur la communauté indigène. Nous ne pouvons en effet prétendre décrire l' « économie morale » des *ayllus* du Nord Potosi, sans comprendre plus profondément ce qui se joue en interne, au sein des communautés, avant d'analyser leurs articulations avec le monde extérieur. Cette analyse de la communauté nous semble ici d'autant plus pertinente que le concept de communauté, et des valeurs qui l'entourent, font, depuis l'arrivée d'Evo Morales à la présidence de la République, partie intégrante de la constitution bolivienne comme nous allons le voir.

2. Générosité et réciprocité comme fondements de l'économie morale

Depuis la Nouvelle Constitution Politique de l'État (NCPE) promue par le gouvernement d'Evo Morales et approuvée par référendum en janvier 2009, la Bolivie est un « État social de Droit Plurinational et Communautaire » (article 1). La référence à la communauté est ainsi directe. L'État bolivien repose à travers cette constitution sur des valeurs renvoyant à l'image utopique de celle-ci : l'« unité », l'« égalité », l'« inclusion », la « solidarité », la « réciprocité », la « complémentarité », l'« harmonie » ou encore l'« équilibre » (article 8.II.).

Ces valeurs reconnues officiellement par l'État rappellent celles véhiculées par les *leaders* indianistes aujourd'hui pour légitimer leurs luttes dans la prise du pouvoir. Elles font partie du « culte de la paysannerie », et de la communauté rurale, renvoyant aux notions de nativisme, de traditionalisme et de nationalisme. A cela s'ajoute le « mythe de l'unité » du monde paysan, bercé dans un monde communautaire et solidaire. (Gervais, Mendras, Servolin et Tavernier, 1969, p.135). L'analyse faite par Karl Marx à une époque (1852), qui compare la paysannerie à un « sac de pommes de terres » de par son inertie et son conservatisme[45], ne semble plus faire écho aujourd'hui. La paysannerie est encore aujourd'hui fantasmée, depuis la Bolivie comme dans la France des « nouveaux paysans ». Cette partie tentera de dépasser cette construction sociale, sans pour autant ignorer ses finalités, afin de chercher ses origines dans la dimension polico-religieuse de la paysannerie dans la région étudiée.

La plupart des concepts de la NCPE renvoient à la notion d'échange, un thème qui nous intéressera particulièrement dans cette partie. Que ce soit par l'échange de biens, de femmes ou de représentations, qu'il rapproche ou qu'il éloigne, l'échange est toujours lié à la production et reproduction des rapports sociaux (Godelier, 1996). Nathan Wachtel, à partir des travaux de John Murra et Karl Polanyi, établit pour les Andes une distinction entre les rapports de réciprocité régis par les liens de parenté au sein des *ayllus*, et l'économie redistributive, donc hiérarchique, de l'État inca. Plus on monte au sommet de la société segmentaire, plus l'échange réciproque symétrique et égalitaire laisse place à une redistribution de plus en plus inégale et hiérarchisée (Wachtel, 1974). Cette distinction entre réciprocité et redistribution apparaît ici fondamentale pour analyser les modalités de l'économie morale.

[45] Karl Marx est revenu quelque peu sur cette théorie initiale à la fin de sa vie, en expliquant que cette image renvoyait à la paysannerie française et européenne qu'il avait pu étudier, et ne pouvait être appliquée à la paysannerie dans son ensemble.

La « verticalité » abordée dans notre premier chapitre n'est pas un simple modèle d'adaptation écologique et d'exploitation des ressources naturelles. Elle représente également un idéal configurant les relations sociales de production et d'échange ainsi que les conditions de reproduction de l'exploitation. Elle représente une idéologie. Brooke Larson écrit à ce sujet que « les idéaux de verticalité, communauté et réciprocité établissent les frontières idéologiques au sein desquelles la population définissait et articulait les normes sociales, créait les règles de justice et légitimité sociale et interprétait leur monde et leur cosmos. Ces principes formaient la base de l' « économie morale » qui, jusqu'à un certain point, gouvernait les relations sociales, perpétuait la parenté et la hiérarchie sociale et fortifiait la solidarité communale » (1992, p.44).

Dans notre quête de définition de l'économie morale du Nord Potosi nous poursuivrons notre chemin en nous intéressant dans cette partie à la parenté. Elle sera l'axe central de notre étude sur la communauté paysanne, dans sa dimension de réciprocité, avant d'aborder la générosité, qui comme nous le verrons, conduit à une autre dimension, verticale celle-ci, des rapports de production. En bas de la hiérarchie segmentaire, c'est la parenté qui permet de déterminer l'accès et le contrôle des moyens de production ainsi que l'organisation de la production et de la distribution des produits. La pensée de Maurice Godelier nous servira ici de fil directeur. Nous nous abstiendrons de voir la parenté, ou l'économie, comme le fondement des sociétés comme il le fait dans un premier temps (Godelier, 1984) avant de revenir en partie sur ses théories lorsqu'il accorde une dimension centrale au monde politico-religieux (Godelier, 2010). Cette dernière approche sera celle que l'on privilégiera dans le troisième chapitre.

2.1 Réciprocité et parenté dans l'*ayllu*

Situé entre 3000 et 4500 mètres d'altitude, l'*ayllu* Chiro offre une variété de niches écologiques. Les terres les plus hautes sont destinées à l'élevage, principalement des lamas et des moutons, et en quantité plus réduite des vaches et taureaux. Certaines familles peuvent de plus posséder des poules ou cochons à proximité de leur habitation. Les femmes et les enfants sont les principaux responsables de cette activité économique tout au long de l'année. Au sein de la division sexuelle du travail, l'activité masculine est principalement agricole, ce qui offre la possibilité aux hommes de migrer vers les villes durant les périodes sans activité, afin d'obtenir les revenus indispensables aux besoin actuels des familles. La principale migration temporaire se fait vers

Cochabamba pour trouver un emploi dans la construction. La pomme de terre, l'*oca*[46], l'avoine, le *tarwi*[47] sont les principaux produits agricoles cultivés. Certaines familles produisent également une petite quantité de quinoa. Les communautés les plus basses en altitude produisent quant à elles du maïs, du blé et du pois.

L'activité agricole est étroitement liée au climat. Par conséquence, elle peut différer dans le temps d'une année sur l'autre, même si le calendrier rituel marque les principales étapes de la production. La période sèche s'étend de mars à septembre ; il s'agit de la période la plus froide, notamment entre les mois de juin-juillet où les températures peuvent descendre jusqu'à -20 degrés. La période des pluies s'étend quant à elle de septembre à mars. La semaille ne peut selon la tradition avoir lieu avant la fête du saint patron de Chiro K'asa, le 14 septembre, même si dans les faits elle commence avec l'arrivée des premières pluies et monopolise l'ensemble des familles durant les mois d'octobre et novembre, certaines jusqu'à décembre. L'autre période agricole commence après la floraison des plantes, marquée rituellement par le carnaval, entre février et mars. La première activité est le labour qui doit permettre à la terre de respirer après la jachère. Vient ensuite la période de la récolte de mars à avril. La période la plus froide est aussi celle de l'élaboration de la *chuño*, la pomme de terre déshydratée, que l'on retrouve dans l'alimentation quotidienne et dont la période de conservation, de plusieurs années, est indispensable aux besoins des familles en cas de mauvaises récoltes.

Photo 8: Variétés de ocas produites dans l'ayllu Chiro (photo : Claude Le Gouill).

[46] Tubercule, proche de la pomme de terre
[47] Variété de lupin (légumineuse)

2.1.1 La communauté

Pour Henri Mendras, la paysannerie se définit par l'autonomie relative de la collectivité locale à l'égard d'une société englobante qui la domine et qui respecte son originalité (Mendras, 1984, p.17). Cette autonomie se retrouve à chaque niveau de la société segmentaire, et plus particulièrement au niveau de la communauté que nous étudierons ici. Elle est à la base de la « zone de production » que nous pouvons décrire comme une construction humaine, des droits d'accès contrôlés en partie par la communauté, un contrôle communal sur les processus de rationalisation comprenant inégalité et hiérarchie, un contrôle du calendrier agricole, des cérémonies agricoles rituelles et de la validation rituelle de la hiérarchie et des privilèges dans le recrutement de la main d'œuvre (Mayer et de la Cardena, 1984, p.49).

2.1.1.a La tension entre le familial et le collectif

Fernando Untoja définit l'*ayllu* comme « un régime d'appropriation du territoire fondé sur la propriété commune et la possession privée » (Untoja, 1992, p.11). De cette contradiction naît une tension entre ressources communes favorisant l'égalitarisme et appropriation privée engendrant l'inégalité. La terre n'est en effet pas uniquement un lieu de production, elle est également le support d'une vision du monde. Comme l'écrit Joël Bonnemaison, « le partage foncier n'était pas seulement social et juridique, il reflétait le type de relations que les lignages villageois entretenaient avec leurs ancêtres et au-delà l'espace solidaire subtile et indissoluble qui en unissait les membres » (Bonnemaison, 1981, p.259).

Derrière le mythe « collectiviste » de la communauté, on note que l'usufruit des ressources naturelles est familial. L'approche familiale de l'économie de subsistance paysanne est abordée par de nombreux auteurs, parmi les plus célèbres Chayanov (1990) et Sahlins (1976). Chayanov définit l'économie paysanne comme la reproduction sociale de l'unité domestique. Pour lui, « le degré d'autoexploitation [de la famille paysanne] est fixé par le rapport existant entre le degré de satisfaction des besoins et le degré de pénibilité du travail » (Chayanov, 1990, p.87). Ainsi, selon la « règle de Chayanov », du fait que l'exploitation paysanne familiale n'a pas recours au travail salarié et ne peut cultiver plus de terre qu'elle n'en possède, plus la capacité relative de travail de la maisonnée est importante (selon la composition de la famille, c'est à dire le nombre de membres en âge de travailler), moins ses membres individuels travaillent effectivement. L'intensité productive est donc inversement proportionnelle à la capacité productive, ce qui permet à Marshall Sahlins de

percevoir les sociétés primitives comme des « sociétés d'abondance » (Sahlins, 1974). Pour ce dernier, la « maisonnée » est chargée de la production, du déploiement et de l'utilisation de la force de travail. Elle détermine aussi les objectifs économiques. Les relations entre maris et femmes, parents et enfants, sont ainsi les principales éléments de la structure de production de la société, au sein desquelles apparaissent des relations de domination et subordination, de réciprocité et coopération (Sahlins, 1976, p.119). Nous considérerons ici les rapports de parenté dans leurs fonctions économiques et politiques, c'est-à-dire comme des rapports de production qui, dans le sens de Maurice Godelier, déterminent la forme sociale de l'accès aux ressources et de la production, l'organisation du travail entre les membres de la société ainsi que la forme sociale de la circulation et de la redistribution des produits (Godelier, 1984, p.31).

Cette tension entre l'individuel et le collectif a conduit l'anthropologue Xavier Albó à décrire la solidarité communautaire sur l'*altiplano* comme un « individualisme de groupe » : ce n'est ainsi que la coordination cumulative des intérêts individuels qui construit la vie communautaire (Albó, 1977, p.21-22).

2.1.1.b L'idéal de coopération

Pour la région andine, de nombreux auteurs ont tenté d'apporter une définition de la communauté. Dans la perspective développée par l'Institut d'Étude Politique de Lima au Pérou, elle peut être caractérisée comme une unité de coordination de différentes unités domestiques permettant une meilleure appréhension des ressources naturelles et de la main d'œuvre (Golte, 1980 ; Gonzales de Olarte, 1984 ; Mossbrucker, 1990, de la Cardena, 1989, Mayer, 1992). La famille a en effet besoin d'une instance supra-domestique pour traiter les problèmes domestiques et l'organisation de la production. Chaque instance de coordination, que ce soit le groupe de familles (*estancia*) ou le groupe ethnique (*ayllu*, chefferie), possède un nom collectif, une direction politique, des cérémonies religieuses et une organisation économique autonome (Mayer, 1992, p.159). L'insuffisance de main d'œuvre familiale oblige les différentes unités domestiques à coopérer à un niveau supérieur que celui de la parenté, car, comme l'indiquait Jürgen Golte, l'optimisation de la production passe par l'optimisation de la main d'œuvre (1980, p.68). Cette idée de coopération plus ample permet à Efrain Gonzales de Olarte (1984) de réfuter le simple « mode de production domestique » pour privilégier la notion d' « économie paysanne communale », qu'il définit comme l'établissement de relations de production par l'association de familles organisées sur un territoire communal.

Selon Mossbrucker (1990) la communauté a ainsi été sur-évaluée : si elle n'est pas indispensable à la coopération, elle permet cependant de l'institutionnaliser, ce qui s'avère efficace notamment en cas d'affaiblissement des liens de parenté. La coopération entre unités domestiques apparaît comme le résultat d'un ensemble de limitations structurelles du processus d'individualisation de l'agriculture et de l'élevage (de la Cadena, 1989). La communauté comme instrument de coopération et de reproduction n'est donc en rien un « idéal communautaire ». Cette structure corporative empêche cependant la mobilisation de capital et de richesse, grâce à un système de valeurs politico-religieux de droits et d'obligations et un certain « culte de la pauvreté » et de la dureté du travail, maintenant l'équilibre des coûts en interne et atténuant l'impact de la société englobante qui la déstabiliserait (Wolf, 1977, p.33-35).

Malgré ce « culte de la pauvreté », la communauté n'est pas exempte de relations de pouvoir favorisant les plus riches (Golte, 1980 ; Orlove, 1979). Marcelo Grondin relève de la même manière une « instrumentalisation de l'organisation communale par l'élite » afin de s'approprier l'excédent et contrôler la main d'œuvre à travers l'échange et la réciprocité. L'exploitation est selon lui « calculée » par les membres de la communauté, car elle vise à éviter tout conflit qui freinerait la circulation de la main d'œuvre et l'équilibre du tout (Grondin, 1978, p. 3-4).

Malgré les inégalités et les relations de pouvoir, le discours au sein de la communauté se veut être unitaire et solidaire. Il faut ainsi ignorer les différences dans le travail afin de maintenir l'idéal moral de l'unité (Spedding, 1994, p.83). La fonction de l'organisation communale est dès lors de parvenir au consensus entre les différents intérêts et de déterminer les règles et conditions de travail dans les zones de production (Mayer, 1989, p.66). Lorsque le consensus n'est plus possible, la fragmentation de la communauté devient inévitable. Cette fragmentation s'amplifie aujourd'hui. Elle est due à l'intégration croissante des communautés à la société nationale et conduit à l'augmentation de la différenciation sociale en interne et à l'accumulation de nouvelles formes de capitaux (économique, culturel, politique,...). Comme nous le verrons dans la deuxième partie de notre travail, c'est ce processus qui conduit l'*ayllu* Chiro à la « guerre civile », à travers non pas un processus de fragmentation territoriale, mais une juxtaposition organisationnelle liée à la réorganisation des réseaux de coopération.

2.1.1.c Le cas de Chiro

En 2011, l'*ayllu* Chiro comprend treize communautés rassemblant un total de cinquante-cinq *estancias*. Pour avoir le titre de communauté, l'*estancia* doit avoir un minimum de vingt-cinq affiliés et faire une demande de titre auprès de la mairie et de la préfecture. Chaque communauté contrôle différentes *manta* (appelées *aynuqa* dans d'autres régions de l'*altiplano*). Il s'agit de terres d'assolement collectif situées dans différentes zones du territoire. Les décisions concernant la production agricole y sont prises collectivement au niveau de la communauté entre les différentes familles, afin de synchroniser les dates de semis et récoltes ainsi que pour fixer les secteurs qui seront travaillés et ceux laissés en jachère. Le contrôle collectif des *mantas* est un gage de sécurité pour la communauté. Il permet de se mobiliser collectivement afin de défendre les terres en litige face à un autre *ayllu* (Platt, 1982, p.60). La *manta* en repos sert le plus souvent de terres collectives de pâturage. Face à la pression démographique, ce temps de repos diminue de plus en plus. A titre d'exemple, la communauté de Chiro K'uchu possède dix *mantas* : tous les ans, une d'entre elles est destinée à la production de pommes de terre, une autre à la production d'avoine et les autres sont laissées au repos pour une durée de dix années, jusqu'à ce que la rotation des *mantas* et revienne à son point d'origine. Dans plusieurs autres communautés, une troisième *manta* est utilisée à la production de *tarwi*.

Au sein de chaque *manta*, les familles possèdent plusieurs lopins de terres privés, appelé *sayana*. La multiplication des parcelles, dans différentes zones, permet de varier la production entre les différents étages écologiques, d'augmenter les chances de recevoir les pluies et d'atténuer les risques de voir toutes les récoltes touchées par les gelées ou les grêles. La gestion du risque entraîne également différents comportements selon les étages écologiques. Les communautés situées en altitude investissent moins dans leur terre à cause des risques de sécheresse, de gelées et de grêles, contrairement aux communautés des vallées moins exposées et bénéficiant d'un climat plus chaude et plus humide.

Il existait autrefois dans les communautés de l'*ayllu* Chiro de nombreuses terres collectives de pâturages pour les lamas, bovins et moutons. Face à la pression démographique, ces terres disparaissent peu à peu pour être converties en *mantas* destinées à l'agriculture. De plus, au sein des *estancias*, les familles possèdent dans la plupart des cas des petites parcelles privées proches des habitations qu'elles peuvent exploiter à leur guise, selon les besoins. Ces parcelles permettent de cultiver d'autres produits comme la quinoa (dans peu de cas), le *tarwi* ou la *papa miska* (pomme de terre irriguée) selon les zones écologiques.

Photo 9: *Mantas et terres familiales, communauté Hornota (Photo: Claude Le Gouill)*

2.1.2 Le tribut et le « pacte de réciprocité » avec l'État

L'accès à la terre est toujours conditionné par l'appartenance de chaque famille à une communauté et un *ayllu*. Il est aussi conditionné par le paiement du tribut, l'impôt sur les terres collectives versé à l'État, appelé aussi *tasa* dans le Nord Potosi. Le tribut est instauré sous la colonisation espagnole par Charles Quint en 1523. Pour l'État, le tribut est un impôt sur la terre cédée aux communautés. Payable en produits puis en argent, il est une manière de forcer la population indigène a intégrer le marché en vendant sa force de travail ou une partie de sa récolte (Klein, 1995, p.95). Pour les communautés, il légitime leur possession de la terre. Le tribut, tout comme la *mita*, garantit l'accès à la terre et donc la reproduction de la communauté (Saignes, 1984 ; Thomson, 2006). La *tasa* est à la source de ce que Tristan Platt appelle le « pacte de réciprocité » entre les *ayllus* et l'État. Comme nous l'explique l'auteur, l'essence de ce pacte « consiste en l'obligation pour l'État non seulement de reconnaître les droits collectifs des *ayllus* sur leurs terres, mais aussi d'accepter en contrepartie les services traditionnels et la *tasa* » (Platt, 1982, p.20). Ce pacte « réciproque » était cependant asymétrique car, s'il offrait l'accès à la terre

aux communautés, il permettait à l'État d'accéder à la main d'œuvre et légitimait sa domination politique. Ce pacte est à l'origine d'une *pax borbonica* appliquée jusqu'en 1770, comme base d'une contribution et d'une corvée de la part des communautés envers l'État, en échange de la protection des droits fonciers et d'une autonomie de gestion (Roux, 2006, p.62).

Dès son indépendance, en 1824, la Bolivie cherche à abolir le tribut, devenu « contribution indigène », en le remplaçant par un impôt direct sur le revenu, payé par tous. Simon Bolivar, fidèle aux idées des « Lumières », veut en effet reconnaître la propriété individuelle, et s'oppose de ce fait aux terres collectives des communautés jugées trop éloignées des idéaux révolutionnaires français. La « contribution indigène » n'est cependant abolie qu'en 1991, même si elle continue d'être payée, non plus à la trésorerie de Potosi, mais de manière rituelle sous le nom de *tasa* aux autorités indigènes (Nicolas, 2005, 101) (cf.Encadré 3).

La persistance du tribut s'explique pour des raisons différentes. Il est tout d'abord le fruit des mobilisations indigènes qui cherchent à maintenir le système traditionnel de relation morale entre les communautés et l'État, afin de conserver leurs accès aux terres collectives. Pour l'État, il est aussi devenu une source de revenu trop importante pour être abandonnée. Il représente ainsi jusqu'à 52,7% des ressources de l'État en 1838, puis son importance diminue face aux nouvelles ressources financières issues de l'extraction minière. Cette diminution s'explique aussi par la destruction de nombreuses terres collectives. En 1880, il ne représente plus que 23% des ressources de l'État (Platt, 1982, p.112).

2.1.3 Héritage familial et alliance matrimoniale

2.1.3.a L'héritage dans l'ayllu Chiro

Lors de l'héritage, la division des terres entre les fils n'est pas toujours égale, car elle dépend en partie du travail fourni sur les terres, mais aussi des relations familiales souvent conflictuelles. Le plus souvent c'est le dernier des fils qui reçoit le plus de terres. Les frères qui ont privilégié l'école aux travaux des champs, se voient également recevoir moins de terre. On note dans l'*ayllu* Chiro un héritage bilatéral, c'est-à-dire que la fille hérite également, dans la plupart des cas, d'une partie de la terre de ses parents. Il s'agit ici d'une forme d'héritage pré-hispanique peu courante aujourd'hui dans le reste de la Bolivie. Durant la période incaïque, Marcelo Fernandez Osco (2004,

p.75), affirme que la descendance était parallèle, matrilinéaire et patrilinéaire : les hommes héritaient du père alors que les femmes héritaient de la mère. Cette forme d'héritage se rencontre aujourd'hui encore dans les *ayllus* Chari (Spedding et Llanos, 1999).

Cette forme d'héritage bilatéral dans l'*ayllu* Chiro n'est cependant pas généralisée. Elle dépend en effet des terres que possède la famille de l'épouse. Ce n'est qu'au moment du mariage, lorsque le couple de jeunes devient *jaqi*, adulte, que se pose la question de l'accès à la terre. Si la famille de l'épouse possède suffisamment de terres, elle peut accorder au nouveau couple un droit d'accès sur celles-ci. En échange, le couple participe aux réunions de la communauté, aux travaux collectifs et doit assumer les charges communales. L'époux devient dès lors le gendre (*yerno*) de la famille mais aussi de toute la communauté. Malgré la norme de virilocalité, l'homme peut aller vivre chez sa femme si elle possède de meilleures terres. Cette situation est facilitée lorsque la communauté de l'épouse est à la recherche de nouvelles forces de travail (Nicolas, 2005, p.112-113).

Ce système permet aux familles de multiplier les zones de production. Pour chaque zone, la famille doit payer une *tasa*. Ce principe est également générationnel. Le couple hérite des terres de la grand-mère de l'époux à sa mort. Nous prendrons, pour illustrer notre argumentation, le cas de Juan Flores, un *comunario* de la communauté de Chiro Grande. Il possède des terres héritées de son père à Chiro Grande, et de sa grand-mère à Chiro Chico. Il rencontre son épouse à la fête patronale de San Pedro de Buena Vista, elle vit dans la communauté de son père à Lancaya dans l'*ayllu* Chiro. La mère de son épouse vient quant à elle de la communauté de Waycapo près de Banduriri dans les vallées. Juan Flores possède ainsi des accès aux terres de quatre lieux : de son grand-père à Chiro Grande, de sa grand-mère à Chriro Chico et de son épouse à Lancaya (côté paternel) et Waycapo/Banduriri (côté maternel). Il ne cultive aujourd'hui que deux *mantas* et paye la *tasa* dans trois *estancias* : Chiro Grande (terres paternelles), Chiro Chico (les terres de sa grand-mère) et Lancaya (les terres du père de son épouse). Il réalisait autrefois des échanges de produits avec Waycapo mais il a arrêté à cause de la distance. Ces terres de vallées sont celles de la mère de son épouse. Celle-ci, en se mariant, est venue s'installer à Lancaya, sur les terres de son mari. La fille cadette du couple a cependant héritée des terres des vallées. Afin de renforcer cet accès à la terre, et de reproduire l'alliance « verticale », la cadette s'est ensuite mariée avec un jeune de la communauté de Waycapo près de Banduriri. On note ainsi un mariage que l'on nommera « croisé » avec la communauté des vallées. Joseh Bastien avait analysé le même processus dans son analyse des Kallawayas de La Paz. Dispersés sur une montagne comprenant trois étages écologiques, les Kallawayas se mariaient entre habitants des différents étages pour permettre un échange équilibré des terres entre ces différents niveaux, la montagne devenant dès lors le paramètre symbolique de la

structure sociale (Bastien, 1996, p.151-152).

2.1.3.b Les alliances matrimoniales

Les mariages entre les habitants de la *puna* et ceux des vallées sont les plus valorisés. Ils sont une manière de reconstruire la « verticalité andine » sur la base d'alliances matrimoniales. De nombreuses familles ont ainsi des membres, mais aussi des parrains ou des *compadres*[48], dans les communautés de vallées. Cela est particulièrement le cas avec les communautés des *ayllus* de vallées Jatun Jila et Juchuy Jila appartenant au *Jatun Ayllu* Qhayana. Comme nous l'avons vu, une nouvelle « aire matrimoniale » s'est constituée, favorisant l'endogamie depuis la construction du village colonial. L'endogamie permet ici le maintien des frontières de l'entité politique territoriale, construite autour du village de San Pedro de Buena Vista dans notre cas. Comme l'explique Sarah Lund Skar, l'endogamie et la bilatéralité sont les conséquences d'une sévère restriction territoriale (Lund Skar, p.111), comme cela est le cas des *ayllus* de Qhayana qui n'ont pu se développer en une grande frange verticale comme d'autres *markas* du Nord Potosi. Les *ayllus* situés dans le *chawpina*, la partie centrale située entre *puna* et vallées, ont une marge d'accès à la verticalité plus réduite, ce qui nécessite d'autres stratégies de reproduction de l'unité domestique (Harris, citée par Platt, 2010, p.5). Il n'a pas été possible d'analyser ici les relations matrimoniales entre les habitants des terres d'hacienda et ceux des « communautés libres » ainsi que les conséquences de la réforme agraire de 1953 sur celles-ci. En effet, une femme se mariant avec un homme d'une hacienda ne peut prétendre à un accès à la terre au sein de la grande propriété terrienne. A partir de son travail réalisé dans les vallées du Nord Potosi, Javier Izko écrit que les alliances matrimoniales sont dans ce cas exogames et uxorilocales afin de permettre aux jeunes des vallées d'obtenir des terres dans la *puna* (Izko, 1986, p.18). La plupart des mariages ont lieu cependant entre deux personnes de deux communautés du même *ayllu* ou entre *ayllus* de Qhayana. Le « mariage croisé » est ainsi valorisé, entre habitants de la *puna*, et bien plus encore entre habitants des vallées et ceux de la *puna*. Plutôt que d'établir un simple schéma structural défini, ils est préférable de parler, à la manière de Pierre Bourdieu, de « stratégies matrimoniales » visant à assurer la reproduction du lignage tout autant que la sauvegarde du patrimoine et qui, selon l'auteur, en mettant en œuvre les principes fortement intériorisés d'une tradition, peuvent reproduire la tradition de manière inconsciente (Bourdieu, 1972).

La construction de la route entre Llallagua et Cochabamba va quelque peu modifier cette

[48] *Compadre* (Compère) : Le *compadrazgo* (compérage) est une forme de parenté rituelle entre familles et individus de couches sociales différentes.

dynamique matrimoniale *puna*/vallées (cf.Partie2). En facilitant les migrations, elle offre d'autres possibilités d'échanges, cette fois-ci avec les villes. Le mariage vers les vallées n'est ainsi plus l'option la plus prestigieuse. Plusieurs familles de la *puna* ont également rompu les relations avec leurs familles des vallées qui se retrouvent aujourd'hui « trop éloignées ». La « verticalité andine » ne s'effrite cependant pas totalement. Si autrefois le lieu de résidence du couple était la communauté du mari, aujourd'hui, le développement de la ville de Chiro K'asa, la capitale de Chiro, fait que de nombreux garçons des vallées souhaitent se marier avec une fille de cet *ayllu* afin de gagner un espace dans ce centre économique. De nombreuses résidences uxorilocales ont ainsi été recensées à Chiro K'asa. Alors que la population de Chiro se tourne vers Cochabamba ou Llallagua, la population des vallées migre quant à elles vers Chiro, reconstruisant une verticalité ayant pour centre la *puna* de Chiro K'asa.

2.1.4 L' « économie ethnique » d'Olivia Harris

Le concept d' « économie ethnique » nous permet d'intégrer pour la première fois dans notre étude l'économie de la communauté paysanne-indigène. Ce concept a été rendu célèbre suite à la publication d'un livre du même nom, écrit par Olivia Harris en 1987. Dans celui-ci, l'auteur poursuit son analyse des relations d'échanges et de parenté au sein de l'*ayllu* Layme dans le Nord Potosi. Pour Olivia Harris, l' « économie ethnique » se définit par « la persistance d'une circulation de produits qui s'effectue en dehors du marché et dont les caractéristiques dérivent de l'organisation du groupe ethnique » (Harris, 1987a, p.10). Ce concept se rapproche de l'articulation que voit Maurice Godelier entre les rapports de parenté et les rapports de production (Godelier, 1984).

Olivia Harris explique que jusqu'en 1932, dans le cas des Laymes, dont la verticalité passe par un territoire discontinu, l'accès direct aux différents étages écologiques est dirigé par les *kurakas*. Ils sont chargés des rituels qu'ils réalisent sur les dangereux chemins traversant la région et les territoires des groupes ethniques ennemis. Ces rituels, réalisés au sommet de certaines montagnes doivent apporter la « fertilité » aux relations entre *puna* et vallées (Platt, 2010, p.10) et permettre à l' « économie ethnique » d'être intégrée aux rapports de parenté entre communautés d'altitude et communautés de vallées.

Lorsque l'auteur réalise son étude de l'*ayllu* Layme, un quart des familles cultive les deux étages grâce à la « double résidence ». Pour ceux qui n'occupent des terres que sur un étage écologique, l'exogamie écologique au sein d'une endogamie ethnique est nécessaire afin de tisser des alliances matrimoniales permettant une coopération dans la circulation des produits. L'« économie ethnique » fonctionne principalement par le troc de produits agricoles entre vallées et *puna*. Mais si cette forme d'économie « s'effectue en dehors du marché », elle ne reste pas moins dominée et articulée à celui-ci par une forme de circulation monétaire entre les deux étages, sans cesser pour autant de développer des stratégies de maintien du « contrôle vertical ». Dans ce sens, il existe un « équilibre fonctionnel entre l'économie ethnique et le capitalisme » (Ticona, 2002, p.124). Cette circulation monétaire provient des pommes de terre produites dans les communautés d'altitude qui sont vendues aux centres miniers proches. Cet argent peut être utilisé pour acheter du maïs dans les vallées. Cette forme d'économie reste cependant faible étant donné le peu d'utilité de l'argent dans les vallées éloignées des marchés économiques.

L'auteur se pose aussi la question de l'interdépendance entre les deux étages. Lequel a le plus besoin de l'autre ? Nous avons vu que les vallées avaient besoin de l'argent de la *puna*. A cela s'ajoute la dépendance en laine et en lamas pour le transport et les sacrifices. Selon Olivia Harris, la *puna* est cependant plus dépendante car le maïs, indispensable à l'élaboration de la *chicha* pour les fêtes, n'est pas cultivable en altitude. Le bois des vallées est également indispensable à l'élaboration des toitures et de certains outils. Le pouvoir réside cependant dans la *puna* d'où certaines contradictions. Lorsque de nouvelles possibilités d'intégration au marché apparaissent, certaines communautés des vallées peuvent ainsi rompre avec la domination politique de la *puna*. C'est le cas pour deux *estancias* Layme qui profitent de la construction d'une route reliant Toro Toro à Cochabamba pour réorienter leurs échanges à travers ce nouvel axe. Ils intègrent le groupe Los Pampa et mettent un terme aux relations économiques, matrimoniales et foncières avec la *puna*. Ils adoptent les éléments culturels de leur nouvelle identité et remplacent la langue aymara par le quechua (Harris, 1987a, p. 25). Olivia Harris peut dès lors conclure : « si bien que le meilleur accès aux marchés peut à la longue conduire à la séparation totale des deux niveaux écologiques, l'économie ethnique actuelle se maintien à partir de la flexibilité et de la diversification qui permet la complémentarité économique » (Harris, 1987a, p.45). Il s'agit là d'un cas tout à fait typique de factionnalisme décrit par l'anthropologue Xavier Albó. L'auteur parle ainsi des fortes tensions, proches du soulèvement, entre les *comunarios* des vallées contre leurs « patrons » de la puna (1977, p.22). Ce processus de séparation/intégration des communautés est étudié de la même manière pour le cas mexicain par Danièle Dehouve (2011), qui lui donne le nom de « géopolitique indienne ». Comme l'indique José Sanchez (1979), ce factionnalisme n'est pas uniquement lié aux seuls

groupes de parenté, il exprime une volonté d'autonomie de groupes sociaux plus amples, revoyant dès lors à l'idée d'« économie paysanne familiale communale » de Gonzales de Olarte (1984).

Pour conclure, il convient de préciser que dans le modèle proposé par Olivia Harris, les communautés paysannes-indigènes restent dominées par l'économie de marché à laquelle elles doivent répondre par un processus d'adaptation constant. La monnaie n'est donc pas exclue de cette « économie ethnique », elle intègre même la sphère du sacré en étant associée à la fertilité, et bien souvent ce sont les Espagnols qui empêchent les *ayllus* de s'intégrer à l'économie de marché (Harris, 1987b). Si cette intégration entraîne un processus d'adaptation au sein de l' « économie ethnique », autant qu'elle la complète, le concept de Tristant Platt de « modèle cacical de mercantilisme agraire » montrera que les communautés ont développé également leur propre marché économique (cf. chap3. et Partie2). L'« économie ethnique » s'inscrit ainsi dans la réciprocité. Il nous convient maintenant de voir la dimension verticale de celle-ci à travers les formes de redistribution et la générosité.

Encadré 2: Le rituel du mariage dans l'ayllu Chiro

Durant le travail de terrain réalisé dans l'*ayllu* Chiro, il a été possible d'assister à quatre mariages. Le premier a eu lieu lors de la traditionnelle fête du 14 septembre commémorant la date de création de l'église de Chiro K'asa, la capitale de l'*ayllu* Chiro. Lors cette fête, le prêtre monte depuis San Pedro de Buena Vista jusqu'à Chiro K'asa. A cette date, se rassemblait autrefois l'ensemble des *ayllus* de Qhayana et donnait lieu à un *tinku*. Un *pasante* devait préparer la *chicha* et nommait un *mayulla* chargé de rassembler les groupes de *jula jula* pour les festivités. Jusqu'à deux cent moutons pouvaient être tués par le *pasante* pour financer la fête. Face à la poussée du mouvement évangélique (cf. ch.5.4), cette fête a peu à peu perdu cette dynamique pour devenir ce qu'elle est encore aujourd'hui, une messe et une cérémonie des baptêmes et mariages. Entre Noël et le premier de l'an, il y eut en 2010, trois autres mariages à Chiro K'asa. Deux se sont déroulés dans le village avec le prêtre venu spécialement de San Pedro de Buena Vista pour la messe du 24 décembre. Le dernier a eu lieu le 28 décembre à l'église du village colonial de Sacaca, parce qu'il est plus proche que San Pedro de Buena Vista, mais aussi parce que la famille de l'épouse était originaire du proche village de Caripuyo. La cérémonie se poursuivit cependant au domicile de l'époux à Chiro K'asa. La fin de l'année est ainsi une date propice au mariage, uniquement durant les années paires qui sont signes de réussite matrimoniale. Aucun mariage ne peut avoir lieu avant le mois de septembre. Le 14 septembre marque le début de la saison des pluies et de la semaille. Le mariage est ainsi intimement lié à la période de fertilité les sols. Ces faits contredisent l'observation de Peter Gose, pour qui les mariages ont lieu durant la saison sèche, saison marquée par des relations asymétriques (Gose, 2001, p.254).

La cérémonie du mariage débute par l'enregistrement à l'état civil. J'ai pu assister à l'un de ces actes lors du mariage de Miguel le 28 décembre, le fils de Don Filemón Colque, l'un des responsables historiques du syndicat paysan dont on aura l'occasion de reparler (cf.Partie2). A six heures du matin, je

suis invité par Don Filemón à la première *ch'alla* dans sa maison. Avant de quitter les lieux, les parents de Miguel s'agenouillent devant un *awayu*, le père à droite, la mère à gauche, prient, puis exécutent le même geste en se tournant vers la porte. Cet *awayu* suit les nouveaux mariés toute la cérémonie. L'acte est reproduit par les futurs mariés, habillés d'un *poncho* pour Miguel et d'un *awayu* pour son amie. Nous quittons ensuite la maison pour nous rendre à l'état civil. Sur la route, la famille Colque frappe aux portes, rentre dans les nombreux commerces afin de grossir le groupe. Nous nous rendons dans la zone des évangéliques où se situe l'état civil. Ce sont les évangéliques qui ont obtenu sa création à la fin des années 1980. L'acte se réalise dans la bonne humeur malgré les anciennes tensions ayant divisé le président de l'état civil, un évangélique, et la famille de Don Filemón. Sont présents également les parrains religieux du mariage catholique ainsi que deux parrains civils, les *testigos*, chargés de réciter les valeurs de paix et d'amour du mariage. Si le discours du président est la plupart du temps en espagnol, les parties consacrées à la morale se font en quechua. L'acte se termine par les signatures officielles sur le registre. Le président enroule ensuite les deux époux avec une guirlande, puis uniquement autour de la mariée. Tout le monde sort ensuite danser en cercle devant le bureau, au rythme du *charango*, sous les explosions de pétards. Nous attendons là quelques instants l'arrivée du camion devant nous envoyer à l'église de Sacaca pour la cérémonie religieuse, le prêtre de San Pedro de Buena Vista n'étant pas présent ce 28 décembre.

La fête du 14 septembre commence quant à elle par une messe à l'église, conduite par le prêtre et les enfants de l'école primaire, relayés ensuite dans leur chant par les élèves du collège. A gauche de l'autel où se tient le prêtre, se trouve une statue de Marie. A droite celle de *Tata* Bombori, le saint patron des *yatiris* du Nord Potosi et d'une grande partie de Bolivie. Au centre se trouve une statue de Jésus sur sa croix, sous le regard bienveillant de deux figures d'indigènes sculptées dans du bois. Au mur de gauche est accroché le portrait de Saint-Pierre, à celui de droite celui du fondateur de la *Mision Claretiana* (clarétain), venu d'Espagne prêcher dans l'extrême Nord Potosi. A l'entrée de l'église est conservée la première croix de l'église, nommée *Tata* Exaltation, ainsi que la petite statue de *San* Antonio (Saint-Antoine) à la gloire duquel l'église a été construite. La croix de *Tata* Exaltation existait avant la construction de l'église. Elle a été rapportée par les *comunarios* depuis la communauté de Chiro Chico lors de la construction de celle-ci. La statue de *San* Antonio fut érigée quant à elle à partir d'une pierre blanche rapportée du *calvario*, une montagne sur laquelle les femmes réalisent encore aujourd'hui des offrandes pour le bétail durant la *San Juan* (Saint-Jean). Le *calvario* est un lieu frappé par la foudre ou un lieu dominant les chemins. Comme nous l'indique Garardo Fernandez Juarez, il s'agit de lieux de cultes traditionnels où l'Église mit sa croix pour évangéliser les fidèles (Fernandez Juarez, 1995, p. 93). Dans notre cas, les fondateurs de l'église de Chiro K'asa sont allés chercher une pierre du *calvario* afin de la transporter, avec son pouvoir, jusqu'au nouveau lieu de culte. *San Antonio* conserve le pouvoir de protéger les animaux. Il pouvait aussi sanctionner les *pasantes* qui n'accomplissaient pas leur mission lors de l'ancienne fête du 14 septembre.

Après les chants des enfants, le prêtre commence les baptêmes, arborant une écharpe de style andin telle qu'on en trouve sur les marchés touristiques. Puis viennent les mariages. Quatre au total, dont un concernant la famille Caysiri, descendante du dernier s*egunda mayor* de Qhayana, de la communauté de Condor K'uchu. Le mariage commence par des chants. Le prêtre relie ensuite les mariés avec une

« chaîne en or », identique à celle que l'on retrouve durant la construction de la maison (Arnold, 1998, p.59). La chaîne est par la suite placée uniquement autour de la femme. L'époux porte un costume noir tandis que la femme a remplacé l'ancien costume rouge traditionnel du mariage par une robe blanche. Ils sont entourés de du parrain et de la marraine du mariage, le premier portant un *poncho* sur son épaule, la seconde habillée d'un *awayu*. Les époux s'échangent ensuite les anneaux. La cérémonie se termine par un dernier serment, les mariés tenant une bougie à la main. Puis ils reçoivent l'hostie. Les mariages du 24 décembre, date proprement catholique, sont l'occasion de rappeler le rôle de l'Église pour les paysans du Nord Potosi. Les vertus morales de celle-ci sont valorisées ainsi que son engagement dans le développement régional et la formation des jeunes, « futurs professionnels » de la municipalité de San Pedro. Si les « mariages andins » impulsés par le président Evo Morales à Tiwanaku sont fortement critiqués par le prêtre d'origine espagnol, le syncrétisme religieux régional prend quant à lui tout son sens par la lecture de la légende de *Tata* Bombori. Pour le prêtre, la tradition doit se faire « avec » l'église pour « être de bons chrétiens ». Comme il l'explique, si ce sont les Espagnols qui ont apporté l'Église en Bolivie, celle-ci est cependant universelle : « Jésus n'est pas né en Espagne ! ».

Après avoir posés pour les photos sur le perron de l'église, les mariés, ainsi que les parents de l'époux, sont salués par la famille et les amis avec des confettis. Accompagnés du parrain et de la marraine du couple, ils dansent ensuite au rythme du *charango* suivant l'ordre parrain/marié/mariée/marraine suivis des sœurs et cousines de l'époux chargées de porter les « arbres »[49]. Ceux-ci sont construits à partir de branches de *molle* (« faux-poivrier ») reliées entre elles et décorées de cadeaux, de graines et d'un drap plié en quatre symbolisant le condor. Deux hommes portent chacun une grande croix revêtue d'un *poncho*. Il pourrait s'agir des « *cruz de la batalla* » (*tata wilakrus,* littéralement « croix de la bataille »), les croix peintes aux couleurs de la fertilité avec en leur centre Jésus-Christ, symbolisant la chapelle du groupe patrilinéaire (Platt, 2010, p.24). Le prêtre et le responsable de l'église de Chiro K'asa, jouant de la mandoline, accompagnent ensuite les mariés, le parrain, la marraine ainsi que les sœurs et cousines de l'époux, à faire le tour de la place, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. A chaque coin de la place, le prêtre bénit trois fois le nouveau couple. Ensuite ce sont les sœurs et cousines qui guident le couple et tous les invités, toujours en portant les « arbres », en serpentant dans les rues de Chiro K'asa puis entre les champs, depuis l'église jusqu'à la communauté d'origine de l'époux, Condor K'uchu. Le *molle* est un élément important du rituel comme l'explique plusieurs *comunarios*, du fait qu'à partir d'une seule graine germe de nombreux arbres. Tristan Platt y avait vu également un symbole de fertilité et de « verticalité » lors de rituels rencontrés dans les *ayllus* de Macha (Platt, 2010, p.6). Selon Yapita et Arnold, le *molle* est associé à la femme car il y circule un sang rouge. L'arbre associé à l'homme serait quant à lui le *tipa*, au « sang blanc » (Yapita et Arnold, 1998, p.206). Les graines décorant les « arbres » peuvent aussi être associées au gendre qui s'installe dans une nouvelle famille comme on sème une graine donnant lieu à la croissance d'un nouveau tronc familial (Yapita et Arnold, 1998, p.215). Les draps symbolisant le condor sont également étroitement associés au gendre. Certaines personnes expliquent qu'autrefois un condor était capturé avant la fête. Si celui-ci restait durant les trois jours de festivité cela signifiait que l'union matrimoniale serait une réussite. Si le

[49] Lors du mariage à Sacaca, la famille de l'épouse avait rejoint celle de l'époux après la cérémonie religieuse. Ils s'étaient retrouvés pour danser sur les hauteurs du village, en cercle, selon cet ordre parrain/époux/épouse/marraine/père épouse/père époux/mère épouse/mère époux.

preneur de femmes est associé au condor, les donneurs de femmes seraient quant à eux associés au « renard » (*zorro*) (Arnold, 1998, p.81-82). Les sœurs et cousines de l'époux sont appelées *ipalla* et les frères et cousins de l'épouse *teolla*. Ces dénominations s'étendent même à l'ensemble de la parenté masculine et féminine, voire même au territoire d'origine. Étant considéré souvent, avec plaisanterie, comme gendre de l'*ayllu* Chiro, je suis ainsi définis durant le mariage comme *ipalla*, comme tous les habitants de l'*ayllu*. Certains membres masculins de l'*ayllu* Chiro ayant des liens de parenté avec la famille de l'épouse se présentent quant à eux comme *teolla*.

A la moitié du chemin menant de l'église à la maison familial de l'époux, une pause est organisée permettant aux porteuses de se reposer, relayer dans leur danse par les jeunes hommes non mariés de la communauté. Cette pause donne lieu à une grande distribution de *chicha* autour d'un *awayu*. La famille de l'époux la distribue abondamment au centre d'un cercle formé par les arbres dansants et changeants de sens de rotation au crie de « *muyu !* » (« cercle » en quechua). Si tous expliquent qu'il s'agit d'un moment de repos, nous pouvons cependant nous demander si cette pause ne serait pas un moment de séparation entre la ville et la communauté, entre le temps religieux catholique et le rituel andin, entre l'espace communal et l'espace familial. Nous retrouvons ainsi cet arrêt lors de chaque fête, même pour des courtes distances (comme par exemple lors de *Todos Santos*, l'équivalent de la Toussaint, sur le chemin entre le cimetière et le village). Carter et Mamani l'ont également décrit lors du mariage et l'interprète comme un temps de pause et de fête pour honorer l' « esprit du chemin » (*t"aki mallku*) (Carter et Mamani, 1989, p.218). Lors du voyage réalisé en camion pour le mariage à Sacaca, une pause était également organisée au bord de la route. Durant ce repos, les jeunes hommes non mariés de la famille de l'époux chantent, avec rire, que les sœurs de l'épouse veulent venir danser avec eux. Quand le cortège poursuit son chemin, les « arbres » sont portés par ces jeunes. Tous on un lien de parenté avec l'époux et sont appelés communément *ipallas*. A l'arrivée à la maison familiale, une nouvelle danse en cercle est organisée autour de la *chicha* dans un espace dénommé *entrada* (entrée) en contrebas de la maison. L'*entrada* est symbolisée par un *awayu* posé sur le sol autour duquel ont été plantés des arbustes à chaque coin. La famille de l'époux s'assied autour, les hommes en haut et les femmes en bas. Ensuite, la famille de l'époux se déplace un peu plus haut, au pied de la maison familiale, où a été bâtie une *esquina*. L'*esquina*, est une table, avec à ses pieds l'*awayu*, et autour de laquelle est formée une structure en bois, telle une porte, décorée de branches d'arbres, surtout du *molle* mais aussi de l'eucalyptus. Les parents masculins de l'époux s'y asseyent tandis que leurs épouses se mettent à leurs pieds, assises à même le sol, rassemblées autour de deux arbustes plantés dans la terre sèche avec à leur centre de la coca. Entre les deux groupes est posée l'*awayu*. Le cortège d' « arbres » accompagne ce mouvement et monte danser en cercle jusqu'à ce centre symbolique de la fête. Deux dynamites explosent sur les hauteurs de la communauté de Condor K'uchu pour inviter les voisins à se rassembler. La fête peut commencer. Lorsque la cérémonie a lieu en dehors de Chiro K'asa comme cela était le cas à Sacaca lors du mariage du 28 décembre, l'*awayu* ayant reçu les premières *ch'alla,* avant de se rendre à l'état civil, est transporté jusqu'au village colonial puis reprend place à l'*esquina* de la maison familial.

Un peu plus tard, de nouvelles détonations de dynamites retentissent. Il s'agit de la famille de l'épouse, les *teollas*, qui annonce son arrivée. Ils ont fait le voyage à pied depuis l'*ayllu* Palli Palli (Qhayana). Des ânes les accompagnent pour transporter des cadeaux ainsi que de la nourriture à

partager avec la famille de l'époux. Par facilité, l'alcool pur a remplacé la *chicha* durant le voyage, tout comme les « arbres » ont laissé place à de petites branches transportées dans des *awayu*. Déjà ivres, ils sont reçus dans un premier temps à la *entrada*, là même où nous nous étions arrêtés à notre arrivée. Ils sont invités à boire de la *chicha et* dansent. Puis ils montent vers l'*esquina*. Les femmes de la famille de l'épouse prennent place au côté de la famille féminine de l'époux au pied de l'*esquina*. Le père de la mariée, énervé, s'en prend au père de l'époux comme si une négociation était encore possible. Ce dernier le calme, l'invite à s'asseoir et lui offre de la *chicha*. Ils devront faire un pacte tous les deux dans la journée afin de préciser comment ils voient l'avenir du couple. Ce n'est pas la première fois que les deux familles se rencontrent, le conflit est ainsi théâtralisé car un accord à déjà été réalisé. La première rencontre des deux familles fut marquée par un signe d'hostilité de la part du père de la future épouse, refusant la demande en mariage du père de l'époux, à plusieurs reprises, jusqu'à l'accepter. La femme « donnée » par la famille n'est cependant pas aliénée, elle ne cesse pas d'appartenir à son lignage et conserve des droits sur ses terres, « la chose n'est pas détachable de celui-ci qui la donne » écrit Maurice Godelier (1996, p.62). On en cède l'usage mais pas la propriété. Comme l'explique Carter et Mamani (1989, p.199-200), l'hostilité fait partie du rituel. Nous nous trouvons ici, comme lors du *tinku*, dans une ritualisation du conflit comme forme de négociation (Nicolas, 2007). La famille preneuse de la femme est-elle pour autant dans une position inférieure et dépendante car endettée vis-à-vis de la famille donneuse de femme ? (Godelier, 1996, p.207). Il nous semble ici que la famille donneuse se sent plus « volée », même si elle gagne une alliance et des terres chez la famille preneuse.

Le père de l'époux, après avoir calmé son gendre s'adresse au public et demande d'éviter les provocations. Il s'agit une nouvelle fois d'une théâtralisation du conflit, même si parfois des affrontements entre familles peuvent avoir lieu. Après avoir été invité à boire plusieurs *turuwasu*, reliées par une ficelle par paires pour symboliser l'union du couple, les frères et cousins de l'épouse (*teollas*) saluent les invités avec leur chapeau. Ils entrent ensuite dans la danse et par un jeu mêlant séduction et provocation affrontent en tapant du pied sur le sol, comme lors du *tinku*, les sœurs et cousines de l'époux (*ipallas*). Chaque groupe accuse l'autre de vouloir le séduire. Ce jeu de séduction doit permettre aux *teollas* de séduire les *ipallas* afin de « voler » une femme et de rétablir le déséquilibre entre les deux familles. Il s'agit d'annuler la dette. Associés au « renard », les *teollas* peuvent devenir eux aussi « condor » en volant les femmes *ipallas*. La pudeur habituelle des femmes laisse place à un discours érotique, cru, sous l'hilarité d'un public toujours un peu plus enivré.

Lors du mariage du 28 décembre, lorsque l'*awayu* ayant suivi tout le rituel jusqu'à Sacaca est ramené dans la maison familiale de l'époux, les parents de la mariée, suivis de ceux du marié, y réalisent une offrande. Les époux s'y agenouillent ensuite pour y réaliser une prière. Nous pouvons ici émettre l'hypothèse qu'il s'agit du centre symbolique de la *uta*, c'est-à-dire du lignage, dans sa dimension territoriale, que les deux familles bénissent comme symbole d'une nouvelle union et la naissance d'un nouveau tronc familial.

A la fin de la journée, les familles des époux partagent un repas, la *jawa* (soupe de fèves), tandis que la *kanka*[50], est distribuée aux invités[51]. Lors des autres mariages auxquels j'ai pu assister au village de

[50] *Kanka* : Viande rôtie, servie le plus souvent avec des chuno et du maïs.

[51] Concernant le mariage du 28 décembre, la *jawa* était distribuée à tout le monde sur la place lors de l'arrivée à Chiro K'asa. Les mariés ainsi que le parrain et la marraine en recevaient quatre portions.

Chiro K'asa, le repas était l'occasion de réunir toute la communauté. Même les évangéliques, hostiles à l'ivresse collective, se présentaient munis de leurs assiettes à la distribution de *kanka*. Tout comme nous avions comparé le *tinku* à la description faite par Denise Arnold de la construction de la maison andine, nous pouvons ici tracer un parallèle entre le mariage et la résolution communautaire des conflits frontaliers que présente Vincent Nicolas (Nicolas, 2007). En effet, si le mariage unit deux familles, l'assimilation du gendre au condor, animal sauvage lié au temps de la guerre, montre le « trafic sauvage du mariage » (Platt, 2010, p.8).

Selon Vincent Nicolas, les résolutions des conflits frontaliers se réalisent avec une *ch'alla* à la frontière entre les territoires en conflit, symbolisée par le *mojon*. Le plus souvent, la résolution du conflit se fait à une *esquina* du territoire (*kinsa mojon*), tout comme le conflit entre familles se résout lors du mariage par une *ch'alla* à la table nommée *esquina*. Le *mojon* est ainsi un lieu de rencontre entre deux groupes territoriaux, tout comme l'*esquina* du mariage. Pour Vincent Nicolas, le consensus se fait de manière pacifique à travers la *ch'alla* mais la bagarre est cependant perçue comme une partie intégrante du processus. On retrouve cette même dynamique lors du mariage analysé ici lorsque le père de l'épouse provoque le père du marié que ce dernier calme par une *ch'alla* de *chicha*. La bagarre comme forme de négociation est plus théâtralisée dans le mariage, les deux familles étant au préalable entrées en accord, alors qu'elle est réelle lors de la conquête de la femme durant le *tinku*. Le processus est cependant le même : la provocation est une forme de négociation entre deux groupes opposés mais unis dans un échange de femmes permettant l'équilibre des contraires. Cet équilibre se retrouve lors du *tinku* dans la possibilité de chaque groupe de conquérir la femme de l'autre, tout comme dans le mariage les provocations entre *ipallas* et *teollas* permettent de rétablir un nouvel équilibre par le « vol de femmes » malgré l'avantage initial des preneurs de femmes sur les donneurs. Pour Olivia Harris, le conflit dépasse la simple théâtralisation et devient, dans la violence domestique, l'expression même de l'affrontement entre l'homme et la femme (Harris, 1985, p.32-37). Comme l'a montré Marshall Sahlins, l'alliance matrimoniale est stimulée par ce « défaut d'équilibre » : l'alliance se maintient ici par la vertu de « l'ombre de la dette ». C'est par cette relation asymétrique que se maintient le contrat entre les deux familles (Sahlins, 1976, p.282).

Photo 10: *Mariage à Chiro K'asa, sortie de l'église (photo Claude Le Gouill). A gauche, Filemón Colque, l'un des leaders syndicalistes de Chiro.*

Lors du deuxième jour du mariage, le marié est vêtu d'un *poncho* relié à l'*awayu* de sa femme. En portant les symboles d'autorités, ils montrent ainsi à l'assemblée qu'ils sont prêts à devenir adulte et à assumer leurs responsabilités. Les chants et danses, en cercle, se font plus provocants sur les airs de *cumbia* péruvienne. Sur une terre sèche, poussiéreuse, battue par des pas toujours plus lourds, les *teollas* tentent de conquérir les *ipallas* sous le regard amusé des spectateurs encore nombreux. Parfois, des tentatives de « vols » s'organisent sur une *ipalla*. Avant de « voler » la femme, le *teolla* doit au préalable l'inviter au centre du cercle à danser. Il peut également lui voler son chapeau, mais l'acte ultime est de porter la femme pour s'enfuir avec elle. A chaque fois cependant la *ipalla* est défendue par ses sœurs et cousines. Parfois la tentative de rapt est orchestrée par les femmes sur les *teollas*. Des actes sexuels sont aussi simulés pour provoquer l'autre groupe, même entre hommes. Certains miment également des gestes à leur rival que celui-ci doit reproduire, tout en gardant le pas de danse.

Ce deuxième jour marque la confrontation et les possibilités d'équilibre entre les familles, une nouvelle fois à travers le « rapt » de femmes. Nous pouvons ici faire un nouveau parallèle avec la drague que décrivaient Carter et Mamani qui s'accompagnait d'un « vol arrangé », exigée par la fille. L'ivresse des spectateurs se fait également plus forte ce deuxième jour de festivité. Les hommes de la famille de l'époux offrent allègrement à l'arrivée d'un nouvel invité deux *turuwasu* de *chicha,* reliés entre eux par une ficelle. A chaque fois, il est demandé « tu es taureau ou mâle ? ». Le taureau est associé à l'« Enfant », c'est-à-dire à la personne non mariée. Les jeunes présents au mariage doivent ainsi répondre « taureaux » et sont invités à consommer *seco* (sec) sous peine de se voir frapper par un ancien muni d'un bâton, tel un éleveur conduisant son troupeau. Si le premier jour est dédié à la cérémonie du mariage à l'église et à la rencontre des deux familles, le second plonge les familles dans une ivresse collective

provocatrice, mais contrôlée, et guidée par l'humour. Les danseurs finissent par se tenir la main, comme dans un geste fraternel permettant à chacun de se maintenir debout en s'appuyant sur son voisin, malgré l'état d'ivresse avancé. L'ivresse sert à renforcer la solidarité du groupe (Spedding, 1994, p.188). De petites bagarres éclatent aussi entre membres de l'*ayllu* Chiro, des bagarres rapidement maîtrisées cependant par les invités. D'autres pleurent, s'embrassent, se réconcilient. Plusieurs personnes me demandent, « chez toi aussi vous pleurez quand vous avez bu ? ». L'ivresse collective permet aussi bien la cohésion du groupe avec l'extérieur qu'en son intérieur. Thierry Saignes (1989) ajoutait lors de ces travaux sur l'ivresse andine que la consommation de *chicha* ouvrait les portes de la mémoire des ancêtres. Le mariage représente l'excès, l'abondance, le partage, l'équilibre entre deux groupes familiaux et la cohésion de la communauté.

Photo 11 : *Des ipallas empêchant un teolla de « voler » une femme pendant que derrière ipalla et teolla dansent... (photo Claude Le Gouill)*

Après les provocations entre *ipallas* et *teollas* lors des danses, le troisième jour est l'occasion d'une nouvelle compétition entre les deux familles. Elle symbolise l'entrée du couple marié dans la vie économique par le truchement des cadeaux reçus. Ceux-ci ont été offerts aux mariés tout au long de la cérémonie. Les cadeaux sont pour la plupart des billets de banque, accrochés aux vêtements des mariés, ou des ustensiles pour la future maison du couple (couvertures, bassines, armoires, etc). Face au couple assis, sont déballés les cadeaux, ceux des *teollas* en face de l'époux et ceux des *ipallas* en face de l'épouse. Chaque pile est ensuite arrosée de confettis et de *chicha*. Les mariés s'agenouillent devant la pile de cadeaux et prient tandis que les *ipallas* et *teollas* font la *ch'alla* sur les *awayu* devant recevoir les cadeaux. Les cadeaux sont décomptés séparément, d'un côté ceux offerts par les *ipallas* et de l'autre ceux des *teollas. Ils* sont entreposés ensuite sur deux *awayu* distinctes. Au centre des *awayus* devant

recevoir les cadeaux, une pierre a été posée pour leur donner plus de poids lorsqu'ils seront portés par la suite par les mariés. Un membre de chaque groupe est chargé de présenter chaque cadeau à l'assemblée qui doit débattre du prix de chaque article. Les familles entrent en compétition ce qui entraîne de nombreux débats sur le montant des objets. Les prix sont augmentés à chaque fois, jusqu'à être doublés, afin que « le couple soit plus heureux », mais aussi dans le but de chercher un certain équilibre entre les cadeaux versés par chaque famille. L'augmentation des prix marque également l'abondance et la fertilité du nouveau couple. Lors du mariage du 28 décembre, les témoins de l'état civil expliquaient à l'assemblée que les prix devaient être augmentés de manière « équilibrée » entre les familles afin d' « éviter les problèmes ». Par ses formes de compétitions et rivalités entre familles, le rituel du mariage rencontré à Chiro renvoie ainsi aux formes du potlatch décrit par de nombreux anthropologues. Le potlatch, en tant que « prestation totale de type agonistique » renvoie en effet à cette dimension de rivalité et de compétition par la destruction de richesse menée afin d'éclipser un chef rival (Godelier, 1996, p.57-58). Cette compétition dans la destruction de richesses est ici bien exprimée par les rivalités dans le « don » de nourriture et de cadeaux de chaque famille. Dans le cas ci-présent, la compétition lors de l'estimation des cadeaux est une nouvelle fois très théâtralisée. Il m'a cependant été possible d'assister, lors des mariages du 24 décembre, à de véritables querelles entre *ipallas* et *teollas*, que seule l'autorité indigène chargée d'exercer la justice, le *jilanku,* pouvait calmer. Le plus souvent, chaque famille tente de surenchérir son cadeau sur le ton de l'humour, face à un public hilare : « bassine fabriquée en Chine, il faut payer l'importation ! », « Couverture double épaisseur pour avoir deux fois plus chaud ! ». Carter et Mamani ont également rencontré ce genre de compétitions entre familles lors de la *unstana*, le remerciement aux parrains par les mariés, où les groupes de *pinkillu* de chaque famille s'affrontaient tandis que les cadeaux offerts par chaque groupe étaient évalués. Le rituel de l'héritage s'accompagne d'un rituel de fertilité, comme nous le montre la *ch'alla* sur les cadeaux rencontrés à Chiro. Ces rituels révèlent les thèmes de la réciprocité et de la compétition qui apparaissent à chaque rituel de « crise de vie » (Carter et Mamani, 1989, p.234). Lors de son étude sur la résolution de conflits frontaliers entre *ayllus*, Vincent Nicolas expliquait que les accords entre parties étaient inscrits dans un *libro de acta* (« livre des actes » que possède chaque communauté) et que chaque transgression des limites définies étaient démesurément coûteuse afin de prévenir tout nouveau conflit. Nous pouvons ainsi voir dans la surenchère des cadeaux une forme de contrôle social des familles qui expriment leur union et leur générosité que ne pourront décevoir les nouveaux mariés. Les rituels du mariage montrent ainsi l'antagonisme entre deux familles, dont une sortie acceptable est cherchée à travers le rituel afin de parvenir à une réconciliation publique. Une fois les comptes terminés, les mariés saluent le public avec leur chapeau. Ils portent ensuite les *awayu* remplis de cadeaux en dansant jusqu'à l'habitation de l'époux dans la maison familiale. Dans celle-ci a lieu une dernière *ch'alla*. La prochaine étape sera pour le nouveau couple la construction de sa propre maison.

Nous avons ici cherché à décrire un mariage-type. Lorsque les autres mariages observés nous apportaient des éléments complémentaires, nous avons essayé de les prendre en compte. Il y avait cependant de nombreuses différences entre le mariage du 14 septembre et ceux du 24 décembre. Ces derniers étaient plus urbains. L'un d'eux unissaient même un membre d'une famille métisse de Chiro K'asa, la famille Oporto fondatrice de la capitale de l'*ayllu* Chiro. Le défilé avec les arbres avait alors été

remplacé par celui des canettes de bières à l'arrière d'une voiture. La confrontation entre *ipallas* et *teollas* avait néanmoins eu lieu. C'est lors de ce mariage que la confrontation fut la plus virulente le troisième jour au moment de compter les cadeaux.

Enfin, il a été possible d'assister également à un mariage évangélique. Celui-ci se fait à l'église évangélique de Chiro K'asa puis dans la maison des parents de l'époux. Une *esquina*, entourée d' « arbres », est également construite. Le processus y est ainsi le même à l'exception des *refrescos* (rafraîchissements non alcoolisés) qui remplacent la *chicha*. Les deux familles ne sont pas appelées *teollas* et *ipallas* du fait fait qu'il n'y a pas de tensions entre elles. « Nous sommes tous frères » précise l'un d'entre eux. Certaines danses se font tout de même entre ces deux groupes de parenté, mais sans commune mesure avec celles des mariages catholiques. Le deuxième jour, l'ivresse collective est remplacée par le compte des cadeaux.

Photo 12: *Le jeune couple marié, réuni au centre, assiste, entouré du parrain et de la marraine du mariage, au compte des cadeaux sous le regard des deux familles (photo Claude Le Gouill)*

2.2 De la réciprocité aux rapports d'exploitation dans la communauté

Nous avons vu précédemment que Nathan Wachtel oppose les rapports de parenté, dont les formes de l'échange sont réciproques, et les rapports politiques de l'économie redistributive. Selon l'auteur, les rapports de parenté régissent l'organisation du travail et la circulation des biens dans les communautés. Mais l'auteur voit également un passage de la réciprocité à la redistribution dans la communauté à partir du contrôle de la main d'œuvre, lorsqu'une personne reçoit une aide de travail tellement nombreuse qu'il ne la rendra non plus en travail (*ayni*), mais par un contre-don d'une autre nature (*mink'a*).

2.2.1 L'*ayni* comme forme de réciprocité

La réciprocité renvoie à une « dimension économique qui régule le flux de main d'œuvre, de services, de biens entre les institutions de production, de distribution et de consommation » (Alberti et Mayer, 1974, p.14, voir aussi Matos Mar, 1974 ; Orlove, 1974 ; Morlon, 1992 ; Spedding, 1994 ; Schulte, 1999 ; Gose, 2001). L'*ayni* est sans nul doute l'élément symbolique central de cette réciprocité. Il s'agit d'un don non agonistique de force de travail, symétrique et rendu en un contre-don égal en temps et en force de travail, permettant l'élaboration d'une alliance entre partenaires pour la production agricole. Bien qu'il réduise de peu le temps de travail, son rôle n'en reste pas moins fondamental dans l'organisation du travail afin de profiter d'un maximum de main d'œuvre à l'arrivée des premières pluies souvent dispersées sur le territoire. L'*ayni* permet de réunir un nombre suffisant de travailleurs sur les parcelles humides afin de préparer les sols et les semis avant que ceux-ci ne redeviennent durs et secs (Morlon, Bourliaud, Reau et Hervé, 1992, p.58). « Faire *ayni* avec quelqu'un » équivaut ainsi pour Alison Spedding à déclarer son égalité politique à travers l'échange symétrique. Ainsi, un paysan riche ne peut faire d'*ayni* avec un journalier (Spedding, 1994, p.17-47).

Comme l'indique Matos Mar cependant, l'inégalité de contrôle des ressources a transformé la réciprocité en un élément de domination et en une idéologie d'exploitation et d'accumulation

(Matos Mar, 1974 ; Orlove, 1974 ; Schulte, 1999). Elle cache les relations de domination sous une apparence d'égalité. Cela a permis à certains auteurs, tel Marcelo Grondin (1968), de décrire la communauté comme une institution créée par certains groupes afin d'en exploiter d'autres, ou pour Gonzales de Olarte, de juger la réciprocité comme « une relation d'exploitation des pauvres par les riches » (1984, p.112). Pour notre part, nous privilégierons l'approche des auteurs qui, sous l'impulsion de Karl Polanyi, admettent que dans une société hiérarchisée, la réciprocité laisse place à la redistribution. Le passage de l'un à l'autre est tout à fait explicite dans de nombreuses régions des Andes comme en témoigne la différence entre l'*ayni* et la *mink'a*.

2.2.2 La dimension verticale de la mink'a

Pour Peter Gose, la dichotomie *ayni*/*mink'a* rappelle celle de symétrie/asymétrie et égalité/hiérarchie (Gose, 2001, p.7). Au contraire de l'*ayni,* la *mink'a* tisse une relation entre deux individus issus de classes distinctes. Elle permet aux familles possédant le plus de terre de se procurer de la main d'œuvre en offrant en contrepartie, non pas à une même quantité de travail, mais une partie de ses récoltes. Par la vente de leur force de travail, les familles les plus pauvres s'ouvrent dès lors un accès à certains produits auxquels ils ne peuvent avoir accès en nombre suffisant par manque de terres ou par le fait de n'occuper qu'un seul « étage écologique ». L'asymétrie de la *mink'a* reflète ainsi l'inégalité de l'accès aux ressources au sein de la communauté ainsi que le mécanisme par lequel se produit la concentration de celles-ci (Orlove, 1974, p.315). Peter Gose fait également remarquer, dans son étude d'une communauté péruvienne, que le fait d'approvisionner les individus est une expression de pouvoir et de propriété. *Ayni* et *mink'a* affirment tous deux une identité de classe. « Faire *ayni* avec quelqu'un » permet de montrer son appartenance au même rang social, alors que la *mink'a* est privilégiée par les métis comme affirmation d'une classe sur une autre. Les rites agraires contribuent ainsi à structurer la réalité de classe. L'appropriation se réalise sous le signe de l'altérité ethnique : le *comunario* se comporte comme un métis (Gose, 2001, p.9-13). La différence entre les deux formes d'échange n'est pas uniquement économique ou culturelle, elle s'inscrit dans un droit de propriété.

Selon Peter Gose, la forme d'échange de l'*ayni* est plus forte durant la période de croissance des cultures, alors qu'après le carnaval, lorsque la plante devient « nature », la *mink'a* tend à être privilégiée. L'auteur note une contradiction entre le processus productif qui nécessite un travail collectif et l'appropriation privée du produit (Gose, 2001, p.10-13). Cet aspect semble être confirmé dans l'*ayllu* Chiro où plusieurs personnes n'imaginent pas faire appel à d'autres familles

pour la récolte, alors que cela leur semble normal lors de la préparation de la terre. C'est ici davantage le choix des alliances, entre la coopération intra et extra-familiale, qui permet de déterminer les formes d'exploitation des ressources naturelles.

A Chiro, le plus souvent est employé le terme *d'ayni-mink'a* afin de définir le travail, sans distinction, c'est-à-dire que l'échange se fait à la fois en nature et en travail. Le travail journalier, payé en argent, se développe également de plus en plus. Les inégalités au sein des communautés s'expriment ainsi par le fait que les familles les plus riches tendent à utiliser une main d'œuvre étrangère à leur lien de parenté, quelle que soit la période agricole. Il existait également à Chiro une autre forme de travail, le *chuqu*, appelé *faena* dans d'autres régions des Andes, qui consiste en un travail plus festif afin d'attirer plus de main d'œuvre. Le *chuqu* a également une valeur rituelle. Lors de celui-ci sont distribuées d'abondantes quantités de nourriture et d'alcool. Il a cependant presque totalement disparu de l'*ayllu* Chiro, même lors de la construction des maisons où il était autrefois privilégié. La seule personne qui m'a affirmé y avoir recours était un métis propriétaire terrien des terres des vallées de l'*ayllu* Chiro.

Les formes de redistribution massive, comme nous le verrons plus tard lors de certaines fêtes, permettent aux habitants les plus pauvres de bénéficier de certains biens, alors que pour les plus riches la redistribution joue un effet stratificateur (Fonseca, 1974).

Photo 13: Ayni-mink'a à Chiro. Les hommes sont chargés de diriger la charrue, les femmes les suivent pour semer les graines. (photo : Claude Le Gouill)

2.3 L'institutionnalisation des inégalités

Le thème des statistiques sur la composante « ethnique » du pays fait aujourd'hui débat en Bolivie. Le plus récent est sans aucun doute celui engendré par l'élaboration du recensement que souhaite impulser le gouvernement d'Evo Morales en 2012, dans lequel ne figure pas la catégorie des « métis ». Plus généralement, c'est la catégorie d' « indigène » qui divise le pays, entre les intellectuels remettant en cause la construction même de celle-ci, et ceux qui au contraire construisent différentes catégories de l'indianité à partir de statistiques (Albó et Quispe, 2004). Si les premiers tentent de montrer la construction « politique » de l'indigène, la remise en cause même de ces catégories n'en reste pas moins « politique », le but étant de démontrer l'instrumentalisation du taux d'indigène dans le pays. Le terme d'indigène renvoie en effet à une catégorie fiscale impulsée sous la colonisation espagnole, ce qui n'enlève rien au fait qu'à partir de cette catégorisation se soient construites des identités et que celles-ci se soient reproduites au sein des territoires et des rapports sociaux.

2.3.1 La stratification interne dans les *ayllus*

2.3.1.a *Originarios, agregados, kantu runas*

Bien avant l'arrivée des Espagnols existent sur le haut-plateau bolivien des lignages aristocratiques qui contrôlent les territoires et la production agricole. L'empire inca est une entreprise tout aussi importante de construction d'un système d'ordre et de classes. Cependant, afin de mieux contrôler le tribut, est impulsée une stratification interne aux communautés sous la domination espagnole, rajoutant de la sorte une dimension politique aux rapports de parenté. Il existe actuellement deux catégories d' « indigènes » dans l'*ayllu* Chiro :

- Les *originarios* (originaires) sont les descendants directs des ancêtres fondateurs des premières *estancias* de l'*ayllu*, inscrits dans les premiers registres d'imposition de la colonie au XVIème siècle. A Chiro, cette inscription est justifiée par le titre colonial possédé par la famille d'*originarios*. Ce titre aurait été acquis selon les habitants suite à l'exercice de la *mita* de Potosi. S'il ne nous a pas été possible de vérifier ces témoignages, nous verrons cependant qu'ils permettent de légitimer un statut et un pouvoir au sein de l'*ayllu*. Plusieurs auteurs ont expliqué que cette catégorie était la seule à posséder des terres dans les différents étages écologiques, ce qui peut,

d'après les témoignages recueillis sur place, être confirmé pour le cas de Chiro, bien que cette spécificité a aujourd'hui disparu. Historiquement, ce sont eux qui possèdent le plus de terres et ils doivent de ce fait payer une *tasa* supérieure. Avec le temps, les relations de parenté et alliances matrimoniales ont pu faire diminuer leur possession au profit d'autres *comunarios*. Autrefois, seule cette catégorie pouvait exercer les charges supérieures de l'*ayllu*. Selon les informations recueillies par Tristan Platt dans les *ayllus* de Macha, seul le fils aîné devient *originario*, les autres passent dans la catégorie d'*agregado* (Platt, 1982b). A Chiro cependant, tous les fils d'*originarios* gardent leur statut.

- Les *agregados* (agrégats) se sont intégrés à l'*ayllu* par des liens de parenté ou suite à des migrations. Ils se sont de la sorte agrégés aux terres des *originarios*. Pour Tristan Platt, ils peuvent être les fils d'un *originario*, mais cela n'est pas le cas à Chiro où les catégories sont fixes. Ils possèdent historiquement moins de terres que les *originarios* et de ce fait payent une *tasa* plus faible. Ils ne pouvaient accéder aux charges supérieures de l'*ayllu*, bien que le dernier *segunda mayor* de l'*ayllu mayor* Qhayana au début des années 1950 ait été un *agregado*. Il ne nous a pas été possible de juger à partir de quand cet accès aux charges supérieures leur a été ouverte.

Lorsque ces catégories fiscales sont introduites sous l'autorité de la couronne espagnole, il existe selon les régions jusqu'à sept catégories (Sanchez-Albórnoz, 1978, p.36). L'une de celles-ci se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreux *ayllus,* celle de *kantu runas* (ou *forasteros*), mais elle n'a pas d'existence en tant que telle à Chiro. Il s'agit de la population sans terre, n'ayant pas accès aux charges et pour qui le paiement de la *tasa* est volontaire. Ces catégories évoluent selon l'espace disponible, les fluctuations de la population, les modes de transmission du patrimoine. A partir du XVIIème-XVIIIème siècle, Gilles Rivière montre que ce n'est plus l'origine locale ou étrangère qui détermine l'appartenance à l'une ou l'autre des catégories mais la quantité de terres que le *comunario* possède dans la communauté (Rivière, 1982, p.92). La naissance de ces catégories et leur persistance fait aujourd'hui débat chez les historiens. Sans espérer trancher ce problème complexe, il nous semble cependant important de revenir sur certains points.

2.3.1.b L'instrumentalisation des catégories

Parmi les débats les plus fréquents se trouve celui sur le passage d'une catégorie à une autre. Certains auteurs ont expliqué les évolutions des tributaires d'une catégorie fiscale à une autre par les périodes de croissance démographique ou, au contraire, par de violentes épidémies. L'épidémie du milieu du XIXème siècle aurait ainsi contraint les *ayllus* à se repeupler par l'assimilation de

migrants accédant aux différents statuts fiscaux grâce au jeu stratégique matrimonial (Saignes et Morlon, 1992, p.153). L'adoption d'une population d'*agregados* par les *ayllus* permet également au territoire indigène d'augmenter sa population afin de remplir ses obligations envers l'État (tribut, *mita*) mais aussi de protéger ses frontières (Platt, 1982b, p.48).

Le passage d'une catégorie à une autre évolue aussi selon les politiques d'imposition du tribut, et des conflits au sein de l'économie coloniale entre *hacendados*[52] et propriétaires des mines de Potosi pour le contrôle de la main d'œuvre (Larson, 1992). Afin d'échapper à la *mita* et au tribut obligatoire pour les habitants des « communautés libres » des *ayllus*, de nombreux *comunarios* migrent vers les villes mais surtout vers les haciendas de Cochabamba afin d'y travailler comme *yanaconas*[53]. Ces migrations portent un coup au secteur minier qui se voit alors privé d'une partie importante de sa main d'œuvre. Elles entraînent également de fâcheuses conséquences pour les communautés sur lesquelles pèse une pression accrue pour fournir la quantité demandée de *mitayos*. Le tribut est rendu obligatoire pour les *yanaconas* en 1734 sous la pression de l'oligarchie minière afin de freiner ces migrations, ce qui conduit dans biens des cas les *hacendados* à payer cet impôt afin de maintenir leur main d'œuvre.

Instrumentalisation des catégories fiscales est aussi le fait des *ayllus.* Elle s'organise comme une stratégie collective pour répondre à la demande de main d'œuvre et payer les augmentations du tribut. Thierry Saignes note ainsi trois stratégies menées par les groupes indigènes afin d'échapper au tribut et à la *mita*: la fuite chez les « sauvages » de la forêt, la conversion en *yanaconas* (travailleurs des haciendas, plus tard appelés *peones*) et le métissage que l'on peut voir ici comme une forme d' « acculturation calculée » (Sanchez Parga, 1984, p.44). Les diminutions du nombre de tributaires proviennent selon Saignes non pas des variations démographiques, mais des migrations. Ces diminutions démographique des tributaires conduisent les observateurs coloniaux à craindre une extinction de la « nation indienne » (Saignes, 1987). Ces migrations sont décrites par certains auteurs comme les premières formes de résistances paysannes (Landsberger, 1978, p.36).

Ce sont les *originarios* qui impulsent la création de la catégorie de *forasteros*, des paysans sans terre et très mobiles, afin de profiter de cette main d'œuvre pour produire plus et faire travailler leur terre pendant qu'ils se spécialisent dans une autre activité. Lorsque la pression sur les terres se fait plus forte, les *originarios* ferment l'accès à cette catégorie afin d'avoir une main d'œuvre à faible coût (Klein, 1995, p.161). Pour Herbert Klein, les communautés ont survécu et

[52]*Hacendado*: Patron de l'hacienda.

[53] Le nom de *yanacona* provenait des serviteurs de l'Inca ou des *kurakas*, et fut repris par la suite pour nommer les indigènes ayant quité leurs terres afin d'échapper au tribut et à la *mita,* en s'assimilant à la société espagnole, le plus souvent en intégrant les haciendas où ils retrouvaient un statut de servitude, cependant plus tolérable que les dans les mines et certaines communautés (Larson, 1992, p.111-112).

prospéré, malgré à la croissante pénétration du marché, grâce à cette capacité de recrutement de la main d'œuvre à travers un système croissant de différenciation sociale interne à la communauté. Les périodes d'augmentation du tribut s'accompagnent ainsi de l'augmentation du nombre de *forasteros*. Ceux-ci jouent un rôle positif dans la communauté en lui permettant d'affronter la pénétration du marché. Cela justifie selon Klein les évolutions du nombre de *forasteros*, *yanaconas* et *originarios* selon les périodes. Une seule pression démographique aurait en effet conduit pour l'auteur à une augmentation semblable du nombre de *yanaconas* alors que ce n'est pas le cas. C'est le gouvernement local de l'*ayllu* qui influence cette augmentation du nombre de *forasteros*. En 1880, lorsque les terres des communautés sont mises en vente par l'État, beaucoup d'entre elles ont suffisamment de ressources pour acheter leur propre titre de propriété (Klein, 1987).

La construction de la catégorie de *forastero* permet aussi l'élaboration de stratégies, non pas collectives, mais individuelles d'exemption du tribut. Herbert Klein a indiqué que dès le XVIIème siècle, afin d'échapper au tribut, de nombreux *originarios*, qui sont à cette époque les seuls à payer le tribut, fuient les *ayllus* pour les villes ou les vallées où ils se font enregistrer comme *forasteros* dans d'autres communautés ou comme *yanaconas* dans les haciendas (Klein, 1995, p.28-29). Les catégories de *forasteros* et *yanaconas* peuvent devenir selon les contextes des « refuges antifiscaux » (Saignes, 1987, p.133-138). Les *comunarios* les moins dotés en terres dans leur communauté d'orgine peuvent voir dans la condition de *yanaconas* une ascension sociale du fait qu'elle leur permet d'obtenir des parcelles individuelles, parfois supérieures à ce que perçoit un *forastero* dans les *ayllus*, et sans payer le tribut (Klein, 1995, p.90).

Ces stratégies individuelles pour ne pas verser le tribut et éviter la *mita* passent aussi par des processus de métissage de la population. Plus les *forasteros* s'assimilent à la société espagnole, plus la distance socio-culturelle entre indien *forastero* et métis diminue. Les collecteurs du tribut ont eux mêmes du mal à distinguer les métis des *forasteros*, ce qui donne lieu, par exemple en 1788, à une « révolte fiscale » à Cochabamba, menée par les *cholos*[54] et métis contre les autorités coloniales, qu'ils accusent d'abus dans la réduction du nombre de métis par leur passage à la catégorie de *forasteros* (Larson, 1992, p.144-146).

Un autre thème travaillé notamment par Thierry Saignes est celui de la rupture du *forastero* avec sa communauté d'origine. L'auteur voit dans les *forasteros* partis coloniser les vallées de Cochabamba une variante des *mitimaes* incaïques, permettant au groupe de maintenir leur accès aux ressources perdues avec la colonisation (Saignes cité par Zulawski, 1987, p162). Certains *forasteros* maintiennent dans certains cas leur identité ethnique native, ils sont dès lors appelés *llacta runa.* Leur migration peut venir de simples stratégies familiales mais n'indique pas une

[54] *Cholos* : Indigènes urbanisés, en processus d'ascension sociale.

rupture quant à la participation des rituels dans la communauté d'origine. Les avis divergent quant aux *yanaconas*, mais il semble que cette catégorie ne revendique aucune identité indigène et entre dans un processus d'acculturation en rejetant tout aspect de la culture indigène (Zulawski, p.164 et 171). Comme l'explique Larson, si certains indigènes des vallées gardent des liens symboliques et matériels avec leur *ayllu* de *puna*, ils sont cependant plus différenciés pour leur position économique et sociale dans la hiérarchie native locale et par leur statut fiscal que par leurs racines ethniques ancestrales (1992, p.131). Malgré ces liens éventuels, ils ne sont plus considérés comme « indigènes » lors des recensements. Ainsi, entre le recensement de 1573 impulsé par le Vice-Roi Toledo, et celui de 1683, la population indigène diminue en Bolivie de 50%, et jusqu'à 75% à Cochabamba. En 1754, 56% de la population de La Paz appartient à la catégorie de *forastero*. Elle n'est cependant que de 29% dans la *puna* de Chayanta et 15% dans celle de Carangas (Larson, 1992, p.112-131).

En conclusion, nous pouvons dire que si l'inégalité se retrouve dans les rapports sociaux, elle s'institutionnalise également dans la structure même de la communauté. Cette stratification interne n'est cependant pas aussi rigide qu'un système de caste par exemple. Pour Louis Dumont, les castes en Inde ont en effet trois caractéristiques : la division du travail par groupe, la hiérarchie, que l'on retrouve à différents degrés dans la stratification décrite ici, mais aussi des règles visant à assurer la « séparation » inexistantes dans notre cas. Pour l'auteur, le tout commande les parties et repose sur l'opposition entre le pur et l'impur, du fait que « l'exécution des tâches impures par les uns est nécessaire au maintien de la pureté chez les autres » (Dumont, 1966, p.64-78). Pour qu'il y ait une caste, il faut donc que la société toute entière et sans résidu soit constituée d'un ensemble de castes, mais aussi que le statut et le pouvoir y soient dissociés (ibid., p.272). La stratification étudiée ici ne peut donc être assimilée à une caste. Elle se rapproche d'avantage d'une hiérarchie d'ordres, c'est-à-dire « une série de groupes sociaux entre lesquels sont réparties les différentes activités matérielles et non matérielles qui sont nécessaires à la reproduction de leur société. A chacune de ses activités et de ses fonctions s'est attaché un ensemble de valeurs, un statut déterminant le rang que les groupes et les individus qui les assument occupent dans la hiérarchie sociale, statuts et rangs qui sont héréditaires ou tendent sans cesse à le devenir » (Godelier, 1984, p.307). Plus précisément, cette hiérarchie prend sens dans le champ des relations définies par la parenté et la descendance : nous pouvons donc admettre que « le principe dominant qui fonde cet ordre est celui de la séniorité et de la proximité généalogique : le groupe de descendance le plus « proche » de l'ancêtre commun ou du fondateur occupe une position supérieure, détient la prééminence politique, attribue le pouvoir au membre le plus âgé de la génération la plus âgée » (Balandier, 1967, p.95).

Il existe ainsi différents degrés d'« indianité », selon la possession de terre et le paiement du tribut, d'où la célèbre maxime « on est toujours l'indien de quelqu'un d'autre » (Lavaud, 2007, p.95). Stratégies individuelles et collectives se retrouvent aussi dans la catégorie de *forastero,* ce qui remet quelque peu en doute la théorie du « pacte de réciprocité » évoqué précédemment. Ou plutôt elle apporte une nuance, les *comunarios* soutiennent ce pacte lorsqu'il est perçu comme moralement acceptable, et au contraire, s'en défont lorsque les abus de la couronne deviennent insoutenables.

2.3.2 De la mobilité hiérarchique dans l'*ayllu* Chiro

Dans l'*ayllu* Chiro, l'espace territorial est divisé, en nous basant sur les *cabildos* de 2010, en onze *estancias* d'origine (*originarios*) et quarante-quatre *estancias* d'*agregados*. Nous pouvons définir l'*estancia* comme un espace territorial auquel se rattache un groupe patrilinéaire, ou plusieurs dans certains cas. Il semble qu'à l'origine, chaque territoire correspond à une famille patrilinéaire et qu'avec le temps les patronymes se soient diversifiés. Tristan Platt (1982a) nous dit que chaque *estancia* se construit à partir d'un nombre limité de « terres d'origine » et de « terres restantes » en plus des terres collectives. L'*originario* est celui qui occupe les terres d'origine. Ces terres sont divisées selon le nombre d'enfants de la famille, voire avec d'autres familles.

2.3.2.a Le cas de Chiro

Si les termes de *uta* et de *kasta* n'ont jamais été entendus à Chiro, les définitions qu'en donnent Yapita et Arnold peuvent nous être utiles. La *uta* serait à la fois la *casa* (maison), l'ensemble des *casas* familiales et le groupe patrilinéaire. La *kasta* serait quant à elle l'unité de descendance naissant à partir d'une unique maison, en prenant compte la différenciation de genre entre la *kasta* de sang (de la femme) et la *kasta* de graine (de l'homme) (Yapita et Arnold, p. 202-205). Chaque famille de Chiro se rappelle ainsi la maison d'origine de son ancêtre ce qui lui permet de s'identifier à un territoire. Les territoires d'origine correspondent aux territoires occupés par les premiers habitants de l'*ayll*u. Ils possèdent leur propre lieu d'offrande, appelé *chisiraya*, lequel permet aux âmes des nouveaux décédés de rejoindre l'autre monde durant le carnaval. Chaque famille possède également sa propre *esquina*, son lieu rituel situé dans le patio de la maison. La

contribution territoriale n'est pas payée par famille, mais par territoire, d'origine ou d'*agregago*. L'ensemble des familles vivant sur un territoire cotise ainsi pour payer ensemble la contribution territoriale, de vingt *bolivianos* pour une terre d'origine (environ deux euros), de dix *bolivianos* (un euro) pour une terre *agregada*. Au sein d'un territoire d'origine, tous les habitants sont ainsi considérés comme *originarios* et provenant d'un ancêtre commun. Dans le cas de Chiro, le système de stratification est héréditaire et il entraîne par le passé une division du travail entre catégories, ce qui nous ramène vers un système d'ordres. Comme l'indiquait Maurice Godelier, le système d'ordre naît « des hiérarchies héréditaires de groupe de parenté s'excluant mutuellement dans l'accomplissement des diverses activités matérielles et sociales qui produisent et reproduisent la société » (Godelier, 1984, p.304).

D'après les témoignages recueillis sur place, les *originarios* ont conservé leur statut en passant la *mita* de Potosi. Leurs titres de *mitayos* leurs donnent le droit à posséder plus de terres. Les terres d'*agregados* sont au contraire des territoires « colonisés » par de nouvelles familles au sein d'un territoire d'origine. D'après certains témoignages, les *agregados* sont les gendres des *originarios*. Pour Javier Izko, un anthropologue ayant travaillé sur les vallées de San Pedro de Buena Vista, c'est le gendre qui est envoyé à la *mita* pour représenter des *originarios* et *agregados* en échange de l'accès aux terres pour s'être mariée à une de leurs filles (Izko, 1986, p. 145). Ils peuvent par le passé être amenés à travailler comme *peones* afin d'avoir un accès à la terre. Les *peones* des *originarios* peuvent provenir également d'autres familles ayant migré vers l'*ayllu* Chiro. De nombreux témoignages expliquent que les *agregados* sont par le passé les *peones* des *originarios*, une situation comparable au système d'*hacienda* :

« *Avant il y avait des haciendas. Mon père est comme un patron, Sebastián Laura, d'ici. Ses frères sont comme des patrons. Mais ils ne sont pas des véritables patrons, ils étaient des originarios, avant les originarios étaient comme des patrons, ils maniaient la communauté, ils faisaient l'autorité. Les gens travaillaient pour mon père. On avait des peones. On avait une communauté à Chaqueroa, tous nous aidaient comme peones, chacun avait des parcelles. Maintenant on a retiré cela avec les nouveaux titres, moi j'ai enlevé cela quand mon père est mort. Ils voulaient être propriétaires* ». (Juan de Dios Laura, *comunario*, Chiro K'asa)

Certains témoignages à Chiro montrent également que l'*originario* ne peut par le passé ni travailler les champs ni tisser. Ces travaux sont confiés à « ses » *peones* :

« *Avant il y avait la mita à Potosi. Les ancêtres devaient faire cela, ils devaient voyager à Potosi et ce sont eux aujourd'hui qui sont originarios. Les agregados apportaient la nourriture, ils l'envoyaient à ceux qui travaillaient à Potosi. Ceux là sont maintenant les agregados. Ils devaient aider l'originario, faire le labour, semer la pomme de terre, ils devaient tout faire* ». (Carlos

Mamani Moya, *comunario*, Chiro K'asa)

Les *agregados* et *forasteros* obtiennent aussi des parcelles en échange d'un travail pour les familles d'*originarios*. Cette assimilation de l'*originario* au patron a été notée par plusieurs auteurs (Platt, 1982 ; Larson, 1992 ; Klein, 1995, Roux, 2006). Une loi de 1880, promue par le gouvernement conservateur, rejoint également cette idée en libérant les *forasteros* du tribut. Ils sont considérés comme des colons d'haciendas car ils prêtent leur service à un « patron » (Platt, 1982, p.135). Herbert Klein indique sur ce point que les *jilaqatas*, les autorités indigènes au niveau des communautés ou *ayllus*, sont chargés de surveiller le nombre de *forasteros* par *originario* afin que ces derniers ne profitent pas de cette exploitation au risque de déséquilibrer la communauté, notamment lors des fortes pressions sur les terres (Klein, 1995, p.87). Larson montre dans le cas de Cochabamba l'existence d'une oligarchie terrienne indigène, c'est-à-dire des *originarios* qui profitent de leur statut et pouvoir pour s'accaparer d'abondantes terres au détriment des *forasteros*. Ils sont aussi appelés « proto-*hacendados* ». Ce groupe peut parfois être composé de *forasteros* ayant reçu des terres en échange d'une alliance avec certains caciques (Larson, 1992, p.192-193). Ces groupes d'*originarios* « *proto-hacendados* » sont cependant minoritaires face aux autorités coloniales, religieuses et aux propriétaires terriens, conduisant ainsi la majorité des *originarios* a un état avancé d'appauvrissement.

L'exploitation de *peones* au sein des *ayllus* ne serait pas spécifique aux *originarios*. Les *agregados* qui se sont installés sur des terres « vierges » ont ainsi reproduit cette exploitation avec les nouveaux arrivant, les *kantu runas*. La question est de savoir d'où vient cette exploitation de *peones* dans les *ayllus*. Plusieurs auteurs ont ainsi évoqué cette situation, sans pour autant en donner une raison. S'agit-il d'un phénomène proprement « indigène »? Ce phénomène proviendrait-il au contraire de la colonisation espagnole et du développement des *haciendas* ? Sur ce point, Efrain Gonzales de Olarte voit, à partir du cas péruvien que l'on peut transposer ici à la Bolivie, l'influence des haciendas dans la gestion, l'organisation, la possession de terre et de manière générale dans les relations sociales de la communauté paysanne (Gonzales de Olarte, 1984, p.136).

D'après plusieurs témoignages d'« anciens » de Chiro, seuls les *originarios* peuvent autrefois accéder aux charges supérieures de l'*ayllu*. Ce sont eux qui se coordonnent avec les patrons des *haciendas* et les autorités coloniales, d'où peut-être certaines influences des seconds sur les premiers. Sergio Serulnikov montre comment certains Indiens, au XVIIIème siècle, évitent d'aller à la *mita* en payant leur cacique. Ces Indiens portent le nom de *colquerunas*. On peut émettre l'hypothèse que ce nom puisse être l'origine du patronyme Colque, très présent dans l'ayllu Chiro. Les caciques affirment que l'argent récolté sert à financer les célébrations qui ont lieu durant

l'élection des *mitayos* et le paiement du tribut. Les récoltes provenant des terres communes doivent servir à approvisionner les *mitayos*. Bien souvent cependant, les caciques s'approprient celles-ci pour leur bénéfice personnel. Afin de répondre aux politiques borboniques, une réorganisation de la *mita* et du tribut est imposée. Ces réformes interdisent les *colquerunas* ainsi que le fait de remplacer, pour la *mita*, les indiens les plus riches par les plus pauvres.

2.3.2.b L'exemple de la communauté de Baltazar

Le premier habitant de l'origine Baltazar est Santos Flores. Avec l'augmentation de la population, un membre de la famille, Vicente Flores, part construire sa maison, son *jantiji*, à l'écart des autres, sur un lieu désertique nommé Lullithapa, appartenant à Baltazar. Vicente Flores a six enfants. Ses six fils vont donner naissance à l'*estancia* de Lullithapa par la construction de leur maison. Suite à cela, Vicente Flores engage des *peones* venus de l'extérieur pour travailler sur ses terres. Les *peones* s'installent au lieu-dit Cosme et forment par la suite leur propre *estancia*.

L'histoire de l'origine Baltazar est racontée, selon un témoignage, de cette manière :

« *Moi je suis originaire de Baltazar,* estancia *Baltazar. Il y avait peu de monde qui vivait ici avant. Il n'y avait qu'une personne, et pour avoir son terrain propre elle devait faire un service à Potosi, à la Colonie de Potosi, avec les Espagnols. C'était un service d'un an. De Baltazar ils ont envoyé un homme qui s'appelait Santos Flores, le premier homme ils disent. Ils disent qu'il était originario. Il est revenu, il avait son épouse, et ils ont fait une grande famille, qui a grandi beaucoup. Cela est un originario. Comme la famille a grandi la communauté s'est divisée en trois communautés, Baltazar comme telle, Lullithapa, Cosme. De cette estancia d'origine il y en a trois maintenant. Les communautés se sont ajoutées, pour cela ils sont agregados. Cosme est agregado de Baltazar, Lulithapa pareil. C'est la même famille, ils sont tous Flores et tous originarios* ». (Natalio Choque, Chiro K'asa).

L'origine Baltazar comprend ainsi aujourd'hui trois *estancias* possédant chacune le statut de communauté : Baltazar, Lullithapa et Cosme. Pour avoir le titre de communauté, l'*estancia* doit avoir un minimum de vingt-cinq affiliés et faire une demande au titre auprès de la mairie et de la préfecture. Tous les habitants de ces trois communautés sont considérés comme *originarios*, ils ont tous le même nom de famille, Flores, même si certains seraient d'origine *peones*. Les habitants de Cosme rejettent cependant d'être assimilés à des *peones*. Ils considèrent que ceux de Lullithapa cherchent à les discriminer et prétendent provenir eux-aussi de l'ancêtre Santos Flores.

Chaque communauté possède sa propre autorité. L'union des trois communautés se réalise

lors de certains projets. Il y a par exemple une seule école, située à Baltazar, pour les trois communautés. L'union symbolique des trois communautés a lieu lors des *cabildos,* le rituel pour payer la contribution territoriale. La *tasa* se paye par rapport au territoire d'origine Baltazar et non pas par communauté. Les trois communautés doivent payer en s'associant la somme de vingt *bolivianos* correspondant au territoire d'origine Baltazar. Une autorité est chargée d'envoyer au *cabildo* la *tasa*. Cependant, là encore les témoignages divergent. Des habitants de Baltazar prétendent que cette communauté paie dix *bolivianos* (un euro), ceux de Lullithapa cinq *bolivianos* (cinquante centimes d'euros) et ceux de Cosme cinq également. Au contraire, un habitant de Cosme raconte que chaque famille des trois *estancias* paie un *boliviano* et que le surplus est destiné à la consommation de *chicha*.

Nous avons pris ici l'exemple de l'origine Baltazar, mais nous aurions pu en prendre d'autres. Toutes les terres d'origine ne semblent pas se diviser de manière identique à celle de Baltazar. La terre d'origine Chiro Grande provient par exemple de la famille Rodriguez. Celle-ci aurait eu deux familles de *peones*, la famille Condori qui a formé la communauté Hornota, et la famille Caysari qui a formé la communauté Condor K'uchu. Ces deux communautés sont aujourd'hui des terres d'*agregados* en s'étant détachées de la terre d'origine. Elles paient leur propre tasa, contrairement aux communautés Lullithapa et Cosme à Baltazar. Cette différence pourrait venir du fait que les communautés Hornota et Condor K'uchu proviennent de migrants et ne soient pas issues d'une division au sein de la famille d'origine.

Un autre exemple est celui de la terre d'origine Chiro Chico, devenue aujourd'hui une terre d'*agregados* réunissant plusieurs familles, tous gendres de la famille d'origine. Chiro Chico possède également le titre de communauté en rassemblant différentes *estancias*. L'une d'elles est Qhonani, elle est considérée aujourd'hui d'origine bien que la famille y vivant ne se soit installée qu'en 1925 après avoir acheté le titre de propriété à l'ancien propriétaire. Il ne nous a pas été permis de savoir si celui-ci était de la famille de l'*estancia* d'origine Chiro Chico.

Chaque territoire possède son organisation propre. De plus, il faut noter qu'un territoire d'origine ne constitue pas forcément une communauté. Certains lieux d'origines ne forment pas de communauté, alors que des *estancias* d'*agregados* peuvent en former une. Dans l'origine Lancaya, l'*agregado* Picharaya a ainsi atteint le nombre de vingt-cinq affiliés et souhaite se faire reconnaître comme communauté. Devenir communauté offre ici l'avantage de posséder ses propres autorités et de pouvoir mener ses propres projets de développement. Les constructions de communautés répondent le plus souvent à des stratégies politiques et s'inscrivent dans des conflits territoriaux ou familiaux pour le contrôle du pouvoir communautaire et l'accès à la terre.

L'*ayllu* Chiro comprend également certaines terres en haut de vallée qui ont vu se

développer de nombreuses *haciendas*. Il y a encore quelques années, vingt-sept « patrons » (appellation pour le grand propriétaire terrien) étaient recensés. L'*ayllu* Chiro comprend neuf communautés d'ex-*hacienda*. L'une de ces communautés est un ancien lieu d'origine, Pukuwatillu. Pour cette raison historique, mais aussi dans un but politique (cf.ch.6.7), ces communautés forment depuis 2010 un nouvel *ayllu*, le Sullka Chiro. La communauté Pukuwatillu a ainsi été écartée des *cabildos* de l'*ayllu* Chiro et n'est plus comptabilisée comme terre d'origine.

Photo 14: *Estancia de la communauté d'Atacari, située dans les terres de vallées de l'ayllu Chiro. (photo : Claude Le Gouill)*

2.3.3.c Le titre colonial comme « objet sacré »

Aujourd'hui, les *originarios* possèdent comme preuve de leur statut le titre colonial de leur ancêtre. Aucun n'a cependant souhaité me le présenter. Ils le conservent comme un objet sacré que l'on peut ici comparer aux objets sacrés des clans Baruya étudiés par Maurice Godelier. Chaque clan possède un objet sacré propre, inaliénable, aux bienfaits différents, mais qui sont échangés entre clans pour le bienfait de la société (Godelier, 1996, p.165-168). Les familles d'*originarios* possèdent de la même manière les titres coloniaux comme biens inaliénables en tant que part essentielle de l'identité du lignage. Il est difficile de juger ici si l'ancêtre est celui qui a participé

réellement à la *mita*, ou si cette dimension du récit ne fait que légitimer un statut. Le titre offert par le Vice-Roi, assimilé au dieu (cf. ch3.2), confère à l'objet, par sa communication avec le divin, sa dimension sacrée et son origine mythique. Ces ancêtres peuvent communiquer directement avec les dieux et recevoir de leurs mains des dons. Comme l'écrit Maurice Godelier, « les objets sacrés sont vécus et pensés comme la présence réelle des puissances qui sont à la source des pouvoirs contenus en eux [...] L'objet sacré se présente donc comme une synthèse matérielle des composantes imaginaires et symboliques présentes dans les rapports qui organisent les sociétés réelles » (Godelier, 2010, p.96). Cependant, si l'objet en lui-même ne peut être partagé, ses bienfaits le sont, comme chez les Baruya. Le gendre, s'il ne peut posséder le titre, peut en effet en partager les bienfaits en accédant à la terre de l'*originario*. Il devait autrefois aller à la rencontre de l'*originario* de retour de la *mita* pour porter le titre jusqu'à la communauté. Lors du *cabildo* aujourd'hui, les bienfaits du titre colonial sont une nouvelle fois partagés et sacralisés par les gendres, en « portant », non plus le titre colonial mais l'*originario* lui-même, assimilé à l'ancêtre et à l'objet sacré (cf.Encadré 3). L'objet, le lignage et la hiérarchie qui en découlent sont ainsi sacralisés et partagés chaque année dans l'exercice du *cabildo*. Le titre colonial affirme l'identité de chaque famille, sa continuité et sa place dans le territoire. Il faut le « garder pour (pouvoir) donner » (Godelier, 1996, p.49). Quelle est dès lors l'importance du titre colonial en tant qu'objet sacré ? Le statut d'*originario* ne devient dans notre cas non plus un simple rapport de parenté. La sacralité du titre colonial lui permet d'entretenir une relation privilégiée avec l'ancêtre fondateur et le dieu lui-même incarné dans le Vice-Roi. Ce statut lui permet de se détacher des activités productrices et d'offrir le droit d'accès à la terre aux autres groupes. Il n'est donc pas surprenant que les *originarios* aient autrefois été les seuls susceptibles d'accéder aux charges supérieures de la communauté ou de l'*ayllu*. Leur relation privilégiée avec l'ancêtre leur octroie de fait les fonctions politiques de gouvernement et les fonctions religieuses de coopération avec les dieux et les ancêtres pour la reproduction du groupe et la défense de sa souveraineté territoriale. La fonction politico-religieuse de l'*originario* peut ainsi pourquoi il est exclu de certaines activités comme le tissage, et qu'il peut dans certains cas être comparé à un *hacendado*. Endettés vis-à-vis des *originarios* qui communiquaient avec les dieux, les *agregados* ne peuvent ainsi que accepter leur statut.

Encadré 3 : Le rituel du Cabildo

Actuellement, la fête principale de l'*ayllu* Chiro est celle du *cabildo* durant laquelle les *comunarios* paient la *tasa*. Si nous avions vu précédemment dans le rituel du mariage un exemple d'échange entre familles, bien que pourvu de rivalités, un idéal de réciprocité, ou plus exactement une réciprocité idéale mais pas toujours accomplie, le rituel du *cabildo* quitte la sphère de l'échange pour entrer dans celle de la transmission de ce qui ne s'échange pas : « garder pour (pouvoir) donner » permet d'affirmer une identité entre les individus et les groupes, une hiérarchie (Godelier, 1996, p.50). L'objet sacré conservé est dans ce cas-ci le titre colonial, provenant de l'ancêtre mythique. Il donne son identité au lignage dans un rapport hiérarchisé entre familles, mais aussi entre les familles de l'*ayllu* par la compétitivité qu'entraîne le rituel du *cabildo* année après année. Comme me l'expliquait le *jilanku* lors du *cabildo* observé en 2011, il faut bien passer la fête pour « passer une bonne année », pour ne pas fâcher la *pachamama* et montrer à la communauté son appartenance et son statut.

Anciennement, le tribut est versé à Potosi mais depuis les années 1980, l'argent revient directement aux autorités de l'*ayllu* afin de réaliser des voyages pour des réunions ou pour réaliser des projets de développement. La *cabildo* a lieu tous les ans entre juin et septembre, c'est à dire durant la saison sèche. Il a disparu suite à la réforme agraire et à l'imposition du syndicalisme paysan sur les terres des vallées à Banduriri, puis il a connu un nouveau dynamisme à partir des années 1980 grâce à une nouvelle forme de syndicalisation, impulsé par le mouvement katariste articulant des revendications ethniques et la conscience de classe (cf. ch.5.1). Comme l'écrit Marisol de la Cadena (1989, p.78), la régulation rituelle de l'accès à des ressources collectivement possédées et à l'usufruit de celles-ci s'institutionnalise dans une dimension politique. Ainsi l'organisation rituelle peut disparaître, mais pas l'organisation politique. Le *cabildo* est organisé par les *jilankus*, les autorités chargées d'exercer la justice communautaire et de veiller aux limites territoriales. Comme toutes les charges traditionnelles, l'autorité masculine est accompagnée de son épouse, la *Mama T'alla*. Seuls les couples peuvent exercer la charge. Avant la réforme agraire, le *jilanku* est l'autorité principale de l'*ayllu*, puis disparu au même titre que le *cabildo* pour réapparaître avec celui-ci dans les années 1980. Un *jilanku* est élu par famille, ou plus précisément par la rotation entre les terres d'origines et d'*agregados* :

«Ce sont *tous les membres de la famille qui doivent être l'autorité. Une famille entre, donc tous de la famille vont entrer. C'est la communauté Hornota qui va recevoir, va entrer comme autorité. De l'autre côté, lors du* <u>*cabildo*</u> *près de Japo entre Wairana, communauté Waraina, agregado. Les* <u>*agregados*</u> *de ce secteur. Eux vont entrer. A Hornota ce sont les Condori et à Wairana se sont les Choque. Ainsi ça va être... Il y a une liste dans le livre des actes. Nous avons un livre des actes depuis le début jusqu'à ce que termine le livre et là on rédige tout, tous les positionnés, tout ce qu'ils vont faire, ils vont s'engager, ils vont entrer dans l'acte de position, ils vont prendre et là ils vont faire une rédaction... L'*<u>*ayllu*</u> *regarde la liste et dit telle année va entrer cette famille, telle année cette famille, dans le livre des actes pour trois ou quatre ans ils vont élire. Et quand ça se termine cela il va avoir d'autres élections. Au prochain cabildo ils vont faire cela* » (Javier Colque, Chiro K'asa)

Il y a quelques années, seule une famille exerçait la charge de *jilanku*. Suite aux conflits politiques entre les *leaders* de l'*ayllu* (cf.Partie2) cette charge a été doublée. L'acte du *cabildo* a cependant toujours été divisé en deux cérémonies, l'une autour de la Saint-Jean (*San Juan*) et l'autre vers Noël. Il s'agit des

deux dates de rotation de la *mita* de Potosi durant laquelle les *mitayos* reviennent avec leur titre de propriété *ejecutorial*, ce qui donne lieu à une fête organisée par la communauté. Ces dates correspondent également à celles de versement du tribut au sein de la communauté. Un ordre exécutif de 1805 envoyé aux autorités natives stipule en effet que le tribut doit être versé aux autorités coloniales le 25 janvier et le 25 juin (Larson, 1992, p.348). Durant le *cabildo*, les *originarios* et *agregados* devaient ainsi payer la *tasa*, une moitié lors du *cabildo* de la *San Juan* (Saint Jean), l'autre durant celui de Noël. Aujourd'hui encore il existe deux *cabildos*, chacun organisé par un groupe patrilinéaire de *jilankus*, tous les deux entre juillet et août.

Le *cabildo* est la fête réalisée en l'honneur du *mitayo*. Selon les témoignages recueillis sur place, les *originarios* actuels sont les descendants de ces *mitayos*. Certains *agregados* pouvaient également passer la *mita* afin d'aider « leur » *originario*, ce qui leur permettait d'obtenir un titre de propriété de *visitarios*. Selon le témoignage d'un *comunario*, le *yerno* du *mitayo* allait à la rencontre de son beau-père et devait ramener le titre de propriété en le portant sur son dos dans un *awayu*. Javier Izko écrit que ce sont les *yernos* qui devaient passer la *mita*. Nous pouvons dès lors nous demander si les *yernos* ne lui rapportaient pas son titre directement depuis Potosi. Selon Javier Izko, les *yernos* étaient reçus au retour de la *mita* sur la place de San Pedro de Buena Vista avec des danses et des chants pour célébrer leur retour et leur libération du travail à la mine (Izko, 1986, p. 145). La fête du *cabildo* garde aujourd'hui une forte symbolique liée au rôle du *yerno*.

Le premier jour de la fête est consacré à la préparation de la *chicha* et de la nourriture. Il réunit les membres de la famille ainsi que les gendres au sein de la maison familiale. Toute la fête se déroule dans celle-ci. Le *cabildo* est aujourd'hui la fête la plus coûteuse de l'*ayllu*, nécessitant un fort sacrifice. En 2010, vingt-quatre moutons sont sacrifiés par la famille des *jilanku*, auxquels se rajoutent six offerts par les cousins de la famille. Avant l'assaut de la famille sur le troupeau de moutons, les *yernos* sont chargés de tourner autour du troupeau muni d'une longue flûte tandis qu'un autre arrose le troupeau de *chicha*. Les moutons égorgés sont ensuite recouverts d'un *awayu*. Une fois les préparatifs pour le lendemain réglés, la *ch'alla* à la *pachamama* peut commencer. Les hommes s'asseyent sur un banc en pierre avec à leurs pieds une table, en pierre également, portant de nombreux *turuwasu*. Les femmes sont assises à même le sol, en contrebas face à la table, devant un *awayu* contenant de la *coca*. La distribution de *chicha*, servie par la droite « d'où sort le soleil », est assurée par le *yernos* au cri de « *Tunari ! Tunari !* », la montagne sacrée située dans les vallées de Cochabamba. Ils se tournent également vers elle pour jouer de la longue flûte. Le *yerno* est également appelé *tullq'a Tunari*. Selon un témoignage, Tunari serait le lieu d'où viendrait la pluie et serait étroitement lié au *yerno*. Nous pouvons ainsi faire un lien entre les vallées d'où proviennent les *tullq'a* mais aussi entre la fertilité nécessaire des pluies du Tunari avec les semences du *yerno* :

« *D'où naît la pluie nous disons Tunari, quand naît la pluie nous sommes heureux. Pour cela nous nous respectons les tullqas, pour cela nous disons Tunari* ». (Paolino Caysari)

Des *refrescos* sont également proposés pour les évangéliques, surtout lors du deuxième *cabildo* qui est aujourd'hui considéré celui des chrétiens. Le deuxième jour est le plus important du rituel. Il marque l'arrivée des *comunarios* et le paiement de la *tasa*. Les *jilankus* sont assis sur le même banc de pierre cette fois décorée d'une « porte » formée de branches d'arbres. Les *Mama T'allas* sont toujours en

contrebas. La table en pierre est cette fois décorée d'arbustes et de laine. Les *comunarios* arrivent sur le lieu de la fête par l'Est, « d'où se lève le soleil ». A leur arrivée, ils sont invités en contrebas de la maison familiale, à la *entrada* (entrée), à consommer deux *turu-wasu* puis sont portés par les *yernos* ayant revêtus un *poncho*. Certains portent un condor sur la tête. Après avoir exécuté le tour des seaux de *chicha*, le *yerno*, accompagné de son épouse tapant un tambour appelé *chinki* (*wankara*), remonte en courant, avec toujours le *comunario* sur le dos, jusqu'à la table en pierre où se déroule la cérémonie. Il exécute là trois tours de table en criant « *Siii! Siii!* » qui serait une référence à « Potosi » d'où revenaient les *mitayos*. Il dépose ensuite le *comunario* aux pieds des *jilankus* qui est invité à consommer trois nouveaux *turu-wasu*. Le *yerno* redescend ensuite à la *entrada* pour porter les nouveaux venus. Tout au long du rituel, il est chargé de « porter » les *comunarios* de l'*ayllu*, de la même manière que les *yernos* portaient autrefois les titres de propriété. Si personne n'attend à l'entrée, il danse à cloche pied la « danse du condor », avec toujours le même « *Siiii! Siiii !* ». Cette action de *yerno* de porter les *comunarios* du lieu se retrouve en partie chez les Laymis (*ayllu* de la province Bustillo) lors du mariage durant lequel le gendre, vêtu d'un condor, doit porter son beau-père (Arnold, 1998, p.82). Arnold explique également que durant le carnaval chez les Qhaqachakas, le *yerno* doit se vêtir des vêtements du beau-père lorsque celui-ci meurt comme une manière de s'incorporer à la maison du défunt. On retrouve ce même acte à Chiro durant le carnaval.

Durant le rituel, le *yerno* se métamorphose, il « devient » condor, trempe son bec dans la *chicha*, attaque les *comunarios* :

« *Nous, nous respectons le tullqa, nous le respectons bien. Pour cela, il est un condor joyeux, il danse bien, avec joie, il est respecté ici* ». (Paolino Caysari, *comunario*, Condor K'uchu)

Portant un condor sur la tête, il affirme la physicalité de l'autre (Descola, 2005). L'un d'eux me prévient, « *ne t'inquiète pas, le condor ne mange pas les hommes* ». Denise Arnold, lors de sa description de la construction de la maison, explique que le *yerno* arrive comme un condor car il entre dans une nouvelle maison pour voler une femme de manière identique au mythe de fondation du mariage « le condor et la jeune » (Arnold, 1998, p.81). Le *yerno*/condor est ainsi associé au « preneur de femme », il est dénommé *tullqa*. Peter Gose associe également le *yerno* à la force productrice sauvage qui doit être domestiquée par le mariage (Gose, 2001, p.92).

A leur arrivée, les *comunarios* offrent des cadeaux aux *jilankus*, principalement de la laine et des seaux en plastique ; les *jilankus* les remercient en leur baisant les mains. Chacun paie la *tasa* de son territoire, qu'il soit d'origine ou d'*agregado*, auprès des *jilankus* qui notent soigneusement le lieu et le nom de famille des *taseros*. La *tasa* peut être payée par tout le territoire ensemble ou peut est fractionnée et payée séparément par familles. Les deux *cabildos* de l'année 2010 auxquels j'ai pu assister se présentaient sensiblement sous cette même forme. Après le paiement de la *tasa*, se déroule une réunion de l'*ayllu* donnant lieu à chaque fois aux mêmes débats, parfois assez houleux, sur le nombre d'*originarios* et d'*agregados*. De nombreux *comunarios* s'inquiètent en effet du nombre croissant d'*agregados*, ce qui montre de plus fortes pressions sur la terre. Un autre sujet de débat porte sur le dualisme de la charge de *jilanku*. Les *leaders* de l'organisation traditionnelle de l'*ayllu* veulent en effet rompre avec cela et ne plus garder qu'un *jilanku* en signe de leur triomphe sur les *leaders* de l'organisation syndicale (cf.Partie 2). L'opposition à ce projet montre cependant que le conflit n'est pas tout

à fait terminé...

Vient ensuite la distribution de *kanka* aux *comunarios*. Celle-ci est faite par les *yernos* avec l'aide de certaines familles ayant accès aux pâturages des terres familiales des *jilankus*. Les *originarios*, vêtus d'un *poncho* et enguirlandés d'un collier de fleurs, ont droit à un plat spécial, la *lawa* (soupe de fève). Le futur *jilanku* suivant l'ordre inscrit dans le livre des actes, lui aussi habillé d'un *poncho* et décoré d'un collier de fleurs, offre une dernière tournée de *chicha* et de coca. Les *comunarios* profitent ensuite des dernières luminosités du jour pour rentrer chez eux ou pour se rendre dans les commerces de Chiro K'asa terminer la soirée autour de bières et d'alcool pur. La fête se prolonge cependant dans la maison familiale toute la nuit. Dans certains cas, les *jilankus* peuvent préparer un rituel pour la *pachamama*. Pas cette année.

Le troisième jour marque la fin de la cérémonie. Les derniers *originarios* et *agregados* présents sont portés une nouvelle fois par les *yernos*, cette fois en sens inverse, afin de quitter les lieux. De leur côté, les *jilankus* poursuivent la consommation de *chicha* et de *coca*. En 2010, ils ont réussi leur cérémonie ce qui est « bon signe » pour les prochaines récoltes de l'*ayllu*.

Photo 15: *Le gendre, devancé par son épouse, portant des comunarios de l'ayllu Chiro lors du cabildo (photo Claude Le Gouill)*

Photo 16: *Gendre, durant le cabildo avec le condor. (photo Claude Le Gouill)*

2.4 L'articulation à la société dominante : le *kuraka*

Les *kurakas* sont les représentants des communautés auprès de l'empire inca, aussi appelés *mallkus* puis caciques durant la colonisation espagnole. Selon le concept de *chacha-warmi*, ils sont secondés dans leur fonction par leur femme, nommée *T'alla*, ainsi que dans certain cas par un *lanti*, appelé *segunda persona* durant la *Colonia* (Thomson, 2006, p.53). Suite à son étude des *ayllus* Yura du département de Potosi, Roger Rasnake affirme que les *kuraqkuna*, l'équivalent des *kurakas*, sont les réels successeurs historiques des seigneuries ethniques qui gouvernent la région avant l'arrivée espagnole, même si l'institution politique a connu certaines évolutions provenant aussi bien de stratégies d'adaptation à la nouvelle domination que de la destruction directe espagnole (Rasnake, 1989, p.22). Le modèle nous donne un parfait exemple de réciprocité comme « mécanisme alimentant les relations de domination et de dépendance » (Alberti et Mayer, 1974, p.32). Le *kuraka* en tant que médiateur entre le système colonial et les communautés indigènes joue un rôle fondamental dans notre étude des mobilisations indigènes, et il faut, pour comprendre sa fonction, décrire d'un peu plus près cette institution.

2.4.1 Le cacique

2.4.1.a La noblesse lignagère

Les *kurakas* administrent les *markas* de chaque nation. Ces titres d'autorité passent d'une génération à une autre, de manière héréditaire, au membre ayant le plus de capacité à gouverner. Le transfert d'autorité est dirigé par un conseil des membres les plus âgés de la famille (Platt, 1988, p.376). Les nobles de lignage cacical sont reconnus par l'État colonial comme *principales* (« principaux »). Ceux-ci sont dans un processus constant de distinction avec la base indigène afin de maintenir certains privilèges (exempts de tribut et de la *mita*) et entrent souvent en conflit avec les caciques dans l'obtention du titre. Les familles de caciques peuvent énumérer les mérites militaires exprimant la loyauté à la couronne afin de conserver leur droit sur d'autres lignages (Thomson, 2006, p.45).

Pour être cacique, il est nécessaire de savoir lire et écrire et d'être bon chrétien (Nicolas, 2005, p.42). Tout comme les Incas ont éduqué les *kurakas* à leur culture, les familles de la noblesse indigène étaient instruites dans les écoles coloniales. Il existe également de nombreux mariages entre noblesse indigène et famille espagnole, renforçant un peu plus le métissage tant « racial » que culturel du cacique. Beaucoup portent les vêtements des colonisateurs, parlent l'espagnol, étudient dans les écoles coloniales, connaissaient le catholicisme, ce qui les éloignent de la culture traditionnelle indigène. Peu à peu, les rituels de possession du cacique se font par les *corregidores*[55] et non plus sous le contrôle de la communauté (Thomson, 2006, p.35 et 49).

Sous la colonisation espagnole, la transmission du titre de cacique est établie par les normes espagnols et revient le plus souvent au fils aîné. Vincent Nicolas a rencontré dans le cas des *ayllus* de Tinquipaya une certaine articulation entre la transmission traditionnelle de la charge et la transmission coloniale. Lorsque plusieurs postulants se présentent pour une même charge, le plus apte peut être choisit à travers le consensus de ses sujets. Bien souvent selon l'auteur, les caciques se déclaraient de « ligne directe » afin d'être légitimés par la couronne, même si ce n'était pas le cas. Le système de rotation du *muyu-turno*[56] aurait même peut être existé durant la colonisation espagnole pour la charge de *kuraka*. La dynamique communale connaît cependant de plus en plus

[55] *Corregidor* : Responsable du *corregimiento*, puis à la suppression de celui-ci, nom donné à l'autorité, coloniale puis républicaine, chargée d'exercer la justice.
[56] *Muyu-turno* : Système de rotation des familles et communautés dans l'obtention d'une charge au sein de l'organisation indigène.

de difficultés à s'établir, au fur et à mesure que les autorités coloniales imposent leurs propres caciques (Nicolas, 2005, p.44-52).

Les autorités indigènes de bas rang ayant passé toutes les charges politiques, dans les segments inférieurs de la société indigène, peuvent aussi prétendre au rang de *principales*. Ces *principales* forment un « corps collectif d'anciens » qui joue un rôle fondamental à partir du XVIIIème siècle pour faire entendre les revendications des communautés indigènes et dans la prise d'autonomie de celles-ci face à leur cacique (Thomson, 2006, p.66-72).

2.4.1.b Fonctions

Avec Nathan Wachtel, nous pouvons voir que les structures précolombiennes ont été reconstruites dans l'appareil de domination colonial (cité par Platt, 1982, p.29). Le cacique est chargé de distribuer la terre dans les *ayllus*, d'organiser la production agricole, de collecter le tribut et de recruter les *mitayos* (Thomson, 2006 p.57). A partir du XVIIIème siècle, le *jilaqata* récupère dans certaines zones plusieurs fonctions des caciques : la distribution des terres, l'organisation de la production et le recrutement des *mitayos*. Le cacique est chargé également de fonctions rituelles et politiques. Il est le représentant direct des communautés envers l'État, qu'il soit incaïque ou espagnol. La *mita* des Incas est reprise par les Espagnols afin d'envoyer les Indiens dans les mines de Potosi, mais non sans évolution. Les Indiens ne reçoivent plus de terres en échange, comme c'est le cas avec les Incas. La *mita* se transforme en une forme d'esclavage meurtrière. Elle est directement gérée par les *caciques* qui doivent appliquer les volontés espagnoles. Ce nouveau rôle joué par les caciques les met ainsi dans une situation contradictoire : appuyer les Espagnols tout en soutenant les *comunarios* qu'ils représentent.

Sous la domination espagnole, les *mallkus* jouent un rôle fondamental au sein de la « République indienne ». En tant que « percepteur de tribut » et « fossoyeur de *mitayos* », ils ont le rôle d'intermédiaire entre la population indigène et l'État (Platt, 1982, p.28). Mais du point de vue externe, ils sont soumis aux *corregidors*, autorités espagnoles chargées de la justice, qui parviennent avec le temps à imposer de plus en plus leur poids dans l'élection de l'autorité indigène. Marquant le lien entre les « deux républiques », les caciques parviennent à mobiliser la force de travail pour l'État colonial sur la base de la réciprocité andine. En prolongeant leur relation avec les « envahisseurs » comme ils l'avaient fait avec les Incas, les *mallkus* développent un pacte avec le pouvoir colonial.

Le cacique est ainsi lié à la « République des Indiens » mais il est cependant considéré comme noble avec les honneurs et privilèges liés à son rang, d'où une contradiction au sein de

l'ordre social dual : d'un côté le cacique est lié au commerce colonial, à l'accumulation de fortune, à l'accès privilégié à la terre et la main d'œuvre communale ; de l'autre, il doit accepter les normes traditionnelles de réciprocité l'obligeant à la générosité, à l'assistance, et à maintenir la reproduction communale. Beaucoup se déclarent descendants de l'Inca comme source d'autorité auprès des communauté (Thomson, 2006, p.33-37). Si ce mouvement « néo-inca » peut permettre aux caciques de maintenir une autonomie face au système colonial au bénéfice des communautés à travers l'utopie de la restauration de l'empire inca, il est surtout pour les familles de la noblesse indigène une stratégie afin de maintenir la charge dans leur rang (ibid., p.41-42).

Des accords peuvent naître entre le cacique et la population indigène. Les *comunarios* les plus riches peuvent être exemptés de *mita* en versant une somme en effectif qui est utilisée par le cacique pour maintenir les *mitayos* et leur organiser une fête. Le tribut quant à lui est payé de manière collective selon le « modèle cacical du tribut », basé sur la mobilisation de la force de travail collective pour la production de certains produits sur les « terres de la communauté », qui permet au cacique de commercialiser l'excédent agricole à des fins tributaires (Platt, 1982, p.38). Ce modèle peut cependant varier d'un *ayllu* à l'autre. Dans les vallées de Macha, le montant du tribut est ainsi recueilli tous les ans par le *kuraka*, en maïs, directement auprès des familles et non pas à partir de l'excédent communautaire. De ce système naît le « modèle cacical de mercantilisme agraire ».

2.4.2 Le « modèle cacical de mercantilisme agraire » (Tristan Platt)

On doit ce concept à Tristan Platt lorsqu'il étudie le rôle des *kurakas* du Nord Potosi dans l'économie coloniale (Platt, 1982, p.27). Les caciques, en contrôlant les terres de *puna* et la vallée, peuvent profiter de leur pouvoir pour mobiliser la force de travail et mettre en place les cycles de production ainsi qu'utiliser leur « pacte » avec l'État, pour s'enrichir et exporter les excédents agricoles. La région devient ainsi le « grenier » de la Bolivie : elle exporte son blé, son maïs et sa farine vers les centres miniers et le reste du pays. Les *ayllus* du Nord Potosi vont, pendant plusieurs dizaines d'années, s'intégrer au marché économique. Certains *kurakas* s'enrichissent sur le dos de leur population. D'autres redistribuent les richesses lors des fêtes ou pour payer la *mita*. Mais c'est surtout l'État qui en profite avec la perception du tribut payé en maïs. Pour la communauté, ce « modèle cacical de mercantilisme agraire » permet surtout de maintenir dans le Nord Potosi la verticalité entre *puna* et vallées (Murra, 1992, p.148). Selon Giorgio Alberti et Enrique Mayer, ce

modèle représente ainsi un « idéal d'autarcie locale » (Alberti et Mayer, 1974, p.16).

Pour Tristan Platt l'aspect le plus traditionnel de l'économie joue ainsi une fonction au sein du capitalisme. Le maintien de la verticalité dans les *ayllus* du Nord Potosi permet d'alimenter l'économie minière en assurant la reproduction de sa propre force de travail rotative (Platt, 1982, p.26) L'accumulation est le résultat d'une exploitation permanente, menée à la fois par les caciques mais aussi les *originarios* possédant des terres à la fois dans la *puna* et dans les vallées. Les *originarios* entrent eux aussi dans un processus d' « accumulation primitive permanente », dont les principaux bénéficiaires sont cependant les *kurakas* et l'État. Cette accumulation permet aux *orginarios* de maintenir le mode de « production marchand simple », fondé sur la prédominance de la production agricole familiale, du fait du transfert des surplus vers les centres urbains et miniers ce qui freine l'accumulation de capital au sein de la paysannerie (Platt, 1982b, p.38-76). Le processus d'« accumulation primitive permanente » n'aboutit pas à une augmentation des différenciations internes à la communauté ni à la polarisation de la paysannerie. Les familles dépourvues d'accès aux terres de vallées peuvent en effet, nous dit Tristan Platt, atteindre des niveaux de consommation pratiquement semblables à ceux des producteurs de maïs grâce à la vente de leur force de travail.

Les *kurakas* maintiennent aussi leur prestation de travail destinée aux « seigneurs naturels des *ayllus* » en échange de quoi ils devaient montrer de la « générosité » et défendre leur groupe ethnique contre les abus et les destructions de la couronne. Leur contrôle de la « verticalité » leur permet une accumulation à la fois économique et politique. De la même manière que Tristan Platt, nous pouvons faire un parallèle entre le cacique et l'*hacendado*. Tous les deux légitiment leur domination et leur extraction d'une partie de la production par des actes de protection et de générosité envers la population indigène (Platt, 1982, p.149). Cette forme de réciprocité est cependant asymétrique car elle permet au *kuraka* une accumulation de richesse. La réciprocité devient ainsi dans ce cas un « instrument idéologique pour établir un système de domination » (Alberti et Mayer, 1974, p.21).

Sous la République, l'arrivée du premier gouvernement libre-échangiste en 1870 a de grandes répercussions pour les *ayllus* du Nord Potosi. D'un côté, la fin des politiques protectionnistes engendrent un effondrement de leur commerce du blé. Tristan Platt parle ainsi de « sacrifice » des *ayllus* pour la survie d'un État, alors proche de la banqueroute (Platt, 1982, p.14). Dans le Nord Potosi, la production du blé est concurrencée par la production chilienne, beaucoup moins onéreuse, arrivant directement à La Paz par le chemin de fer. La population indigène est dès lors contrainte à vendre sa force de travail dans les mines afin de payer le tribut (Platt, 1982, p.36). L'ouverture des frontières se fait au profit de l'oligarchie minière, en lui permettant d'exporter les

minerais vers les pays étrangers. Avec le développement de l'idéologie capitaliste au sein du pouvoir d'État, les terres collectives des *ayllus* sont à leur tour menacées avec la disparition du tribut communal (Larson, 1992, p.373). La Loi de *Exvinculacion* de 1874 marque en effet une tentative d'extinction des *ayllus* par la création d'un marché de la terre interne permettant la constitution de grandes propriétés agricoles (Platt, 1982, p.15). Cette loi engendre de fortes mobilisations indigènes sur les hautes terres jusqu'au soulèvement général de 1899.

Conclusion chapitre 2

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons dire, comme l'a écrit Maurice Godelier, « les rapports de parenté servent en même temps de cadre social à l'appropriation du territoire de chaque tribu et de ses ressources naturelles » (1984, p.183). Le rapport de parenté assure les trois fonctions définissant le rapport de production : il est la condition sociale de reproduction (à travers la propriété) ; il constitue la base de l'organisation et de la coopération entre individus et groupes ; il est finalement le cadre du partage. Mais cet idéal de réciprocité, que l'on retrouve dans les relations de parenté et l'organisation communale de la vie et du travail contient aussi les germes d'une différenciation sociale.

Cet ordre normatif autour de la réciprocité censé permettre un contrôle social contre l'exploitation, n'empêche cependant pas certains groupes de manipuler ces normes dans leur propre intérêt. Comme l'a écrit Brooke Larson, la société andine rencontre une contradiction entre les idéaux de verticalité, de réciprocité, de communauté et celui de l'expropriation de l'excédent par les élites ethniques. La résolution de cette contradiction passe par les services et cadeaux que les *mallkus* offrent aux communautés et groupes de parenté. A tous les niveaux de hiérarchie, écrit encore Brooke Larson, les idéaux de réciprocité et de redistribution gouvernent les relations sociales entre les producteurs et leurs autorités qui obtiennent justement leur légitimité en servant les intérêts collectifs et en coordonnant la redistribution verticale. Ces autorités créent cependant une distance entre les idéaux indigènes et la réalité sociale. Les idéologies de réciprocité occultent ainsi les relations de domination (Larson, 1992).

Ce sont ainsi ces normes et rapports politico-religieux qui créent des « liens de dépendance » entre les individus du groupe, et qui leur confèrent une identité commune, globale. Il nous faut donc terminer notre étude de l'économie morale sur une analyse de ces rapports politico-religieux.

3. Lorsque le sac déborde… Rapports de domination, pouvoir et mobilisations

Après avoir considéré la parenté comme le rapport de production dominant au sein de la société, du fait de son fonctionnement comme rapport de production à travers les termes de la réciprocité, nous nous intéresserons à la construction du rapport politique dans sa dimension hiérarchique, aussi bien au sein de l'*ayllu* que dans la dynamique du jeu segmentaire. Il existe en effet un « double système de dualité » dans l'organisation que nous étudions, une dualité plus horizontale du système de moitiés avec des unités mineures (communautés, *ayllus*), et une dualité verticale entre *ayllus* et les autorités supérieures de l'ensemble (*mallkus*, caciques, État) (Ticona et Albó, 1997, p.33). Il s'agira dans un premier temps de comprendre comment naît le pouvoir dans les différents segments de la société. Ensuite, nous interrogerons ce qui fait sa légitimité, en utilisant entre autre le concept de « violence symbolique » de Pierre Bourdieu. Pour l'auteur, la domination est légitimée par un double processus de reconnaissance (légitimation de l'ordre social) et de méconnaissance (des mécanismes et du caractère arbitraire du système), de telle sorte que les dominés adhèrent eux-mêmes à l'ordre dominant (Bourdieu, 1977). Enfin, nous montrerons que la paysannerie, comparée métaphoriquement durant une période par Marx comme « un sac de pommes de terre » pour ses valeurs conservatrices, est capable de se mobiliser dès lors que rompt le pacte entre communautés et État. L'étude des différents rapports de domination nous permettra ici de comprendre ces différentes formes de mobilisation.

3.1 Le pouvoir et ses représentations dans les *ayllus*

L'« économie morale » des formes du pouvoir se trouve aussi bien dans les communautés qu'aux niveaux supérieurs de la chefferie. Les dynamiques du pouvoir diffèrent cependant pour chaque segment de la société, ce qui entraîne des tensions lorsqu'une dynamique tend à s'imposer dans la sphère de l'autre. Comme nous le verrons ici, le rôle croissant accordé aux autorités externes aux *ayllus*, liées à l'Église ou à l'État, fait que le système horizontal communal est traversé

par un système asymétrique de dépendance verticale (Ticona et Albó, 1997, p.63).

3.1.1 Le « système des charges » dans les *ayllus*

Il existe au sein de la structure segmentaire ce que l'on appelle un « système de charges », c'est-à-dire une organisation propre du pouvoir, au sein des différents segments, répondant à certaines valeurs et processus. Ce système trouve son origine dans le *cabildo*[57] indigène institué au XVIème siècle, avant d'être revitalisé au XVIIIème siècle lorsque disparaissent les charges héréditaires des caciques (Rivière, 2007). Il s'agit de « la charpente sociale, idéologique et économique » du groupe. C'est à travers ce système que se construit l'identité du groupe et le lien communautaire (Rivière, 1982, p.343 et 394-395 ; voir également Rasnake, 1985 ; Ticona et Albó, 1997). Ce « système de charges » peut se distinguer d'un *ayllu* à l'autre, même s'il connaît un certain processus d'homogénéisation depuis la fin du XXème siècle avec la reconstitution politique des organisations communautaires rassemblées au sein d'une organisation nationale. Ce travail d'organisation et de réorganisation supra local, présent dans toute l'Amérique Latine aujourd'hui, permet au monde indigène de construire de nouvelles formes de solidarité et d'alliances, dans le but de renforcer son autonomie et de négocier avec le monde extérieur (Gros, 2010b, p.362).

3.1.1.a Principes « idéaux » de l'organisation de l'*ayllu*

Parmi les valeurs fondamentales se trouvent les concepts de *thaki*, *muyu* et *chacha-warmi*. Ces valeurs sont aujourd'hui largement politisées, elles sont au cœur de la construction de l'identité organisationnelle des *ayllus*. Nous les décrirons telles qu'elles sont définies aujourd'hui par les organisations, sans oublier qu'il s'agit bien d'un « idéal ».

Le *thaki* est le « chemin des charges », c'est la « séquence des charges et responsabilités publiques par lesquelles un *comunario* déterminé avance « en marchant » à travers les années jusqu'à arriver à la plénitude, avec le maximum de reconnaissance et de prestige » (Ticona et Albó, 1997, p.66). Selon ce modèle gérontocratique, ce sont traditionnellement les plus « anciens » qui ont accès aux charges supérieures. La deuxième partie de notre travail nous montrera cependant les

[57] *Cabildo* : Assemblée indigène. Le *cabildo* est aussi le nom du rituel durant lequel les comunarios paient la *tasa* (l'impôt sur la terre).

évolutions de ce système au profit de plus jeunes individus possédant de nouveaux capitaux, culturel (scolaire) et technique (lié au monde des ONG), auxquels n'avaient pas accès les générations précédentes (cf.Partie2).

Le *muyu* quant à lui est le système rotatif dans l'accès aux charges. Il marque ainsi ce que Ticona et Albó appellent le « service communal obligatoire » (Ticona et Albó, 1997, p.70), du fait que chaque famille, selon la rotation des charges de communautés à communautés, d'*ayllu* à *ayllu*, est « contrainte » de passer la charge à un moment de sa vie. La durée des charges dépend du niveau auquel on se situe, ainsi que de la période historique et du lieu. Depuis l'homogénéisation de l'organisation traditionnelle dans le Nord Potosi à partir des années 1990, la charge au niveau de la communauté dure un an alors qu'au niveau de l'*ayllu* et de la *marka* elle est de deux ans.

Enfin, la notion de *chacha-warmi* renvoie au fait que la charge n'est pas exercée par l'homme ou la femme, mais par le couple marié. C'est en effet par le mariage que l'on devient *jaqi* (adulte), ce qui offre certains droits (accès à la terre) mais aussi contraint à certaines obligations (exercice des charges, travail collectif). Dans les faits cependant, le rôle de la femme est plus symbolique : la politique est une affaire d'hommes. Nous nous référerons ainsi dans notre exposé à la charge masculine, tout en sachant que chacune d'elle, peu importe le niveau dans lequel on se place, est accompagnée de la *T'alla*, de l'épouse.

Ces concepts font aujourd'hui le bonheur des *leaders* indianistes soucieux de valoriser l'aspect « démocratique » et anti-autoritaire de l'organisation des *ayllus* face à certaines débâcles que connaît la démocratie représentative « impulsée depuis l'extérieur » en Bolivie. Ces concepts suppriment-ils cependant toute notion de pouvoir comme certains *leaders* le prétendent ? Nous tenterons ici de répondre à cette question.

3.1.1.b Le « chemin des charges » politiques

Chaque segment de la société possède ses propres autorités. Certaines sont directement issues de l'organisation pré-coloniale, d'autres ont été créées en fonction des processus historiques d'articulation avec l'État. Dans les deux cas cependant, l'influence coloniale ne peut être écartée, si ce n'est pas dans le nom de l'autorité cela l'est au moins par ses fonctions.

La plupart des communautés du Nord Potosi sont aujourd'hui dirigées par un *alcalde*, comme cela est le cas à Chiro. Cette autorité est implantée par la couronne espagnole sous le gouvernement de Toledo en 1575 afin d'exercer la justice, comme dans les *cabildos* espagnols (Rasnake, 1989, p.75), bien que les cas les plus graves soient jugés par une autorité coloniale nommée *corregidor* (Thomson, 2006, p.54). Avec le temps l'*alcalde* se fait cependant accaparer par

la structure communautaire. L'*alcalde* est souvent accompagné dans la communauté d'un certain nombre de secrétaires destinés à la gestion des activités collectives. On note également au niveau de la communauté le grand rôle d'une autorité traditionnelle, le *kawasiri*, chargé de la gestion et de la surveillance des terres agricoles. Certaines charges communales ont aujourd'hui disparu comme celle de *postillon* (*ch'aski* durant l'empire inca), dont la fonction était d'apporter le courrier. Si on note ainsi une influence de la colonisation espagnole sur l'organisation des autorités indigènes, il y a également une influence du système traditionnel de la rotation sur les autorités coloniales. L'*alcalde* et les gouvernements locaux sont ainsi désignés selon le *muyu* des *ayllus* (ibid, 2006, p.61). Dans d'autres *ayllus*, l'autorité principale de la communauté est le *jilanku* (ou *jilaqata* en aymara).

Dans l'*ayllu* Chiro cependant, le *jilanku* est une charge au niveau de l'*ayllu*, et non pas de la communauté, dont la fonction est d'exercer la justice indigène selon les us et coutumes locales. Durant la colonisation espagnole, les *jilaqatas* sont chargés de la redistribution de la production et du renvoi d'une partie de celle-ci au *kuraka* (Platt, 1988, p.381 et 389). Dans tous les cas rencontrés dans le Nord Potosi, l'autorité maximale de l'*ayllu* est le *segunda mayor.* Il est le représentant de l'*ayllu* envers la société extérieure. Il exerce la justice avec les *jilankus*, convoque et dirige les assemblées.

A partir des années 1990 se sont reconstitués les grands groupes indigènes, souvent de manière homogénéisée, aux niveaux des *markas* et nations avec les autorités appelées *mallkus*. Il s'agit d'une organisation de type bureaucratique où les *mallkus* occupent différentes commissions. Si cette organisation n'a plus grand chose à voir avec le monde pré-colonial dont elle se dit héritière, les *mallkus*, aussi appelés *kurakas* ou caciques durant la colonisation espagnole, sont les autorités supérieures de la société segmentaire au niveau de la nation ou de la *marka*.

Enfin, nous pouvons noter que l'individu qui accomplit l'ensemble du système des charges devient *pasäru* (ou *pasado,* qui signifie « passé »). La communauté peut lui offrir les terres nécessaires à sa subsistance pour le sacrifice accompli. Il devient l'un des membres importants du groupe grâce à son prestige acquis lors de ses fonctions. Il forme avec les *yatiris* (chamanes) une instance privilégiée de la conscience collective qui peut exprimer son influence ensuite dans l'assemblée communautaire (Ticona et Albó, 1997, p.87). Dans les *ayllus* de Carangas, Gilles Rivière montre que certaines charges rotatives peuvent être strictement religieuses (Rivière, 2007), mais dans le cas de l'*ayllu* Chiro au contraire, les charges religieuses sont volontaires, et non obligatoires.

3.1.1.c Les fonctions du pouvoir

Le pouvoir politique

Le pouvoir politique de l'autorité dans l'*ayllu* est propre à celui d'une « société sans écriture » décrite par Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, c'est-à-dire d'une société sans pouvoir. Tout est décidé par voie orale, lors des assemblées, et ce n'est d'après l'auteur que l'arrivée de l'écriture qui « semble favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination » (1955, p.354). La description que l'auteur fait de l'utilisation subite de l'écriture par le chef Nambikwara est « en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu –ou d'une fonction- aux dépens d'autrui » (1955, p.354). Tout comme Pierre Clastres le voit également chez les Tupi-Guarani (1974), nous pouvons dire que dans les segments inférieurs de l'organisation traditionnelle du Nord Potosi, la fonction du chef est contrôlée par l'opinion publique et la tradition. Il est le planificateur des activités économiques et cérémoniels et ne possède qu'un faible pouvoir décisionnel. Lors des assemblées, il a pour principale fonction de passer la parole et de parvenir au consensus de tous les membres. A la différence du chef des basses-terres étudié par Clastres qui « parlait pour ne rien dire », dans le cas des *ayllus* au contraire « il ne s'approprie pas la parole » (Marcelo Fernandez Osco, 2004, p.298). Les réunions communautaires où l'on distribue les terres de chaque famille sont par exemple plus symboliques et destinées à unifier la communauté : toutes les familles connaissent déjà les limites de leurs terrains. Dans les cas de justice communautaire, l'autorité ne se réfère qu'aux us et coutumes, du fait justement du caractère sacré du système juridique lié au monde rituel-religieux et à son imbrication dans le passé (ibid., p.2). Cela nous renvoie à l'idée de la communauté que nous avons exposée précédemment où l'opinion publique y est oppressante. Les paysans les plus riches, grâce à leur accès à la main d'œuvre et à leurs relations clientélistes, peuvent cependant manipuler cette opinion publique, notamment par des actes de générosité vis-à-vis de la communauté, que ce soit par la participation aux charges politiques, en finançant des fêtes ou par la distribution de nourriture (Spedding, 1994, p.173-179).

Les fonctions rituelles

Si traditionnellement l'autorité acquiert des fonctions politiques, coercitives ou pas, celles-ci ne sont en rien détachables de certaines fonctions rituelles. Gilles Rivière (2007) parle ainsi de

charges « politico-rituelles ». Selon Roger Rasnake, les autorités des *ayllus* Yura sont liées à la vie rituelle et aux concepts et valeurs qui structurent le monde des Yura. Les charges ne sont dès lors pas de simples conservatismes culturels pour l'auteur, elles représentent la perception que l'ethnie se fait de sa situation dans la société globale. Elles sont un « mal nécessaire » à l'accomplissement de leur principale fonction : l'aspect festif qui unit la communauté (Rasnake, 1989, p.75), ou ce que Christian Gros nomme pour les cas du Mexique et du Guatemala « l'administration du bien commun » (Gros, 2010b, p.364). Gilles Rivière explique que le *jilaqata* à Sabaya, dans le département d'Oruro, est investi d'un pouvoir chamanique. Il est élevé au rang de divinité à travers son nom et le port de symboles. Il est de la sorte possédé par les divinités créatrices de la communauté (Gilles Rivière, cité par de Véricourt, 2000, p.125). Les fonctions des charges sont ainsi pour l'auteur de socialiser et d'intégrer l'individu, de transmettre un savoir et de célébrer le passé (Rivière, 2007).

Certaines charges prennent des allures de compétition lors des festivités qu'elles entraînent. C'est le cas de la charge de *jilanku* rencontré à Chiro, qui doit fournir nourriture en abondance durant le *cabildo,* le rituel du paiement de la *tasa*, et dont le geste ne pourra être ignoré par la mémoire collective d'autant plus qu'il est « généreux ». Par son geste, son « don de soi », il apporte la « bonne année » à l'ensemble des communautés. Comme le disait Pierre Clastres, la générosité est plus qu'un devoir, c'est une « servitude » ; elle donne le droit de soumettre le chef a un « pillage permanent » (Clastres, 1974, p.28). L'autorité assume ainsi sa charge avec peine car il doit « porter » les problèmes individuels et collectifs (Fernandez Osco, 2004, p.345), mais aussi supporter les coûts économiques de sa fonction.

3.1.2 Les charges spirituelles

Il existe aussi des spécialistes des questions rituelles, les *yatiri*, possédant en parallèle au « chemin des charges », leur propre « chemin du savoir ». Le nom *yatiri* vient du verbe aymara *yatiña* (« savoir »), le *yat-iri* est ainsi « celui qui sait ». Il est « élu » par les divinités en étant frappé par la foudre qui lui donne le don de divination. L'élection est à caractère héréditaire, la foudre s'abat sur la famille de génération en génération (de Véricourt, 2000, p.136-141). Gerardo Fernandez Juarez évoque aussi d'autres signes d'élection : être jumeaux, être né debout, avoir une malformation (Fernandez Juarez, 1995, p.199). Si certains sorciers sont maléfiques, c'est le cas par exemple du *layqa* (ibid, p.223), le rôle du *yatiri* est quant à lui de rétablir le contact entre les individus, le groupe et le cosmos afin de maintenir ou rétablir l'équilibre et l'harmonie. Il est ainsi le gardien de la tradition permettant au groupe de se reproduire. Il est le médiateur entre le monde

des humains et le monde des esprits (de Véricourt, 2000, p.123-125). C'est lui qui peut donner dans certaines régions l'autorisation et la force nécessaire pour exercer les charges politiques (Rivière, 2007).

Si l'autorité politique doit posséder une connaissance minimale des rituels dans l'exercice de ses fonctions, le *yatiri* quant à lui est le propriétaire d'une connaissance approfondie des relations entre les hommes et leur environnement matériel et immatériel. Ils peuvent être appelés à appuyer les autorités politiques lorsque celles-ci voient leurs capacités limitées dans une situation dépassant leurs savoirs. Cela peut être le cas lors de certains procès où le *yatiri* peut être appelé à découvrir la vérité afin de rétablir l'harmonie au sein du groupe, notamment lors des « rituels du serment » où l'accusé est amené à dire la vérité devant une table sacrée, le mensonge entraînant une mort tragique (Fernandez Osco, 2004, p.305-306).

Il existe ainsi un dualisme au sein des autorités, entre les autorités politiques et spirituelles. Ce dualisme va peu à peu s'accentuer avec la séparation croissante de la fonction politique avec la fonction rituelle, notamment avec le développement du syndicat à partir de la réforme agraire (cf. ch.3.4) puis l'arrivée du mouvement évangélique (cf. ch.5.4). Les nouvelles formes d'autorité impulsées à partir de la réforme agraire sont en effet détachées de l'exercice des fonctions rituelles au profit de leur connaissance politique mais aussi de leur capacité technique dans le domaine agricole. Comme nous le verrons dans notre étude détaillée de l'*ayllu* Chiro, cette distance croissante entre le politique et le symbolique laissera place à de profonds troubles religieux (cf.Partie2).

3.1.3 Les charges religieuses volontaires

En plus des charges « obligatoires », ou héritées pour le cas des *kurakas*, il existe des charges volontaires. Il s'agit le plus souvent de charges religieuses (*alferez*, *pasante*), liées aux fêtes de l'Église catholique ou au calendrier rituel indigène. Il s'agit généralement de charges très onéreuses auxquelles ont accès les familles les plus riches dans leur recherche de prestige. Cet élément ramène une nouvelle fois à la notion de redistribution et de générosité.

Au sein des charges religieuses, on note une certaine forme de compétition entre familles. Celle-ci est aujourd'hui matérialisée dans l'*ayllu* Chiro par le concours de *pinkillada*, les flûtes traditionnelles locales, durant le carnaval. Le *pasante* doit parvenir à réunir un maximum de musiciens, ce qui signifie pouvoir les alimenter et leur fournir de la *chicha* durant plusieurs jours, afin de les faire danser. Le *pasante* réunissant le groupe le plus nombreux, le plus dynamique (donc

le plus alimenté de *chicha*) et portant les plus beaux vêtements traditionnels, remporte le concours organisé par les autorités indigènes. Cette ré-invention de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2006) et cette patrimonialisation trouverait-elle ainsi ses origines dans une certaine forme de Big Man étudié par de nombreux anthropologues ? Dans ce système décrit entre autre par Marshall Sahlins (2006, voir aussi Godelier, 1990), l'ambitieux assure sa clientèle grâce aux services privés qu'il rend aux individus et il se fait un nom au sein de la tribu grâce aux distributions ostentatoires de biens effectuées sur une grande échelle.

3.1.4 Prestige, richesse et pouvoir : réflexions sur le pouvoir dans les *ayllus* du Nord Potosi

Si aujourd'hui les organisations indianistes valorisent les qualités égalitaristes de l'*ayllu*, l'analyse des charges rend la situation plus complexe. Comme le démontre Nathan Wachtel, le passage des charges est très onéreux et les dons des invités ne suffisent pas à rembourser les dépenses des fêtes (Wachtel, 1990, p.138). Le « système de charges » connaît de profondes évolutions depuis la colonisation espagnole, notamment un processus de démocratisation avec l'élargissement du système de rotation (cf. ch.3). Il n'en reste pas moins qu'il reste encore impossible pour les plus pauvres d'assumer les charges les plus importantes. Ceux-ci peuvent profiter des fêtes donnant lieu à des formes de redistribution mais ils n'obtiennent jamais le prestige des familles les plus riches, ou alors au prix de grands sacrifices : « les charges appauvrissent les plus pauvres mais ne ruinent pas les plus riches » (Wachtel, 1990, p.145).

Si Gilles Rivière quant à lui donne plus d'importance à « la fonction socialisatrice de la charge » qu'à la fonction de redistribution, cela est surtout le cas pour les membres les plus pauvres de la communauté, qui, selon la charge « passée », peuvent sortir ruinés de leur année de « don de soi ». Les plus riches, nous dit-il, sont par la même occasion les membres les plus respectés de la communauté. Ils reçoivent ainsi plus de cadeaux lors de leur gestion, en forme d'hommage rendu de la part des membres de la communauté. La population la plus riche privilégie ainsi les charges religieuses, plus coûteuses en argent mais moins onéreuses en temps, ce qui leur permet d'affirmer leur statut social, alors que les plus pauvres cherchent à obtenir un statut grâce au prestige du don de soi. Pour les familles établies à l'extérieur de la communauté, notamment les commerçants, l'accès à une charge religieuse permet aussi de renforcer leur réseau de clientèle (Rivière, 1982, p.346-378).

De la même manière que les formes de réciprocité économique cachent des formes d'exploitation (cf.ch2.2), nous pouvons définir le système de charge avec Wachtel comme un « fait social total », dont la forme de redistribution de nourriture, appelé *alsa* chez les Urus, marque « une pratique à la fois économique, politique et religieuse, qui sécrète dans sa réalisation même son propre masque idéologique, voilant à ses acteurs le sens profond de leurs actions ». Les relations de don/échange lors des fêtes occultent ainsi l'inégalité en même temps qu'elle l'a créé (Wachtel, 1990, p.146). Selon l'auteur, si la famille, l'*estancia* ou le lignage peuvent être vus comme le lieu de la solidarité et de la réciprocité, l'*ayllu* est quant à lui celui de la compétition et de la lutte pour le prestige. L'*alsa* « reproduit et perpétue les clivages à l'intérieur de la communauté, tout en voilant la conscience des différences sociales sous l'affirmation de l'identité du groupe » (ibid, p.150).

3.1.4.a La rupture avec la stratification interne

Si le *thaki* peut être défini comme un « service communal obligatoire » (Ticona et Albó, 2000, p.66-70) avec le *muyu*, nous avons vu que la structure sociale au sein des *ayllus* offrait les charges supérieures aux *originarios* alors que les *agregados* n'avaient accès qu'aux charges communales, tandis que les *kantu runas* en étaient exclus (cf.ch2.3.1). Il a été cependant possible de rencontrer d'autres *ayllus* qui ne restreignent pas l'accès aux charges selon ce système. Dans la province Bustillo du Nord Potosi, d'après plusieurs témoignages le *segunda mayor* de l'*ayllu* Chayantaka aurait été un *kantu runa* dans les années 1950. A Chiro, à la même période, le *segunda mayor* au niveau de l'*ayllu mayor* Qhayana était un *agregado*. De nombreux autres *ayllus* du Nord Potosi ont également « démocratisé » l'accès aux charges depuis les années 1990 sous la pression des ONG, et peut-être aussi de certains anthropologues, afin de rapprocher le « système des charges » de la vision idyllique égalitaire de l'*ayllu* qu'ils défendent. Il semble cependant que cette inégalité dans l'accès aux charges se soit maintenue dans plusieurs *ayllus*.

Le système du *muyu*, stipulant la rotation des charges, *por turno* (« par tour ») comme l'indiquent les *comunarios*, est valorisé car la liste des autorités est décidée plusieurs années à l'avance, ce qui laisse le temps à l'individu de se préparer. Mais ce système fonctionne principalement au niveau de la communauté. Bien souvent au niveau supérieur de l'*ayllu*, est établie une liste des « tours » par communauté, mais il reste encore à nommer le représentant au sein de celle-ci. Dans l'*ayllu* Chiro, il existe une liste pour la charge de *jilanku* où est indiqué le « tour » de chaque famille pour les cinq ou six années à venir. Pour la charge principale de *segunda mayor*, la rotation se fait par communauté si bien que si le « tour » des communautés est connu il

convient ensuite à chacune d'elle d'élire son représentant au moment venu, représentant qui doit par la suite être confirmé par le *cabildo* de l'*ayllu*. En 2011, le « tour » de la communauté de Lullithapa est « sauté » comme l'explique une ancienne autorité :

« *L'année dernière c'était Cosme, ça devait être cette année à Lullithapa, mais à Lullithapa personne n'était capable. On a fait une réunion de l'ayllu Chiro et nous avons vu qu'il n'y avait personne pour être segunda mayor. Parce que ça doit être un bon leader, il doit connaître un peu l'histoire de l'ayllu, il doit connaître beaucoup de choses. En premier il doit connaître le thakhi. Il doit passer alcalde comunal, ensuite jilanku et ensuite segunda mayor, c'est ainsi la structure de l'ayllu. Après il peut faire mallku au niveau de la province. C'est comme cela. Maintenant on a élu le segunda mayor de Kayawiri, après la charge va aller à Chiro K'uchu. C'est ainsi* ». (Carlos Moya Mamani, ex-*segunda mayor,* Chiro K'asa)

Nous pouvons donc voir le *muyu* comme un idéal, valorisé aussi bien par les anthropologues que les *leaders*, mais qui dans les faits ne répond pas forcément aux attentes des communautés. Ou plus exactement si le *muyu* reste respecté, du fait qu'il représente l'identité même de l'organisation, d'autres critères d'élection rentrent en jeu.

3.1.4.b La qualité morale

A l'heure où les *ayllus* sont étroitement liés au monde extérieur, les capacités des autorités jouent un rôle de plus en plus fondamental, à tous les niveaux du *thaki*. Gilles Rivière nous indique ainsi qu'une « bonne autorité » se définit par le fait de rester présent dans la mémoire communautaire pour son rôle de pacification, pour avoir su attirer les ferveurs climatiques et faire preuve de prodigalité envers les membres de son *ayllu* (Rivière, 2007). Les capacités renvoient ainsi aux connaissances, de plus en plus nécessaires à l'exercice de la charge, mais aussi aux qualités morales de l'individu.

Roger Rasnake a mis en avant les qualités morales de l'autorité, notamment pour les charges supérieures. Ainsi, pour l'auteur, si toute personne peut être nommée *jilaqata* ou *alcalde*, le *kuraka* quant à lui doit être une « personne admirable ». Il doit savoir parler, être respecté, être humble, avoir une grande mémoire et entretenir des relations d'amitié avec les membres des *ayllus* (Rasnake, 1989, p.75-78). Ces attributs ne sont pas sans rappeler les trois conditions d'accès au pouvoir rencontrées chez les Tupi-Guarani par Pierre Clastres. Pour l'auteur, le chef doit être faiseur de paix (modérateur, ce qui entraîne une séparation du pouvoir civil et militaire car la société est différente en temps de guerre et en temps de paix), il doit être généreux, il doit être bon

orateur (Clastres, 1974, p.27).

3.1.4.c Le « don de soi » comme prestige, la redistribution comme pouvoir

A travers la charge, l'autorité fait donc « don de soi » à la communauté, aussi bien pour la fonction politique que rituelle, et le prestige n'en est que le contre-don reçu de la communauté. La richesse initiale est ainsi diluée dans le rituel comme une forme de redistribution, tout comme le pouvoir exercé par les *originarios* sur les *agregados* s'exprime par une certaine forme de redistribution de terre. Plusieurs auteurs abordent la notion de prestige au sein des charges politiques. Selon Esteban Ticona et Xavier Albó, l'individu nommé *jilaqata* doit avoir du prestige, non pas en manifestant sa richesse économique, mais par sa capacité à se sacrifier pour le bien être de la communauté. Il doit être généreux. (Ticona et Albó, 1997, p.78). On a ainsi accès au pouvoir en gagnant du prestige et le prestige donne accès au pouvoir.

Avec Roger Rasnake, nous pouvons approfondir cette réflexion. L'auteur écrit que s'il n'y a pas de volontaire pour passer une charge, le *kuraka* peut imposer celle-ci à un individu qui l'a refusé auparavant s'il juge que sa famille est assez riche pour l'aider dans sa fonction. Une famille possédant de nombreuses terres peut aussi occuper une charge supérieure sans avoir à passer les charges inférieures. Le *thakhi* n'est ainsi pas fixe : il repose sur le consensus, lié à l'âge, au mariage, mais aussi sur la richesse car la charge a un coût important (Rasnake, 1989, p.68-69). La richesse jouerait ainsi un rôle important dans l'accès au pouvoir, mais elle serait occultée par la notion de prestige, et par celle de qualité morale. Cela nous renvoie aux représentations du travail établies par Peter Gose. Le travail est en effet évalué en terme de Salut pour l'auteur, il est vu métaphoriquement comme la mort et le jugement spirituel. En travaillant dans les champs, l'individu perd l'*animo*, source de vie et de santé associée à la vitalité, à la conscience, au courage ou encore à la capacité sensorielle. Le travail, et en particulier le travail collectif, serait ainsi une forme de Salut car la libération d'énergie, représentée par la sueur qui irrigue les champs des vivants, a des conséquences sur l'évaluation du travail en termes spirituels, sur l'âme (*alma*) qui représente le caractère moral de l'individu. Le Salut est ainsi un coût mortel pour l'énergie du corps (*animo*) qui par la même occasion élève l'âme (Gose, 2001, p.122-148). La richesse proviendrait ainsi de la qualité morale de l'individu. Cette dernière vient de l'accès à la terre, le plus souvent donc du lien avec les ancêtres, ce qui contribue à faire ancrer le *comunario* dans le territoire et le relie au passé indispensable à la gestion du pouvoir. De plus, la richesse passe par le travail

accompli dans les champs, par la prodigalité du chef. Un beau champ passe aussi par la capacité du *comunario* a entretenir ses relations sociales et alliances afin de se procurer de la main d'œuvre. La morale renverrait dans ce sens à la qualité même de l'individu, à sa capacité à travailler et à créer des relations harmonieuses avec les membres de sa communauté, « à faire l'*ayni* ».

Pour être autorité il faudrait donc être riche pour pouvoir être généreux. Nous pouvons dès lors nous poser une question : est-ce parce que l'autorité est élue qu'elle doit donner plus, ou au contraire, est-elle élue car elle donne plus ? Selon les termes de Marshall Sahlins, nous pouvons dire que quand « être noble » signifie « être généreux » nous avons à faire à une structure hiérarchique, et lorsqu'« être généreux » c'est « être noble » il s'agit de pratiques de réciprocité qui influent sur les relations de pouvoir (Sahlins, 1976, p.263). Le premier cas nous renverrait ainsi à la structure même de la société à rangs, alors que le deuxième tendrait vers le système du Big Man. Dans le premier cas, le chef par lignage est détenteur de certains droits sur les ressources du groupe, il n'a dès lors nul besoin de soutenir sa revendication par une politique d'auto-exploitation au bénéfice du collectif. Il a sa clientèle au sein de la solidarité du groupe organique, alors que le Big Man doit construire sa propre clientèle (Sahlins, 1976, p.266). Les fêtes religieuses présenteraient dès lors, sous certaines formes, la dimension du potlatch : la destruction de richesse doit permettre d'éclipser le chef rival, ce qui renvoie d'après Marcel Mauss à une « lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite tout leur clan » (1925, p.152-153). Dans une société à potlatch, il serait nécessaire qu'une partie du pouvoir politico-religieux se présente sous forme de titre ou rang mis en compétition et accessible à ceux qui affirment leur supériorité par leur don en accumulant plus de richesse pour pouvoir donner plus que leurs rivaux (Godelier, 1996, p.202). Si dans notre cas le rang n'est pas le fruit d'une compétition, les formes de redistribution ostentatoires sont cependant source de prestige et d'autorité, contrairement au système des Baruya étudié par Godelier où cette compétition dans le don, si elle offre du prestige, ne se traduit pas en pouvoir social et en autorité (Godelier, 1990, p.83).

Serions-nous en train de passer dans notre cas d'un système d'ordres à un système possédant certaines caractéristiques du Big Man ? Marshall Sahlins évoque certains groupes ethniques où l'on retrouve en leur sein différents systèmes de production, le premier lié au modèle de Chayanov, le second cherchant au contraire à produire plus selon le modèle du Big Man (Sahlins, 1976, p.163). Les causes du passage d'un système à un autre peuvent provenir de changements économiques qui modifient les différences sociales à l'intérieur du groupe, affirme Maurice Godelier. C'est dans les mécanismes associant richesse et sacrifice que sont les causes des changements entraînant la prédominance de tel ou tel système. Il nous faut dès lors voir quelles sont les conditions d'apparition et de développement de don-contre don qui, s'enchaînant les uns

aux autres, forment un système où peut se déployer une lutte de prestige et d'autorité entre les individus et les groupes. Cela peut venir quand l'inégalité entre les groupes et les rivalités de pouvoir ne peuvent plus être contenues dans la pratique du sacrifice aux esprits tenus comme responsables de la lutte entre les vivants (Godelier, 1990-2, p.87-89). Il s'agit là d'un thème central que nous aborderons lors de notre étude des relations de pouvoir dans l'*ayll*u Chiro (cf.Partie2).

En guise de conclusion, nous citerons une nouvelle fois Marshall Sahlins : « l'ambiguïté idéologique de la fonction du chef, laquelle conjoint l'obligation de générosité et l'exigence de réciprocité, cette ambiguïté traduit parfaitement la contradiction inhérente à la notion primitive de noblesse : contradiction entre les obligations du pouvoir et celles de la parenté, entre la réalité de l'inégalité dans une société basée sur la familiarité. Or il n'y a qu'une seule manière de résoudre cette contradiction : il faut que cette inégalité soit profitable à tous car le pouvoir trouve sa seule justification dans un exercice désintéressé ; ce qui, en termes économiques, implique que le chef distribue ses biens au peuple, distribution qui compense mais en même temps aggrave la dépendance des gens du commun à son égard ; et qui nous autorise à ne voir dans le mouvement contraire - les biens offerts au chef - qu'une simple phase, un moment, du cycle de la réciprocité. L'ambiguïté idéologique est ici fonctionnelle : l'éthique de la prodigalité du chef sanctionne l'inégalité ; l'idéal de réciprocité gomme les différences et nie les conséquences » (Sahlins, 1976, p.184). Pour l'auteur, la vie politique stimule ainsi la production, à des degrés divers, dont l'un d'eux est le système mélanésien du Big Man.

Enfin, il nous faut revenir sur l'étude de Pierre Clastres, basée sur les basses-terres et qui ne peut être appliquée dans les Andes nous dit l'auteur. Dans le cas guarani, le chef a le prestige, pas le pouvoir. Il n'a que le prestige pour rétablir l'ordre. La parole ne lui sert pas à arbitrer les parties opposées, il n'est pas juge. Dans les basses terres, la séparation entre le prestige et le pouvoir est ainsi fondamentale (Clastres, 1974, p.176), alors que dans les Andes l'empire inca a construit une autre société, avec État. C'est la présence ou l'absence de formation étatique qui assigne à la société sa relation au pouvoir. C'est en effet pour Pierre Clastres l'apparition de l'État qui change la société[58]. L'État arrive avec les hiérarchies, les relations de pouvoir, l'assujettissement des hommes. Ce n'est en effet pas la société elle-même qui décide de produire plus comme nous l'avons vu avec Chayanov et Sahlins, elle doit être contrainte par un pouvoir extérieur. La question de la naissance de l'État est ainsi complexe pour Clastres, car la structure hiérarchique de la société devrait précéder l'apparition de l'État, sauf que l'État n'aurait aucune fonction si le rapport de domination existait déjà : les oppresseurs ont en effet besoin d'une force extérieure pour exercer le « monopole

[58] Nous avons vu que Claude Lévi-Strauss évoque quant à lui l'apparition de l'écriture comme source de la création des empires hiérarchisés en castes et classes. Selon l'auteur, l'empire inca se serait effondré rapidement à l'arrivée espagnole justement du fait de l'inexistence d'écriture comme telle (en dehors des *quipus*).

de la violence physique légitime » (1974, p.170-173). S'il est ainsi difficile de juger comment naît l'État, il est plus facile de voir ce qui empêche sa naissance. Il s'agit pour les sociétés primitives de l'absence de pouvoir de coercition. Mais dans notre cas des *ayllus*, qu'est-ce qui dès lors légitime l'État ?

3.2 La légitimité du pouvoir étatique

Nous avons vu dans le chapitre précédent en quoi la fonction sacrée du titre colonial possédé par les *originarios* leur octroie certaines fonctions rituelles ainsi que certains services fournis par les *agregados*. En effet, les objets sacrés « servent à instituer et à exalter un ordre social » (Godelier, 1996, p.246). Et si le don aux dieux est une obligation pour la reproduction d'une société, par rapprochement, il devient aussi obligatoire de donner aux hommes qui représentent ces dieux (Mauss, 1925). Il s'agit là de l'une des sources du pouvoir comme nous le verrons maintenant à partir de la figure de l'Inca. Pour cela, nous reviendrons une nouvelle fois sur les travaux de Nathan Wachtel et Maurice Godelier, qui, à partir des travaux de John Murra et Karl Polanyi, ont établi dans les Andes le passage des rapports de parenté à des rapports politiques à partir de la construction de l'empire Inca (Wachtel, 1974, Godelier, 1984). Ce passage s'effectue par la distinction entre réciprocité et redistribution, c'est-à-dire par la générosité.

3.2.1 La division du travail

L'avènement de l'empire inca marque le passage d'un système économique fondé sur la réciprocité à un système d'exploitation. Les terres du Tawantinsuyu deviennent propriété de l'Inca, les communautés sont divisées en trois parties, chacune cultivée par la communauté dans son ensemble. La production issue de la première est destinée aux prêtres et aux cultes du soleil, la seconde à l'État, et la dernière à la communauté. Le bétail connaît cette même division (Urquidi, 1990, p.104). Cette réorganisation de la production des communautés s'inspire de l'organisation préexistante, découlant du système des grandes nations indigènes, dans laquelle chaque communauté destine une partie de ses terres aux ancêtres et une autre à son autorité (*kuraka*) ainsi qu'aux vieillards et orphelins (Godelier, 1984, p.139).

Le développement de l'empire marque également une nouvelle forme de division du travail. En effet, comme l'a indiqué Maurice Godelier, la naissance des villes s'accompagne d'une

spécialisation des fonctions entre une population urbaine travaillant à des tâches idéelles et matérielles à la gloire des dieux, alors que les communautés agricoles qui l'entourent ont pour fonction d'alimenter cette élite. Selon l'auteur, c'est cette séparation qui rend la naissance de l'État nécessaire afin de maintenir chaque classe à sa place. L'État prend donc son origine dans le monde du sacré (ibid, p. 27-28). Comme l'écrit l'auteur, « il a donc fallu que certains exercent le monopole des conditions imaginaires de reproduction de la vie pour qu'apparaissent les castes, les classes et l'institution qui permet de gouverner les sociétés ainsi divisées, l'État dans ses formes diverses » (Godelier, 1996, p.268). L'Inca et ses fonctionnaires agissent en effet comme une caste ou classe-tribu possédant le monopole des fonctions religieuse, militaire et bureaucratique. Mais surtout, l'Inca est associé à un dieu-vivant.

3.2.2 L'Inca comme Dieu-vivant

Dans son célèbre ouvrage, *La société contre l'État*, Pierre Clastres indique que l'apparition de l'État, qui marque par la même occasion pour l'auteur la distinction entre les sociétés dites primitives de celles sorties de cet archaïsme, est inséparable de la division de la société entre les détenteurs de la force, guerrière ou religieuse, et les assujettit à cette force. L'État naît ainsi quand la société primitive « cesse d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir » (Clastres, 1974, 169). L'État est donc assimilé à la violence, au « monopole de la violence » dirait Weber (1919). L'empire inca correspond tout à fait à ce schéma de pensée. Avec Maurice Godelier nous pouvons voir comment cette domination n'apparaît pour les sujets en rien comme violente, mais comment elle s'inscrit au contraire dans une représentation commune aux dominants et dominés. « Pour se former ou pour se reproduire de façon durable, des rapports de domination et d'exploitation doivent se présenter comme un échange et un échange de services » (Godelier, 1984, p.210). Les services rendus par les dominants paraissent d'autant plus importants qu'ils sont imaginaires, face aux services matériels rendus par les dominés. Ces représentations sont la « part idéelle » du rapport social selon l'auteur.

Pour Maurice Godelier, l'Inca, en tant que « fils du soleil », contrôle la reproduction de la nature et de la société, il est chargé d'apporter la prospérité en assurant la fertilité. La croyance en l'efficacité surnaturelle de l'Inca est à la source de la dépendance de la base envers l'empereur, chaque communauté devant son existence au pouvoir surnaturel de celui-ci et à sa générosité (Godelier, 1984, p.48-50). Cette dette des dominés envers l'empereur, les conduisent à lui rendre service en travaillant ses terres et celles destinées au soleil dans les communautés. Une partie de la

production usurpée par l'Inca sur les terres communautaires est ensuite rendue par un acte de générosité (ibid, p.209-210). L'auteur nous explique ainsi que c'est la dette des hommes envers les dieux, et donc de leurs représentants, qui permet la cristallisation des rapports de classes et de castes (Godelier, 1996, p.46). De la dette dépendent donc le pouvoir et les hiérarchies sociales, et c'est ainsi par cette notion de dette que s'élabore notre analyse des rapports de domination.

Grâce à cette approche de la légitimité de l'Inca, nous avons montré le rôle de la religion dans la constitution des rapports de domination, légitimés par leur inscription « dans un ordre immuable et sacré » (ibid, p.172). Nous ne pouvons ainsi qu'être d'accord avec Maurice Godelier lorsqu'il écrit que « la religion a fourni l'idée de relations hiérarchiques, asymétriques, source à la fois d'obligations réciproques et de relations d'obéissance situées au-delà de toute réciprocité » (ibid, p.268). C'est ainsi cette analyse qui pousse Maurice Godelier à faire du politico-religieux le fondement de la société, plusieurs années après avoir théorisé le rapport de parenté comme fondement du rapport de production. Comme il l'écrit, « c'est seulement quand les rapports sociaux politico-religieux servent à définir et à légitimer la souveraineté d'un certain nombre de groupes humains sur un territoire dont ils pourront ensuite exploiter séparément ou collectivement les ressources qu'ils ont la capacité de faire de ces groupes une société » (Godelier, 2010, p.41-42). Cette approche par le politico-religieux de la légitimité de la domination renvoie à la « fonction idéologique du champ de production symbolique » décrite par Pierre Bourdieu et au « travail d'universalisation », cette « monopolisation de l'universel » étant justement la « stratégie de légitimation par excellence » au fondement de la « violence symbolique » (Bourdieu, 1994, p.131-135). Cette légitimité pour Antonio Gramsci passe par l'hégémonie du groupe dominant par laquelle un groupe ne domine pas uniquement par des moyens répressifs mais maintient sa position dominante par le fait qu'il est devenu la direction politique de ceux qu'il domine grâce au consentement actif et volontaire des dominés. Le groupe dominant produit ainsi le « sens commun » empêchant les classes populaires de prendre conscience de leur situation (Gramsci, 1978). Comme l'indique Georges Balandier, le pouvoir est ainsi « en même temps accepté (en tant que garant de l'ordre), révéré (en raison de ses implications sacrées) et contesté (parce qu'il justifie et entretien l'inégalité) » (Balandier, 1984, p.49). C'est maintenant cette dernière approche, la contestation, qu'il faut analyser.

Depuis le début de notre parcours de l'économie morale dans le Nord Potosi, nous avons abordé à plusieurs reprises, sans nous y attarder, certaines formes de résistances menées par les communautés face à certains abus de pouvoir, parmi lesquelles la fraude fiscale et les migrations vers les vallées. Cette forme de résistance n'est pas sans rappeler « l'infrapolitique des dominés » décrit par James Scott pour qualifier cette « grande variété de formes discrètes de résistance qui

n'osent pas dire leur nom » (Scott, 2008, p.33). Elle renvoie aussi aux « formes primitives de protestation sociale organisée » dans lesquelles Eric Hobsbawm n'attribue pour seule ambition que la justice et la défense des normes propres du groupe qui l'exerce contre les normes de l'oppresseur. Il ne s'agit pas pour ce dernier d'un mouvement social moderne articulé autour d'une organisation et d'une idéologie, ni d'un projet sociétal. Il s'agit dans ce sens d'un mouvement « pré-politique », c'est-à-dire qu'il se situe en dehors de toute conscience politique, ce qui lui confère une dimension destructrice et sauvage. Pour l'auteur, ce mouvement ne peut devenir moderne que par une articulation à d'autres secteurs lui conférant une organisation et une idéologie (Hobsbawm, 1974, p.15-30). Cette vision de la lutte pré-politique rejoint ainsi celle de Marx lorsqu'il définit la paysannerie comme un « sac de pomme de terre » (Marx, 1885). Pourtant nous dépasserons ici cette vision réductrice, tout comme Marx le fait lui-même par la suite, pour nous rapprocher des propos de James Scott lorsqu'il écrit que « les infrapolitiques fournissent le socle culturel et structurel de l'action politique plus visible » (Scott, 2008, p.200). Il s'agit bien là d'une référence à Antonio Gramsci lorsqu'il écrit que la « guerre de position » imposée par le groupe hégémonique pousse le groupe dominé à « détruire une hégémonie et en créer une nouvelle » à travers la production d'une conception autonome du monde cohérente avec son expérience, le « bon sens » opposée au « sens commun » (Gramsci, 1978).

Afin de définir les formes de mobilisation dans les Andes boliviennes, nous prendrons ici deux exemples : l'insurrection de 1780-1781 initiée dans les communautés d'altitude et la réforme agraire de 1953 qui se déroule principalement dans les vallées. Il s'agira une nouvelle fois ici de ne pas tomber dans le piège de l' « andinisme ». Ces révoltes s'inscrivent en effet dans la dynamique plus générale de la paysannerie que nous aborderons tout au long de notre exposé.

3.3 Rapport de domination coloniale et lutte communale dans les *ayllus*

Notre première étude de soulèvement indigène nous plonge au coeur du système colonial, entre 1780 et 1781, dans différentes régions de Bolivie et jusqu'au Pérou. D'autres révoltes auraient pu être étudiées ici, mais notre choix se porte sur celles-ci aussi bien pour le rôle joué par la région du Nord Potosi que pour les conséquences de cette mobilisation pour le mouvement indigène bolivien.

Pour l'historien Sinclair Thomson, ces mobilisations montrent une forte improvisation et

créativité allant de l'élimination radicale de l'ennemi (Tupak Katari à La Paz), à l'autonomie régionale articulée au Roi (Tomás Katari dans le Nord Potosi), ou à l'intégration raciale sous hégémonie indigène (Tupak Amaru au Pérou) (Thomson, 2006, p.213). En effet, à Chayanta, dans le Nord Potosi, la lutte est d'abord légale et loyale envers le Roi d'Espagne. Elle est menée par Tomás Katari, puis par ses frères. En 1778, il dénonce légalement à Potosi la falsification du nombre de tributaires et les abus du *kuraka* métis de Macha, qu'il essaie de remplacer. Tomás Katari est nommé collecteur du tribut par la couronne mais n'est jamais reconnu comme tel par le *corregidor* de sa province. Il se rend à pied jusqu'à Sucre et Buenos Aires, montrant ainsi une volonté constante de « changement d'échelle » (Tilly et Tarrow, 2008, p.64), afin de chercher l'appui institutionnel des autorités coloniales supérieures face aux autorités coloniales provinciales. La révolte physique du Nord Potosi commence réellement après l'échec de la voie légale, c'est-à-dire lorsque le « pacte » avec l'État est rompu. A Cuzco au Pérou, le projet vise à la restauration du pouvoir de l'Inca. La révolte y est menée par Tupak Amaru et commence lorsque celui-ci exécute un *corregidor* autoritaire. Tupak Amaru, de son vrai nom José Gabriel Condorcanqui est un riche commerçant indigène. Il se déclare descendant de la ligne maternelle de l'Inca Felipe Tupak Amaru qui dirige l'État rebelle de Vilcabamba jusqu'à sa mort en 1572. A Oruro, la mobilisation est initiée par les créoles et les métis contre le pouvoir colonial avant que ces derniers ne s'écartent de la lutte avec l'arrivée de la population indigène dans la mobilisation. L'alliance se fait dès lors entre créoles et indigènes, les premiers allant jusqu'à s'habiller avec les habits des seconds, tout autant par crainte que pour capter leur appui contre l'élite espagnole. Ils prétendent également répondre aux ordres de Tupak Amaru (Robins, 1997). Enfin celle de La Paz est marquée par son radicalisme et sa violence ainsi que par son antagonisme avec la société métisse et la valorisation du pouvoir communal. Tupak Katari, de son vrai nom Julian Apaza, contrôle jusqu'à 40.000 indigènes et jure obéissance à Tupak Amaru qui, de par ses conquêtes, rejoint La Paz depuis Cuzco. Le siège de La Paz de 1781 orchestré par Tupak Katari marque le point culminant de cette période insurrectionnelle. Arrêté par les Espagnols, le *leader* indigène est écartelé à Penas en 1781 et son corps est exposé dans différentes localités actives au mouvement. Sa tête est plantée à un pilori (*rollo*) de la place centrale, symbole du pouvoir colonial que reprend aussi Tupak Katari pour exposer les corps de ses victimes. Peu avant sa mort, la légende raconte qu'il aurait déclaré « je reviendrai et nous serons des millions ».

Nous pouvons estimer avec Nicholas Robins, bien que les chiffres diffèrent d'un auteur à l'autre, à 100.000 le nombre de victimes durant ces mobilisations, dont 40.000 pour la seule population indigène, soit près de 8% de la population totale (Robins, 1998, p.29). Ces révoltes ont de profondes répercussions tout autant dans l'histoire de la Bolivie que pour les luttes indigènes.

Elles sont parfois considérées comme les premières guerres d'indépendance et modifient l'articulation des communautés à l'État. C'est en effet à partir de celles-ci que se réorganise le pouvoir des autorités indigènes autour du *muyu* et du *thaki*, et que naît une « culture politique insurrectionnelle », que l'on retrouve dans l'imaginaire, la mémoire et la méthode jusqu'aux révoltes du début du 3ème millénaire (Hylton et Thomson, 2003, p.15). Ces révoltes montrent aussi les contradictions entre la destruction des symboles coloniaux et religieux du pouvoir et leur adoption par les insurgés natifs. Plus que tout, elles reposent sur l'organisation communautaire des *ayllus* et leur vision cyclique de l'histoire. Si la mobilisation se développe principalement dans les communautés d'altitude, des soulèvements se produisent aussi dans les vallées comme celles de San Pedro de Buena Vista. Nicholas Robins révèle ainsi que l'ensemble de la population métisse, y compris le prêtre, sont exécutés par les indigènes à la porte de l'église (Robins, 1998). La mémoire orale des *sanpedrinos* se rappelle aujourd'hui d'une rue transformée en un « torrent de sang ».

3.3.1 La crise de l'économie morale

Avant d'expliquer la mobilisation en tant que telle, il nous faut voir les causes de celle-ci, ayant permis le passage des « formes discrètes de résistance » au soulèvement généralisé. Ces causes marquent la rupture du « pacte » entre communautés et État, c'est-à-dire la dissolution des « normes de réciprocité » et du « droit de subsistance » au fondement de l'économie morale (Scott, 1976).

3.3.1.a les réformes borboniques

Les premières grandes révoltes indigènes dans les Andes viennent à la suite d'une série de réformes impulsées depuis l'Espagne sous domination française afin de renforcer le pouvoir politique et économique de la couronne dans les colonies.

La reconfiguration coloniale commence de 1724 à 1736 avec les réformes administratives et fiscales. De 1751 à 1758 se met en place le système des *repartimientos* qui permettait aux *corregidores* de vendre des produits, appelés *repartos*, à des prix excessifs à la population indigène, contrainte à l'endettement. Cette nouvelle fonction lucrative des *corregidores* entraîne l'augmentation de l'appareil politique local par la création de nouvelles autorités : collecteur de *reparto*, collecteur de dette.

A partir des années 1770 se mettent en place les réformes borboniques. Sergio Serulnikov considère ces réformes comme une « deuxième conquête de l'Amérique », marquant une volonté

de la couronne de récupérer le contrôle du pouvoir au détriment des oligarchies régionales, mais aussi d'imposer une nouvelle discipline et de nouveaux critères d'efficacité économique. La politique borbonique marque en effet une réorganisation du commerce, une croissance de la pression fiscale, le contrôle de l'Église par la couronne, et la fin de certains privilèges pour les autorités religieuses, ainsi que la marginalisation des créoles au sein du gouvernement (Serulnikov, 2003, p.80-84). Cette restructuration entraîne deux mouvements de révolte, un lié aux métis, l'autre aux indigènes, avec par moments des alliances de ces deux secteurs comme cela est le cas à Oruro (Robins, 1997, p.13).

Du côté des métis, l'augmentation du commerce avec l'Angleterre, la frustration due au blocage de l'ascension sociale, le développement d'un sentiment nationaliste primaire engendré avec la guerre d'Indépendance aux États-Unis ainsi que la vulnérabilité de la couronne espagnole en guerre contre l'Angleterre sont les principaux facteurs de mobilisation (Robins, 1997, p.17). Du côté de la population indigène, la crise de la légitimité coloniale provient plus de la manière dont ce projet saccage l'ancien ordre social que du nouveau projet hégémonique lui-même (Serulnikov, 2003, p.80-84). Elle marque ainsi une véritable rupture de l'économie morale. En effet pour l'historien, la politique borbonique impose « des schémas normatifs sur une société qui s'était configurée en accord à ses principes et coutumes locales établies en marge, ou en opposition, à la législation coloniale et au contrôle étatique » (ibid, p.85). Il s'agit donc bien là d'une remise en cause du « texte caché » qui « repousse les limites de ce qui peut être avancé sans danger dans le texte public » (Scott, 2008, p.182). L'une des répercussions directes pour les communautés est l'évolution de l'élection des *mitayos* ainsi que la distribution de la charge tributaire entre familles. La population indigène paie en effet la *tasa* selon son propre code culturel qui exempt de l'impôt certaines catégories (*mitayos*, *alferez* les *pasantes* des charges religieuses,...) (Serulnikov, 2003, p.85-92). Si la désignation des *colquerunas* et l'administration des ressources naturelles est toujours la source de conflit entre les caciques et les communautés, les réformes borboniques marquent une ingérence coloniale dans les affaires indigènes. Les fonctions du *corregidor* sont amplifiées, son pouvoir et son contrôle sur le cacique accentués, ce dernier devant rendre compte d'un registre des *mitayos* et des biens de la communauté (Serulnikov, 2003, p.86-87). L'érosion sur le long terme du pacte avec l'État et du paternalisme cacical déplace alors le pouvoir vers la communauté (Thomson, 2006, p.165-166).

3.3.1.b La perte de légitimité du modèle cacical

Ces révoltes s'inscrivent également dans une période de relâchement des relations entre les caciques et leurs communautés. Au sein des relations clientélistes croissantes avec autorités coloniales, les caciques influent peu à peu sur les élections locales des *alcaldes* et *Jilaqatas* (Thomson, 2006, p.63). Beaucoup s'approprient aussi les haciendas ou les terres collectives des communautés pour leur propre bénéfice. Les tensions autour du tribut se font également plus fortes à cause de la corruption des autorités coloniales, mais aussi des propres caciques, qui en conservent une partie comme bien personnel. Les accords passés entre caciques et communautés afin de diminuer le tribut ou d'éviter la *mita* sont remplacés par des accords avec les autorités coloniales au détriment de la population indigène (ibid, p.111). Ce sont ainsi les fonctions de réciprocité et de générosité qui laissent place peu à peu à une relation purement autoritaire.

A partir de la fin du XVIIIème siècle, les plaintes de *comunarios* se multiplient contre les abus des caciques. Cette rupture de l'économie morale est bien expliquée par Sinclair Thomson. Pour lui, « les *comunarios* attendaient que leurs caciques obéissent au code moral de la réciprocité économique capable d'assurer la reproduction communale (...), mais aussi qu'en tant que gouverneurs et patrons politiques, ils défendent et protègent les communautés des agressions et abus extérieurs » (ibid, p.166). La crise du *cacicazgo* ne vient ainsi pas tant pour Thomson des abus des caciques, mais surtout du fait que ceux-ci cessent d'être les « protecteurs » des indigènes. Afin de conserver sa légitimité auprès de l'État, le cacique doit en effet bien souvent perdre sa légitimité auprès de ses *ayllus*. Certains d'entre eux paient cependant une partie du tribut avec leurs ressources personnelles afin de maintenir leur rôle d'articulation entre les « deux républiques » (Nicolas, 2005, p.71). Les possibilités d'enrichissement offertes par le système de *repartimiento* conduit cependant de nombreux *corregidores* à nommer eux-mêmes les caciques, parfois d'origine métisse, afin de renforcer leur réseau clientéliste. Les communautés perdent dès lors le contrôle de leur principal interlocuteur avec l'État. Les caciques réellement indigènes connaissent quant à eux une assimilation culturelle croissante les éloignant un peu plus des réalités de leurs bases. Les possibilités d'enrichissement engendrent aussi des conflits entre lignages pour s'approprier la charge. A cette tension s'ajoute une différenciation croissante au sein des communautés d'où naît une nouvelle élite indigène, notamment au sein des *principales*, qui gagnent en légitimité à mesure que diminue celle du cacique. Les *leaders* de la révolte proviennent justement de cette élite native écartée du pouvoir.

3.3.1.c L'aspect millénariste et messianique

L'aspect millénariste de la révolte de 1781 renvoie au rôle du *leader* charismatique, au mythe du retour de l'Inca et de la rénovation cyclique du temps (*Pachacuti*). En Bolivie Forrest Hylton et Sinclair Thomson ont décrit une représentation du temps selon laquelle un temps se termine pour laisser place à un autre. Ce changement dans le temps passe par la transformation des relations sociales et des détenteurs du pouvoir. Il marque la volonté d'autonomie et de représentation politique légitime, c'est-à-dire une souveraineté indigène avec ses propres lois. A propos du soulèvement de Jesus de Machaca en 1795, Forrest Hylton et Sinclair Thomson écrivent qu'un insurgé s'exclama « *ya es otro tiempo el presente* », expression qui devient par la suite le titre de leur ouvrage collectif (2003). Les soulèvements indigènes en Bolivie sont ainsi profondément marqués par cette image du changement historique (Ossio, 1973 ; Earls, 1973 ; Wachtel, 1973 ; Stern, 1976 ; O'Phelan, 1995 ; Sarkisyanz, 1991 ; Hylton et Thomson, 2003).

Il ne s'agit cependant en rien d'une vision proprement andine. Aux quatre coins du monde, la paysannerie a en effet construit une vision cyclique du temps liée à l'agriculture et au renouvellement des saisons (Mendras, 1984, p.112). Le mouvement millénariste se développe selon Eric Hobsbawm dans le monde judéo-chrétien du fait qu'il se réfère à la fin du monde ainsi qu'à sa renaissance (Hobsbawm, 1974, p. 94). Le terme de millénarisme provient du « Livre de la Révélation » annonçant la deuxième arrivée de Jésus-Christ avant le jugement final. Joaquim de Flore (1145-1202) est l'un des apôtres de ce mouvement. Influencé par ce livre, il divise l'Histoire en trois périodes, la troisième devant durer une période de milles ans et terminer par le jugement final. Sa pensée est introduite dans les Andes par les Franciscains et influence la révolte de Juan Santos Atahuallpa au Pérou de 1740 à 1750 qui personnifie l'Esprit Saint et l'Inca. La série de graves sécheresses qui frappe le pays peu avant la mobilisation est perçue comme le cataclysme conduisant à l'arrivée du messie. Le millénarisme et le messianisme se présentent en effet comme des mouvements salvateurs, associés au désastre et au désordre social, c'est-à-dire au temps de crise, pour offrir une rédemption spirituelle (Robins, 1997, p.26-69). Pour Isaura Pereira de Queiroz, ils apparaissent aux moments de « dualité structurelle », c'est-à-dire quand cohabitent deux sociétés distinctes ou quand se développe une nouvelle forme d'organisation économique de la société qui affaiblit les anciennes relations sociales (citée par Hobsbawm, 1974, p.305).

Selon Lanternari, cité par Nicholas Robins, les mouvements messianiques sont liés à la croyance du retour de la société à son point d'origine, exprimé par le cataclisme qui le précède (Wachtel, 1973 ; Harris, 1987), et renvoient également la croyance en la résurrection des morts et l'inversion de l'ordre social existant. Ils expriment la croyance en la fin du monde et sa renaissance

en une société d'abondance et de bonheur (Lanternari, cité par Robins, 1997, p.28). Le mythe messianique doit annoncer la venue du messie, dénommé « empereur dormant » par Cohn, de forme humaine, dont l'action doit accomplir les espérances de la société afin de restaurer la forme traditionnelle de la vie. Le messie attendu pour créer nouvellement le monde est le plus généralement la personnification d'un héros, ancêtre fondateur du lignage culturel (Lanternari cité par Robins, 1997, p.48). Dans les Andes, l' « empereur dormant » se trouve en *Inkarri*, du mélange en quechua de Inka et *Rey* (Roi en espagnol). Il s'agit d'un prototype de l'Indien savant et *leader*, l'ancien créateur dont le retour parmi les vivants doit permettre la restauration de la justice et de l'harmonie (Robins, 1997, p.55 ; Ossio, 1973). Cette image de la résurrection des morts est présente lors des révoltes de 1780-1781 : les Indiens morts dans la lutte renaissent une fois la nouvelle société accomplie. Face à cette image de résurrection, dans de nombreuses régions les corps des Espagnols, mais aussi du clergé et des métis/créoles, sont mutilés, démembrés et exposés en plein air. En effet, selon la croyance, seuls les corps entiers et enterrés peuvent renaître. Les Espagnols eux-mêmes reprennent à leur faim cette croyance en écartelant Tupak Katari afin d'empêcher toute renaissance. Cela n'empêche pas le *leader* indigène de déclarer selon la légende « je reviendrai et nous serons des millions ».

Eric Hobsbawm qualifie les *leaders* millénaristes de « révolutionnaires primitifs » du fait que tout programme, toute doctrine, toute forme de lutte ne soient pas spécifiés (Hobsbawm, 1974, p.94-97). Selon les termes de James Scott, nous pouvons décrire cette forme de protestation comme prisonnière du « texte public ». Comme l'écrit l'auteur, « en dehors des déclarations de guerre totale qui se produisent parfois lors des crises révolutionnaires, la plupart des protestations et des contestations – qui peuvent être parfois très violentes – sont formulées dans un cadre réaliste qui ne prévoit pas de transformation radicale de la structure centrale de la domination » (Scott, 2008, p.107). L'inversion symbolique du monde exprimée dans le mouvement millénariste montre en effet avant tout un désir de « réciprocité négative », en tant qu'inversion du rapport de domination. Comme nous le verrons avec la théologie de la libération (cf. Partie2), « la reconversion du mysticisme religieux en martyrologie révolutionnaire est une « transition symbolique » qui, au-delà des évolutions et des ruptures vécues sur le plan individuel, permet d'assurer une continuité à la fois cognitive et morale » (Suárez, 2004, p.100). Contrairement à Hobsbawm, Scott voit cependant en ce mouvement une réelle capacité des subordonnés à créer un ordre social alternatif (Scott, 2008, p.55-56 et 95-96).

3.3.2 Les formes de mobilisation

Eric Wolf décrit l'utopie paysanne comme celle du « village libre », ce qui n'est pas sans rappeler l'image d'autonomie que nous avons déjà évoquée avec Henry Mendras. A la différence du chercheur français cependant, il voit l'État comme un « mal » pour la paysannerie, qui cherche à le remplacer par un ordre social de son « cru ». De ce fait, Eric Wolf juge le paysan rebelle proche de l'utopie anarchiste à laquelle se rajoute une vision apocalyptique du monde (Wolf, 1974, p.302-304). Pour Henry Mendras au contraire, et nous préférerons ici cette analyse, l'État est inséparable de l'existence même de la paysannerie. En France, la paysannerie est en effet souvent définie par son articulation avec l'État. L'intervention de l'État est nécessaire pour lutter contre la dégradation du pouvoir d'achat paysan. La modernisation exige de plus une aide financière et un processus d'adaptation auquel le paysan veut participer activement (Gervais, Mendras, Servolin et Tavernier, 1969, p.58). Dans notre cas, la volonté d'autonomie des communautés indigènes s'accompagne d'une lutte légale pour reconstituer le « pacte de réciprocité » avec l'État, mis à mal suite aux réformes borboniques. La lutte prend cependant par la suite des allures anticoloniales, lorsque cette première phase se heurte à la réticence des autorités locales, en s'articulant dès lors autour du mythe millénariste de l'*Inkarri.* De nombreux auteurs sont revenus sur ces faits historiques et mythiques (Ossio, 1973 ; Stern, 1976 ; O'Phelan, 1985 ; Sarkisyanz, 1991). Nous nous baserons ici principalement sur deux d'entre eux, Nicholas Robins (1997, 1998) et Sinclair Thomson (2006).

3.3.2.a La lutte légale

La reconstitution du « pacte de réciprocité »

Les soulèvements indigènes n'expriment dans un premier temps pas une volonté de destruction du système colonial mais une volonté de reconstruire l'économie morale de l'articulation entre communautés et État. Il s'agit dès lors pour la population indigène de mettre un terme aux réformes borboniques, aux abus des *corregidores*, mais aussi de se réapproprier l'autorité cacical. Cette étape de la contestation est symbolisée par la lutte menée par Tomás Katari dans le Nord Potosi.

Tomás Katari affirme l'idée d'autonomie indigène tout autant que l'adhésion au Roi Carlos III et la lutte contre les traîtres de la couronne symbolisés par les *corregidores* et les caciques métis. (Thomson, 2006, p.198). Afin de délégitimer les relations clientélistes établies entre le *corregidor*

et le cacique, les communautés décident de verser elles-mêmes le tribut aux représentants de la couronne à Potosi, sans passer par les autorités locales, afin de montrer leur loyauté envers celle-ci. En 1776, le montant versé par les *ayllus* de Pocoata est de cette manière 46,9% plus élevé que le montant établi par le *corregidor.* Les *ayllus* de Pocoata montrent ainsi que la défense de leurs valeurs sociales correspondent aux intérêts de la couronne ; ils se réapproprient les institutions et le discours colonial (Serulnikov, 2003, p.117-124). A plusieurs reprises, les indigènes donnent des titres honorifiques espagnols aux *leaders* de la révolte (Thomson, 2006, p.188). Tomás Katari prétend même agir sur les ordres du Roi Carlos III, tout comme plus tard Tupak Katari, et déclare avoir l'appui du Roi dans sa quête vers l'abolition des *repartos* et de la *mita* (Robins, 1998, p.150-154). Nous voyons ainsi une nouvelle fois que la protestation des dominés est revendiquée à partir du « texte public ». La réappropriation de l'idéologie hégémonique par le groupe dominé est dès lors une tactique de délégitimation du groupe dominant (Scott, 2008, p.107-110). Afin d'éclairer sa théorie, James Scott donne l'exemple du mythe du « Tsar-prodigue », en Russie, dont l'autorité suprême paternelle est perçue comme la source de la libération du peuple. Ce mythe pour l'auteur peut ainsi faciliter la résistance de la paysannerie en légitimant les révoltes au nom de la défense du Tsar et de ses valeurs contre les abus de ses fonctionnaires qui nuisent au fonctionnement même du système (Scott, 2008, p.111-113). Ce cas est comparable à la relation des communautés avec le Roi espagnol. Se pose dès lors la question de la représentation commune au groupe dominant et au groupe dominé. James Scott explique sur ce point que le mythe du Tsar n'est pas uniquement une création de la monarchie réinterprétée par la paysannerie. En effet, selon lui « toute idéologie dominante aux prétentions hégémoniques doit par définition fournir aux groupes dominés des armes politiques qui peuvent alors être employées dans le texte public » (Scott, 2008, p.116). Ces armes permettent ainsi au conflit de rester lié aux termes de l'idéologie dominante, et comme l'écrit Antonio Gramsci avant James Scott, que la bataille soit menée par des spécialistes, des intellectuels et des gens de « sens commun » (Gramsci, 1978, p.119-120 ; sur le sujet des intellectuels voir aussi Bourdieu, 1977). Ce lien avec le « sens commun », « brouille les repères de classe » pour Gramsci, ce qui engendre bien souvent des tensions et des incompréhensions entre les *leaders* et les bases sociales qu'ils représentent, comme nous l'observerons avec les *leaders* indigènes des luttes anticoloniales (cf. ch3.3.2.c), les cadres de la paysannerie durant la réforme agraire (cf.ch.3.4) puis avec la figure du *leader* actuel (cf.Partie2).

Échec de la lutte légale et radicalisation du conflit

Si les premières mobilisations réalisées à partir de 1771 ne prônent pas le retour de l'Inca, dès 1776 circule la rumeur d'un temps de trouble, de famine et de maladie, conduisant au retour de l'empereur sur le trône. Ce trouble de l'espace-temps est indiqué pour 1777 selon les prophéties de Santa Rosa et Francisco Solano. Les réformes borboniques sont ainsi interprétées comme une confirmation du cataclysme (Thomson, 2006, p.197). Tomás Katari ne prétend jamais être la réincarnation de l'Inca. L'image de sa résurrection après sa mort circule cependant dans les campagnes, comme « empereur dormant », et exprime le début d'un radicalisme nouveau.

Tupak Amaru joue par la suite un grand rôle dans l'aspect messianique et millénariste du retour de l'Inca. Il radicalise aussi le mouvement avec des ambitions séparatistes de l'ordre colonial. Il se déclare Roi tout en cherchant à être reconnu comme descendant de l'Inca par le Roi espagnol qu'il associe au Dieu chrétien (ibid, p.200-201). Il remplace les *corregidores* par des autorités indigènes, s'oppose aux *repartos* et tente de créer une nouvelle Audience à Cuzco. Il s'oppose aussi, de la même manière que Tomás Katari, aux abus des *corregidores* qu'il juge « rebelles » au Roi, mais affirme en même temps une volonté de terminer avec l'ordre colonial (ibid, p.203). Il se montre également respectueux envers l'Église et la population métisse. Une alliance prend forme lors du soulèvement d'Oruro où la concurrence entre créoles et Espagnols permet l'alliance de ces premiers avec la population indigène contre les seconds. Les créoles remplacent sous l'influence de Tupak Amaru les autorités coloniales avec l'appui de la population indigène, mais ils sont obligés de se vêtir comme celle-ci et de mâcher la coca. La question de la redistribution de la terre met fin cependant à cette alliance. Le discours indigène devient dès lors plus radical.

Le discours le plus radical et le plus violent est prôné par Julian Apaza, alias Tupak Katari à La Paz. Le fait que Tupak Katari n'a aucun statut au sein de la noblesse indigène apporte également une prééminence de la communauté dans le soulèvement. Suite à l'échec de la révolte menée par Tomás Katari, c'est avec lui que se dévoile avec le plus de vigueur l'utopie de souveraineté incaïque et de *pachacuti*. Son opposition aux créoles et métis vient également de l'échec de l'alliance les unissant aux indigènes à Oruro. La trahison de ceux-ci au début de sa révolte rend toute alliance inter-raciale impossible (ibid, p.257). De manière générale son radicalisme vient des échecs des mobilisations passées, ce qui confirme la montée crescendo de la violence, depuis la lutte légale jusqu'au retour de l'Inca, au fur et à mesure que les autres ressources de mobilisation se ferment.

Tupak Katari affirme être la réincarnation de Tomás Katari et prétend également avoir les

titres du Roi légitimant la fonction de Tomás Katari. Il choisit son nom de Tupak Katari en référence à Tomás Katari et Tupak Amaru. Katari en aymara, tout comme Amaru en quechua, signifient « serpent ». Il se fait appeler de plus parfois Julian Puma Katari. Ces références directes à ces animaux sauvages expriment l'image de l'autre monde social, celui des *Chullpas* et des ancêtres, celui de l'état alternatif au temps quotidien, destructeur et sauvage (ibid, p.235). La violence de Tupak Katari trouve sa légitimité dans la culture et le pouvoir sacré des ancêtres. Il symbolise la destruction et la sauvagerie qui doivent permettre le retour à l'harmonie du temps incaïque. Le chaos doit ainsi engendrer la nouvelle société. Il instaure rapidement une discipline militaire, allant jusqu'à exécuter les indigènes ne s'alliant pas sous ses ordres.

3.3.2.b Relation à la religion catholique

Si de nombreux auteurs ont ainsi révélé l'influence chrétienne sur la notion de *pachacuti* (Ossio, 1973 ; Harris, 1987 ; Thomson, 2006), lors des soulèvements la relation à l'Église est complexe. Les *leaders* indigènes possèdent un pouvoir divin, à la fois catholique et andin. Le frère de Tomás Katari, Damaso Katari, défie ainsi le *corregidor* de donner des ordres au soleil (Robins, 1998, p.121). On note dans certains cas une volonté de remplacer les autorités catholiques par des autorités religieuses indigènes, alors que dans d'autres, comme par exemple lors du siège de La Paz par Tupak Katari, les prêtres catholiques espagnols sont faits prisonniers afin qu'ils puissent célébrer la messe tous les matins. Tupak Katari se lie ainsi au sentiment chrétien d'obligation de rétablir l'ordre politique et religieux. La destruction des symboles religieux exprime ainsi plus une volonté d'empêcher la population espagnole de se référer à Dieu qu'à une critique de la chrétienté (Thomson, 2006, p.262). Lorsque sa révolte échoue après le siège de La Paz de 184 jours, il demande pardon, affirmant que Dieu ne l'a pas suivi et qu'il s'est trompé (ibid, p.250).

La relation à l'Église dépend ainsi du contexte propre à chaque région. A Cuaquiaviri par exemple, les indigènes marquent une première volonté de ne pas violer les sanctuaires chrétiens où s'est réfugiée la population métisse, avant de rentrer dans une violence physique contre les autorités religieuses catholiques assimilées à l'ordre politique oppressif (ibid, p.184). Si la révolte du Nord Potosi impulsée par Tomás Katari se veut respectueuse de la population métisse et de l'Église catholique, la mort du *leader* entraîne une radicalisation de la base, surtout concernant la relation à l'Église. Les attaques contre l'église sont principalement localisées dans les vallées, comme à San Pedro de Buena Vista, sans que nous puissions ici les assimiler à la présence massive des haciendas.

3.3.3.c Relation à la société dominante

Les *leaders* des grandes révoltes anticoloniales possèdent de forts liens avec la société dominante mais y sont écartés, allant jusqu'à se faire humilier publiquement. Tupak Amaru est ainsi un riche commerçant ayant reçu une éducation jésuite. Tomás Katari de son côté vient d'une famille de la noblesse indigène du Nord Potosi et voyage jusqu'à Buenos Aires. Tupak Katari est un commerçant provenant quant à lui de la masse indigène, bien que certains affirment qu'il reçoit une éducation religieuse. Il aurait même été le fils caché d'un prêtre. Comme l'explique Nicholas Robins, le *leader* messianique a souvent été à l'école dominante et il possède pour le moins une expérience du « grand monde » (Robins, 1997, p.59). Silvia Rivera parle ainsi d' « ethnogenèse mercantile » du fait que ces *leaders* soient intégrés au marché et que c'est justement cette intégration au commerce à grande échelle qui leur permet de créer des alliances et de constituer une identité supra-locale[59]. Comme l'explique James Scott, le système a plus à craindre des subordonnés ayant assimilé les valeurs hégémoniques du « texte public », et qui sont de ce fait passés par les institutions productrices de l'idéologie dominante. Au sentiment de trahison ressenti par ces subordonnées s'ajoute ainsi une capacité à produire un « texte caché » articulé au « texte public » (Scott, 2008, p.121-126). Éduqués auprès des institutions dominantes, articulés au monde extérieur mais écartés du pouvoir, ces intermédiaires représentent la figure du « *leader* millénariste pur » d'Eric Hobsbawm, qui attend la révolution pour prendre le pouvoir, à l'aide de l'assistance divine, et en utilisant les mythes et légendes natives pour développer leur apparence millénaire (Hobsbawm, 1974).

Leur origine explique ainsi la première phase de lutte légale et certaines alliances avec la population métisse. Dans certains cas, les insurgés sont prêts à accepter toute personne étrangère à la communauté si celle-ci adopte les codes, normes, identités indigènes et si elle reste sous le contrôle de la base communale (Thomson, 2006, p.192-193). Parfois, le *leader* semble ainsi « dépasser » par sa propre base aux actions plus radicales. L'échec de cette première phase entraîne cependant une radicalisation du discours, notamment avec Tupak Katari, qui est également le seul à ne pas provenir de la noblesse indigène. Il sanctionne ainsi violemment toute personne ne parlant pas l'aymara. Les cadavres des ennemis et traîtres sont suspendus à des fourches autour de la ville de La Paz (Thomson, 2006, p.5).

Les mouvements messianiques anticoloniaux expriment ainsi une vision du futur qui

[59] Silvia Rivera, *De Tupak Katari a Evo Morales. Politica indígena en los Andes*, Conférence donnée à l'EHESS, dans le cadre du séminaire de Gilles Rivière et Pascale Absi, le 03/04/2012

cherche à réaffirmer le désir non accompli (Thomson, 2006). Ils cherchent un retour à une société idéalisée tout en intégrant des composants de la société dominante. Tout individu portant des vêtements espagnols peut être exécuté, mais les masses indigènes peuvent voler ces mêmes vêtements et biens matériels de luxe lors de leurs attaques, comme symbole du triomphe sur l'ennemi (Robins, 1998, p.112). Durant la révolte d'Oruro sous influence tupakamariste, les créoles et métis sont obligés de porter des habits indigènes et de mâcher la coca. Tupak Katari porte quant à lui parfois des vêtements espagnols, il écrit ses textes en espagnol à l'aide d'un secrétaire et respecte la religion catholique en réalisant des messes avec des autorités religieuses de haut rang. Ainsi, si l'idée de changement de temps est présente, les références culturelles au pouvoir restent les mêmes. Si les beuveries et les viols commis par Tupak Katari sur les femmes indigènes ont été perçus par Thomson comme des traits spécifiquement andins marquant la virilité et la force du héros indigène, nous pouvons également les voir comme des imitations des abus traditionnels perpétrés par les autorités coloniales. José Gordillo (2000) montre en effet, comme nous le verrons lors de notre étude de la réforme agraire (cf. ch.3.3.4), que les indigènes se sont enivrés dans les *chicherias* pour affirmer leur nouveau pouvoir. L'ivresse est de la même manière décrite par Saignes comme un acte d'égalitarisme social avec les Espagnols (Saignes, 1993). L'image sémiotique du pouvoir colonial est ainsi utilisée par la population indigène afin de détruire, d'inverser et d'humilier les relations sociales et politiques antérieures. Le pilori en tant que symbole du pouvoir colonial est justement utilisé pour exposer dans de nombreux villages les corps mutilés des autorités coloniales. De nombreuses femmes espagnoles, notamment à San Pedro de Buena Vista, sont laissées en vie afin qu'elles deviennent les servantes des indigènes. Dans ce village, le *leader* indigène Castillo menace les Espagnols réfugiés dans l'église de les envoyer à la *mita* de Potosi (Robins, 1998, p.141-146). Les symboles ne sont cependant pas uniquement détournés, ils sont également détruits. L'écrivain qui enregistre les tributaires se voit ainsi couper la main, le conseiller de l'autorité coloniale se fait couper la langue, tout comme le prêtre (Robins, 1998, p.146).

On note ainsi une volonté d'inversion du monde pour mieux le détruire, tout en s'accaparant les symboles du pouvoir. Ces contradictions sont justement l'une des causes de l'échec du mouvement. Beaucoup d'indigènes ne rentrent pas dans le mouvement et restent fidèles à leur cacique. D'autres y sont forcés sous peine d'exécution. La défaite indigène commence lorsque les *leaders* charismatiques sont exécutés et demandent pardon. Ce pardon est suivi de celui d'une grande partie de la population native. Le mouvement est également loin d'être uni. Les abus de Tupak Katari sont multiples contre les *leaders* locaux. De nombreux Indiens rentrent également en conflit autour de la redistribution des terres. La révolte n'est ainsi pas exempte d'intérêts personnels

ou de la recherche de récompenses auprès de la couronne. Il existe également de grandes différences entre les *leaders*, en partie assimilés à la culture dominante, et la base plus radicale. La tension se retrouvait ainsi entre la volonté d'autonomie de la base avec les volontés de centralisation politique des leaders.

3.3.2.d La valorisation du pouvoir communal

Face aux abus des *kurakas*, le *jilaqata* récupère dans certaines zones à partir du XVIIIème siècle plusieurs fonctions autrefois exercées par les caciques : la distribution des terres, l'organisation de la production et le recrutement des *mitayos*. Il se forme ainsi un pouvoir communal et une « conscience communale » (Thomson, 2006, p.159) défiant l'autorité du cacique. Les luttes communales du XVIIIème siècle marquent ainsi une volonté de recourir à la sphère judiciaire de l'État et d'exercer un contrôle « depuis le bas » sur les instances de pouvoir politique qui articulaient la communauté à la société englobante (ibid, p.171).

La révolte où s'exprime la force du pouvoir communal avec le plus de vigueur est celle de Tupak Katari du fait justement qu'il ne soit pas lié à la noblesse indigène. La faible présence d'haciendas à cette époque à La Paz et la prééminence des communautés expliquent également le radicalisme de la révolte du fait de l'impossibilité de contrôler les troupes communales (Thomson, 2006, p.270). Ceci peut expliquer certaines actions contre l'Église alors même que Tupak Katari ne souhaite pas de rupture avec celle-ci. La crise du *cacicazgo* entraîne ainsi une réorganisation du pouvoir axé sur le pouvoir politique communal. Ce processus conduit selon Sinclair Thomson à une démocratisation sur la base communautaire, une renégociation du rapport État/communauté et de la représentation politique au bénéfice du monde indigène (ibid, p.12-13). Selon l'auteur, Tupak Katari représente ainsi le vide laissé par les caciques dans la représentation politique organique et dans son rôle traditionnel de prestige et de paternalisme (Thomson, 2006, p.272).

Sinclair Thomson a magistralement décrit la construction d'une solidarité et d'une identité politique sur des bases communales. Ainsi, les attaques des villes se font aux cris de « *Comuna ! Comuna !* », qui vient de « commun » et se réfère à l'*ayllu*. Bien que l'Inca soit aussi une référence forte pour les Indiens nous dit l'auteur, la référence à la communauté donne forme aux interprétations indigènes des objectifs de l'insurrection : une vision d'émancipation, d'autodétermination et d'hégémonie indigène (ibid, p.276-278). Suite à la révolte de Tupak Katari, le pouvoir communal est reconstruit, se déplaçant ainsi vers la base de la communauté à travers un processus de démocratisation et de consensus constituant une « nouvelle formation politique

communale » (Thomson, 2006, p.284), proche des valeurs utopiques défendues aujourd'hui par le mouvement indigène.

3.3.2.e Les conséquences de la révolte

Suite à la révolte, la couronne supprime le système des *repartos*, les *corregidores* sont remplacés par des sous-délégués au pouvoir affaibli. La couronne interdit également la charge de cacique alors que ceux-ci n'ont pris part à la révolte que dans de faibles cas. Cette politique montre cependant une volonté d'effacer de la mémoire tout signe antérieur à la conquête (Thomson, 2006, p.307). La dynamique la plus importante suite à la révolte est cependant le passage du pouvoir du cacique au pouvoir de la communauté et de l'*ayll*u. Les autorités indigènes des segments inférieurs deviennent les représentants légitimes des *ayllus* vis-à-vis de l'État, augmentant considérablement l'autonomie paysanne selon des valeurs culturelles. Cette autonomie se définit selon Thomson par la nouvelle vie politique, économique et cérémonielle de la communauté et de l'*ayllu*. Le transfert du pouvoir s'articule aux valeurs communautaires, liées à l'ancienneté, à la parenté, au *thakhi* et à la rotation, mais aussi à l'expérience des plus jeunes, le tout sous le contrôle social de la base (ibid, p.316-327).

Cependant, la disparation du cacique entraîne une fragmentation du territoire indigène avec la disparition du contrôle cacical des segments supérieurs. Une rupture se fait également dans la relation entre la communauté et l'État, à tel point qu'un mouvement de reconstitution du *cacicazgo*, le mouvement des « caciques *apoderados* », apparaît à partir de la *Ley de Exvinculacion* de 1874. Dans le Nord Potosi, dès 1870, une révolte éclate à Macha contre la politique du conservateur Melgarejo. Puis, les *ayllus* de Macha, Pocoata, Puraka et Layme empêchent les *revistas* en 1883. En 1885, Macha, Pocoata, Aymaya se soulèvent une nouvelle fois. Entre 1888 et 1889, d'autres révoltes indigènes éclatent avec le siège de Sacaca. Le superviseur Narciso de Riva, chargé de réaliser les *revistas* de Chayanta, laisse sa place après seulement quelques années. Puis en 1899, des caciques *apoderados* prennent la tête des révoltes. Dans le Nord Potosi, ils ont pour nom Mariano Alaca de Pocoata et Diego Qhariqhari de Sakaka. Le village de San Pedro de Buena Vista est une nouvelle fois saccagé, ce qui met un terme aux *revistas* dans le Nord Potosi. Les mobilisations se maintiennent cependant en 1918 à Pocoata et surtout en 1927 dans toute la province Chayanta. Cette dernière révolte marque un tournant. Il s'agit de la dernière dirigée depuis la *puna*. Elle est également le fruit d'une articulation entre les intellectuels socialistes (Tristan Marof) et les autorités indigènes, même si ces derniers maintiennent le contrôle de la base selon Forrest Hylton, rejetant

par la même occasion les théories de certains penseurs qui jugeaient la population paysanne incapable de sortir des luttes pré-politiques (Hylton, 2003).

Photo 17: *Statue à effigie de Tomás Katari à Macha, dans le Nord Potosi. (photo:Claude Le Gouill)*

3.4 Rapport de domination de classe et naissance de la paysannerie dans les vallées

Le village de San Pedro de Buena Vista paie un lourd bilan des révoltes du XVIIIème siècle. Au final, cinq cents métis, dont six religieux, sont assassinés dans l'église, bien que certaines sources affirment, sans doute avec exagération 1600 victimes. Suite à l'attaque, le village colonial se déserte totalement tout en maintenant son statut de capitale de la province Charcas. Selon l'historien local Serafin Taborga, il faut attendre que soient créés en 1858-1859 les tribunaux d'instruction et de circonscription pour que le village se repeuple avec de nouvelles migrations vers les vallées du Nord Potosi. De riches familles d'avocats, de médecins, de professions libérales s'y installent : Usedra, La Fuente, La Hera, De la Quintana, Ledesma, Barón, Fernández. La famille

De la Quintana est la première propriétaire d'une automobile. Ces familles deviennent les principaux *hacendados*, propriétaires d'*haciendas*, de la région. Deux journaux naissent également à San Pedro, « *La voz de Charcas* » et « *Ojo Picoteado* ». Il s'agit de l'âge d'or du village. San Pedro de Buena Vista possède également trois écoles. L'école publique est fondée par un militaire propriétaire d'une partie de la mine de SigloXX à Llallagua, Pastor Sanz, en remerciement de l'aide obtenue des avocats du village pour conserver sa mine face aux entreprises chiliennes. Il existe également une école « *pitanza* », où le salaire est payé directement aux professeurs avec les produits des champs, ainsi qu'une école évangélique fondée par un missionnaire canadien. Les enfants étudient ensuite le droit dans les meilleures universités de Bolivie, notamment à Sucre. Le 4 avril 1938 est fondé le « Centre d'Action Charcas », un club permettant aux familles *sanpedrinas* vivant dans les grandes villes boliviennes de se réunir. Il naît à La Paz, Sucre, Cochabamba, Oruro, Llallagua. Ce centre permet de faire l'union entre le village et la ville mais aussi avec le pouvoir politique.

Lorsque la guerre du Chaco éclate en 1936, de nombreux enfants métis sont envoyés au front à la frontière du Paraguay. Ils y apprennent le maniement des armes, ce qui leur sera utile vingt années plus tard pour affronter une nouvelle attaque paysanne. De nombreux ex-combattants reviennent comme professeurs des écoles dans la province. De nombreuses écoles sont construites dans les communautés, sous le contrôle des familles de propriétaires terriens. Après le travail d'avocat, celui de professeur devient le plus recherché par l'élite locale. Les plus riches familles d'avocats et de médecins habitent autour de la place principale du village, interdite aux indigènes. Les rues donnant vers le haut et vers le bas sont celles des ouvriers et des petits propriétaires terriens. Plus pour longtemps cependant : la restructuration politique du village s'accompagne bientôt d'une restructuration territoriale.

Nous n'avons jusqu'à maintenant que peu évoqué cette population métisse et les haciendas des vallées du Nord Potosi. Ce dernier chapitre de cette partie a pour but de définir cette population ainsi que son articulation à la population indigène. Il permettra ainsi d'analyser pour les vallées un système de domination distinct du système de domination colonial dans les *ayllus*, la domination de classe. Comme nous le verrons pour finir, cette distinction engendre une forme de mobilisation différenciée qu'il s'agira d'étudier avec l'analyse de la réforme agraire de 1953.

3.4.1 La légitimité du pouvoir métis

D'un point de vue strictement biologique, nous pouvons définir le métis comme un individu ayant un parent espagnol et un parent indigène. Le plus souvent dans les représentations collectives, il s'agit de l'union d'un homme espagnol et d'une femme indigène (Spedding, 1996, p.28). Le terme *cholo* renvoie quant à lui aux enfants issus de l'union d'un parent métis et d'un parent indigène. Comme nous le verrons, la catégorie de « métis », de la même manière que la catégorie d' « Indiens » que nous avons étudiée précédemment, renvoie à une catégorie fiscale.

Nous tenterons ici de la définir mais aussi de comprendre comment elle s'inscrit dans le monde symbolique indigène. De la même manière que nous venons de le faire avec l'Inca, il nous faudra ainsi comprendre comment elle s'inscrit symboliquement dans les rapports de domination et comment elle parvient à légitimer son statut.

3.4.1.a Origines historiques

L'histoire des catégorisations sociales en Amérique Latine commence, d'après Immanuel Wallerstein, lorsque Bartolomé de Las Casas reconnaît aux populations autochtones du nouveau continent une âme qui peut être sauvée par la conversion aux valeurs universelles de l'ancien monde. La première période xénophobe de rejet de la population autochtone, laisse ainsi place à un système raciste, « constant dans la forme et dans le venin, mais flexible dans ses frontières », permettant de maintenir les individus à l'intérieur du système mais en les regroupant, de manière fluctuelle, dans des communautés et des groupes raciaux, toujours classés hiérarchiquement, selon les besoins en main d'œuvre (Wallerstein, 1997, p.49). Doit-on cependant voir la catégorie de métis comme une simple construction sociale impulsée depuis le haut ? Comme l'indique Rosana Barragan, les catégorisations impulsées par le groupe dominant à partir de l'époque coloniale et reprises sous la république, sont toujours l'objet de luttes et de disputes, entraînant une reformulation des éléments identificateurs des groupes stigmatisés (Barragan, 2007, p.92). Nous verrons ici que la population indigène s'approprie également ces catégories dans sa stratégie de résistance et d'ascension sociale.

La guerre du Chaco et surtout la réforme agraire de 1953 jouent un rôle fondamental dans la dynamique d'identification des classes sociales boliviennes. Alors qu'avant celle-ci les termes *indios*, métis et *cholos* sont dénigrés, le terme de métis rencontre un nouvel espace d'identification suite à 1953. Le métissage constitue ainsi une possibilité de fuite, un lieu intermédiaire, un espace

où confluent les différents secteurs sociaux. Les secteurs dominés trouvent ainsi dans l'identification métisse une stratégie pour lutter contre le racisme alors que la classe dominante intègre cette dynamique identitaire afin de légitimer sa présence tout comme son projet de conformer une nation (Barragan, p.99-100).

La catégorie fiscale

Brooke Larson explique que la proportion de métis à Cochabamba augmente à partir de la volonté du Vice-Roi Palata (1683-1686) de faire payer le tribut aux *forasteros*. Le passage à la catégorie de métis devient ainsi l'unique moyen d'échapper à l'impôt royal. Suite à Palata, le Vice-Roi Castlefuerte (1724-1736) tente de mettre de l'ordre dans les catégories fiscales afin d'augmenter le nombre de tributaires. Il ordonne la redistribution de terres communales afin de doter les *forasteros* de terres, construisant par la même occasion une nouvelle catégorie, les « *forasteros* avec terre », soumis à la *mita* et au tribut. Afin de démasquer les « présumés métis » il déclare que le *cholo* doit revendiquer un quart de lignage européen. Si le statut de métis ne peut être prouvé par des archives paroissiales, l'individu est automatiquement assigné à la catégorie de *forastero*. Ce recensement donne lieu à une « révolte fiscale régionale » menée par les *cholos* et métis contre les autorités coloniales, qu'ils accusent d'abus dans le passage de nombreux métis à la catégorie de *forasteros* (Larson, 1992, p.145-146). Ainsi, « plus les réformes du tribut et de la *mita* avançaient, plus ces frontières s'entrecroisaient » (Larson, 1992, p.132).

Le recensement de 1788 tente de définir la catégorie de métis et énumère les occupations principales de ce secteur de la population : artisans, tisserands, petits commerçants et *peones* d'haciendas. Les collecteurs du tribut ont eux-mêmes du mal à distinguer les métis des *forasteros* mais comme le disait un *arrendero* métis, « nous vivons tous sous les mêmes conditions misérables » (Larson, 1992, p.144). La population des *originarios* diminue ainsi de manière constante en étant accaparée par les haciendas ou suite à la *mita* de Potosi. Cette population est remplacée dans les villages royaux par les commerçants, *hacendados* et artisans métis.

Sous la République, le terme métis n'est pas clair et est loin d'être intégré au schéma de classification du pouvoir en place nous dit Rosana Barragan. Ainsi au début du XIXème siècle, le métis est associé au « blanc ». A la fin de ce même siècle, la différence s'accentue entre ces deux catégories. Selon l'auteur, il se réfère aux « classes intermédiaires » (artisans et ouvriers) de la République, puis de manière générale aux artisans des villes et habitants des bourgs ruraux (Barragan, 2007, p.80-81). Au début de la République, les métis sont amenés à payer le tribut, ils

deviennent donc Indiens. La catégorie métisse réapparaît cependant au début du XXème siècle au moment du « darwinisme social » (Nicolas, 2005, p.84). Cette idéologie permet aux créoles de justifier l'oppression de la majorité de la population et d'avoir une vision cohérente de la société bolivienne ; elle autorise surtout une réinterprétation de l'Histoire en rejetant la faute de l'instabilité politique sur la composition raciale de la population et le sang indien des *caudillos*[60] (Barragan, 2007, p.74).

La division du travail

A San Pedro de Buena Vista, le terme de métis est aujourd'hui associé à la propriété foncière. L'élite du village colonial est ainsi appelée « métis », « patron » ou « *hacendado* » sans distinction. La différence *comunario*/métis est cependant plus complexe. Lors du recensement de 1788, la catégorie de métis est définie par l'occupation professionnelle. La définition des catégories ethniques repose ainsi sur une division du travail social, à tel point qu'à chaque catégorie correspond une activité économique : il ne peut ainsi avoir d'agriculteurs non-indiens ni d'indiens instruits (Barragan, 2007, p.90). L'auteur montre à partir du recensement de 1881 à La Paz, que la plupart des *hacendados* exercent des professions libérales, surtout comme avocats, ce qui leur permet d'occuper des postes bureaucratiques et politiques importants n'exigeant pas de « fatigue physique » (Barragan, 2007, p.83-84). Cette population forme la catégorie des *vecinos*. Cécile Claudel assimile les *vecinos* à la classe moyenne, aux « petits blancs » provenant des milieux professionnels de commerçants, petits fonctionnaires, notables et propriétaires fonciers. Dans son étude de Mocomoco, elle établit ainsi que 44,6% de cette population est propriétaire des plus grandes haciendas de la région et qu'elle occupe à 23,7% des fonctions commerciales. Leur identité se base sur celle de la bourgeoisie et de la citoyenneté espagnole, à la ville et aux fonctions d'autorités, qu'elles soient politique, juridique ou religieuse. Seule une petite minorité de ce groupe est illettrée (Claudel, 2007, p.175-179). Cette identité des *vecinos* trouve son contraire dans celle du paysan-indigène, que les *hacendados* dénigrent tout comme les mineurs et les métis qui habitent les quartiers périphériques du bourg ou des fermes isolées. Les métis sont selon l'auteur à 70% illettrés, ils ne possèdent pas de domestiques, et vivent pour la plupart du petit commerce, du troc et de l'artisanat. Beaucoup sont également propriétaires de petites haciendas avec une faible main d'œuvre. Ils sont également appelés « artisans » ou « ouvriers », c'est-à-dire selon la division sociale du travail. Une nouvelle fois donc, l'identité ethnique se mélange à l'identité de classe.

[60] *Caudillo* : *Leader* charismatique qui fonde sa légitimité sur le soutien du peuple et son articulation avec l'État.

Cette catégorisation est tout à fait comparable à celle rencontrée à San Pedro de Buena Vista aujourd'hui. Comme nous le verrons plus tard (cf.ch3.4.3), suite à la réforme agraire, les « *vecinos* historiques » laissent cependant place à une nouvelle génération de *vecinos*, les métis, qui profitent de la réforme agraire pour s'accaparer le pouvoir politique et symbolique de San Pedro de Buena Vista.

L'analyse faite par Rodolfo Stavenhagen nous permet de situer la complexité des rapports sociaux au sein d'une société donnée à partir des références aux classes sociales, à la structure sociale et aux « *status-group* » (Stavenhagen, 1969). L'auteur voit les stratifications comme une hiérarchie de groupements sociaux, comme des fixations sociales (juridiques et mentales) de certains rapports de production représentés par les rapports de classes. D'autres facteurs secondaires interviennent dans la fixation comme la religion ou l'ethnicité, qui permettent de renforcer la stratification et qui ont en même temps la fonction de la libérer de ses liens avec la base économique. Ces facteurs peuvent ainsi maintenir la stratification en vigueur bien que sa base économique se soit modifiée. Pour cela, Stavenhagen voit les stratifications comme des « fossiles » des rapports de classes sur lesquels ils sont basés à l'origine.

Comme l'explique Stavenhagen à partir du cas de l'Amérique centrale, deux « *status-group* » émergent avec la colonisation : les Indiens et les *ladinos* que nous appellerons ici métis. Avec l'Indépendance, cette dichotomie indigène/métis s'est maintenue car elle reste profondément enracinée dans les valeurs et les structures sociales et professionnelles des membres de la société. Loin d'écarter le rapport de production dans son analyse, il écrit que ces stratifications ont leur origine dans une situation de classe. Le facteur de fixation de l'ethnicité renforce cependant la stratification tout en la libérant de ses attaches économiques. Par cette distanciation avec le rapport de production, ce facteur de fixation prend son autonomie et peut se maintenir au sein de la stratification alors même que les conditions économiques dont il est issu ont disparu. En reflétant une situation du passé, cette dichotomie agit comme un frein au développement de nouveaux rapports de classes. La contradiction entre le système de stratification et la structure de classes engendre ainsi des conflits de systèmes de valeurs. Le passage d'une couche à une autre se faisant de manière ascendante entre Indiens et métis, l'Indien doit dès lors passer par un mouvement d'acculturation en adoptant la langue et les vêtements des métis (Stavenhagen, 1969), c'est-à-dire qu'il doit s'approprier les outils de distinction du groupe dominant (Bourdieu, 1979). Du fait que la division du travail soit marquée par les identités ethniques, la mobilité sociale ne peut que passer dès lors par l'adoption d'une identité ethnique appropriée à sa profession (Spedding, 1996, p.20). Cette analyse permet de prendre du recul avec l'idée de classe sociale comme une simple position au sein des rapports de production, pour la définir avec Edward P. Thompson comme une

« formation sociale et culturelle » : une dimension culturelle, un processus d'auto-définition, un mouvement d'unification, des expériences collectives et une relation avec les autres classes (Thompson, 2012, p.16-18).

Dans le cas de la Bolivie, la contradiction entre le système de stratification et la structure de classes se maintient jusqu'à ce que l'État construise, à partir de la réforme agraire de 1953, la fixation sociale de « paysans », prenant en compte les évolutions économiques et construisant de cette manière une différenciation au sein même de l'ancienne catégorie « indigène ». Mais cette contradiction entre stratification sociale et structure de classes se retrouve aujourd'hui dans la construction du mouvement indigène du fait qu'en tant que « classe objet » au même titre que la paysannerie (Bourdieu, 1977b), il ne peut se définir qu'à partir des représentations de l'indianité des autres, souvent liées à des fixations sociales ne prenant pas compte les évolutions économiques et sociales. Du fait de cette distanciation croissante entre les représentations de l'indianité et les réalités économiques, dès que le mouvement indigène revendique son aspect « culturel » il s'inscrit bien souvent dans l' « invention de la tradition » portant pour les classes dominantes les stigmates du « néo-indigénisme » et du folklore ; et au contraire, dès qu'il revendique des droits dans les champs économique et politique, il s'éloigne trop de ces représentations « historiques » de l'indianité pour être véritablement « indien ».

Les représentations du pouvoir métis

Après avoir décrit les rapports de force au sein de la réalité sociale, il nous faut maintenant nous pencher sur les rapports de sens, c'est à dire à la dimension symbolique de ceux-ci. Tristan Platt a observé lors de la fête de San Marcos de Miraflores, dans les vallées des *ayllus* Macha, que les métis agissent en animaux sauvages (renard et puma) afin d'attaquer la population indigène et lui voler ses peaux d'animaux domestiques (lama, mouton). L'*ayllu* est ainsi un refuge de sociabilité et d'agriculture distinct du monde des *Chullpas* et du monde sauvage du groupe dominant (Platt, 2010, p.8-9). Il s'agit là d'une métaphore tout a fait appropriée pour décrire les relations de domination entre indigènes et métis. Cette frontière entre le monde domestique et le monde sauvage exprime bien la frontière de l'altérité entre le monde autochtone et l' « hors-monde en proie au désordre » (Descola, 2005, p.375). Pourtant ces deux mondes ne sont pas totalement isolés. L'analyse du *tinku* de San Pedro de Buena Vista (cf. Encadré 1) montre comment la population métisse s'accapare symboliquement et physiquement le centre du village. Elle exprime ainsi son pouvoir et son autorité dans la centralité. En effet, selon le modèle rencontré par

Gilles Rivière à Sabaya lors des assemblées communautaires, l'autorité maximale indigène est située au centre et de sa proximité à celle-ci dépend la hiérarchie (Rivière, 1983, p.52). Cette place centrale assimilée au *taypi* est ainsi reprise par la population métisse à San Pedro de Buena Vista. A la manière de Peter Gose pour qui le nombre trois représente le complet et le symbolisme du monde andin ainsi que l'interaction entre dualité symétrique et asymétrie (Gose, 2001, p.166-167), nous pouvons voir ici la relation entre la symétrie du dualisme *puna*/vallées et l'asymétrie de la domination économique et politique du centre. La représentation du pouvoir métis est ainsi fortement articulée aux représentations indigènes du pouvoir. Au lieu de parler d'acculturation qui exprime la domination d'une culture sur une autre, Alison Spedding préfère de la sorte parler de « transculturation », c'est-à-dire une adoption mutuelle d'éléments d'origine lointaine entre cultures en contact (Spedding, 1996, p.11).

Cette adaptation de la nouvelle population dominante au fondement politico-religieux indigène n'est pas nouvelle. Henri Favre entre autres décrit un parallélisme entre les dispositions asymétriques des groupes locaux et les montagnes sacrées. Le *Tayta Wamani*, la montagne majeure qu'il rencontre dans son étude du Sud du Pérou, est ainsi décrite par la population indigène comme un homme très grand et très pâle (Favre, 1967). Les esprits des montagnes sont ainsi ambiguës. D'un côté, le nom porté par ces esprits renvoie aux noms des autorités indigènes : *Apu*, *Mallku*, *T'alla*, selon que l'esprit soit masculin ou féminin (Spedding, 2008, p.119), de l'autre la représentation humaine de l'esprit renvoie à l'*hacendado* et au *vecino*.

Les montagnes sont ainsi vues comme des *vecinos*, puissantes et riches. Cependant les *comunarios* à travers la *ch'alla* cherchent la collaboration et le soutien mutuel des montagnes (Gose, 2001, p.263). Ces *ch'allas* montrent la dépendance des indigènes envers ces esprits. Il n'y a en effet pas une relation égalitaire entre les montagnes et les humains. Si un homme possède un nombreux bétail, c'est qu'il a offert sa fille en mariage à la montagne, ce qui montre une connexion et une forme de dépendance entre les deux mondes, comme dans tout système hiérarchique (Gose, 2001, p.247). Cette forme d'entraide n'est pas éloignée de celle du *compadrazgo*, la parenté rituelle entre deux familles de classes sociales distinctes. Les *comunarios* soutiennent ainsi la hiérarchie dominante des montagnes, symboles de protection, puissance et de richesse, associées aux *vecinos*, affirmant une volonté de collaboration avec elles. Il n'y a ainsi pas uniquement une relation d'oppression. Comme le voit James Scott, au sein du système féodal, la légitimité du pouvoir héréditaire du seigneur (*hacendado*) se fonde sur la protection physique en échange du travail de ses serfs (Scott, 2008, p.118).

Cependant les *Apus* sont aussi liés à la fertilité de la terre, c'est à dire à la production agricole, ce qui les distingue sur ce point des *vecinos* associés aux propriétaires terriens, écartés du

travail proprement productif. Les *Apus* sont donc à la fois dans le monde du travail des *comunarios* et dans le monde du pouvoir politique des *vecinos* (Gose, 2001, p.268). Les esprits des montagnes, symbolisent ainsi une certaine forme de *taypi* hiérarchique entre le monde indigène et le monde extérieur. Il s'agit d'un lieu de luttes, de rapport de force, où, comme nous l'avons vu avec la construction des *reducciones* espagnoles, se mélangent différentes identités conflictuelles définies par le concept de *chhaxrunatata* (Fernandez, 2007, p.36). Avec Thomas Abercrombie, nous pouvons voir la montagne comme un « point d'articulation interculturel » propre au système de « double articulation » qui de la même manière que le « rituel syncrétique », permet de « résister à l'hégémonie tout en la reproduisant » (Abercrombie, 1990, p.99). C'est ainsi en ce lieu symbolique que se définit l' « économie morale » : ce qui est acceptable ou pas pour les subordonnés.

3.4.2 Le rapport de classe dans les haciendas des vallées

L'étude des communautés dans les vallées nous ramène à une autre forme de domination, à la fois politique avec le pouvoir métis, mais aussi économique avec les haciendas. Nous rencontrons ici une autre forme de structures agraires que l'on définira comme des « complexes socio-économiques qui résultent de la combinaison de plusieurs facteurs dont, principalement, les formes de domination de propriété et de tenue de la terre, et les rapports de production dans les campagnes » (Stavenhagen, 1969, p.71). A partir des *encomiendas*, les haciendas se développent principalement dans les vallées, là où les terres sont les plus riches. Il s'agit des régions « secondaires » pour les Indiens dans le sens ou la *puna* est plus importante, il est ainsi plus facile pour les Espagnols de s'y implanter. Il faut noter que les haciendas permettent aussi un travail saisonnier de la main d'œuvre des *ayllus* qui y trouve une possibilité d'accès aux ressources monétaires en dehors du cycle de production de leur communauté afin de financer certaines fêtes ou de rembourser des dettes. De nombreux *comunarios* de l'*ayllu* Chiro descendent encore régulièrement dans les haciendas qui se sont maintenues dans les vallées afin d'obtenir un salaire.

3.4.2.a L'organisation de l'hacienda

L'*hacendado* exploite comme main-d'œuvre les colons (*colonos*, appelés également *peones* ou *yanaconas*), qui travaillent pour le patron en échange d'un lopin de terre. Ils sont également soumis au *pongueaje*, le service domestique gratuit pour l'*hacendado*. Pour certains auteurs, l'organisation de la vie des colons dans les *haciendas* n'est pas si différente que celle dans les *ayllus*. Ils sont dirigés par un *jilaqata*, comme dans les « communautés libres », à la différence cependant que celui-ci est nommé par le propriétaire terrien et non pas par la base paysanne. Les colons possèdent également leur propre maison, entourée d'un *corral*[61] pour les animaux, ainsi que des parcelles privées (*sayana*) et des *qallpas*, parcelles éparpillées dans l'hacienda comparable aux *aynuqas* des *ayllus*. Les *qallpas* sont octroyées par l'*hacendado* et les anciens de l'*hacienda*, tout comme les *aynuqa* des *ayllus* sont déterminés par les anciens des communautés. Il existe également, comme dans les « communautés libres » des terres collectives de pâturage. L'unique différence, bien que de taille, est que dans l'hacienda c'est le propriétaire qui bénéficie de l'accès aux meilleures terres et qui loue ses terres ou s'accapare une partie de la récolte et de la main-d'œuvre en plus de bénéficier de services personnels (*pongueaje*). Les colons sont également amenés à transporter gratuitement la production de l'*hacendado* sur les marchés (Klein, 1995, p.35-36).

On note différentes formes d'haciendas. Au XVIIIème siècle à Cochabamba, la plupart d'entre elles sont travaillées selon le modèle du métayage ou du fermage. Dans le premier, l'*hacendado* confie au métayer des parcelles en échange d'une partie des récoltes, les colons ne recevant qu'entre 20 et 50% de ce qu'ils produisent (Larson, 1984, p.56). Dans le second, le locataire cultive les terres de l'*hacendado* en échange d'un loyer. Dans les deux cas, les possibilités d'accumulation restent faibles étant donné que les meilleures terres appartiennent au propriétaire de l'hacienda. Les réformes borboniques de 1770 avec leur augmentation du tribut et des obligations, empêchent également tout processus d'accumulation pour les *hacendados* (ibid, 1984, p.21-28).

Klein estime qu'au XXème siècle, seules 13% des terres de l'hacienda sont cultivées par l'*hacendado*, le reste l'étant par les *yanaconas*. Certains *ayllus*, les plus riches situés sur les meilleures terres, peuvent également être propriétaires de leur propre *hacienda*. Au XVIIIème siècle, cela est le cas par exemple pour onze *ayllus* de la province Pacajes (La Paz). L'église compte quant à elle 4% des haciendas pour 10% de *yanaconas*. Dans certaines haciendas, les Indiens les plus riches louent leur propre parcelle privée (Klein, 1995, p.46-52). La taille des haciendas est également fort variable. La plus grande recensée par Brooke Larson au début du XIXème siècle est

[61] *Corral* : Enclos de pierre où sont enfermés les animaux la nuit.

celle du monastère Santa Clara de Cliza avec 954 colons. Comme nous le verrons par la suite, c'est justement dans cette hacienda que commence le soulèvement des vallées au XXème siècle.

La liberté croissante offerte par les *hacendados* aux paysans engendre cependant le développement de la petite propriété indépendante dans les vallées de Cochabamba. Le capitalisme se développe ainsi dans cette région dès la fin du XIXème siècle. Entre 1886 et 1894, 60% des terres des villages coloniaux sont passées aux mains de petits agriculteurs appelés *piqueros* (Larson, p.374). Les nouvelles formes d'imposition cadastrale, qui affectent les plus riches, détruisent par la suite un peu plus le pouvoir des propriétaires terriens. La fragmentation des haciendas et le développement des parcelles privées menacent ainsi « la base matérielle et idéologique de l'exploitation agraire qui avait gouverné les relations de classe dans les vallées durant quatre siècles » (Larson, p.377).

3.4.2.b Les haciendas dans le Nord Potosi

Le Nord Potosi n'est pas touché par les haciendas avec la même intensité que dans le reste de la Bolivie du fait de ses faibles terres fertiles. Les haciendas ne s'installent que très peu dans la *puna*. Au contraire, elles se développent plus dans les vallées, notamment après la victoire libérale en 1899. Entre 1900 et 1918, le nombre d'haciendas dans la province Charcas passe de 64 à 313, et dans la province Chayanta de 19 à 93 (Rivera, 1992, p.47). Xavier Izko, à la fin du XIXème siècle, recense quant à lui 34 haciendas sur le territoire de Sacaca, surtout des petites (entre trois et dix *yanaconas*). Elles sont principalement dans les vallées, mais on en trouve également dans la *puna* comme à Ch'ujlla (Izko, 1992, p.44). Avec le développement des haciendas, les *ayllus* de la *puna* perdent un nombre important de terres dans les vallées.

Des entretiens réalisés dans différents villages coloniaux du Nord Potosi, en particulier à San Pedro de Buena Vista, Sacaca, Chayanta, Panakachi, montrent que les familles d'*hacendados* portent toutes le même nom : Miranda, Murillo, Torres,... sans que l'on puisse confirmer qu'il s'agisse des mêmes familles. Il semble cependant que ces familles soient en contact les unes avec les autres. De nombreux témoignages révèlent ainsi que les paysans doivent par le passé envoyer les produits des haciendas dans ces différents villages. Nous pourrions dès lors émettre l'hypothèse d'un réseau de patrons tous issus des mêmes familles dans le Nord Potosi, hypothèse qu'il nous est cependant impossible de confirmer.

Le cas de San Pedro de Buena Vista qui nous intéresse particulièrement ici est différent de celui de Cochabamba par le fait que les colons ne sont pas intégrés au marché, ce qui limite leur

accumulation de capital et ne leur permet pas de se convertir de petits producteurs paysans indépendants. De nombreuses familles de colons migrent dans les villes à la recherche de nouveaux emplois ou dans les centres miniers du Nord Potosi, ce qui a pour conséquence de créer des « îles » métisses au sein de l'actuelle province Bustillo à travers un processus d'urbanisation et de prolétarisation. C'est à partir de ces nouveaux centres urbains miniers que se crée le mouvement ouvrier et ses nouvelles valeurs, opposées à celles des populations des *ayllus* ayant maintenu un rapport temporaire aux mines et un rapport collectif à l'agriculture.

3.4.2.c La fragmentation culturelle

Si nous avons vu comment se sont maintenus les territoires indigènes dans la partie de *puna*, la situation est cependant différente dans les vallées de Cochabamba où la population indigène ne représente au début du XIXème siècle que 25% de la population. Celle-ci se retrouve pour Brooke Larson marginalisée et affaiblie par le « mal-être historique » ayant entraîné l'amalgame entre groupes ethniques locaux (*mitmaq*), l'arrivée massive de *forasteros* sans identité ethnique locale, l'imposition de caciques nommés depuis l'extérieur sans liens avec le *leadership* indigène et aussi par le développement des haciendas, qui au début du XVIIème siècle, dominent déjà en nombre les communautés indigènes. « Être indien » à Cochabamba signifie ainsi vivre sous la domination du propriétaire terrien (Larson, 1992, p.171-174).

Dans les vallées du Nord Potosi, les communautés sont parvenues à maintenir une identité ethnique, parfois articulée aux *ayllus* de la *puna* et dans d'autres cas à partir de la nouvelle territorialité imposée par les *reducciones*. Comme l'indique Tristan Platt, dans les îlots ethniques des vallées, les unités domestiques des vallées doivent en effet privilégier la « solidarité de voisinage » à leur affiliation verticale (Platt, 2010, p.7). L'« économie ethnique » s'y est cependant maintenue (cf.ch2.1.4), bien que s'étant considérablement affaiblie ces dernières années. La fragmentation culturelle y est ainsi moindre que dans les vallées de Cochabamba. Les haciendas introduisent cependant la même forme de domination et de ré-organisation de la collectivité. L'absence de *manta* ainsi que la nouvelle parcellisation imposée par la structure agraire de l'hacienda affaiblit ainsi le système communal. Malgré cette absence de terre collective et un habitat isolé dans les vallées (Platt, 2010, p.12), Harris (1987a) nous dit que la coopération au travail est cependant plus grande dans les vallées que dans la *puna*. Cette idée est confirmée aujourd'hui encore par les habitants de Qhayana, pour qui les travaux collectifs dans les vallées y sont plus nombreux et plus festifs. Ils décrivent ainsi avec émerveillement le travail collectif réalisé

lors du labourage des champs à l'aide de la *taclla* (*chaquitaclla*). Cet outil est considéré par certains chercheurs comme le symbole des Andes du fait qu'il nécessite un travail collectif afin de soulever une grande superficie de terre. Par le travail de plusieurs équipes en même temps, il entraîne des phénomènes d'émulation, de compétition et d'enthousiasme (Morlon, Bourliaud, Reau et Hervé, 1992, p.42-56). Peter Gose analyse de la même manière ce processus dans les vallées péruviennes où l'utilisation de la *taclla* marque une volonté de préserver l'*ayni* mais aussi la compétition des équipes au travail en une forme de « salut ». L'*ayni*, comme source de l'identité de classe des *comunarios*, constitue ainsi une « connexion morale » et permet la formation d'une « communauté spirituelle » (Gose, 2001, p.122).

Cette dimension du collectif est ici importante. Elle permet de réfuter l'image des vallées aujourd'hui perçues comme plus « individualistes », et de ce fait moins « indigènes », que les *ayllus* de la *puna*. Plusieurs *comunarios* des vallées affirment au contraire que les habitants de la *puna* sont plus « individualistes », car ils sont plus intégrés au marché et qu'ils ne redescendent sur leurs terres de vallées uniquement pour les récoltes, en oubliant toute participation aux travaux collectifs et aux assemblées communautaires. Si certains facteurs historiques et structurels peuvent ainsi expliquer la « paysanisation » des vallées, celle-ci est également inséparable du processus de syndicalisation et de construction de l'identité qui en découle avec la réforme agraire de 1953.

3.4.3 Les formes de la contestation dans les vallées

Alors que se prépare la révolution de 1952 qui va bouleverser l'organisation indigène et la Bolivie, on note la présence de deux types de communautés. Les premières sont dites « libres », il s'agit des *ayllus*. Par le paiement de la *tasa*, devenue « contribution indigène », elles sont parvenues à maintenir le « pacte de réciprocité » qui leur confère leurs droits communautaires sur leurs terres. Cependant, beaucoup sont amputées par le développement d'*haciendas*, que ce soit sur les terres de vallées comme dans la majorité des cas dans le Nord Potosi, ou en plus faible proportion sur la *puna*. La « verticalité » est ainsi souvent rompue et les identités majeures affaiblies. Les autres communautés sont celles appartenant aux *haciendas*. Dans celles-ci, les colons sont privés de liberté. Ils travaillent pour l'*hacendado*, en échange de quoi ils possèdent un petit lopin de terre individuel. Cette différence marque un rapport différent à l'État entre des *ayllus* de *puna* acceptant le tribut comme une protection des terres collectives, et les vallées où prédominent les relations de classe et où l'État n'y a ainsi qu'un rôle secondaire (Larson, 1984, p. 371). La lutte ne peut dès lors

se faire directement contre ce dernier ni avec le même « éthos communal » ou la même « mémoire longue » des luttes anticoloniales (Rivera, 1986, p.16) que dans la *puna*. Dans les haciendas le *jilaqata* est en effet « un bon indien qui réalise les désirs du patron » (Pearse, 1984, p.321). Les autorités traditionnelles perdent toute légitimité. La présence quotidienne des *hacendados* et les relations de *compadrazgo* nécessitent ainsi une violence extrême de la part des *comunarios* afin de rompre ses liens de domination.

Comme l'écrit James Scott, il faut des circonstances extraordinaires, lorsque les structures en place sont proches de l'effondrement, pour que de nouvelles perspectives de société soient envisageables et définissables pour les dominés, si bien que dans la majorité des cas le conflit reste articulé aux termes de l'idéologie dominante (Scott, 2008, p.116). La réforme agraire est justement un de ces cas exceptionnels. Pour la première fois ce ne sont plus les *ayllus* de l'*altiplano* le fer de lance de celles-ci, mais les *peones* des vallées. Mais avant de définir quels sont les tenants et les aboutissants de cette réforme agraire, nous commencerons par décrire la désagrégation de l'ancien système.

3.4.3.a La crise de l'oligarchie

Nous avons déjà vu en quoi la guerre entre l'Espagne et l'Angleterre joue un rôle dans les mobilisations des *ayllus* au XVIIIème siècle. De nombreux auteurs, de Landsberger à Hobsbawm, sont revenus sur le rôle d'une guerre, et surtout de la défaite, dans la contestation paysanne. Elle a en effet pour conséquence d'affaiblir le pouvoir en place, de montrer ses faiblesses. La guerre du Chaco (1932-1935) qui oppose la Bolivie au Paraguay, pour terminer sur la défaite de la première, joue ici un double rôle. En plus de déstabiliser la légitimité gouvernementale, elle donne pour la première fois l'occasion aux populations indigènes de participer à un projet national et donc de réclamer leur citoyenneté, notamment par le droit de vote dont elles sont exclues. La guerre permet aussi d'articuler différents secteurs sociaux. Au front, les colons des haciendas côtoient les ouvriers qui depuis les années 1920 ont développé les premières organisations syndicales, notamment à partir des mines d'étain de Llallagua dans le Nord Potosi. Les anciens combattants ramènent également leurs armes avec eux dans les communautés, les fameux *mausers* qui sont exhibés plusieurs décennies plus tard comme symbole d'intégration indigène à la cause nationale, lors des révoltes du début du XXIème siècle.

Après la guerre du Chaco, plusieurs partis radicaux de gauche prennent de l'importance : le Parti Ouvrier Révolutionnaire (POR) de tendance trotskyste et le Parti de Gauche Révolutionnaire

(PIR) stalinien. Le premier est à l'origine de la thèse de Pulacayo en 1946, inspirée du programme de transition élaboré par Trotski, qui proclame que le prolétariat, en tant qu'unique classe révolutionnaire, doit prendre le contrôle de l'alliance avec les paysans et les artisans (Dunkerley, 2003, p.41). En 1941, naît aussi le Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR). Après une première période fasciste, ce parti adopte une tournure anti-oligarchique et anti-impérialiste. Il rassemble des intellectuels, des enseignants, des employés, des jeunes officiers contre l'élite civile et militaire au pouvoir (Lavaud, 1991, p.29). Il parvient à subordonner les contradictions de classes entre ouvriers, paysans et classes moyennes par son discours nationaliste (Dunkerley, 2003, p.70). Les contacts se font croissants avec la base rurale. De ceux-ci naît le premier syndicat paysan dans les vallées de Cochabamba en 1936, à Ucurena, à partir de l'hacienda de Santa Clara. Ucurena devient pour les années à venir l'un des hauts lieux du syndicalisme rural en Bolivie.

A Sucre en 1942 a lieu le 1er Congrès Indigène de langue quechua où est demandée l'abolition du *pongueaje* et des vols de terres (Rivera, 1986, p.50). Gualberto Villarroel (1908-1946) du MNR est élu à la présidence de Bolivie en 1945. Il organise le 1er Congrès National Indigène à La Paz durant lequel est déclaré « la terre doit appartenir à ceux qui la travaillent » (Dandler et Torrico, 1984) ainsi que l' « obligation d'établir dans un délai de 60 jours des écoles rurales » (Rocha, 1999, p.189).

Le *pongueaje* est aboli. Suite à l'assassinat du « président des Indiens » en 1946, de nombreux soulèvements locaux éclatent dans le monde rural, le plus souvent dans les haciendas. Le gouvernement oligarchique qui reprend le pouvoir est fortement contesté (le « *sexenio* », 1946-1952). En 1949, le MNR organise un premier soulèvement à La Paz qui s'avère être un échec. En 1951, il remporte des élections avec ses candidats exilés, mais le gouvernement en place ne reconnaît pas cette victoire sous prétexte de présenter une menace pour la démocratie. Il faut attendre la Révolution de 1952 pour que le MNR occupe nouvellement les plus hautes responsabilités du pays.

3.4.3.b La révolution de 1952

La Révolution de 1952 menée par le MNR avec l'appui des ouvriers, et par la suite des paysans, conduit Victor Paz Estenssoro à la présidence. Le MNR impulse dans les mois qui suivent la prise du pouvoir plusieurs réformes historiques pour la Bolivie. La première est le suffrage universel proclamé dès le 21 juillet 1952. Ensuite, la Centrale Ouvrière Bolivienne (COB) est créée le 17 avril 1952 et devient l'acteur social majeur du gouvernement du MNR. Sous sa pression, les

mines sont nationalisées le 31 octobre 1952. La COB joue ainsi un rôle fondamental pour la politique gouvernementale, mais son radicalisme conduit par la suite le gouvernement à sa perte (Lavaud, 1991, Dunkerley, 2003). Enfin, après avoir organisé les travailleurs ouvriers, le gouvernement rassemble le monde rural dans la Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie créée le 15 juillet 1953. Elle est rattachée à la COB. Peu de temps après, le 2 août 1953 est appliqué le décret de réforme agraire. En 1955 est établi le Code d'Éducation Bolivienne reconnaissant entre autres l'éducation primaire gratuite pour tous.

La réforme agraire

En 1950, les unités de production de plus de 500 hectares concentrent 95% des terres cultivées. Au contraire, 69% des unités de production possèdent moins de 10 hectares, elles occupent 0,41% de la superficie cultivable (Rivera, 1986, p.67). 44,3% des surfaces agricoles sont ainsi contrôlées par 9% des plus grandes propriétés (Lavaud, 1991, p.174). Les conflits autour de la définition du cadre de la réforme agraire entre partis politiques et intellectuels ne cessent encore aujourd'hui de faire débat (Antezana Ergueta, 1992 ; Urquidi, 1990). Nous pouvons dire ici que la réforme agraire bolivienne s'est caractérisée par la reconnaissance de la petite parcelle privée (*minifundio*) au détriment de la propriété moyenne. « La terre appartient à celui qui la travaille », mais il n'y a cependant pour Luis Antezana Ergueta aucune redistribution de terres du fait que les paysans ne récupèrent sous forme de *minifundio* que la parcelle qu'ils exploitent dans l'hacienda, alors même que des processus de répartition naissent dans différentes haciendas. La réforme agraire bloque ainsi selon l'auteur une dynamique de redistribution impulsée par la paysannerie elle-même. De plus, dans beaucoup de cas les *hacendados* conservent les terres restantes (Antezana Ergueta, 2011, p.25-26). De 1954 à 1968, sur les trente-six millions d'hectares cultivables, seuls huit millions changent ainsi de propriétaires (Dunkerley, 2003, p.105). Pour James Dunkerley, la parcellisation accrue avec les *minifundios* provient plus de l'échec du système coopératif que souhaitait mettre en place le gouvernement (ibid, p.106), mais dans lequel la population paysanne ne s'est pas retrouvée (Iriarte, 1979 ; pour le cas péruvien voir Del Pozo, 2004), allant ainsi à l'encontre des projets collectivistes de la gauche bolivienne.

La réforme agraire amplifie aussi l'entrée des campagnes dans le capitalisme par un « régime mercantile simple », « basé sur le transfert des valeurs du secteur rural aux secteurs urbains et industriels à partir d'un processus d'accumulation primitive permanente dont le principal moyen d'extraction du travail paysan est le marché » (Platt, 1982, p.149-150). Elle vise à la

« modernisation » de la production agricole et à son intégration au marché. Cela passe par la destruction des *haciendas*, rendue possible par la création du syndicat paysan, et le développement de la petite propriété individuelle. Les anciennes relations de servilité entre paysans et *hacendados* sont donc détruites et entre huit et dix millions d'hectares des anciennes haciendas sont converties en *minifundio*[62]. Cependant, la parcellisation abusive ne permet pas aux familles de vivre pleinement de leurs terres, ce qui conduit par la suite à de nombreuses migrations vers les villes ou les vallées.

L'État reconnaît aussi les *ayllus* et la propriété communale. Les terres volées après le 1er janvier 1900 doivent être rendues aux communautés, mais elles le sont le plus souvent sous une forme individuelle. En effet, les *comunarios* ont deux options : soit ils demandent à recevoir leur titre en bien commun *pro-indiviso* avec une copie identique pour chaque famille, soit un titre individuel comme pour les ex-colons des *haciendas*. La majorité des *ayllus* du Nord Potosi obtiennent des titres *pro-indiviso*, ce qui a pour effet de limiter la fragmentation des terres communales et la perte de contrôle sur la distribution des terres entre les membres (Rivera, 1992, p.62). Cependant, sur les terres usurpées, la parcellisation des terres et la privation de propriété dans les haciendas conduit les ex-colons à privilégier le titre individuel. La réforme agraire accentue ainsi les contrastes entre les terres collectives des *ayllus*, en majorité localisés dans la *puna*, et les propriétés individuelles des ex-haciendas, principalement situées dans les vallées où se sont développées les haciendas. Mais elle marque surtout une rupture entre l'organisation traditionnelle de l'*ayllu* et l'organisation syndicale.

La syndicalisation des campagnes

Lorsque la révolution du MNR éclate, la population est encore majoritairement rurale : 74,4% de la population vient de villages de moins de 2000 habitants en 1950 (Lavaud, 1991, p.173). Il est ainsi indispensable pour le MNR de contrôler ce secteur social. Afin d'intégrer cette population rurale dans son projet national, mais aussi de mieux l'encadrer, le MNR reprend le syndicalisme minier et celui de Cochabamba (Ucurena) pour l'imposer à l'ensemble du monde rural. La Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie (CNTCB) voit ainsi le jour le 15 juillet 1953. Elle est rattachée au Ministère des Affaires Paysannes, nouvellement créé. Des « commandos armés » du MNR apparaissent dans les campagnes afin d'imposer la syndicalisation

[62] Cette redistribution touche principalement la zone de l'*altiplano*, la réforme agraire n'atteignant pas les zones des basses-terres où se maintiennent les grandes propriétés privés. De celles-ci naît l'oligarchie de Santa Cruz notamment, qui s'avère être par la suite la principale opposante au gouvernement d'Evo Morales.

mais aussi la loyauté envers le MNR. Le syndicat, en principe créé pour récupérer les terres des *haciendas*, se transforme en un outil de contrôle des campagnes pour le gouvernement national-populiste du MNR.

De 1953 à 1962, 600.000 paysans s'organisent en syndicat. Comme l'écrit Gregorio Iriarte, « depuis le premier syndicat de Ucurena, le syndicat agraire a toujours cherché à s'identifier à la communauté. Il ne s'est jamais présenté comme un syndicat « dans » la communauté » mais comme le syndicat « de » la communauté. Le syndicat paysan en vient à être une forme d'organisation plus moderne de la communauté originaire » (Iriarte, 1977, p.67). Dans la majorité des cas, la communauté s'identifie dès lors politiquement et administrativement comme un syndicat paysan. Ainsi, si la communauté reste la base de l'organisation paysanne, elle perd toute référence au territoire, à son organisation traditionnelle, aux identités supérieures. Au-dessus de la communauté, se structurent les *subcentrales*, puis les *centrales* provinciales, les fédérations départementales, et pour finir la Confédération Nationale. Cette organisation supprime ainsi toute référence territoriale et ethnique, même si dans de nombreux cas dans le Nord Potosi, la structure syndicale repose sur la territorialité indigène. La *subcentrale* correspond ainsi le plus souvent au territoire de l'*ayllu*. Les autorités syndicales, élues par vote démocratique, remplacent les autorités traditionnelles. Une certaine « rigidité militaire » s'installe dès lors dans les communautés.

Malgré les pressions du MNR exercées par le haut, la syndicalisation prend différents aspects dans les communautés. Silvia Rivera définit trois cas de syndicalisation (Rivera Cusicanqui, 1984, p.83-105) :

- Le syndicat se développe facilement dans les zones d'*haciendas* comme outil important de lutte contre le patron. Il devient ainsi l'organisation-type dans les vallées où les *haciendas* existent depuis longtemps.

- A La Paz, le syndicat se développe de manière plus inégale car les *haciendas* s'y sont développées mais en « cohabitant » avec des « communautés libres ». L'organisation traditionnelle s'est donc toujours maintenue, bien qu'affaiblie. Malgré cela, le syndicat s'implante dans les « communautés libres » en détruisant, parfois totalement, parfois partiellement, l'organisation traditionnelle. Si des conflits peuvent avoir lieu entre les autorités traditionnelles et les autorités syndicales comme à Achacachi (Albó, 1979), sur le reste de l'*altiplano*, les communautés réinterprètent le syndicat et l'intègrent à l'organisation traditionnelle avec plus ou moins de réussite.

- Dans les zones exclusivement d'*ayllus*, comme la *puna* du Nord Potosi, le syndicat s'implante de manière plus conflictuelle, en s'opposant à l'organisation traditionnelle. Dans

certaines, il n'est qu'une charge secondaire du système d'autorité « traditionnel ». Au contraire, dans d'autres, il se superpose à l'organisation traditionnelle en entraînant des conflits.

Les premières révoltes rurales se font sans *leadership* extérieur et en dehors de tout contrôle du MNR. Par peur de soulèvement général, de nombreuses haciendas sont abandonnées par les patrons et les terres sont redistribuées entre les colons (Dunkerley, 2003, p.100). Peu à peu la révolte se politise cependant. Dans de nombreuses régions, des conflits souvent violents opposent les différentes fractions de la paysannerie, encadrées par des *leaders* appartenant à différents courants politiques au sein du gouvernement. L'agitation paysanne se tourne progressivement de la lutte pour la récupération des terres aux disputes pour le contrôle de celles-ci, pour le contrôle du marché et des prix agricoles, ainsi que pour l'obtention de faveurs politiques. Pour James Dunkerley, le syndicat en vient à remplacer l'hacienda comme mécanisme de contrôle social et de médiateur entre gouvernement et les bases rurales, ce qui a pour effet de « neutraliser le pouvoir indépendant de la paysannerie pendant plusieurs années » (ibid, p.106). Bien souvent il est difficile de juger si ces conflits entre fractions reposent sur de simples conflits de *leaders* pour le contrôle du monde rural, ou s'ils reposent sur de véritables différences idéologiques (Huizer et Stavenhagen, 1978, p.419). Xavier Albó montre ce type de tensions dans son étude à Achacachi dans le département de La Paz, où des conflits éclatent entre les *comunarios* des « communautés libres » et les ex-colons des *haciendas* au sujet de l'organisation des campagnes et de la prise du pouvoir (Albó, 1979). Dans ce cas-ci le conflit s'articule autour du dualisme organisationnel que l'on abordera en détail pour le Nord Potosi dans la deuxième partie de notre étude. Un autre cas semblable est abordé par José Gordillo dans le département de Cochabamba où les *ayllus* qui se sont maintenus dans la *puna* rentrent en conflit avec les dirigeants syndicaux afin de maintenir leur autonomie, leur relation direct avec l'État sans intermédiaire syndical, mais aussi parce qu'ils cherchent à utiliser la réforme agraire pour reconstituer leur « verticalité » (Gordillo, 2000, p.86).

Mais les principales tensions se font au sein même de l'organisation syndicale. L'exemple le plus important de conflits entre *leaders* paysans pour le contrôle des campagnes a lieu dans les vallées de Cochabamba entre Ucurena et Cliza. Ce conflit donne lieu à la dénommée *ch'ampa guerra*. Ucurena est liée à José Rojas, un *leader* du POR appartenant à la Fédération Syndicale de Cochabamba, représentant l'aile gauche de la réforme agraire. Le dirigeant de Cliza est Sinforoso Rivas plus proche du MNR. A partir de ces deux centres du pouvoir se constituent deux organisations syndicales parallèles, depuis le local jusqu'au niveau national. Jorge Dandler ne voit cependant pas dans ce conflit une unique lutte entre dirigeants, mais aussi une différence de statuts entre paysans. A Cliza, où le discours est moins radical, les haciendas se sont déjà dissoutes, laissant place au développement de *piqueros*, des petits propriétaires terriens ayant eu accès à la

terre avant la réforme agraire. A Ucurena au contraire, la paysannerie rassemble des ex-colons ayant lutté contre les *hacendados*, notamment dans l'hacienda de Santa Clara, d'où en sort un discours plus radical (Dandler, 1984, p.257). La pacification du monde rural intervient avec le Général René Barrientos (1919-1969), ce qui lui permet de prendre le pouvoir en 1964 (jusqu'en 1969) avec un gouvernement « anti-ouvrier » en s'alliant avec le monde rural à travers le « Pacte Militaire-Paysan ». Par celui-ci, les forces armées s'engagent à garantir les droits acquis par la réforme agraire, les conquêtes de l'éducation basique et des droits syndicaux, en échange desquels les paysans défendent loyalement le gouvernement militaire (Dunkerley, 2003, p.170). Le syndicat passe alors d'une subordination active (celle du MNR) à une subordination passive, sans capacité de lutte (Rivera, 1987, p.8). Ce pacte se maintient sous la dictature d'Hugo Banzer (1926-2002) qui prend le pouvoir après avoir renversé en 1971 le gouvernement populaire du Général José Torres (1920-1976). Hugo Banzer conserve d'une main de fer le pouvoir jusqu'en 1978, mais le « Pacte Militaire-Paysan » s'effrite quant à lui à partir des « décrets de la faim », promulgués en 1974, qui doivent permettre à l'État bolivien de réduire son déficit public par une hausse des prix des denrées alimentaires. Malgré le soutient de ses dirigeants au gouvernement, la base paysanne se révolte et est violemment réprimée durant le « Massacre de la Vallée » dans la région de Cochabamba (Lavaud, 1981a). Ce massacre marque une rupture entre les bases rurales et le gouvernement, une rupture reflétée par la naissance de syndicats paysans indépendants (cf.Partie2). Ceux-ci voient le jour dès le début des années 1970 avec le mouvement indigéniste katariste, et marquent une rupture à la fois politique et identitaire avec le « métissage » impulsé dans les campagnes à partir de la réforme agraire.

Le métissage comme ascension sociale

La Réforme Agraire est envisagée comme économique et sociale, et non pas en termes ethniques. De nombreux auteurs ont évoqué cet « indigénisme créole » du MNR (Rivera, 1986 ; Lavaud, 1991 ; Gordillo, 2000 ; Dunkerley, 2003 ; Delfour, 2005). Celui-ci repose pour Yvon Le Bot sur la logique national-populaire commune à toute l'Amérique Latine (Le Bot, 1994 ; voir dans le cas spécifique de la Bolivie Zavaleta, 1986). Alain Touraine définit le régime national-populaire par l'interdépendance d'un État défenseur de l'identité nationale face à la domination étrangère, des mécanismes politiques et sociaux d'intégration, et la défense d'une culture nationale et populaire (Touraine, 1988, p.167).

Tristan Platt qualifie ainsi la politique du MNR de « nationalisme métis » ou de « courant

raciste petit bourgeois » (Platt, 1982, p.18-19). La Révolution de 1952 du MNR cherche en effet l'intégration de la Bolivie dans le capitalisme et la Modernité. Cette intégration passe par celle de l'Indien à la société bolivienne à travers des politiques économiques développementalistes (Le Bot, 1994). Le progrès de la Nation passe par le métissage et d'autres formes d'exploitation de la terre. L'Indien est défini en terme de classe, comme un simple « paysan ». Le MNR s'oppose ainsi à la structure territoriale et organisationnelle de l'*ayllu*, en privant l'Indien de ses origines ethniques et de ses référents identitaires (territoire, organisation,…) par le développement du syndicat. La campagne se divise ainsi entre communautés « modernes » (syndicats) et « traditionnelles » (*ayllus*).

Mais cette négation de l'indianité, opposée à la dynamique que connaît aujourd'hui la Bolivie, n'était-elle qu'une simple imposition depuis le haut comme le prétendent de nombreux auteurs aujourd'hui ? L'étude de José Gordillo (2000) du syndicalisme à Cochabamba est tout à fait pertinente sur ce point. Le métissage à Cochabamba révèle pour l'auteur une stratégie des populations rurales afin de sortir de la ségrégation Indien/Espagnol. L'identité de l' « Indien » est perçue comme un « malentendu historique » de la part de la population rurale des vallées. Elle apparaît comme une stratégie du patron pour dénigrer cette population qui a justement quitté les terres de *puna* et la vie en communauté pour se défaire de cette catégorisation. La politique de métissage impulsée par le MNR est ainsi acceptée par la population paysanne, en tant que forme d'ascension sociale mais aussi comme la prise en compte d'une revendication ancienne. Le métissage devient une « stratégie pour résister au contrôle et à l'exploitation étatique » (ibid, p.244). La proposition d'égalité que représente le métissage, est ainsi assumée et réinterprétée pour négocier une identité paysanne. Ce n'est ainsi pas la révolution qui fait naître l'idée de métis et du paysan. Le métissage exprime une fuite historique de la condition d'Indien (cf. ch2.3.1.b), tandis que le terme paysan renvoie à un processus d'intégration au marché et à la terre (Gordillo, 2000, p.244-249). A partir de 1952, la paysannerie construite « depuis le haut » comme « classe objet » par le gouvernement national-populaire, ne fait ainsi que répondre à une demande historique de la base. Elle devient ainsi une « classe en soi », avec son idéologie, sa propre forme d'organisation, son gouvernement local (Dandler et Torrico, 1984, p.237).

3.4.4 La syndicalisation du Nord Potosi

Après avoir donné un aperçu rapide des effets de la Révolution de 1952 et de la réforme agraire au niveau national, nous aborderons maintenant ses effets au niveau de la région du Nord Potosi. Eric Wolf valorise l'étude micro des mouvements paysans qui selon lui participent à un

mouvement national avant tout pour régler des vieux comptes locaux, ce qui lui permet d'écrire que « la mobilisation de l'avant-garde paysanne tient moins aux circonstances nationales qu'aux circonstances locales « (Wolf, 1974, p.9). L'analyse que nous donnerons maintenant de la naissance du syndicalisme paysan dans le Nord Potosi, depuis Banduriri près de San Pedro de Buena Vista, devra justement permettre de juger les dynamiques locales de la révolte.

3.4.4.a L'influence du mouvement ouvrier

Le contact des mineurs avec les vallées

En 1952, le Nord Potosi compte près de 400 mines, avec deux grands secteurs nationalisés par le MNR, Colquechaca-Aullagas et Catavi-Llallagua-SigloXX-Uncia. Le reste se compose pour l'essentiel de petites mines privées. Les mines de SigloXX, Catavi et Uncia, dans l'actuelle province Bustillo, rassemblent les groupes les plus politisés du continent. A Uncia, en 1921 naît la première tentative d'organisation prolétaire de Bolivie. Ce sont les mineurs qui, en partant d'une analyse exclusivement classiste de la situation, se donnent pour objectif la formation de syndicats paysans adaptés aux luttes prolétaires. Les mineurs profitent de la réforme agraire pour syndicaliser les campagnes et contrôler par la même occasion le syndicat paysan. Aidés des « milices paysannes », ils parviennent à convertir de nombreux *ayllus* en syndicats. Dans d'autres secteurs, notamment la province Bustillo, les *ayllus* se maintiennent cependant. June Nash (1979) puis Xavier Albó et Olivia Harris (1984) ont montré combien les différences culturelles sont fortes entre les mineurs et les paysans-indigènes[63]. Les théories des ouvriers sur le monde paysan s'inspirent de plus des doctrines marxistes orthodoxes pour lesquelles la paysannerie ne peut devenir un acteur révolutionnaire qu'au prix d'un encadrement ouvrier.

Beaucoup de mineurs viennent justement des vallées du Nord Potosi. Avant la nationalisation des mines, le propriétaire minier Simon I. Patiño valorise en effet le recrutement d'une main-d'œuvre issue des communautés éloignées des vallées, plutôt que celle des *ayllus* de la province Bustillo plus proche de Llallagua. Le but est que les ouvriers rompent avec leurs communautés et soient ainsi présents à temps complet dans le centre minier. Malgré les discours

[63] Les mineurs du Norte Potosi viennent le plus souvent des vallées, où la langue quechua domine pour des raisons historiques évoquées plus haut. Cette langue est perçue comme celle des *cholos*, qui se distingue du simple « Indien ». Se créé ainsi une « hiérarchisation culturelle » entre les deux, entre des mineurs « modernes » « quechuas » et des paysans « arriérés » « aymaras ». De plus, le premier groupe est fortement intégré au monde capitaliste, par son origine des vallées et son travail dans la mine, tandis que l'autre vit d'une économie de subsistance. De cela va découler l'image d'un mineur « rebelle » et d'un Indien « conservateur », image pas toujours vraie étant donné les fortes résistances indigènes par le passé dans le Norte Potosi.

radicaux des *leaders* ouvriers, certains proviennent eux-mêmes de familles de propriétaires terriens, comme cela est le cas du trotskiste Guillermo Lora, dont le père peu avant la réforme agraire prend le soin de redistribuer ses terres près d'Eskenkachi.

Les « commandos » d'Irupata dans la *puna*

A proximité des mines de Llallalgua-Catavi-SigloXX, dans la province Bustillo, s'est maintenue l'organisation des *ayllus* dans laquelle le MNR ne parvient que très peu à imposer le syndicat (Rivera, 1992). Le MNR parvient cependant à y développer des « commandos armés » à partir de la communauté d'Irupata, située dans l'*ayllu* Chayantaka. Le *leader* principal de ces commandos est Fabián Portugal, originaire d'Irupata. Par ses contacts avec les mineurs, il se rend à La Paz où il présente au président Victor Paz Estenssoro son idée du développement pour la région : la construction d'écoles, l'électrification et la construction de chemins. Sous serment face au président, il est nommé « leader paysan du Nord Potosi » et chargé de socialiser les bases paysannes au programme du MNR à travers la mise en place de commandos. Avec son second, Damián Cruz, ils développent quelques syndicats paysans dans le secteur d'Irupata.

Parallèlement, un autre dirigeant, Wildge Nery, un ancien mineur et anti-communiste de la ville d'Uncia, organise son propre commando dans le but de conquérir le pouvoir dans le Nord Potosi. Ses liens avec le MNR le conduit à stopper les relations entre le secteur paysan dirigé par Ucurena et les mineurs, en particulier ceux de Catavi, dans le but de fragiliser l'aile gauche du gouvernement. Il instrumentalise la lutte historique entre les *ayllus* Layme et Jukumani de la province Bustillo dans le but de créer un poste militaire, justement à Irupata à proximité des mines et où le MNR possède une base sociale. Cette base militaire a comme objectif de faciliter une intervention de l'armée dans les centres miniers, dans le cas où les dirigeants ouvriers se soulèveraient contre le gouvernement du MNR. D'après plusieurs témoignages recueillis à Irupata le but est également d'assassiner le dirigeant syndical Federico Escobar. Le projet est dès lors d'armer l'*ayllu* Jukumani afin de provoquer l'*ayllu* Layme qui a passé une alliance avec les mineurs de Catavi. Lorsque les mineurs de Catavi prennent connaissance de cette manipulation, ils attaquent la maison de Wildge Nery et l'assassinent à Irupata. Cette communauté est menacée d'être détruite, mais Fabian Portugal parvient finalement à calmer la furie des mineurs.

Lorsque le « Pacte Militaire-Paysan » est signé, Fabian Portugal poursuit sa lutte syndicale en s'alliant aux gouvernements militaires. En 1971, il adhère à l'ADN du Général Hugo Banzer. Alors que le syndicalisme officialiste connaît ses premiers revers, il participe à l'« élection » d'un

proche du gouvernement militaire, Oscar Céspedes, à la tête de la Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie lors d'un congrès à Sacaca dans le Nord Potosi. Oscar Céspedes est un métis du village colonial de Toracari près de San Pedro de Buena Vista. Il est responsable de la police d'Uncia sous le gouvernement anti-ouvrier du Général Barrientos. Le mouvement paysan du Nord Potosi joue ainsi un rôle important lors du « Pacte Militaire-Paysan ». Mais si Irupata a vu naître les commandos du MNR, c'est à San Pedro de Buena Vista que se développe l'organisation syndicale.

3.4.4.b La Fédération Syndicale de Banduriri

La région des vallées de San Pedro de Buena Vista connaît un développement beaucoup plus important des haciendas que dans la partie de *puna*. C'est donc ici que le syndicalisme se développe avec le plus de force, non sans tensions. Si la plupart des communautés de l'*ayll*u Chiro sont « libres » avant la réforme agraire, l'influence des patrons remonte cependant jusqu'à la *puna* :

« *Avant ici il y avait les patrons. Mon père cherchait l'unité pour lutter contre les patrons, pour gagner, contre ceux de San Pedro de Buena Vista. Tous les patrons venaient jusqu'ici pour prendre des pommes de terre. Nous avons creusé dans les rochers durant la nuit pour cacher ce que l'on avait et les mettre à l'abri de la pluie. Il ne fallait pas qu'ils nous les prennent, il fallait les cacher. Les patrons venaient de San Pedro de Buena Vista. Ils s'appellent Serafin Tamore, Coyanto Ofinito. Ils n'étaient pas nombreux mais il y avait leurs fils en plus. Terator Ofinito était juge. Il fallait toujours payer plus, des lapins, des pommes de terre, des chunos, ils voulaient toujours plus. L'année dernière tu m'as donné un lapin, cette année qu'est ce que tu as ? Gratuitement ils venaient ici* ». (Angel Manuel Condori, *comunario*, Chiro K'asa)

Ce témoignage n'est pas sans rappeler les actes de braconnage décrits par Edward Thompson. En effet, les serfs et les esclaves ne contestent généralement pas ouvertement les termes de leur subordination, nous dit James Scott. En coulisse, ils peuvent cependant créer et maintenir un espace social leur permettant d'exprimer leurs désaccords en produisant un « texte caché » exprimant une critique du pouvoir. Ce « texte caché » caractérise le discours qui a lieu en coulisse à l'abri des regards des puissants. Il s'agit de « propos, gestes et pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparaît dans le texte public » (Scott, 2008, p.19). Il peut aussi être exprimé ouvertement, bien que couvert d'anonymat, dans les rumeurs, fables ou encore des mimiques. Tous ces éléments fondent pour l'auteur le « petit théâtre des dominés » (ibid, p.11-19). Le « texte caché » de James Scott est ainsi proche du « bon sens »

d'Antonio Gramsci. Tous deux permettent aux dominés de prendre conscience de leur situation.

Il va de soi que, malgré la domination que connaissent les populations des vallées et de Qhayana, il existe ce que James Scott appelle une « culture de l'arrière-scène » (ibid, p.20), qui s'exprime dans les rituels indigènes, dans les *tinkus*. De même, José Gordillo montre le rôle des *chicherias* dans la construction de la contestation paysanne de Cochabamba (Gordillo, 2000, p.221-225). Afin de produire le « texte caché », les dominés doivent construire des « espaces sociaux d'autonomie relative », indispensables à la production du « texte caché », permettant la socialisation de pratiques et de discours au sein de la « sous-culture de résistance » (ibid, p.133-135). L'explosion sociale, la révolte générale vient de la culture de la résistance qui s'est déjà formée en coulisse, comme nous le montre l'attaque du village de San Pedro de 1957. Comme nous le verrons ici cependant, la réforme agraire dans les vallées n'entraîne pas la redistribution des terres souhaitée par les paysans-indigènes. Certains témoignages prétendent que les *vecinos* les plus puissants sont partis de leur propre gré devant les risques de soulèvements causés par la révolution. La mobilisation entraîne alors un jeu d'alliances et de ruptures entre certains secteurs urbains métis avec le monde paysan-indigène. Les terres des *vecinos* les plus puissants sont après la mobilisation accaparés par une nouvelle élite, la population métisse, qui maintient le système des haciendas même si les plus grandes d'entre elles ont disparu.

A proximité de San Pedro de Buena Vista se développent deux organisations syndicales. Pour les décrire, nous nous référerons ici principalement au texte de Xavier Albó et Olivia Harris *Montejas y guardatojos* (Albó et Harris, 1974, p.73-90), ainsi que sur des entretiens réalisés sur place. La première est la Centrale Paysanne de Choroma, située sur les terres d'haciendas de l'*ayllu* Jatun Jila de Qhayana. Elle est dirigée par Narciso Torrico, un ancien mineur de Catavi et membre du MNR. Originaire de Cochabamba, il arrive dans les vallées du Nord Potosi à partir de 1953-1954 afin d'impulser le syndicalisme. Il est accompagné à Choroma d'un autre ex-mineur Rufino Vargas, mais aussi de « *cholos* jaloux » de San Pedro de Buena Vista : Rosendo Cawasiri, Telésforo Medrano et Demetrio Moscoso. Il y a aussi Pedro Garita, un ancien *peón* de l'hacienda Qochu. Il s'agit bien ainsi d'une « mobilisation multisectorielle » dans le sens de Michel Dobry, touchant différentes sphères sociales distinctes et autonomes (Dobry, p.36, 2009). Le premier « coup » arrive en 1957 lorsque Narciso Torrico réalise l'attaque du village colonial d'Acacio situé dans la province Bilbao Riojas.

Narciso Torrico exprime bien la libération psychologique et la signification sociale de rompre le silence, exprimé par James Scott, le plus souvent incarné par un héros qui par son charisme trouve les ressources pour parler au nom des autres et exprimer ouvertement le « texte caché » (Scott, 2008, p.229). Albó et Harris (1984) nous expliquent en effet qu'il contrôle le

passage des camions qui descendent vers San Pedro de Buena Vista. Il parcourt la région avec ses milices armées et parfois se rend dans le village colonial, « avec de grandes bottes, un large chapeau et à cheval » pour prononcer des discours défiant l'autorité des *vecinos*. Il sanctionne aussi, parfois jusqu'à la mort, les paysans qui refusent d'intégrer ses milices. Il se réapproprie ainsi le territoire et les symboles du pouvoir métis, y compris celui de mort. Grâce aux vols dans les haciendas il achète des armes aux mineurs de Llallagua. Face à cette menace, les *vecinos* s'organisent et assassinent Narciso Torrico. Sa tête est exposée plusieurs jours sur la place de San Pedro de Buena Vista comme se le rappellent encore de nombreux témoignages :

« *Ici il y a une personne, il s'appelle Torrico, il a été tué. Il était avec sa femme. Ils l'ont tué à deux. Il lui ont coupé la tête et ils ont fait porter à sa femme sa tête jusqu'à San Pedro de Buena Vista. Et certains disent encore qu'ils ont mis sa tête sur cet arbre. Pour que les gens prennent peur et n'attaquent pas San Pedro de Buena Vista* ». (Benito Mamani Choque, professeur, Banduriri).

Si le pouvoir se fonde sur la « violence symbolique » Maurice Godelier explique aussi qu'il ne peut s'exercer sans violence, que celle-ci soit soit réelle ou au contraire virtuelle comme comme une simple menace (Godelier, 1984, p.205). Cette violence intervient durant la « crise d'hégémonie de la classe dirigeante », comme l'écrit Gramsci (1978, p.119). L'affaiblissement du consentement des paysans, comme cela est le cas durant la période post-révolutionnaire, entraîne ainsi une violence « réelle » de la part des *vecinos*, par la décapitation, ainsi qu'une violence « virtuelle » de menace envers la masse paysanne, par son exhibition.

En réponse à l'assassinat de leur *leader*, la Centrale de Choroma se réorganise autour de Rufino Vargas. Le 4 juin 1958, un nouveau « coup » est porté avec l'attaque du village de Toro Toro. Puis c'est au tour de San Pedro de Buena Vista d'être encerclé. Des feux incendient les collines la nuit, les *pututus* résonnent pour effrayer les *vecinos*. Rufino Vargas est cependant accusé de trahir la cause paysanne en appuyant un *hacendado* contre les requêtes de *peónes* avec l'aide de juges agraires, Esteban et Francisco Pérez. Tous les trois sont assassinés, le cadavre de Rufino Vargas est brûlé. Cawasiri, Moscoso et Medrano reprennent le pouvoir de la Centrale de Choroma et, avec l'appui de dirigeants d'Ucurena, planifient l'attaque de San Pedro de Buena Vista. Celle-ci a lieu le 9 août 1958. Albó et Harris décrivent une attaque de 2000 paysans, auxquels participent 70 syndicalistes d'Ucurena. Cette attaque est encore présente dans toutes les mémoires locales :

« *De Cochabamba venaient les dirigeants, ici ils recrutaient des gens et leur donnaient des armes et avec cela ils ont attaqué San Pedro de Buena Vista. Il était obligatoire d'acheter des armes, il fallait acheter avec des bovins, avec tout. Ils pouvaient tout avoir, des mitraillettes, tout. De là ils ont attaqué. Quand moi je suis arrivé ils avaient déjà attaqué mais ils m'ont dit, et j'ai vu les armes. Moi aussi j'ai manié, j'aimais manier les armes* ». (Benito Mamani Choque, professeur,

Banduriri)

Ce témoignage nous vient d'un professeur de Banduriri, né à Oruro. Il confirme ici l'influence d'Ucurena sur le mouvement mais aussi la participation de la paysannerie locale. L'attaque est cependant un échec. Angel Murillo, issu de l'une des grandes familles de San Pedro de Buena Vista, organise en effet le village comme le raconte Ismaël Torres, un métis de San Pedro de Buena Vista :

« On savait qu'ils allaient venir. Toute l'après-midi nous nous sommes organisés. Moi j'allais avec mon père à la réunion qu'il y avait sur la place. Chacun dans sa zone avait ses gardes. J'aurais pu aller avec mon père mais cependant j'étais toujours avec mon oncle, le frère de ma mère, qui s'appelait Hugo Mendoza. Ce n'était pas un ex-combattant du Chaco mais il avait fait son service militaire. A lui ils l'ont légué la maison du pasteur. Là en haut. A son commandement il avait quinze personnes, la majorité était des ex-combattants, Leoncio Ojeda, Teodoro et Benito et Enrico Marino, Pacifico Ogado. Et parmi les jeunes il y avait moi, Sergio Salamanca, Pastor Sanabria. Quand ils ont découvert que nous étions là mon oncle m'a dit « pourquoi tu es venu ? Tu dois partir ». Moi je ne pouvais pas partir car j'avais peur car il faisait nuit. Et j'ai décidé de rester dormir là dans le salon du gringo. Les gringos dormaient dans leur chambre. Les autres gardaient le lieu. Autour de 1h ou 2h du matin est venue une dame avec de la chicha chaude pour nous inviter. Nous avons bu un peu, moi aussi. Ensuite au lever du jour, il était 5h par là, il faisait nuit toujours, est venu un monsieur Leoncio Ojeda. Il nous a dit « j'ai vu de la lumière ! ». Où ? Où ?. Mon oncle lui a dit : « là où tu as vu une lumière plus ou moins, tire ». Il a tiré et là ils ont répondu. Et après une demi-heure ou une heure le jour s'est levé et nous avons vu qu'ils nous encerclaient. Et certains étaient venus par le cimetière, de là ils nous tiraient dessus. Nous avions un ordre de soutenir le mur qui nous protégeait, mais nous n'avions rien, ni bâton de bois rien. Nous avons cherché mais nous n'avions rien. Alors quand il y avait de la lumière nous les avons chassé du cimetière, ils ont eu des blessés, des morts. Ils les ont emporté. Je me rappelle que ça a été un jour triste [ému]. *Nous nous courions chercher des munitions jusqu'à la place où était la sous-préfecture. Angel Murillo était celui qui répartissait les munitions. Mais avec les munitions je ne pouvais pas courir vers en haut, parce que c'était très lourd. J'avais peur aussi de passer par les rues, en premier je regardais et après je courais. Nous arrivions à un coin de rue, nous regardions, et nous courions. Quand ont commencé les tirs sincèrement j'ai pleuré. Et mon oncle m'a dit « tu pleures ! Pourquoi tu es venu ? ». Et ainsi on a aidé un peu au combat. Parce qu'eux ils venaient avec la volonté de saccager et violer les femmes. Eux sont venus aussi avec des animaux pour emporter certaines choses de valeur. Mais ça a été mal pour eux. Il y avait toujours beaucoup de gens dans le village et ils se sont défendus vaillamment ».* (Ismaël Torres, *vecinos*, San

Pedro de Buena Vista)

Lors de cet entretien Ismaël Torres raconte aussi que l'effigie de *San Pedro* est hissée dans la tour de l'église, pour détourner les balles de l'édifice religieux où sont cachés femmes et enfants. Malgré son discours encore plein de reproches contre cette attaque, Ismaël est par la suite militant au Parti Socialiste-1 puis réfugié politique en Suède sous la dictature de Garcia Meza (1980-1981). Il exprime ainsi le paradoxe de plusieurs *vecinos* de San Pedro de Buena Vista, à la fois propriétaires terriens et militants de gauche sans y voir aucune contradiction. Suite à cet échec, les villages de Carasi et Arampampa sont saccagés dans les vallées du Nord Potosi. A San Pedro de Buena Vista, les *vecinos* utilisent le « Centre d'Action Charcas » rassemblant les migrants du village vivant dans les grandes villes du pays, pour mobiliser l'opinion publique :

« Avec le Centre d'Action Charcas on a fait une demande auprès du gouvernement en disant que le village était attaqué et que le gouvernement devait le défendre avec les soldats. Cela était la proposition des Centres d'Action Charcas, demander au gouvernement de l'aide. Sur la place nous avons pris une toile qui était à vendre et là ils ont écrit SOS. Il y avait un monsieur qui était d'ici Hugo Usedra Gonzales, il était dirigeant de la Faculté de Médecine, il était le dirigeant de tous les étudiants de l'université de La Paz. Lui est allé parler avec le président Hernan Siles. Et de cette manière, comme Hernan Siles était un homme très démocratique, il a envoyé des soldats ici, ils sont restés plusieurs mois. Parce que sinon on allait disparaître ». (Ismaël Torres, métis, San Pedro de Buena Vista)

Suite à ce fait, le mouvement paysan prend une autre ampleur dans la région. José Gordillo lors de son étude du mouvement paysan à Cochabamba revient sur l'influence du syndicalisme d'Ucurena dans la région (Gordillo, 2000, p.104-113). Les provinces Charcas et Bilbao du Nord Potosi sont en effet plus liées à la Fédération Syndicale de Cochabamba que celle de Potosi de par leur proximité géographique. A la mort de Torrico, le préfet de Cochabamba est alerté et demande l'envoi de représentants de l'État pour calmer les paysans. Il refuse d'envoyer des milices d'Ucurena dont l'origine paysanne aurait été contre-productive dans la répression du mouvement paysan de San Pedro de Buena Vista. Le chef de police Nicéforo Leon et le député paysan Zenon Barrientos Mamani sont envoyés sur place. Ils rencontrent le 30 janvier le dirigeant paysan Demetrio Moscoso, le commandant d'une milice de 4000 paysans. Ils sont ensuite accueillis dans le village de San Pedro de Buena Vista avec allégresse par les *vecinos*. Un accord de paix est signé entre les responsables de l'État, qui parlent en quechua, et les dirigeants paysans qui utilisent quant à eux l'espagnol, chacun employant la langue de l' « autre ». Les paysans acceptent de rendre les armes, et les *vecinos* de rendre le corps de Narciso Torrico pour qu'il soit enterré (ibid).

La Centrale d'Ucurena voit cependant d'un mauvais œil cette pacification de San Pedro de

Buena Vista et la main mise du préfet de Cochabamba sur la région. Ce même préfet qui justement souhaite leur extinction. De peur de se faire encercler par les troupes syndicales de Cliza au Nord, et au Sud par les provinces de Potosi dans les mains des *vecinos*, et de leurs alliés les préfets d'Oruro, Potosi et Cochabamba, le syndicat d'Ucurena décide d'appuyer militairement la Centrale de Choroma. La *ch'ampa guerra* déborde ainsi dans le Nord Potosi. De leur côté, les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista ne comptent pas en rester avec un accord de paix. Ils maintiennent une pression sur les paysans dans le but de détruire l'organisation syndicale de Choroma, qui change de place afin de chercher « plus de tranquillité ». Les *vecinos* utilisent leurs contacts à travers le Centre d'Action Charcas pour exiger des renforts policiers depuis Cochabamba, Oruro, Potosi et La Paz. José Gordillo relate de plus des actes de viols, tortures sur des enfants, vols de terres, réalisés par les *vecinos* avec à leur tête Lucio Torrez (maire de San Pedro), Doroteo Mareno (chapelier), Luis Torres (cordonnier) et Bernabé Alcocer, tous de San Pedro de Buena Vista. José Gordillo interprète cette division du travail entre une élite qui organise le jeu politique depuis les capitales départementales, et les artisans et fonctionnaires de faibles valeurs chargés du « travail sale » qui « se défendaient dans le pouvoir local pour renforcer leurs canaux de subsistance sur la base de l'exploitation des paysans ». Au final, le dirigeant Rojas d'Ucurena prend l'initiative d'une commission officielle de pacification de la zone de San Pedro de Buena Vista, ce qui lui permet de valoriser son image de « pacificateur ». (ibid, p.104-113).

Suite à l'attaque de San Pedro de Buena Vista, le mouvement paysan rentre en crise. Plusieurs dirigeants sont assassinés dans des luttes fratricides. Eugenio Vargas, qui construit une école dans l'*ayllu* Chiro, est assassiné près d'Uncia. Selon Albó et Harris, Eugenio Vargas est un ex-*peón* d'une hacienda de Moscari, alors que les témoignages recueillis sur place indiquent qu'il est d'un petit propriétaire terrien. Le *leader* Rosendo Cawasiri (artisan de San Pedro de Buena Vista) est également assassiné à Toro Toro, tout comme plus tard Telésforo Medrano (artisans de San Pedro de Buena Vista) et Ciprian Calatayud (paysan de Toracari) sont exécutés par Vicente Colque (paysan de Huaraca).

Ces rivalités profitent à Pedro Garita, ex-*peón* d'une hacienda de la région. Il réorganise le mouvement paysan autour de la Fédération Spéciale Paysanne de Banduriri, située à proximité de San Pedro de Buena Vista. Il parvient à devenir député. De nombreux auteurs sont revenus sur ce personnage et cette période historique. Il est encore très présent dans la mémoire orale, notamment pour ses nombreux abus :

« *Pedro Garita a été l'un des hommes qui a dominé le plus. Moi aussi j'ai été Exécutif*[64] *de la Fédération. Mais Pedro Garita n'a pas dirigé avec des critères sains. Il a exploité sa propre*

[64]Charge maximale au sein de la Fédération syndicale paysanne

classe. Il a dominé le syndicalisme, la paysannerie devait lui rendre hommage comme à un patron. Dix paysans devaient surveiller ses moutons, son bétail, l'aider dans son travail, obligatoirement. Il avait presque la même caractéristique que les patrons. Et il avait beaucoup de terrains. Il a tout acheté après la réforme agraire. Il a tout pris aux hacendados (il rigole) *!. Avant il était un peón du patron. Mais une fois que sont tombés les patrons il a fait dirigeant, un très grand, et il a pris les terres des patrons* ». (Gilder Sanabria Mendoza, Banduriri)

Les terres de la famille Fernandez, propriétaire de l'hacienda de Banduriri, se retrouvent ainsi contrôlées par Pedro Garita. Ce dernier impose son pouvoir par la force :

« *Banduriri c'était aussi un camp de concentration. Il y avait un député qui s'appelait Pedro Garita, député du MNR, et beaucoup de gens venaient car il solutionnait tous les problèmes. Et les gens devaient obéir au dirigeant, pas comme maintenant. Quand il devait faire une réunion il les sanctionnait, beaucoup de monde disent qu'il les torturait. Moi je n'ai pas vu, mais on m'a dit. Beaucoup de monde sont morts* ». (Benito Mamani Choque, Banduriri)

« *Garita sanctionnait ceux qui ne l'obéissaient pas, il voulait unir tout le monde à son goût. Il humiliait les gens avec le chicote* [fouet]. *A ce moment toute la base se comportait bien, comme un groupe, comme des militaires. Maintenant non* ». (Fortunato Valiz Pastor)

Banduriri comme tout le Nord Potosi devient une source d'appui importante aux différents gouvernements, qu'ils soient civils avec le MNR, ou militaires à partir du Général Barrientos :

« *Banduriri est devenu le lieu du pouvoir parce que vivait le député ici, le député les obligeait à se concentrer toujours ici. Il y avait une piste d'atterrissage plus haut, arrivaient les hélicoptères. Asbun, Garcia Meza, ils venaient tous, les ministres, ont dansait avec eux, on buvait* ». (Benito Mamani Choque, professeur, Banduriri).

L'influence de Pedro Garita et de la Fédération Spéciale est également très forte dans les *ayllus* de Qhayana. Le système traditionnel disparaît à cette période dans l'*ayllu* Chiro qui se convertit au syndicalisme :

« *Durant un moment il n'y avait plus de jilanku. Il y avait un patron de Banduriri, Pedro Garita, il ne voulait pas de jilanku «Putain qu'est ce que c'est les jilanku ? » Il les a presque frappé. Ils sont venus avec des armes, 50 hommes armés. Ils ne voulaient pas de jilanku, ils les ont menacé. Pour cela ça s'est perdu. «Merde les jilankus sont comme des poubelles, il faut les mettre au bain. Sinon on les arrête », ainsi ils ont dit* ». (Juan de Dios Laura, *comunario*, Chiro K'asa)

La syndicalisation est ainsi imposée par la force dans l'*ayllu* Chiro. Les *comunarios* de Chiro sont armés depuis Banduriri :

« *Ici c'était une subcentrale et Pedro nous a obligé à Chiro : « Vous devez venir tel jour car il va y avoir une réunion à Banduriri. Si vous ne venez pas il va y avoir des sanctions, des*

amendes, des arrestations ». De cette manière on a été obligé ceux de l'ayllu Chiro, de Coacari à aller à Banduriri pour toutes les réunions. Même si c'était en urgence nous devions arriver à l'heure à la réunion. A 3h du matin on partait, c'était loin et après nous savions manier les autorités syndicales. En 1953 s'est installée la Reforme Agraire à Ucurena d'où est sortie la loi mais à nous elle ne nous a pas convenu, à certains si, certains en ont profité. C'est la vérité ». (Paolino Caysari, *comunario*, Condor K'uchu).

Des dirigeants syndicaux apparaissent ainsi dans l'*ayllu* Chiro. Ils prennent le contrôle de la *subcentrale* syndicale de Chiro. Il s'agit d'Inociencio Choque, Marcedono Caysari, Saturnino Colque. L'un d'entre eux est accusé d'avoir obtenu des titres de propriété alors qu'il est dirigeant syndical durant la dictature de Banzer. Si ces dirigeants subissent le contrôle de la nouvelle élite de San Pedro de Buena Vista, ils sont cependant à la tête d'un processus d'indépendance avec la construction du village de Chiro K'asa que nous aborderons en deuxième partie.

Photo 18: *La communauté de Banduriri, dans les vallées du Nord Potosi. (Photo : Claude Le Gouill)*

Que nous apprend donc l'analyse de l'implantation du syndicat dans le Nord Potosi ? Tout d'abord penchons nous sur l'attaque de San Pedro de Buena Vista. Loin de voir l'émeute comme une simple « forme primitive de protestation sociale », pour James Scott, l'action directe et furtive n'est en rien un signe d'incapacité politique à entreprendre une forme d'action plus organisée. Selon l'auteur, les attaques rapides, émeutes, destructions des titres de propriété sont une tactique

populaire consciente, répondant à des contraintes politiques permettant de se cacher derrière l'anonymat de la foule. La foule en tant qu' « acteur politique anonyme » rencontre en effet une certaine adaptabilité au sein du système paternaliste de domination. Pour que la foule se mobilise, il faut cependant qu'elle soit coordonnée à un réseau informel reliant les individus entre eux autour de liens de parenté, de voisinage, de pratiques rituelles, et reposant sur un espace social autonome à partir duquel peut se construire le « texte caché ». James Scott remet ainsi en cause l'analyse d'Eric Hobsbawm pour qui toute action ne peut être entreprise sans *leadership* (Scott, 2008, p.167-169). Cette analyse nous semble ici pertinente. Il nous semble cependant tout aussi important de maintenir le rôle du *leadership* qu'Eric Hobsbawm voit le plus souvent comme extérieur à la paysannerie et proche des milieux urbains et ouvriers. En effet, dans le cas de San Pedro de Buena Vista, le rôle des ouvriers des mines de Llallagua et des *leaders* paysans de Ucurena nous semble primordial. L'arrivée d'un groupe extérieur, surtout lorsqu'il provient de secteurs sociaux distincts, n'est-il pas une possibilité de construire un projet contre-hégémonique à la domination locale ? Cette analyse ne nous semble cependant pas contradictoire avec celle de James Scott, bien au contraire. Le *leadership* extérieur renforce un peu plus l'anonymat des insurgés, ou plus exactement, il permet au groupe insurgé de se protéger des représailles du groupe dominant en se cachant à la fois derrière l'anonymat de la foule et derrière le rôle des *leaders* étrangers, renvoyant ainsi à l'image du paysan « naïf » manipulé depuis l'extérieur. Jouer l'idiot n'est-il pas une forme de lutte de classe ? (Scott, 2008, p.149). L'articulation entre foule et *leadership* étranger peut ainsi être vue comme une tactique permettant aux groupes antagonistes de revenir à un certain équilibre et de faciliter la pacification après la révolte. Aujourd'hui encore à San Pedro de Buena Vista, les descendants des deux groupes, dont la position au sein de la structure de pouvoir s'est trouvée inchangée, prétendent que l'antagonisme de 1957 est plus le fruit des *leaders* d'Ucurena qu'un conflit local. Cette analyse en terme d'anonymat de la foule et rôle d'un *leadership* étranger nous permet de plus de répondre à une autre contradiction entre l'analyse de Silvia Rivera pour qui ces conflits post-révolution ne sont qu'une opposition caractéristique d'un « affrontement de castes » entre ville et campagne (Rivera, 1985, p.1984), alors que José Gordillo y voit une lutte pour la prise du pouvoir local (Gordillo. 2000). Ces deux analyses diffèrent ainsi selon le point de vue auquel on se réfère. Il n'y a effectivement qu'un simple affrontement si l'on s'en suit au « texte public », alors qu'il y a projet politique plus ample si l'on résonne en terme de « texte caché ».

De plus, la date de l'attaque, le 9 août, soit peu après la « fête de l'Indien » commémorant l'anniversaire de la réforme agraire le 2 août, n'est ici pas anodine. Alors que Barrington Moore juge les fêtes et rituels comme une soupape pour maintenir l'ordre social, du fait de la grande quantité d'énergie collective qui y est dissipée, James Scott se demande au contraire pourquoi dans

ce cas tant de révoltes explosent justement suite à de tels rituels ? Pour ce dernier, les rituels sont ainsi une « préparation à l'action collective » (Scott, 2008, p.202-204). En Bolivie de nombreux exemples confirment l'idée de Scott. C'est ce que révèle entre autres José Antonio Rocha, pour qui les jours de fêtes sont étroitement liés à la mémoire du passé, et donc à l'ordre ancien harmonieux. Le premier soulèvement d'Ucurena a ainsi lieu le jour de la « fête de la race », le 12 octobre 1935, fête qui commémore l'arrivée d'une « nouvelle race » avec la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb. La province Pacajes à La Paz se soulève de la même manière le 3 mai marquant le « jour de la croix », le soulèvement de Chayanta de 1927 commence à Ocuri le 25 juillet lors de la fête de *Santiago* (Saint Jacques) (Rocha, 1999, p.133-137). Ce jour est celui du rassemblement des *yatiris* dans la communauté proche de Bombori, *Santiago* étant associé à la foudre, à la fertilité et à la justice (de Véricourt, 2000). Ces festivités représentent ainsi les « espaces d'autonomies » de James Scott, liés à la mémoire et donc au « texte caché » subalterne.

Pour finir, on peut se demander qui sont les *leaders* locaux de la révolte, mais aussi qui en a profité. Le témoignage d'un cadre de la paysannerie nous éclaire là-dessus :

« *Les dirigeants ont manipulé la paysannerie. Aussi il y avait la rancœur du village. Par exemple Pedro Garita est d'ici. Ensuite, il y avait Teres Vollomedron et Cawasiri, tous les deux de San Pedro de Buena Vista. Eux ils avaient de la rancœur contre le village alors qu'ils étaient du village. Un d'eux était professeur, Cawasiri était membre du juge agraire, il était inspecteur agraire. Eux ils sont allés agiter les gens en disant « si nous ne faisons pas disparaître San Pedro de Buena Vista ils vont continuer à nous dominer, à nous exploiter, il faut les faire disparaître, il faut les tuer si possible. Il n'y avait plus de patrons. Parce que les patrons ici par exemple se sont les Fernandez, à Churicata se sont les Urquidis, mais ils avaient leurs maisons à San Pedro de Buena Vista, ils vivaient là-bas. Ils vivaient les Urquidi, De la Fuente, de Tacaropa il y avait Usedra. Ils savaient ce qui allait de passer alors ils sont partis. Il ne restait que les gens pauvres. Il y avait ceux qui fabriquaient les chapeaux. Les gens du village ont demandé d'attaquer le propre village par rancœur. Ces types, je te le dis sincèrement, c'étaient des bandits à San Pedro de Buena Vista. Le village était partagé. Seul les riches, les q'aras avaient le centre de la place jusqu'à l'autre petite place où le chemin de divise en deux. La rue du haut. De cette place jusqu'en bas là où est la porte de la police, un peu plus bas. Là vivait toute la population riche, les patrons. Ils n'avaient pas le droit d'aller vivre là les membres de corporations artisanales comme ils disaient, dans cette rue qui s'appelle Santa Barbara. Il y a une rue parallèle qui monte de ce côté de la place, là ils fabriquaient des chapeaux de laine de mouton. C'étaient des ouvriers qui n'avaient pas le droit d'avoir une maison au centre du village. Ils n'avaient pas les mêmes droits que les patrons. Ce sont eux qui ont appuyé les paysans* ». (Gilder Sanabria Mendoza, Banduriri)

Ce témoignage, très riche, nous provient d'un *vecino* de San Pedro de Buena Vista, Gilder Sanabria. Plusieurs paysans m'ont affirmé que la famille Zanabria est l'une des familles de « patrons » actuels. Gilder fut le dernier secrétaire exécutif de la Fédération Spéciale de Banduriri avant que cette organisation ne soit écartée par un nouveau syndicalisme plus révolutionnaire (cf.Partie2). Ce témoignage nous montre aussi la stratification tant sociale que territoriale du village de San Pedro de Buena Vista. Cette stratification se retrouve jusqu'à aujourd'hui et se reflète particulièrement lors de la fête patronale du *tinku*. Surtout, ce témoignage révèle une dynamique proche de la « lutte des classes » au sein même du village colonial. Si les *vecinos* les plus puissants fuient la zone avant le soulèvement, il semble en effet qu'une nouvelle élite, les métis liés à l'économie artisanale, profitent de la Révolution du MNR pour s'accaparer le pouvoir du bourg et prendre le contrôle de la paysannerie. A cette nouvelle élite s'intègrent également les *vecinos* des bourgs secondaires de Moscari et Micani. On serait donc bien ici dans une « désectorisation conjoncturelle » propre aux « mobilisations multisectorielles » qu'analyse Michel Dobry, c'est-à-dire une forme d' « unidimensionnalisation de l'identité » qui émerge comme « opérateur d'identification à vocation universelle, [...] qui tend à être efficace dans l'ensemble de l'espace social » (Dobry, 2009, p.153-154). Cette alliance des artisans et des paysans passe ainsi par une identification commune en un « groupe de travailleurs » ou un « groupe marginalisé » dominé par les grands propriétaires terriens. La fin de la mobilisation marque par la suite le retour à l'organisation routinière de la société durant laquelle chaque secteur, paysan et artisan, s'autonomise nouvellement. Suite à l'accord de pacification, la nouvelle élite métisse des artisans s'allie avec les *vecinos* « secondaires » qui se sont maintenus et reproduit avec elle l'ancienne domination urbaine sur le monde rural.

La réforme agraire n'entraîne pas la redistribution des terres souhaitées par la population paysanne-indigène de San Pedro de Buena Vista. Seules les terres des grandes haciendas des *vecinos* les plus importants sont dans un premier temps redistribuées. Mais dans la plupart des cas, les haciendas sont récupérées par une nouvelle élite liée au syndicalisme du MNR, ou conservées par certaines familles de *vecinos* dont la plus emblématique est la famille Murillo. Sous le MNR, le sous-préfet est ainsi Hugo Murillo. Il s'agit du fils d'Angel Murillo, le *leader* de la résistance contre l'attaque paysanne de San Pedro de Buena Vista. Il détient encore aujourd'hui des haciendas à Atacari et Sakana. Cette dernière fonctionne toujours et est dirigée par son frère. Hugo Murillo est quant à lui le propriétaire des terres de la communauté de Atacari de l'*ayllu* Chiro. Le fils d'Hugo Murillo devient en 2010 le procureur de San Padro de Buena Vista. Une autre famille apparaît également, la famille Miranda. Hugo Murillo et Claudio Miranda sont par la suite élus maires de San Pedro de Buena Vista. Ce sont ces *vecinos*, alliés des artisans, qui prennent le contrôle du

pouvoir, tant de la Fédération Spéciale avec Gilder Zanabria que des charges publiques. Les écoles construites par la réforme agraire sont également contrôlées par les patrons ou les fils de patrons. La réforme agraire n'a ainsi que peu de répercutions sur les structures sociales dans les campagnes. Elle permet en partie le renouvellement de l'élite, mais si les plus grandes haciendas disparaissent cette nouvelle élite prend le contrôle d'haciendas plus petites. Certains paysans ont cependant pu accaparer un nouveau pouvoir, comme c'est le cas de Fortunato Valiz Pastor qui est dirigeant de Banduriri après Pedro Garita. Les premiers *leaders* paysans connaissent quant à eux un destin tragique.

Cécile Claudel analyse dans son étude de Mocomoco les différences entre les « premiers *vecinos* » (ou *vecinos* principaux) et les « nouveaux *vecinos* » (Claudel, 2007, p.181-182). Nous rencontrons à San Pedro de Buena Vista également une nette volonté de la nouvelle élite de se démarquer de l'ancienne. Elle se déclare ainsi métisse et cherche à se distinguer de l'ancienne, « blanche », et de ses abus contre la population paysanne. Elle même vend généralement sa force de travail dans les haciendas pour se procurer les produits agricoles, même si l'agriculture n'est pas l'activité principale de ces urbains. La référence aux termes d'« ouvriers » et « artisans », qui sont utilisés pour définir cette nouvelle élite, lui permet de s'inscrire dans un rapport de domination et dans le travail manuel, comme la population indigène-paysanne. Ces appellations lui permettent cependant de se démarquer de cette dernière par une dimension urbaine. De la même manière que l'Indien devient paysan avec la réforme agraire, l'appellation d'ouvrier permet de rejeter l'ancienne appellation de *cholo*, jugée péjorative, et permet ainsi le passage du terme racial dénigré à une catégorie socio-professionnelle comme stratégie d'ascension sociale (ibid, p.186). Cela n'empêche cependant pas cette nouvelle élite de « se faire *vecino* » (ibid, p190), c'est-à-dire de reprendre le contrôle symbolique du bourg en y occupant l'espace central délaissé par l'ancienne élite après la réforme agraire. Si la référence directe aux « blancs » a disparu, elle se maintient cependant de manière indirecte dans la description de cette nouvelle élite aux « yeux verts » et aux noms de famille à consonance espagnole. Le statut de *vecino* marque ainsi une « continuité temporelle » (ibid, p.203). Comme nous l'avons vu précédemment avec Stavenhagen, le passage d'une couche à une autre au sein de la stratification passe par l'adoption des valeurs dominantes (Stavenhagen, 1969, cfch3.IV-1.b). Nous confirmons ainsi avec Claudel que la volonté de s'identifier au groupe supérieur et de se distinguer du groupe inférieur ne vise pas à annuler la hiérarchie sociale pré-existante mais uniquement à modifier la position des acteurs en son sein (Claudel, p.190-191). La nouvelle élite reprend ainsi l'attitude de l'ancienne en reprenant le contrôle des haciendas et en y imposant sa domination politique et économique. Cette prise du pouvoir passe dès lors par de nouveaux « rituels de subordination », c'est-à-dire une mise en scène des relations de pouvoir de la

part de la nouvelle élite, mais aussi par de nouveau « simulacres de l'obéissance sincère » de la part des subordonnés (Scott, 2008, p.73et 81). Ces « rituels du pouvoir » se retrouvent particulièrement bien dans les congrès syndicaux dirigés par les dirigeants de Banduriri, et comme nous le verrons maintenant dans le *toro-tinku*.

Photo 19: *Fortunato Valiz Pastor, l'un des dirigeants de la Fédération Spéciale. Il vit encore Banduriri, mais ne souhaite pas évoquer cette époque. (photo : Claude Le Gouill)*

Photo 20 (en bas): *Une avenue de San Pedro de Buena Vista porte aujourd'hui le nom d'Angel Murillo, le défenseur du village lors de l'attaque paysanne-indigène de 1957. (photo: Claude Le Gouill)*

3.4.4.c La revanche des « nouveaux *vecinos* » : le *toro-tinku*

Photo 21: *La fête du toro-tinku, en tant que "rituel de pouvoir", symbolise la domination des nouveaux vecinos sur la masse paysanne-indigène. (photo: Claude Le Gouill)*

Comme nous l'avons vu, la population métisse de San Pedro de Buena Vista intègre pleinement le syncrétisme religieux lors de la fête de San Pedro/San Pablo les 28 et 29 juin. Elle participe ainsi aussi bien aux messes qu'aux offrandes à la *pachamama*. Elle est cependant écartée du *tinku*, même si elle peut y jouer un rôle d'arbitre, perpétuant ainsi symboliquement son paternalisme et sa domination sur les « sauvages » des communautés voisines. Expropriés de certaines zones du village, mais aussi des valeurs de virilité du combat rituel, les nouveaux *vecinos* mettent en place leur propre *tinku* dans les années 1970-1980. Celui-ci se base sur les affrontements de taureaux, reprenant ainsi la symbolique de l'animal déjà évoquée mais aussi celle de l'Espagne coloniale. Le *toro-tinku* fêté tous les ans à Pâques peut ainsi être qualifié comme la fête des propriétaires terriens qui leur permet d'affirmer leur domination et la culture métisse.

Selon l' « historien » s*anpedriño* Terafin Taborga, le *toro-tinku* marque le début du dualisme *uras/patas* dans le village colonial. De nombreux témoignages affirment au contraire que ce dualisme existe avant cette fête, lors de matchs de football ou de bagarres de bombes à eau (*globos*) entre les enfants durant la *San Juan* (Saint-Jean). Ils reconnaissent cependant qu'aujourd'hui la fête de Pâques l'a renforcé. Le centre symbolique de cette division est, au même titre que celle opérée par les populations indigènes, la place du village. Une personne née en « bas » reste *uras* toute sa vie, même s'il se retrouve habiter dans la partie haute de la ville, chez les *patas*.

Avant l'apparition du *toro-tinku*, la fête de Pâques donne lieu à une procession des taureaux dans le village ainsi qu'à de nombreuses danses avec les plus belles bêtes. Les enfants utilisent à cette période de l'année la laine de mouton avec laquelle ils modèlent de petits taureaux pour jouer. Pâques est considérée comme la « fête des enfants ». Lors des danses dans les rues du village, ils sont aux premiers rangs avec les taureaux. A la fin des années 1970 ou au début des années 1980, plusieurs *vecinos*, après avoir passé la nuit à s'enivrer, commencent à faire s'affronter leurs taureaux dans les rues de San Pedro. Les années passent et cette fête s'institutionnalise, au départ seulement le matin, puis toute la journée. Face au nombre grandissant de participants, elle a lieu aujourd'hui en contrebas de la colline soutenant le village, dans le nid de la rivière asséchée à cette période de l'année. Une grande place située en bas du village possède aujourd'hui à son centre deux sculptures de taureaux au combat comme symbole de l'identité du village. Le projet est aujourd'hui de construire un stade spécialement pour l'occasion ainsi que de faire reconnaître San Pedro de Buena Vista capitale nationale du *toro-tinku*. En 2010, Evo Morales est l'invité d'honneur de la fête afin d'impulser une publicité nationale au village. Des journalistes du journal du gouvernement *Cambio*, sont invités invités et décrivent dans leurs pages les jours suivant une « tradition plusieurs fois centenaire », sans avoir le moindre soupçon du jeu de pouvoir qui se cache derrière ce rituel.

Les jours précédant la festivité, le village se colore autour de la place du bas en rouge et noir tandis que les *patas* décorent la traditionnelle « place du *tinku* » de leur drapeau bleu-blanc-rouge. Des *tee-shirts* sont vendus aux couleurs de chaque équipe dans les commerces. Petit à petit, les familles exilées *sanpedrinas* des premiers *vecinos* arrivent depuis Cochabamba, Santa Cruz mais aussi d'Espagne, de France, des États-Unis ou du Canada. Ces familles ne reviennent plus qu'à une seule occasion au village, pour le *toro-tinku*. Les nouveaux *vecinos*, fiers, me montrent telle ou telle famille : « Lui il habite en France ! Tu le connais ? Il est avocat à Lyon ». Les bancs de la place centrale se remplissent. Un couple s'y assoit comme un bonheur retrouvé après plusieurs mois d'exil. Le mari s'exclame «Je suis *Sanpedriño carajo* ! ». A la nuit tombée, les familles se baladent, rendent visite aux amis. Les tables et les chaises descendent des balcons coloniaux pour occuper la

rue. La population métisse et « blanche » (re)prend le contrôle du village. Je me balade avec eux. « Tu vis à Chiro ? » me demandent-ils, « ils ne t'ont rien fait ? Tu n'as pas peur ? Ici en bas on est plus civilisé, tu peux être tranquille ». Parfois, ils saluent des paysans en quechua, pas les autorités, et répliquent « certains sont polis, ils disent bonjour ». Pour eux, les *uras* et *patas* concernent uniquement les habitants du village colonial, contrairement aux *comunarios* qui donnent à ce dualisme une dimension municipale. Lorsque l'on croise mes amis de Qhayana, les conversations s'interrompent pour reprendre quelques mètres plus loin. De nombreux techniciens de Qhayana ont obtenu un poste à la mairie pour mettre en place des projets de développement. Ils s'entassent à plusieurs dans des maisons en *adobe*, loin du confort des *vecinos*. Habitant dans la zone des *patas*, ils ne prennent pas place à la fête, seule la venue d'Evo Morales les intéresse. Ils ne cotisent pas avec les *vecinos* pour fournir *chicha* et *uchu* (*aji* de pâtes et œufs) aux représentants de chaque équipe et du foin aux taureaux. Petit à petit des paysans descendent également des communautés voisines, accompagnés des taureaux des *vecinos* qu'ils ont gardé toute l'année sur les terres de leur propriétaire. A leur arrivée sur la place du haut ou celle du bas, selon l'appartenance de leur « patron », les paysans sont accueillis avec de la *chicha,* les taureaux avec du foin. Chaque équipe a sa propre organisation avec un président, un secrétaire général, un trésorier et une commission de fête chargée de recruter des fonds auprès de son camp pour payer la *chicha* et le foin. Certains paysans propriétaires de taureaux peuvent également participer aux combats mais les meilleures bêtes sont achetées par les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista. Certains *comunarios* de Chiro participent ainsi en tant que *patas* au rituel. Ils sont cependant exclus des festivités, même si leur bête, elle, est acceptée. Les places du haut et du bas sont occupées par les *vecinos,* qui prennent possession des lieux autour de caisses de bières, au son du *charango*, de la guitare, de l'accordéon. La *chicha* est également consommée, contrairement à la fête des 28 et 29 juin où elle n'est destinée qu'aux *comunarios*. Lors du *toro-tinku* le village appartient aux *vecinos*, ils n'ont plus besoin de se distinguer.

La veille du *toro-tinku* a lieu la danse des taureaux. Au son du *charango* et de l'accordéon, *uras* et *patas* se défient dans les rues. Les cortèges se forment depuis leur place respective jusqu'au territoire ennemi, puis rentre dans leur camp. Les cortèges sont menés par les enfants - Pâques était autrefois leur fête - chantant à perdre la voix la gloire de leur camp sur des airs d'accordéon. Ils sont suivis des plus belles bêtes. Les chants et danses occupent ainsi toute la partie centrale du village, dans l'allégresse collective, tandis que les paysans, venus nombreux cette année pour la venue de « leur » président, s'enivrent dans les *chicherias* les plus éloignées de la place centrale.

Photo 22 : *La place du tinku est réappropriée par les patas durant le toro-tinku (photo Claude Le Gouill)*

Le lendemain marque, en 2010, un jour historique avec la première visite officielle d'un président de la République à San Pedro de Buena Vista. Par le passé, un président aurait survolé le village en hélicoptère, en 1958, peu après l'attaque du village. De hauts gradés militaires sont sortis des écoles *sanpedrinas* également, le pouvoir n'a jamais été loin. Mais la venue du « premier président indigène » de Bolivie n'est pas sans contradictions. La mairie dirigée par les *ayllus* de Qhayana sous la couleur du MAS, le parti d'Evo Morales, souhaite valoriser la culture de la municipalité, parmi elle le *toro-tinku*, pour ériger un projet touristique alors même qu'elle rompt avec la traditionnelle aide financière municipale de la fête de Pâques, jugée trop étroitement liée aux propriétaires terriens. Evo Morales se retrouve ainsi à saluer la tradition locale de la population qu'il combat politiquement. Devant l'église, le président fait son discours sur une grande estrade mise en place pour l'occasion. Certains *vecinos* écoutent à l'écart en buvant des bières. La plupart sont déjà descendus vers la rivière où se déroulent les combats. Le public est composé en grande majorité de *comunarios* agitant des drapeaux du MAS et la *wiphala*, l'étendard indigène. Entre chaque changement d'interlocuteur retentissent les *pinkillus* et *jula julas*. Le maire, le préfet, certains conseillers municipaux complètent le discours d'Evo Morales. A la fin de celui-ci, les autorités montent dans de gros 4X4 et descendent vers la rivière, poursuivis par la foule munie de leurs flûtes et drapeaux. En contrebas, près de la rivière, Evo Morales prend place sur une tribune

avec le maire. A ses côtés est présent également le préfet Félix Gonzales du MAS, lui même originaire d'une famille de petits propriétaires terriens de la municipalité voisine de Toro Toro, du village Carasi attaqué en 1958 par les paysans-indigènes. Les autorités municipales et communautaires leurs offrent *chicha* et bière, les *vecinos* aussi, fiers d'accueillir à leur fête le « président ». Les groupes de *pinkillada* et *jula jula* se relayent pour le saluer. La population indigène ne regarde les combats que de loin. Lorsque les combats se terminent, Evo Morales et le préfet ont déjà quitté les lieux en hélicoptère.

Photo 23: *Les autorités assistent au toro-tinku. De gauche à droite : Félix Gonzales (Gouverneur du Département de Potosi, originaire du village colonial de Carasi, voisin de San Pedro de Buena Vista), Evo Morales (président de la République), Martin Condori (1er maire indigène de San Pedro de Buena Vista, MAS) et au-dessus, Eufeliano Barios (conseiller municipal, MAS) (Photo:Claude Le Gouill)*

Les combats ont lieu en contrebas, près de la rivière. Chaque équipe a réuni 200 taureaux autour d'un grand terrain délimité par la foule. De chaque côté, *uras* et *patas* se provoquent par leurs chansons et agitent des drapeaux à leurs couleurs. Les taureaux s'affrontent au centre du terrain. Le perdant est le taureau prenant la fuite, fonçant alors vers la foule qui s'est approchée un peu trop près pour encourager. Lors de la fuite d'un taureau, un homme se retrouve K.O. au sol, fauché par la bête, puis se relève après quelques minutes. Le taureau vainqueur est qualifié pour le tour suivant sous l'ovation de son camp. La bagarre réunit les plus belles bêtes des propriétaires

d'en « haut » contre celles des propriétaires d'en « bas ». Certains taureaux sont habillés d'une petite *monteja* sur le dos en référence directe au *tinku* indigène. Mais si lors de celui-ci sont valorisées la force physique et la virilité des *comunarios*, le *toro-tinku* montre quant à lui la lutte des propriétaires terriens pour acheter les meilleurs taureaux et les faire élever par « leurs » paysans sur leurs terres. Si l'indigène devient taureau lors du *tinku*, durant le *toro-tinku* le symbole est remplacé par l'objet lui-même : le taureau symbolise l'indigène. Le taureau, symbole de virilité pour les *comunarios*, devient symbole de pouvoir pour les *hacendados*. Comme l'écrit James Scott, le symbolisme de la domination à travers la manifestation et la mise en scène du pouvoir (punition publique, cérémonie,...) constitue un geste symbolique de domination qui à la fois exprime et renforce l'ordre hiérarchique. Les « rituels du pouvoir » sont ainsi une substitution peu coûteuse de la force de coercition et une manière de redynamiser la source d'un pouvoir ou d'une légitimité devenue moins abondante (Scott, 2008, p.59-62). La domination nécessite en effet une supériorité et grandeur des actes à travers une scénographie particulière, des mises en scène opulentes et des hommages attendus de la part des subordonnés. Le rituel public joue dès lors cette ritualisation du contact où sont indiqués les actes d'obéissance et de hiérarchie (Scott, 2008, p.25-26). Le *toro-tink*u exprime ainsi tout-à-fait cette volonté des « nouveaux *vecinos* » d'affirmer leur nouveau pouvoir sur les communautés paysannes, de maintenir une certaine continuité historique avec les « premiers *vecinos* » qu'ils invitent lors de la festivité, tout en s'en démarquant en remplaçant l'objet même de la domination, l'Indien, par son symbole, le taureau. La domination est la même, mais elle est plus subtile.

Plus la fête avance et plus la tension monte. Une bagarre éclate au loin entre *uras* et *patas*. Des arbitres, tous des *vecinos* respectables, munis de bâtons, tentent d'empêcher les plus ivres de se rapprocher de trop près. Ils tentent aussi de calmer les provocations entre les deux équipes. En cas de victoire, le taureau est accompagné par ses supporteurs lors d'un tour d'honneur. Ils scandent « *Uras !Uras !* ». Le résultat final est l'égalité, les *patas* ayant remporté plus de victoires mais leur taureau le plus vaillant ayant perdu face à celui des *uras*.

Photo 24: *Toro-tinku sous le contrôle de la population métisse. Un premier plan à gauche, Ismaël Torres, l'un des vecinos les plus respectables du village aujourd'hui. Petit, il participe à la défense du village de San Pedro de Buena Vista, avant de devenir militant au Parti Socialiste-1. Cette activité le conduit en exil en Suède sous la dictature de Garcia Mesa. (photo Claude Le Gouill)*

Photo 25: *Les patas fêtent leur taureau après un combat, devant le regard de la population indigène descendue de Qhayana pour la venue d'Evo Morales (photo Claude Le Gouill)*

Conclusion de la première partie

Maurice Godelier explique que les rapports de domination entre les hommes naissent d'un même partage de représentations. Il faut en effet que « l'exercice du pouvoir apparaisse comme un service que rendent les dominants aux dominés ». La « dette » des dominés envers les dominants doit ainsi se maintenir dans des représentations communes et passe par la spécialisation des tâches entre groupes sociaux (Godelier, 1984, p.24-25). Cette dynamique se retrouve particulièrement bien dans notre cas par la spécialisation du groupe dominant dans le service de redistribution et de protection envers le groupe dominé. Cela explique ainsi le fait que la population métisse et les élites indigènes partagent ces mêmes valeurs de service et redistribution, au sein de la « double articulation » analysée par Thomas Abercrombie (1990), mais que la population rurale subordonnée vive dans des « communautés libres » ou des haciendas, entraîne cependant des conséquences distinctes.

En effet, la réaction du groupe subordonné à un rapport de domination de type colonial est la lutte pour sa libération culturelle et identitaire. Comme l'affirme Rodolfo Stavenhagen, « tous les colonialismes produisent le nationalisme et la lutte d'indépendance ». Au contraire, pour l'auteur, la relation de classe conduit à la désintégration de la communauté et à son intégration à la société globale (1969). C'est ce qui se passe en Bolivie avec deux processus de libération distincts. Dans la *puna* où domine la relation coloniale, la lutte passe par le renforcement du pouvoir communal. Selon Thomson, le thème central des mobilisations des *ayllus* est en effet l'auto-gouvernement, lié à l'articulation entre les communautés et les caciques. Si l'auteur voit l'auto-gouvernement comme l'une des base de la culture politique aymara aujourd'hui (Thomson, 2006, p.14), nous pouvons de notre côté le relier, avec Henri Mendras, à la volonté de la communauté paysanne de récupérer, de défendre et d'étendre une « autonomie relative » que ce soit en matière économique, sociale, politique ou culturelle. Dans les vallées au contraire, où régissent les relations de classe, la libération passe par l'intégration à la société dominante et l'accès à la terre. Cette analyse renvoie à d'autres paradigmes, primordiaux dans notre cas, entre reconnaissance – qui se rapprocherait de la sphère culturelle – et redistribution associée à l'idéologie classiste. La première renvoie à la lutte anti-coloniale mené par les *ayllus* afin de faire reconnaître ses formes d'existence communautaire. La lutte pour la redistribution est au contraire menée par les communautés des haciendas afin d'intégrer le marché par la redistribution des terres mais aussi d'intégrer pleinement la société dominante comme le prouve l'adoption du terme « paysan ». Parfois jugés contradictoires, les paradigmes de la redistribution et de la reconnaissance s'entrecroiseront cependant dans les luttes

que nous étudieront dans la deuxième partie. Comme l'indiquent Didier et Eric Fassin, le terme de « minorité » ne renvoie pas tant à une « culture partagée » qu'à une « expérience commune de la discrimination » (2009b, p.259). Dans notre cas, les *ayllus* et les haciendas, connaissent une discrimination à la fois culturelle et économique, même si domine un paradigme différent dans chaque cas. Que le groupe soit considéré et/ou se considère comme « indigène » ou comme « paysan », il ne reste pas moins une minorité discriminée en bas de l'échelle sociale.

Si nous avons vu l'importance de l'équilibre et de l'harmonie au sein des communautés, nous pouvons dire avec Henry Landsberger que les mouvements paysans sont des conséquences des changements structurels qui rompent justement avec la morale du système précédent. Ils peuvent provenir d'une mauvaise récolte ou d'un nouvel impôt, de la décadence de l'élite locale au pouvoir ou d'un changement de gouvernement, de l'ouverture du marché, de nouvelles techniques agricoles (Landsberger, 1978, p.41). De la même manière qu'Edward Thompson voit une distinction fondamentale entre le niveau de vie (salaire, biens de consommation accessibles) et le mode de vie (l'aspect qualitatif de la vie) (Thompson, 2012), selon Henry Landsberger, la dimension du statut est également fondamentale. Il s'agit ainsi pour l'auteur de juger de la détérioration réelle ou supposée de celui-ci, de son instabilité, du changement de position relative d'un statut face à d'autres, des aspirations plus fortes que l'amélioration réelle du statut (Landsberger, 1978, p.49). De même, pour James Scott, la dignité et l'autonomie sont plus importantes que l'exploitation matérielle. La résistance n'est ainsi pas qu'une réponse à l'appropriation matérielle, elle est également une réponse aux humiliations personnelles de l'exploitation. Pour l'auteur, il faut voir ainsi le « sens culturel de la pauvreté pour définir les frontières de l'indignité et mesurer l'étendue de la colère » (Scott, 2008, p.127-128).

D'autres conditions nécessaires à l'organisation paysanne sont décrites par Landsberger. Tout d'abord, tout comme Wolf et Moore, Landsberger a montré que plus une communauté possède de solides formes de coopérations et de connaissances mutuelles, plus elle est capable d'organiser un mouvement paysan, le plus souvent articulé vers le passé, alors que des familles paysannes plus dispersées affaiblissent les capacités de mobilisation. Joue ensuite le rôle du *leadership*. Celui-ci peut provenir de l'extérieur de la paysannerie, des ouvriers ou de la classe moyenne, et parfois du monde rural lui-même mais dans ce cas il l'est par les familles les plus éduquées et non par les plus pauvres (comme c'était le cas de la famille d'Emilio Zapata et surtout de Mao en Chine). L'appui extérieur s'avère cependant fondamental pour l'auteur. A partir des exemples de la Révolution française de 1789, du Mexique en 1910 ou encore de la Russie en 1917 ou en Bolivie en 1952, le mouvement paysan intégré à des dimensions de classe ne commence à agir uniquement lorsqu'une révolution générale est initiée par la classe moyenne ou la classe ouvrière. Seul l'exemple de la

Chine montre une paysannerie en avant-garde de la révolution selon l'auteur. Comme nous l'avons vu dans le cas de la Bolivie, le mouvement paysan en Bolivie n'attend cependant pas la révolution de 1952 pour s'organiser, même si les premières vagues de contestation initiées à partir de 1936 reposent déjà sur l'influence ouvrière. Le mouvement se renforce aussi lorsqu'il est traversé par une homogénéité des intérêts dépassant ainsi la stratification interne de la paysannerie et son antagonisme. Les cas révélés par Hylton et Thomson vont ici dans la lignée des « ouvriers conscients » d'Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 1974, p.135) ou de la « fusion des intellectuels déracinés et de leurs partisans ruraux » que décrit Eric Wolf (Wolf, 1974, p.298). Les autres points importants de la dynamique insurrectionnelle selon Hylton et Thomson sont les tensions entre la base et les dirigeants, avec un certain contrôle social par le bas selon l' « ethos communautaire », et le rôle des médiateurs entre l'État et les communautés. Pour Landsberger, joue également l'expérience de la modernité. L'éducation, les liens avec les villes ou encore le service militaire offrent des ouvertures indispensables à l'édification d'un mouvement paysan. La guerre joue ici aussi un rôle fondamental en formant le paysan à la lutte mais aussi en déstabilisant l'élite locale (Landsberger, 1978, p.69-89).

Le thème de la participation des différentes couches de la paysannerie aux révoltes rurales fut l'un des thèmes de prédilection d'Eric Wolf. De la même manière, Huizer et Stavenhagen expliquent, à partir du cas mexicain et du cas bolivien, que ce ne sont pas les zones les plus pauvres qui se soulèvent en premier, mais celles ayant connu une modernisation, celles exposées au « contact culturel » entraînant de nouvelles frustrations et aspirations (Huizer et Stavenhagen, 1978, p. 414-415). Pour Wolf, le paysan pauvre et le travailleur sans terre n'ont pas assez de ressources propres pour s'engager dans une lutte pour le pouvoir du fait de leur dépendance vis-à-vis de leur employeur qui les privent de toute contestation à son égard. Seule l'influence d'un pouvoir extérieur leurs permettent de résister à l'oppression et de rompre avec cette domination. Le paysan riche quant à lui n'est en rien plus révolutionnaire du fait qu'il est le bénéficiaire des relations sociales existantes. C'est lui qui prête de l'argent au plus pauvre et son pouvoir dépend du maintien de la sphère du pouvoir extérieur. Il ne participe à l'insurrection que lorsqu'une force extérieure en vient à détruire son pouvoir au sein du monde rural. Le seul paysan à jouer ainsi un rôle dans le processus révolutionnaire est ainsi pour Eric Wolf le « paysan moyen ». Il s'agit d'une paysannerie propriétaire de ses terres ou localisée dans une région périphérique échappant au pouvoir des propriétaires fonciers. L'accès à la terre lui offre une liberté tactique pour affronter l'élite au pouvoir. Malgré ses capacités d'action, le paysan « moyen » est culturellement conservateur nous dit Eric Wolf, il est le tenant de la tradition justement du fait qu'il est le plus vulnérable aux changements économiques car ses relations sociales restent ancrées dans la sphère traditionnelle.

C'est lui qui est le plus dépendant des formes de solidarités traditionnelles. Son équilibre est ainsi menacé par toute évolution au sein de la communauté, que celle-ci provienne d'une croissance démographique, de la perte de terres ou de droits de pâturage, ou de la diminution des prix de ventes des produits agricoles. C'est ainsi pour le désir de rester traditionnel que le paysan moyen se mobilise. Le mouvement paysan propose rarement une société nouvelle. Il est plus conservateur, cherchant à sauvegarder certaines valeurs (Gervais, Mendras, Servolin, Tavernier, 1969, p.57). Cette analyse de Wolf nous semble ici pertinente. C'est le « paysan moyen » et « libre » des *ayllus* qui se mobilise jusqu'à la réforme agraire contre l'oppression coloniale afin de maintenir sa vie traditionnelle. Le « paysan pauvre » et « sans terre » ne peut quant à lui se mobiliser qu'à partir de 1953, lorsqu'il reçoit le soutien d'un pouvoir extérieur, celui du MNR, mais aussi des mineurs et d'une branche de la paysannerie intégrée au marché.

Selon Forrest Hylton et Sinclair Thomson, les différentes périodes révolutionnaires indigènes en Bolivie contre le système colonial possèdent des caractéristiques communes (Hylton et Thomson, 2003). Tout d'abord la culture insurrectionnelle s'inspire selon eux des soulèvements antérieurs et de l'expérience des anciens. Il s'agit pour les insurgés de poursuivre la lutte des anciens, d'où le rôle fondamental de la mémoire, afin de parvenir aux changements que les anciens n'ont pu obtenir. Il ne s'agit pas ici d'un cas spécifiquement « andin » : Eric Wolf avait lui aussi perçu ce rôle des révoltes passées dans les mobilisations paysannes qu'il étudia sur les différents continents (Wolf, 1974). Les deux auteurs voient ensuite une méthode commune à la révolte indigène, un « répertoire d'action collective » propre, centré sur un « ethos communal » (assemblées, travaux collectifs,...), mais aussi sur des tactiques comparables dans le temps depuis les révoltes contre la colonisation espagnole à celles du XXIème siècle (marches, sièges,...). Enfin, si chaque révolte s'inscrit dans un contexte historique propre, il n'en demeure pas moins que certains patrons communs persistent. La révolte généralisée naît ainsi de la prolifération de révoltes locales qui peu à peu se rejoignent. Elle complète également une voie légale, mais cela n'est pas propre à la Bolivie, la révolution mexicaine en est un des nombreux exemples.

2. ÊTRE *JAQI* : LUTTE DE CLASSES AU VILLAGE ET CONSTRUCTION DES IDENTITÉS LOCALES

Il est près de cinq heures du matin lorsque les premières lumières s'allument dans le village de Chiro K'asa en cette froide matinée, le 30 mai 2010. La nuit est encore noire, le vent glacial, mais des premières silhouettes s'aventurent dans les rues poussiéreuses. Seuls les moteurs de deux camions transpercent le silence de ce village perché à près de 4000 mètres d'altitude. Petit à petit des groupes se forment autour des deux véhicules, toujours en silence. Certains portent un *poncho*, la plupart une épaisse doudoune et un bonnet de laine. Malgré le froid de cette matinée hivernale, tous ont le sourire, tous ont conscience de vivre un moment historique. Pour la première fois de l'histoire de la municipalité de San Pedro de Buena Vista, l'un des leurs a remporté quelques semaines auparavant l'élection municipale, et s'apprête à prendre possession officiellement de la mairie. Cette victoire marque une revanche historique sur la population métisse du village colonial de San Pedro de Buena Vista. Pour la première fois les indigènes sont parvenus à s'unir face à leurs patrons, les propriétaires terriens qui occupaient auparavant les postes politiques du village colonial. Cette union n'a cependant pas été simple. Quelques années auparavant, cette même population indigène s'affrontait à la dynamite sur cette place de Chiro K'asa. De nombreuses bagarres éclataient lors de fêtes. Les menaces étaient nombreuses. Pourtant, en ce jour du 30 mai 2010, tous sont unis. Les *wiphala*, les drapeaux indigènes, ornent peu à peu les camions. Beaucoup sont munis de *jula julas*, les longues flûtes indigènes. A l'aurore, tous grimpent dans les camions dont les moteurs sont maintenant chauds. Les femmes prennent place le long des parois de la benne arrière, tandis que les hommes restent debout, accrochés les uns aux autres afin de se maintenir durant le long voyage sur la route sinueuse menant à San Pedro de Buena Vista. Il faut près de six heures pour rejoindre le village colonial, situé dans les vallées, bien plus bas, à 2000 mètres d'altitude. Sur la route, le camion s'arrête afin de faire grimper des habitants des communautés proches. Plus le voyage passe, plus les *jula julas* résonnent. Les jeunes, assis sur la cabine du camion, passe-montagne sur la tête, arborent les *wiphalas* et leurs *charangos* tels des armes. C'est un jour festif. Les rires éclatent. « Les renards arrivent ! » scandent les plus anciens. Lorsque nous

arrivons sur les hauteurs de San Pedro de Buena Vista, les camions s'arrêtent, nous descendons afin de récupérer de l'éprouvant voyage. Rapidement les pétards éclatent et les discours s'enchaînent. Les différents *leaders* des communautés indigènes prennent la parole. Tous reviennent sur cette victoire historique, sur l'unité indigène, sur l'exploitation passée des propriétaires terriens. « Ça *suffit la discrimination ! Vive le processus de changement*! ». Martin Condori, le nouveau maire, prend la parole. Ému, il pleure. Après la détonation de dynamites, un long cortège descend vers la place centrale de San Pedro de Buena Vista. Cette même place où, un peu plus de cinquante ans auparavant, la tête décapitée du premier syndicaliste paysan menaçait les communautés indigènes ayant des velléités de rébellion. Le cortège est conduit par les *wiphala* et les *jula julas*. Les pétards résonnent. Assise au centre de la place, la population métisse assiste à la prise du village par des indigènes, sans un mot. Les « paysans » comme ils les appellent prennent peu à peu possession du centre du village alors même que l'accès leur en était interdit jusqu'à la réforme agraire de 1953. Du haut du balcon de la mairie, Martin Condori reprend la parole. Il parle d'unité, de démocratie et de changement. Ce 30 mai marque un jour historique. En 2005, la population indigène a pris le pouvoir national, il aura fallu attendre cinq années de plus pour qu'elle y accède dans ce petit coin de Bolivie.

Si la victoire d'Evo Morales a en effet été saluée au niveau international comme un espoir de renouveau démocratique dans le pays, d'autres luttes se poursuivent dans les municipalités boliviennes. La prise du pouvoir national par la population paysanne-indigène n'a en effet pas permis de rompre avec certains rapports de domination au niveau local. Elle a cependant rendu fière cette population autrefois marginalisée. Fière d'être « Indienne », « indigène », « paysanne ». Nous analyserons ici ce processus d'émancipation, initié plusieurs décennies auparavant, à partir du cas de Chiro K'asa.

Ce processus est le produit de l'action d'institutions et de *leaders*, d'alliances et de ruptures. Il est marqué par ses « opérateurs de regroupement » (Boltanski, 1982) et « entrepreneurs » (Offerlé, 1998) qui définissent les frontières et représentations des groupes sociaux. Cette histoire est marquée aussi par la violence - symbolique et physique - des profonds changements sociaux impulsés par l'intégration des communautés indigènes à l'économie de marché, à la nation et à la modernité. Comme nous le verrons, l'arrivée d'un corps étranger dans la communauté bouleverse son harmonie et ses modes de régulation des tensions et de circulation du pouvoir. L'économie morale est mise à mal. Comme le montre Brooke Larson, ce concept, tel qu'il est défini par James Scott, trouve ses limites dans le cas bolivien. Cette critique est également élaborée par Hervé Do Alto, Marie-Esther Lacuisse et Franck Poupeau, pour qui « le poids politique du monde rural en Bolivie provient peut-être moins de l'économie morale des groupes mobilisés que de leurs

connexions avec le reste de la société et, en particulier, de leur capacité à intervenir dans un champ politique où ils peuvent se poser comme des protagonistes à part entière – ce qui rompt avec l'image du groupe dominé et « parlé » par les autres, que la sociologie tend parfois à en donner » (Do Alto, Lacuisse, Poupeau, 2011, p.360). Cette analyse renvoie également à celle de Christian Gros qui voit la lutte des mouvements indigènes latino-américains dans l'espace politique pour la représentation au plus haut niveau, à partir des années 1990, comme un « éloignement avec la culture de la résistance et l'économie morale qui caractérisait le monde indien et paysan » (Gros, 2011, p.81). Elle renvoie aussi à celle de Sinclair Thomson qui critique la vision de James Scott des mobilisations menées par la population paysanne, en montrant que celle-ci, dans le cas bolivien, va parfois à l'encontre de ses propres représentants. Jean-Pierre Olivier de Sardan a montré de la même manière que l'on ne peut voir la logique paysanne sous le seul angle de l'économie morale et de la tradition. Pour lui, il s'agit aussi d'analyser les possibilités offertes, définies à la fois par les rapports de production (contraintes structurelles), les systèmes normatifs locaux (contraintes culturelles) et par les rapports de force sociaux (contraintes politiques). La logique de subsistance, telle qu'on l'a définie dans notre première partie, n'est ainsi pas la seule logique existant dans la communauté. Pour l'auteur elle peut accompagner une logique spéculative ou capitaliste (Olivier de Sardan, 1995, p.121-124).

Si nous ne pouvons que confirmer ces points de vue, nous verrons cependant dans cette partie que la capacité des paysans-indigènes à intervenir dans le champ politique repose sur un déplacement progressif de l'économie morale vers le haut : c'est en effet au sein du champ de production symbolique défini par la classe dominante, à travers le contrôle de l'éducation et des institutions de développement, que se construit le « texte caché » des paysans-indigènes qui leur permet de repousser toujours plus loin les termes de la domination jusqu'à les faire entrer, de par leur connaissance accrue du « texte public », de la simple résistance à la mobilisation pour la prise du pouvoir. Afin de décrire comment ce groupe dominé est devenu dominant, nous laisserons parler ses représentants, nous leur donnerons la parole à travers de longs extraits d'entretiens et d'histoires de vie. Il nous faudra ainsi décrire les « entrepreneurs » du changement social, les trajectoires des *leaders* et les lieux de formation idéologique. Cette *intelligentsia* est fondamentale comme nous le verrons tout au long de cette partie. Il nous faudra aussi définir ce qu'est un *leader.* Si ce mot est aujourd'hui couramment employé, nous ne pouvons cependant le voir comme une simple « chose », mais plus comme « le produit objectivé d'une pratique » (Boltanski, 1982, p.56). Il nous faut dès lors analyser les « opérateurs de regroupement » d'où le groupe est issu, et le travail symbolique de définition qui a accompagné sa formation. Si le groupe n'est pas uniquement « parlé » par les autres, nous verrons que bien souvent cependant il se construit en interne selon les

représentations extérieures qui lui annoncent « ce qu'il est ou ce qu'il a à être » (Bourdieu, 1977b). Les « intermédiaires culturels », les *think tanks* (Roranzo Roca, 2009) ou de manière générale le monde occidental (Alvizuri, 2009) jouent une place centrale, tant dans la construction de ces groupes sociaux que dans la polémique autour de leur légitimité. Dans sa critique de l'indigénéité, en tant qu' « essentialisme stratégique », Andrew Canessa préconise ainsi de poser son regard sur la communauté. C'est ainsi dans la construction de soi, de sa personne en tant que *jaqi*, que se construit avant tout l'identité du groupe, bien que l'influence extérieure ne doit pas être occultée. C'est justement cette approche que nous avons choisie, dans notre description de l'économie morale dans la première partie, ainsi que dans l'histoire de Chiro K'asa, et de ses *leaders*, dans la seconde. Plutôt que de critiquer l'influence extérieure sur les procesus de redéfinition des identités et la construction des « néo-indiens », nous tenterons de comprendre cette articulation complexe entre acteurs et institutions au niveau local. L'exemple de Chiro K'asa sera sur ce point fondamental dans notre récit.

Les pages suivantes nous plongeront ainsi dans l'étude de terrain menée dans le Nord Potosi. Il s'agira de comprendre les constructions identitaires et les changements sociaux d'une communauté, Chiro K'asa, et de les articuler à la dynamique régionale et nationale. Par ces « changements d'échelles » incessants, nous poursuivrons notre but, savoir si les catégories d'originaires et de paysans sont deux catégories distinctes ou si elles répondent à une lutte au sein d'une catégorie supérieure « rurale ». Notre parcours commencera par la construction d'une route, symbole physique de la connexion au monde extérieur. Il se poursuivra ensuite par le développement d'un syndicalisme paysan indépendant, pour terminer par le « processus de reconstitution des *ayllus* » et l'intégration des mouvements sociaux au gouvernement du MAS d'Evo Morales.

4. Les Chemins de la modernité

Si l'élection d'Evo Morales reflète les changements que connaît la Bolivie, il nous semble cependant important de commencer notre étude au niveau local. Notre travail à Chiro K'asa est basé sur la mémoire orale étant donné les difficultés à accéder aux documents écrits. Cela n'a pas été sans poser de problèmes car, comme l'indiqué Vincent Nicolas, le passé est réuni dans le *unay timpu*, le temps ancien, sans qu'il y ait de différences entre des évènements passés d'il y a une décennie ou un siècle (Nicolas, 2005, p.23).

A partir des témoignages des habitants du lieu, nous sommes parvenus à retracer l'histoire

de Chiro K'asa, afin d'analyser les conséquences de la construction de la route. Elle engendre ainsi aussi bien une reconstruction du territoire religieux en interne, comme nous l'analyserons dans un premier temps, qu'une accentuation des contacts avec l'extérieur, dont l'ouverture des écoles que nous verrons ensuite joue un rôle tout autant symbolique que crucial d'intégration.

4.1 La naissance de Chiro K'asa

Notre analyse de l'intégration des communautés paysannes-indigènes à la société environnante commence par la naissance d'un « bourg paysan » : Chiro K'asa. Celui-ci se distingue du village colonial de San Pedro de Buena Vista par sa population en grande majorité indigène. Malgré sa construction tardive, il reprend cependant certains fondamentaux du village colonial, aussi bien dans son aspect architecturale que par les valeurs qui lui sont associées. Nous reprendrons ici les grandes étapes de la construction de Chiro K'asa en prenant compte les réseaux de pouvoir et l'influence métisse dans celle-ci, qui vont faire de Chiro K'asa le centre économique du Jatun Ayllu Qhayana.

4.1.1 La construction d'un centre du monde

Dans les années 1960, une route est construite entre Llallagua et Cochabamba. Celle-ci doit traverser tout le Nord Potosi et permettre aussi bien de relier ces deux villes que de mettre fin à l'isolement régional. Cette route est en en effet une véritable révolution pour le *Jatun Ayllu* Qhayana. Elle marque l'entrée des communautés dans la modernité. Elle s'inscrit dans un processus de « civilisation » qui change les mentalités dans une course toujours plus rapide vers l'intégration politique et économique :

« *De ce que je connais, quand j'étais petit, il n'y avait avant qu'une personne qui vivait ici. Il n'y avait rien, juste les montagnes. Après ils ont commencé à construire le chemin routier. Je les voyais venir de ce côté. Moi à ce moment-là, je ne connaissais rien aux tracteurs, rien aux machines, on ne connaissait pas. Les gens de la campagne ne connaissaient pas cela. Je venais d'en bas pour voir, je regardais, il y avait des tracteurs* ». (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

La modernité progresse ainsi dans le Nord Potosi avec les tracteurs. Il est frappant de voir à quel point ceux-ci gardent un rôle central dans la mémoire collective :

« *Quand j'avais entre sept et dix ans est apparu le chemin routier. D'ici on pouvait voir les tracteurs en haut. On pouvait voir les tracteurs qui faisaient le chemin, faire les courbes qu'ils*

n'arrivaient qu'avec difficulté à faire. Et à Chiro il y avait le campement et de là ils travaillaient. Après le campement était à Wayatani, le campement avançait, et ils ont abandonné leurs maisons ici » (Paolino Caysari, *comunario*, Condor K'uchu).

Le campement des ouvriers est installé un temps au lieu dit de Chiro K'asa. Il n'y a à ce moment qu'une maison, celle de Marcedono Caysari. Un peu plus loin, se trouve la maison d'Inocencio Colque. L'endroit est décrit encore aujourd'hui comme un désert, un lieu froid où rien ne pousse. Le rêve civilisateur va cependant naître d'un homme, Silvestre Sanchez. Il s'agit d'un *hacendado* de la communauté de Santa Maria de l'*ayllu* Jatun Jila appartenant à Qhayana. Sentant son pouvoir menacé par la réforme agraire, il décide de profiter de l'installation du campement ouvrier pour installer une petite boutique et un restaurant pour les ouvriers. Il bâtit ainsi la première pierre d'une nouvelle civilisation. Son rêve va cependant plus loin, construire une ville sur cette *pampa* désertique. Comme l'écrit Mircea Eliade, « l'installation dans un territoire équivaut à la fondation d'un monde » (1965, p.47). Silvestre Sanchez s'appuie pour cela sur les habitants du lieu, Marcelino Caysari et Inocencio Colque, afin de faire de Chiro K'asa le nouveau « centre sacré » de l'*ayllu*. Avec leur aide, il fait construire un premier édifice public, l'église :

« *Silvestre Sanchez a fait construire l'église. "Ici nous n'avons pas d'église nous allons en construire une" avait-il dit. Il l'a faite construire avec l'aide de toutes les communautés. Chaque personne devait envoyer des adobes. Et il a embauché une personne, Julio Sandoval, c'est lui qui a fait la tour en pierre. Il est parti ensuite à Entre Rios. Il venait d'en bas, près d'Atacari. Après tout cela ça s'est peuplé* ». (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

La construction de l'église s'inscrit ainsi dans un projet communautaire. Tous les habitants, et même les élèves de l'école, sont mis à contribution. Des symboles de la ritualité de l'*ayllu* sont également utilisés. Du *calvario*, où traditionnellement sont réalisés des rituels durant la Saint-Jean pour *San Antonio* (Saint-Antoine) pour la fertilité des lamas, une pierre est descendue jusqu'à l'église pour apporter un élément sacré indigène. Décorée et vêtue d'un *poncho*, elle devient la représentation de *San Antonio*. Construite par l'homme, son pouvoir quant à lui provient néanmoins de dieu, ici l'esprit du *calvario*, comme l'indique Maurice Godelier (Godelier, 1996, p.189). Un autre symbole est ensuite utilisé, *Tata* Exaltación :

« *L'église n'est pas née comme cela. Le Saint que nous avons dans l'église est San Antonio. Avant il n'existait pas. Ce n'est pas un saint d'ici, ce n'est pas de l'église. Nos ancêtres l'ont descendu du calvario, car ils voulaient l'adorer. Il avait un grand pouvoir de donner la bénédiction aux animaux, à n'importe quoi. C'est ce qui donne la foi pour ce Saint. Les gens l'adoraient et lui il donnait aussi beaucoup de châtiments. Quand il y avait un pasante d'ici, de force il devait passer sa fonction. Si le pasante allait à un autre lieu, le Tata San Antonio le sanctionnait. Après il y a eu*

Tata Exaltación, il est d'ici en bas. Quand la population s'est installée ici, ils ont monté Tata Exaltación. Ce sont les premiers symboles que nous avons. Après, ils ont fait venir d'autres symboles, mais ils n'ont pas de signification. Ceux qui ont une signification sont Tata San Antonio et Tata Exaltación ». (Hilarión Capusiri, Chiro K'asa)

Si Silvestre Sanchez fait construire *Tata* San Antonio, rapidement la population indigène ramène dans l'église son propre saint, *Tata* Exaltación. Une fête est aussi organisée, le 14 septembre, afin de réunir tout l'*ayllu* :

« *Pour passer la fête il fallait travailler pour faire de la chicha, servir des pommes de terres et chuños, et aussi des lamas, moutons. On a tué jusqu'à 200 moutons pour partager avec les julas julas. Il y a avait un pasante par an, celui qui voulait. Il devait élire un mayulla, chargé de rassembler les gens. Certains réunissent jusqu'à quatre-vingts, cent personnes, d'autres quinze, vingt, ça dépend. Ça dépend du pasante, certains ont des gens, d'autres pas. Le mayulla n'est pas le pasante, c'est celui qui rassemble la jula jula. Plus le pasante a de l'argent plus il a des gens qui l'accompagnent. Le pasante nomme le mayulla, "c'est toi qui vas être mayulla, tu vas organiser les musiciens, les cuisinières,…". C'est bien organisé. Là, nous avons fait la fête le 14. Tout l'ayllu venait ici, les gens se battaient ici. Ces bagarres ont créé des problèmes* ». (Luis Choque, *comunario*, Chiro K'asa)

Les trois « pionniers » de Chiro K'asa deviennent à cette époque les trois dirigeants de l'*ayllu*. Silvestre Sanchez se déclare de son côté *corregidor* de l'*ayllu*, la charge exerçant la justice au niveau des cantons. Chiro ne constitue cependant pas un canton, le village reste sous la domination du canton de Coacari où exerce un *corregidor.* Il s'agit ainsi d'une autorité « artificielle » à Chiro, sans existence légale, mais qui porte cependant une forte charge symbolique. Le *corregidor* est en effet une autorité coloniale traditionnellement assumée par l'élite métisse et les propriétaires terriens. Sanchez reprend ainsi cette fonction à son compte et accapare le pouvoir de Chiro K'asa et de l'*ayllu*. Marcedono Caysari et Inocencio Colque occupent de leur côté les charges syndicales. Dès 1963, Marcedono Caysari devient le dirigeant de la *sub-centrale* de Chiro liée à la Fédération Spéciale de Banduriri. Le centre religieux de Chiro K'asa devient dès lors un centre politique.

Face à l'église est construite une place comme centre symbolique de l'*ayllu*, de la même manière que dans les villages coloniaux. Une moitié de la place appartient à la communauté de Chiro Grande, l'autre moitié à la communauté de Chiro Chico. Depuis cette place, le village de Chiro K'asa doit se diviser en six terrains rassemblant l'ensemble des communautés de l'*ayllu*. Personne ne souhaite cependant venir s'y installer. Les seuls habitants de Chiro K'asa sont les familles les plus proches : les familles Laura et Choque de Chiro Chico, ainsi que les familles

Colque et Caysari qui sont les premiers habitants du lieu. En raison de l'absence d'habitants, ces quatre familles accaparent chacune un coin de la place, divisant ainsi le village non plus selon l'organisation duale des communautés mais sur une quadripartition sans rapport direct avec l'organisation symbolique des villages coloniaux. Ces quatre familles se partagent ainsi le nouvel espace symbolique de Chiro K'asa. Silvestre Sanchez accapare quant à lui symboliquement le centre de la place en y construisant sa maison, reproduisant ainsi la structure symbolique du pouvoir du village de San Pedro de Buena Vista.

Afin de dynamiser le village, ces quatre familles propriétaires des terrains autour de la place proposent d'offrir « gratuitement » des lots de terre aux *comunarios* de l'*ayllu*. Personne ne veut cependant s'installer :

« *Je ne pensais jamais que ça se développerait. Je me disais : "qui va venir ici s'il fait tellement froid ? Pas une plante peut grandir ici ! Qui va venir y vivre ?" Moi je vivais tout en bas. Maintenant je vais me repentir, je vais me repentir* [rire]. *Maintenant il est très cher le lopin de terre! Avant il était gratuit !* [rire] *Don Marcedono disait : "construisez vos maisons ! Construisez vos maisons !". Mais personne ne voulait construire sa maison* ». (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

Luis Choque, l'un des propriétaires de terrains de Chiro K'asa, explique ainsi l'échec de la distribution des lots de terre :

« *On a proposé des lots de terre gratuitement mais personne n'en a voulu, parce qu'ils ne veulent pas quand c'est gratuit. Les gens disaient : "un jour ils vont nous faire payer". Pour cela ils n'ont pas voulu. Quand ce n'était plus gratuit et qu'ils devaient payer alors ils étaient sûr que ça leur appartenait. Là ils ont acheté et ont construit leurs maisons* » (Luis Choque, *comunario*, Chiro K'asa).

Personne ne croyait ainsi au développement de Chiro K'asa, sauf les « pionniers », les familles Caysari et Colque, et les nouveaux arrivants, les familles Choque et Laura. Le développement de Chiro K'asa provient également de la venue de Lino Terran Cardozo. Fils d'un propriétaire terrien de Moscari, Lino Terran se marie avec la fille de Silvestre Sanchez alors qu'il travaille dans la mine de SigloXX à Llallagua. Son beau père lui propose à sa retraite de s'installer dans ce village. Comme l'explique Lino Terran, il rentre dès lors dans un profond travail de conscientisation et de ruse pour attirer la population :

« *Je voulais faire un village parce que je voulais voir beaucoup de maisons ici, je ne voulais pas vivre seul. Durant la fête du 14 septembre il y avait beaucoup de monde, mais sinon j'étais seul. Pour cela je leur ai dit durant la fête qu'il fallait venir vivre ici. Pendant la fête du 14 septembre et il y avait cette possibilité de parler avec les gens. Moi j'ai orienté les gens, ils*

venaient de Jatun Chiro, Juchuy Chiro. Je les ai orientés pour faire un acte formel. Mais les gens ne voulaient pas. Alors j'ai menti. J'ai fait un papier, je l'ai lu lors d'une grande réunion. J'ai dit que j'envoyais quatre-vingts personnes de la mine de SigloXX pour habiter ici. Et là les gens se sont mobilisés et ils ont construit des maisons. C'était faux, qu'est ce que des gens de SigloXX vont venir faire ici à la campagne !!! Mais moi dans ma tête est venue cette idée que quatre-vingts personnes vont habiter cette pampa, et là les gens ont commencé à construire leur maison ». (Lino Terran, ancien mineur, Chiro K'asa)

Nous sommes à ce moment à la fin des années 1970. Les premières maisons sont construites, ce qui va entraîner de profonds bouleversements pour toute la région.

Photo 26 (en haut): *L'église de Chiro K'asa, ici le 24 décembre. Les élèves catholiques du collège viennent assister à la messe, organisée en partie par certains jeunes de Chiro K'asa, dont le fils et la fille de Liborio Oporto jouent un rôle central. (photo : Claude Le Gouill)*

Photo 27: *Tata San Antonio, dans l'église de Chiro K'asa (photo : Claude Le Gouill)*

4.1.2 Chiro K'asa comme centre économique

Chiro K'asa naît comme nous l'avons vu d'un facteur économique : la construction de la route Llallagua/Cochabamba et l'arrivée de Silvestre Sanchez qui y installe un premier commerce. Il contrôle ainsi l'économie locale. Il ne semble cependant pas que ce commerce ait de fortes répercussions sur l'économie paysanne ni sur les modes de consommation. Il est en effet destiné davantage aux ouvriers qui construisent la route qu'aux paysans eux-mêmes. La construction de l'église dans le village de Chiro K'asa marque cependant une volonté de déplacer l'économie vers ce nouveau centre du monde. Comme l'explique Denise Arnold, la production dans les Andes est dirigée vers des sites cérémonials. Il existe ainsi un lien entre le territoire productif et le territoire religieux (Arnold, 2008). Le déplacement du lieu sacré du *calvario* vers l'église marque la volonté de Silvestre Sanchez de déplacer l'économie locale vers Chiro K'asa. La réorganisation de la production avec pour centre Chiro K'asa s'accompagne ainsi d'une réorganisation religieuse avec le développement des fêtes et rituels dans le nouveau village. Comme nous le verrons, chaque étape du processus de développement de Chiro K'asa s'accompagne d'actions liées au développement économique, et souvent rituel, de l'*ayllu*.

Avec la construction des premières maisons, le fils de Silvestre Sanchez, Liborio Oporto, récemment venu de ses terres de Santa Maria, impulse la construction d'une boutique communale sous forme de coopérative. Il demande à chaque habitant de verser une somme d'argent afin de constituer un capital. Tous les partenaires de la coopérative travaillent ensuite à la vente des produits et se répartissent chaque mois les recettes des ventes :

« *Chaque personne devait travailler. Il fallait noter ce qu'on avait vendu, ce qu'on avait apporté, ce que l'on avait acheté, combien il y avait d'argent. La boutique a duré trois ans pas plus. Moi je vendais les choses à la boutique communale. Chaque sociétaire devait vendre. Après on partageait l'argent... Nous aussi on pouvait acheter à la boutique, on achetait tout là, il n'y en avait pas d'autre. Tout le monde venait acheter. De Coacari il venait acheter, ils venaient de loin, de toutes les campagnes* ». (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

Cette boutique communale marque le début de la monétarisation de l'*ayllu*. Construite comme coopérative, elle reçoit la visite d'un ministre venu voir son fonctionnement et valoriser ce type d'initiative pour les autres régions rurales :

« *Une fois l'hélicoptère est venu, c'était avec le ministre de l'éducation, j'ai une photo avec lui. Il était venu ici pour voir la grande coopérative, il était venu pour voir comment on faisait, comment on était organisé... Le projet était de vendre pour tout l'ayllu, mais nous ne sommes pas*

parvenus à cela. Nous achetions les produits à l'USAID[65]*, à Oruro, à des faibles prix. Tous les gens des communautés travaillaient pour la coopérative. On vendait tous les produits, sucre, farine, on achetait tout à Oruro à faible prix... Le projet de la coopérative était pour l'ayllu, mais quand sont nées toutes les autres boutiques cela a été un échec... Ça a été un échec parce que certaines personnes ont changé, d'autres personnes sont entrées et ça n'a pas fonctionné. Le problème venait du manque d'organisation et aussi du fait que d'autres familles aient ouvert leurs boutiques* ». (Choque, Chiro K'asa)

Cette coopérative introduit de profonds changements dans l'économie locale. Si son mode de fonctionnement se veut collectif, elle engendre cependant un nouveau mode de consommation et une monétarisation croissante de l'économie locale. Rapidement, elle attise les convoitises et le nombre de commerces se multiplie. La coopérative favorise aussi les premières disputes et les premiers actes de corruption :

« *Moi aussi j'ai mis de l'argent dans la boutique communale, à Don Liborio j'ai donné 1200 bolivianos. Il ne m'a jamais rendu cet argent, il a tout gardé. Liborio doit beaucoup d'argent aux sociétaires. Il suffit que l'un d'eux ose aller demander cet argent pour que nous allions tous demander des comptes à Don Liborio. Il est mon compadre, pour cela je ne lui dis rien. Ainsi je me tais* ». (Paolino Caysari, Chiro K'asa)

Si l'on en croit ce témoignage, Liborio Oporto profite ainsi de la coopérative pour s'enrichir sur le dos des paysans. Il est intéressant de noter le fait que Liborio Oporto est le *compadre* de l'un de ses partenaires. Il s'agit ici d'une stratégie souvent utilisée par les *hacendados* afin de contrôler leurs *peones*. Une nouvelle fois, les *hacendados* installés à Chiro K'asa reproduisent la stratégie utilisée dans les campagnes afin d'accaparer, non sans un certain paternalisme, le contrôle des communautés de Chiro.

Si la coopérative est un échec, il nous faut le resituer dans son contexte historique. Nous sommes au milieu des années 1980 et la Bolivie connaît une terrible inflation. La coopérative marque une première rupture avec l'économie paysanne. Elle offre aux paysans locaux de nouveaux produits de consommation ainsi qu'une insertion dans l'économie de marché. Rapidement, de nombreux commerces familiaux voient le jour. On peut noter ici de manière assez symbolique le passage d'une économie communautaire à une économie plus familiale par l'introduction de l'argent. La construction de la route offre également de nouvelles débouchées et sources de revenus. Plusieurs familles migrent ainsi temporairement vers Llallagua pour aller

65 L'USAID (Agence des États-Unis pour le Développement International) est l'agence du gouvernement des États-Unis, travaillant sous les auspices du Ministère des Affaires Etrangères, chargée de l'aide au développement économique et de l'assistance humanitaire.

travailler dans la mine, ou vers Cochabamba. Cependant, une nouvelle ressource économique va se développer à Chiro K'asa. Une nouvelle fois, elle est le produit de personnes extérieures au lieu.

A la fin des années 1970, alors que les premières maisons sont construites à Chiro K'asa, Stevenson, le propriétaire de la mine d'or de Villacota, située non loin de Chiro K'asa, loue sa mine à deux partenaires, René Melovia et Paofilo Oporto, le fils de Silvestre Sanchez et frère de Liborio Oporto. Ce partenariat marque le début d'une ruée vers l'or :

« *J'ai travaillé aussi à Villacota, il y avait beaucoup d'or. J'ai sorti une fois une pépite de huit grammes, grande comme cela ! Il y avait beaucoup de monde qui y travaillait. On dit que ce sont les Espagnols qui ont commencé à travailler cette mine. Après ils l'ont abandonnée et plus tard on a repris le travail. C'est René Melovia qui a impulsé, et l'autre est le frère de Liborio Oporto, Paofilo Oporto. C'est lui qui a commencé à faire travailler. Il l'a louée, le propriétaire est un gringo, Stevenson. Il vit à Cochabamba. Il a tout laissé. Ils lui ont loué et faisaient travailler les gens. Ils payaient les gens, René Melovia de Llallagua et Oporto, les deux. Beaucoup y travaillaient, ils venaient de Llallagua, ils venaient de loin. Maintenant il n'y a que ceux du lieu qui y travaillent. C'était au début des années 1980* ». (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa)

Le village de Chiro K'asa connaît dès lors un développement économique sans précédent, comme l'explique Lino Terran :

« *Il y avait cinq cents ou six cents travailleurs à la mine de Villacota. Tout le monde ici travaillait, les professeurs aussi travaillaient. Il ne restait que moi, Inocencio Colque et Marcedono Caysari, on était les seuls à rester ici* [soit les autorités de la *subcentrale* liées à la Fédération syndicale] [...] *La mine commence en 78, en 80 il y a beaucoup de monde déjà. Il y avait du monde partout, les rues étaient pleines. Ils venaient travailler, acheter, commercer. Il y avait du monde partout. Il y avait des négociants pour tout* ». (Lino Terran Cardozo, métis et ex-*corregidor*, Chiro K'asa)

Ce nouveau facteur économique entraîne le développement de nombreux commerces à Chiro K'asa, notamment les *chicherias*. Une nouvelle fois, c'est une famille de San Pedro de Buena Vista, la famille Ruiz, qui occupe la première place de ce juteux commerce :

« *Les mineurs venaient ici les dimanche pour boire de la chicha. C'était plein de monde. Dona Lucha faisait la chicha, elle est partie ensuite à Oruro. Son nom est Rocovado, Lucha Rocovado. Elle venait de San Pedro de Buena Vista. Elle est venue ici parce qu'elle a volé le mari de sa mère. Pour cela elle est venue ici. Parce que son père était Ruiz. Pour cela ils sont venus s'installer à Chiro. Mais ses enfants ont toujours vécu ici, deux fils sont nés ici, ils vivent toujours ici, ils ont leur maison. Ils habitent au fond de la maison de Liborio Oporto. Chez Angélica, c'est la maison de Dona Lucha, c'est sa fille. C'était une bonne personne Dona Lucha, elle faisait de la*

chicha, de la nourriture aussi pour les mineurs. Les mineurs descendaient pour boire de la chicha et manger le dimanche. Le lendemain, le lundi, ils allaient à la mine » (Juan Flores, *comunario*, Chiro K'asa).

On note ainsi que la famille Ruiz s'installe à Chiro K'asa afin de fuir San Pedro de Buena Vista. Ils trouvent à Chiro refuge chez Liborio Oporto. Ruben Ruiz, l'un des deux fils, est durant un temps le professeur de l'école de Chiro K'asa. Le pouvoir se concentre ainsi toujours un peu plus dans les mains de la famille Oporto. Liborio Oporto, le fondateur de la coopérative est lui-même issu de l'union de son père Silvestre Sanchez avec la fille de sa mère, de la même manière que la famille Ruiz.

L'apogée économique ne dure cependant pas longtemps. Rapidement les conditions de travail dans la mine se détériorent :

« *Il y a eu aussi des maladies ensuite avec la mine. Comme tu le sais avec la mine arrive le mal de la mine, les gens mourraient mais les patrons ne faisaient rien. Beaucoup sont morts, avec la maladie de la mine. Le patron n'a rien fait. Il a profité du travail et rien de plus. Les gens souffraient* ». (Marcos Choque, *comunario*, Chiro K'asa)

Face à ces problèmes et au manque de considération des patrons, les mineurs décident de s'approprier la mine et de monter leur propre coopérative au début des années 1980. René Melovia est toujours aujourd'hui le propriétaire de la moitié de la mine. L'autre moitié est dirigée par les mineurs en coopérative. Depuis cette période, la mine ne connaît cependant plus d'attrait économique à cause du manque d'investissement. La coopérative ne compte aujourd'hui que cinquante-deux partenaires, pour la plupart provenant des communautés voisines de Villacota.

La fin de la « ruée vers l'or » marque la fin d'une économie florissante. De nombreuses familles ont cependant construit à Chiro K'asa et ne souhaitent plus s'en aller. De nombreux commerces se sont créés, tout comme une école qui rassemble des élèves de tout l'*ayllu*.

L'économie locale connaît depuis les années 2000 un nouvel essor économique avec les voitures de contrebandes venues du Chili, les *chutus*. De nombreuses familles de Chiro ont participé à ce marché. Un « péage » a également été installé à Chiro K'asa afin de taxer ces voitures (10 *bolivianos* par voiture, soit 1 euro). Le péage est gardé de manière rotative par les familles vivant à Chiro K'asa. Un tiers des bénéfices revient à la famille chargée du péage, un autre tiers au District Municipal Indigène de Qhayana et le dernier tiers à la mairie. De nombreuses communautés se seraient également tournées vers la production de marijuana. La population de San Pedro de Buena Vista prétend également que Chiro K'asa s'est fortement convertie à la production de cocaïne. Cette information n'a jamais pu être vérifiée cependant, contrairement à la production de marijuana.

Dans les années 1980, Chiro K'asa connaît également une nouvelle dynamique, liée cette fois aux ONG. Après avoir été un centre religieux et économique, Chiro K'asa s'apprête à devenir le centre du développement du *Jatun Ayllu* Qhayana et aussi le centre de pouvoir de toute la zone de *puna*. L'apparition des ONG marque ainsi un tournant dans la vie de ce village, un tournant qui prendra des allures dramatiques lorsqu'en 2007 certains *leaders* sont menacés d'être crucifiés lors du carnaval.

Photo 28 : *Le bourg de Chiro K'asa aujourd'hui. A gauche, se trouve le poste de santé, ainsi que les constructions d'un nouveau collège, jamais terminé. A droite, se situe le collège et l'internat. Sur les hauteurs, la route menant à Llallagua (photo : Claude Le Gouill)*

Photo 29 : *Les deux principaux commerces aujourd'hui à Chiro K'asa, à gauche celui de Don Liborio Oporto, à droite celui de son frère, Don Luis (photo : Claude Le Gouill)*

4.2 Le rêve éducateur

Dans son livre devenu culte, *Warisata, la escuela-ayllu*, Elizardo Pérez, le professeur de la première école indigène de Bolivie, à Warisata, revient sur la joie de construire un édifice au milieu de nulle part. Ce « miracle » comme il le dit lui-même n'est pas sans rappeler celui de Chiro K'asa et de la construction d'une nouvelle civilisation. L'école marque en effet, plus que l'église, une confrontation de valeurs et de civilisations entre les cultures indigène et métisses/créoles dans toute l'Amérique Latine. L'école est un enjeu de luttes autour du contrôle de la masse indigène comme de sa libération. De l'éducation dépend ainsi le « *que hacer con el indio* » (« que faire avec l'Indien ») (Stefanoni, 2010), c'est à dire la question de son mode d'intégration et sa nationalité. La position de la *Sociedad Rural Boliviana* (Société Rurale Bolivienne), qui rassemble l'élite métisse terrienne au sein des campagnes, est claire : « l'Indien ne doit pas être docteur, il doit être paysan ». La lutte contre l'éducation indigène est pour les *vecinos* une lutte politique contre son émancipation et son intégration politique par le fait que la législation refuse le droit de vote à toute personne analphabète. Le thème de l'éducation indigène peut ici nous renvoyer à la distinction établie à partir de la colonisation entre les deux Républiques : celle des Espagnols/métis et celles des Indiens. Avec cependant des électrons libres. Ce sont ces électrons qui sont à la base de l'éducation de la masse indigène.

4.2.1 L'émergence des écoles rurales en Bolivie

Durant la Colonie il existe des écoles de caciques afin d'éduquer ces nobles indigènes pour qu'ils puissent à leur tour évangéliser leurs Indiens. Sous la République, il faut attendre 1905 pour voir certains intellectuels impulser une réelle politique éducative d'État. Cette impulsion provient du parti libéral suite à la guerre civile de 1899, et le massacre de Mohoza, où la population indigène, dirigée par Zarate Willka, s'en prend aux soldats libéraux après que leur alliance soit rompue. Pour Françoise Martinez (1998), cette politique éducative provient d'un projet général d'unification du pays, un projet d'intégrer la Bolivie aux « nations civilisées ». Il provient aussi de la « peur blanche » d'une guerre des races. Il s'agit là d'un premier projet d'intégration de la population indigène à la nation bolivienne qui offre les bases du projet révolutionnaire de 1952. L'éducation de la population indigène se fait à cette période grâce à l'appui du gouvernement aux

missions religieuses, catholiques et protestantes. La liberté des cultes proclamée par l'État en 1906 favorise en effet l'arrivée de nouvelles Églises. Si les « Frères Libres » de Grande-Bretagne, les Baptistes et Méthodistes sont déjà présents, la *Bolivian Indian Mission*, notamment à San Pedro de Buena Vista, et les « Adventistes du 7ème jour » font leur entrée dans les campagnes boliviennes. Un projet d' « écoles ambulantes » est également annoncé en 1905 et mis en place en 1907, principalement dans le département de La Paz. Ce projet est cependant un échec, et laisse place peu à peu à la création d'écoles fixes.

Derrière un humanisme d'émancipation de l'Indien, ce projet éducatif national vise à sortir la population indigène de la « barbarie » et de la « sauvagerie » par une éducation patriotique, morale et religieuse. Comme l'indique Françoise Martinez, le projet marque une volonté de « désindianiser la société » en luttant contre les valeurs indigènes (1998, p.275). Pour l'auteur il ne s'agit en effet pas d'instruire les Indiens, mais de les « sensibiliser au savoir », de « former les mentalités pour les préparer à recevoir le savoir » et donc de « propager le désir d'acquisition du savoir » (ibid, p.280). C'est encore cette vision qui perdure aujourd'hui dans l'*ayllu*.

Cette relation « harmonieuse » entre les différentes couches sociales doit permettre, à travers l'éducation de la masse indigène, de renforcer le nationalisme bolivien et son économie en profitant de la force physique indigène comme main d'œuvre pour développer le pays. Cette relation ne dure cependant que peu de temps et rapidement se sont de nouveaux électrons libres qui tentent de faire le pont entre les deux couches de la société. Le but est cependant le même : si ces individus se heurtent au pouvoir local, ils maintiennent cette même vision productiviste de l'éducation indigène. Ces électrons sont dans la majorité des cas des professeurs liés à l'idéologie de gauche ou d'extrême gauche. Nous pouvons qualifier ces électrons, à la manière d'Eric Wolf, d' « intermédiaires culturelles » qui, à partir de leur socialisation à l'idéologie socialiste, rencontrent dans les campagnes une nouvelle idéologie locale : l'indigénisme. Les politiques indigénistes, menées par certains intellectuels se forment ainsi par la rencontre de ces deux courants. L'exemple le plus emblématique de cette articulation idéologique est celui de la rencontre entre le professeur métis Elizardo Pérez et l'élève indigène Avelino Sinani à Warisata. Il est ainsi tout aussi symbolique que le gouvernement du MAS plusieurs décennies plus tard choisisse justement ces deux noms pour mettre en place sa réforme éducative, gouvernement lui même associé à l'articulation entre « le *poncho* et la cravate »[66].

L'école de Warisata, connue comme l'« école-*ayllu* », articule ces deux courants en renforçant d'un côté l'organisation traditionnelle, avec le parlement *Amauta* (des anciens), et en

[66] Cette expression vient de l'alliance entre la base paysanne-indigène, symbolisée par Evo Morales, et les intellectuels avec Álvaro García Linera.

proposant de l'autre une formation politique idéologiquement proche du courant marxiste. Pour le plus célèbre de ses étudiants Carlos Salazar Mostajo, qui devient le premier professeur indigène de l'école, Warisata révèle ainsi que le « problème indien » est un « problème de classe » (1986, p.71). Pour lui, la condition de classe est le résultat de la condition indienne comme un état de servitude et ne peut être dépassée par la simple demande d'autodétermination si celle-ci ne s'accompagne pas de revendications d'ordres économiques et sociales (ibid, p. 143-144). Le développement de l'éducation indigène en Bolivie, et ses blocages, nous montre ainsi la complexité idéologique de la confrontation entre le monde métis-urbain et le monde indigène-rural. Pour les premiers indigénistes du XXème siècle, la valorisation de l'organisation indigène n'est ainsi qu'une manière de réaliser la lutte de classe propre au courant marxiste. A Warisata, les idéologues sont en effet d'origine urbaine, et c'est bien là que se pose la question de la complexité des « électrons libres » par qui passent le changement social.

Même derrière les revendications politiques les plus louables, le thème de l'éducation n'est pas déconnecté de celui du développement. La Bolivie en tant que pays producteur de matières premières cherche en effet à impulser de nouvelles formes de formation technique afin de valoriser ses richesses, qu'elles soient industrielle ou agricole. L'éducation rurale se trouve ainsi liée au développement productiviste des campagnes, construisant par la même occasion un « habitus » développementaliste dès les premières expériences éducatives paysannes. L'exemple de l'école de Warisata montre la volonté de faire du paysan-indigène un acteur économique. Comme l'explique Salazar Mostajo, Warisata est « une institution productive, le moteur de la communauté, la base du développement » (1986, p.17). L'organisation de l'école de Warisata n'est pas sans rappeler le fondement des missions jésuites, auquel Elizardo Pérez voue une certaine admiration. Il y est prônée une forme d'éducation intégrale, c'est à dire une continuité académique depuis les activités des enfants jusqu'à la formation des techniciens professionnels et des professeurs. Ces activités reposent à la fois sur les bases fondamentales de l'éducation urbaine à laquelle sont ajoutées d'importantes activités agricoles et des ateliers de mécanique, de construction, de tissage selon une vision productiviste. De la même manière que les Jésuites, les professeurs de Warisata prônent la participation « intégrale » des populations locales dans ses tâches et dans la gestion de l'école elle-même avec le Parlement des *Amautas*. Celui-ci est composé des autorités traditionnelles et par différentes commissions (pour chaque tâche et atelier de l'école) réunissant chacune une autorité, un professeur et un élève. Dès leur plus jeune âge, les élèves doivent participer aux activités techniques et d'organisation afin de créer un « sentiment de responsabilité » (ibid, p.101). Les examens sont remplacés par une notation générale sur la « disposition à lutter pour la cause » (ibid, p. 102).

Warisata s'inscrit ainsi dans une vision productiviste. Il est intéressant de noter qu'avant l'implantation de l'école, il existe un conflit entre catholiques et évangéliques au sein des communautés de Warisata. Ce conflit disparaît cependant avec la construction de l'école comme si celle-ci créait une nouvelle religion, commune à tous. La consommation d'alcool lors des fêtes s'arrête, non pas par simple volonté religieuse, mais par souci d'économie de temps et d'argent. Un autre aspect important est le fait qu'après la fin de l'école de Warisata, suite aux pressions des propriétaires terriens, les conflits réapparaissent et se multiplient au sein du champ politique local. Nous pouvons ainsi émettre l'hypothèse que l'école de Warisata, avec son objectif de promouvoir des « *leaders* », génère une surproduction de cadres paysans, ce qui conduit à de nouvelles formes de concurrences pour la prise du pouvoir politique. C'est justement là où éclatent les plus violents conflits entre les cadres de la paysannerie que ce sont implantées les premières écoles indigènes sous l'impulsion de Warisata. Cela est notamment le cas d'Ucurena où se forment les premiers syndicats paysans en Bolivie en 1936, sous l'impulsion de professeurs issus du processus mené par Warisata. Le développement de la communauté d'Irupata, la première communauté syndicale et la première école de la partie de *puna* du Nord Potosi, doit également beaucoup à cette dynamique : l'un des professeurs d'agriculture provient de l'école de Challapata (département d'Oruro) qui base son enseignement selon les critères de Warisata.

Le décret du 19 août 1936 établit l'obligation de créer des écoles dans les haciendas, entreprises agricoles, entreprises minières où vivent plus de trente enfants en âge d'aller à l'école. S'il s'agit là d'une demande des communautés, peu d'écoles sont cependant créées (Rocha, 1999, p.153-155). Comme le montre José Antonio Rocha (1999), les grands lieux de la contestation sociale dans les campagnes sont souvent liés au développement des écoles. Le mouvement contestataire indigène des « spiritualistes » de Chuquisaca contre les haciendas naît ainsi avec les « écoles particulières » (Arias, 1994). A Ucurena le syndicat apparaît en avril 1936 et impulse dès l'année suivante la création d'une école, en mai 1937.

4.2.2 L'école à San Pedro de Buena Vista

Selon le témoignage de l'historien local Serafin Taborga, la première école à San Pedro de Buena Vista naît avec la *Bolivian Indian Mision*. A l'école évangélique fondée par le missionnaire canadien, s'est rajoutée une école « *pitanza* », où le professeur est payé par les familles avec le produit des champs, ainsi qu'une école municipale. Après la guerre du Chaco, plusieurs anciens combattants deviennent professeurs. Les premières écoles sont construites dans les villages

coloniaux. Mais il faut attendre la réforme agraire pour qu'une véritable éducation rurale se développe. Pour évoquer ce processus, il est important de revenir sur les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista et plus spécialement sur l'un de leurs représentants les plus respectables, Gilder Sanabria[67].

Gilder est né le 11 novembre 1939 à San Pedro de Buena Vista. Il est le dernier dirigeant de la Fédération Spéciale de Banduriri. Son père possède des terres à Qayaravi, des terres d'hacienda de l'*ayllu* Palli Palli (Qhayana). Gilder précise cependant que son père est plus proche des « ouvriers » de San Pedro de Buena Vista que des grands *hacendados* :

« *Mon père vivait sur la petite place* [celle du *tinku*]*, il était le dirigeant des ouvriers. Ils vivaient avec eux. Ils vivaient à la frontière entre Santa Barbara et la maison des Falangistes mais il se coordonnait toujours et travaillait avec les ouvriers. Même Francisco Pérez était un ouvrier, il a organisé les premiers syndicats ouvriers. Mais ils l'ont tué !* [Francisco Pérez est juge agraire et fût assassiné par des paysans] *Ce sont eux les ouvriers qui ont organisé les premiers syndicats. Ils se sont battus pour les paysans, pour que disparaissent les Falangistes. C'est le MNR qui a apporté la réforme agraire, la réforme éducative en Bolivie ! Grâce au vote universel ! Grâce au MNR il y a des écoles rurales ! Les gens des campagnes se sont instruits grâce au MNR. Il faut dire la vérité ! C'est Francisco Pérez qui a créé la réforme agraire. C'est ce qui a donné tant de terres aux paysans, avant ils n'avaient rien. Ils étaient les esclaves des patrons. C'est la vérité, il faut dire la vérité ! Mais ils l'ont tués. Ils les ont tués ! Par exemple Ciprian Calatayud aussi a été tué. Les paysans l'on tué !* ».

Gilder Sanabria appartient à la première génération des fils d' « ouvriers »/petits propriétaires terriens qui obtiennent une profession dans l'éducation rurale :

« *Moi, premièrement j'ai étudié au collège Saracho d'Oruro après être sorti de l'école d'ici. De là je suis sorti bachelier et je me suis incorporé au professorat rural ici à l'école de Huaraca. C'était la seule école. En 1957 je me suis intégré au professorat. Parce que mon père n'avait pas de profession. Il était propriétaire de terres. Il était défenseur, avocat empirique, il n'avait pas de titre. Mais avec la loi de réforme agraire il est devenu défenseur des terres avec un salaire. Mais il n'avait pas d'argent pour me faire étudier à l'université. Ainsi j'ai dû chercher un travail et je me suis inscrit comme professeur rural. J'ai été un an à Huaraca, après ils m'ont envoyé dans une autre école. J'ai travaillé cinq ou six ans et ensuite j'ai obtenu mon titre à Santiago de Vata, près du lac Titicaca, près de La Paz. Là je suis allé à la Normale* [Ecole de formation des professeurs]. *J'avais travaillé avant cinq ans. Ils m'ont envoyé avec 50% de salaire,*

[67] Le récit bibliographique présenté ici fait suite à deux entretiens réalisés en 2010 auprès de Gilder Sanabria. Le premier a été réalisé à Banduriri alors que je m'étais rendu dans cette communauté pour rencontrer d'autres dirigeants. Le deuxième a été réalisé dans sa maison à San Pedro de Buena Vista.

et mon suppléant était payé avec les autres 50% de salaire pour qu'il puisse travailler pour ne pas nuire aux enfants. Maintenant je suis à la retraite depuis quinze ans. J'ai été aussi directeur, douze ou treize ans comme directeur. En 97 je suis allé à la retraite ».

Nous avons déjà vu que de nombreux dirigeants paysans sont d'anciens mineurs. Ces mineurs sont des petits propriétaires terriens de la zone et jouent un rôle important dans l'éducation rurale, comme l'explique Gilder Sanabria :

« *A Moscari il y avait aussi des patrons, dans les cantons il y en avait aussi. A Moscari ce sont les Oporto, Castelos, Sanchez, Ojeda. Ils sont venus vivre dans le village après la révolution... A Moscari il n'y a pas eu de problème durant la révolution. Eux ils travaillaient en majorité dans la mine. Leurs parents étaient mineurs. Ils venaient juste donner leurs terres " al partir"* [forme de métayage] *et ils revenaient pour la récolte pour prendre leur part de la production. Certains fils sont restés mais il n'y a plus de mine, la mine a fermé alors ils sont retournés sur leurs terres. Les pères sont morts mais leurs fils vivent ici. Eux se sont éduqués car les centres miniers sont aussi des lieux où il y a des collèges et des écoles organisées. Et ici ils sont venus comme professionnels. Comme il n'y a pas beaucoup de travail dans la ville pour eux, ils sont venu travailler ici pour la municipalité. Et comme ils sont nés dans les cantons près de San Pedro ils ont acheté des maisons et ils sont venus vivre ici dans le village. Les Oporto, les Ojeda ont fait des études, ils sont sortis professionnels et ils vivent ici à San Pedro. Certains travaillent à la mairie, d'autres sont professeurs, beaucoup sont professionnels. Ils sont venus ici à San Pedro parce que ces petits villages où ils vivaient sont dédaignés maintenant, les paysans ont tout pris et il n'y a plus de vie maintenant* » (Gilder Sanabria, San Pedro de Buena Vista).

C'est ainsi, à partir de leur expérience de la mine, que se construit le discours politique, mais aussi leur formation grâce aux écoles de Llallagua. Gilder Sanabria est aussi en contact avec les mines de Llallagua/SigloXX. Son histoire est révélatrice des contradictions politiques entre une nouvelle élite de dirigeants paysans petits propriétaires terriens, proches culturellement et socialement des mineurs révolutionnaires de Llallagua, mais contre qui ils luttent dans les faits en tant que « communistes ». L'histoire de César Lora, un dirigeant historique du POR, est sur ce point représentative. En 1965, lorsque le Général Barrientos entreprend une attaque contre les *leaders* syndicalistes ouvriers, contraignant plusieurs d'entre eux à l'exil, César Lora reste à SigloXX avec l'objectif de former un syndicat clandestin. Pourchassé par les militaires, il fuit cependant et, selon James Dunkerley, il est assassiné près de San Pedro de Buena Vista « victime d'une très bien organisée persécution » (2003, p.161). Le récit de Gilder Sanabria, confirmé par d'autres témoignages recueillis sur place, laisse cependant plus de doute quant à la persécution réelle :

« *Moi durant un temps j'avais des problèmes et je me suis retiré du professorat. Je suis allé*

à Llallagua car je voulais allé travailler dans la mine. Parce que dans le professorat il y a toujours des problèmes. Je suis allé là-bas et là j'ai parlé avec Federico Escobar qui était le dirigeant ouvrier de la mine de SigloXX. Et là j'ai connu César Lora et son frère Guillermo Lora. Ces monsieur venaient toujours à San Pedro de Buena Vista, ils étaient de Panakachi. Ils venaient avec leur père. Leur père était un ami du mien. Ainsi nous nous sommes connus. Comme César avait connu mon père, il m'a offert du pain et de la viande qu'il sortait de la pulperia[68]*, parce que moi j'étais avec mon épouse, ma première épouse. Federico ne voulait pas que je rentre dans la mine. Il me disait "toi comment tu vas entrer dans la mine ? Toi tu n'es pas pour la mine, tu es un homme avec de grandes capacités. On va te mettre aux bureaux de SigloXX ou de Catavi". Et ils me donnaient à manger. Mais je me suis fatigué de cela et je suis revenu à mon village. J'ai acheté un âne, de la coca que j'ai chargé sur l'âne et je suis revenu par le chemin. En trois jours je suis revenu ici. A ce moment-là il y avait eu un grand problème avec l'armée, avec le Général Barrientos. Comme eux ils étaient trotskistes ils ont dû s'échapper de Llallagua. Ils sont venus par Wayouma. C'était plus ou moins au début de juillet, je ne sais plus l'année* [1965], *j'étais professeur à Palli Palli. Nous avons su par la radio qu'il y avait une persécution des dirigeants qui s'étaient échappés, César Lora, Isaac Camacho. Mon père avait un commerce et il était allé à Wayouma pour acheter avec trois ânes des tissus d'Argentine. Et un matin, quand revenait mon père, deux types sont apparus derrière lui, avec leur sac. Ils ont dit à mon père "Monsieur vous n'allez pas vers San Pedro de Buena Vista ? Si vous pouvez nous envoyer avec les animaux". Et mon père leur a dit " si mais j'ai beaucoup de charges donc ça ne va pas être possible. Il y a un paysan qui arrive avec des animux et il va vous emmener. Mais vous vous n'êtes pas Lora ?". "Non" ils ont répondu. "Vous êtes Lora le fils d'Enrique Lora mon ami, je vous connais". Mais l'autre a toujours nié. Mon père l'a laissé et il est revenu. Eux ils sont venus avec ce paysan. Sur la route ils ont bu de la chicha à Toloroata. Et à Toloroata ils ont rencontré Edouardo Mendoza. Et lui les a reconnu. Lui il a dit "lui c'est cette merde de Lora ! C'est le César Lora cette merde ! Avec lui j'ai été au service militaire. Je le connais. C'est le communiste qui s'échappe. Cette merde ! Il faut le capturer !". Et là ils les ont frappé car ils étaient nombreux. Ils lui ont retiré son revolver. César venait avec Isaac, ils venaient de Tomata plus bas que Sakana. Ils les ont capturés et les ont ramené vers San Pedro. Sur le chemin ils les avaient frappé gravement. Et là ils voulaient aussi frapper Lora mais un autre a sorti l'arme de César Lora et lui a tiré une balle dans la tête. C'est Prospero Rojas qui a tué César Lora! Un homme d'ici !* ». (Gilder Sanabria)

La mort de César Lora est décrite par de nombreux auteurs, parmi eux Xavier Albó et Olivia

[68] *Pulperia* : Commerce destiné aux ouvriers des mines vendant des produits à des prix inférieurs aux commerces classiques.

Harris dans leur célèbre ouvrage sur la syndicalisation du Nord Potosi. Sans plus de détails, la mort de César Lora est pour les auteurs le fait de Zacarias Plaza, militaire responsable des massacres de 1965 puis de 1967 (Massacre de la *San Juan*) dans les campements miniers du Nord Potosi. Zacarias Plaza, comme César Lora, est originaire du village métis de Panakachi dans la province Bustillo. La thèse d'une action promue depuis le haut par Zacarias Plaza est également évoquée par Filemón Escobar, l'ancien dirigeant du POR qui se rallie à la cause paysanne-indigène par la suite en intégrant le mouvement katariste. Peut être trop enclin à voir une alliance entre mineurs et paysans, Filemón Escobar écrit qu'après avoir été abattu par Prospero Rojas, « plusieurs paysans quechuas se rapprochent et reconnaissent César Lora, qu'ils considéraient toujours comme un membre de l'*ayllu*, ils disaient à Isaac qu'il était mort. Ils l'aidèrent à porter le cadavre et lui dirent "nous t'aiderons à ce que son corps arrive à la mine de SigloXX" » (Escobar, 2008). La version des *sanpedrinos* est cependant différente. Pour Gilder Sanabria :

« *Les gens d'ici détestaient les communistes. Mais pour nous un ami c'est un ami. Comme toi, tu es un ami. A un ami je peux lui demander des informations. Pourquoi doit-on détester un proche de nous ? Mais eux, les paysans ont fait cela ivres, ils étaient ivres. Ainsi une fois qu'il a tué César, Isaac* [Camacho] *a couru demander de l'aide. De là, c'est le patron de Sakana* <u>*Don*</u> *Angel Murillo qui l'a transporté. Il l'a envoyé ici à San Pedro. Et les autres ils ont enterré César Lora. Isaac est allé prévenir SigloXX et les mineurs sont venus après deux semaines et ils ont repris le cadavre. Prospero Rojas a été arrêté, il a été un peu à la prison et il est sorti... Angel Murillo a aidé Isaac. Et même quand il les a reconnu il s'est dit "ces pauvres ils marchent sans manger" alors il les a invité et leur a préparé à manger. Ceux qui ont tué étaient les autres, les paysans, eux ils les ont frappés et ils l'ont tué. Ils sont trois. Prospero Rojas, Edouardo Mendoza et Sergio Arias. Eux ils ont fait ça. Ils étaient du MNR. Don Angel Murillo était Falangiste. Mais lui il n'a rien fait. Lui aussi était en train de boire. Il leur a fait préparer à manger* ». (Gilder Sanabria, San Pedro de Buena Vista)

Ce sont ainsi les dirigeants de la Fédération Spéciale et les propriétaires terriens qui attisent les peurs des « communistes », alors mêmes qu'ils sont en contact avec eux à Llallagua. Le cas d'Angel Murillo, cité ici, est intéressant. Angel Murillo est encore aujourd'hui considéré comme un « Falangiste », c'est à dire proche du mouvement des propriétaires terriens et de l'extrême droite. Malgré cela, comme l'explique Gilder Sanabria, il prend la défense des « trotskistes », comme si leur origine sociale et culturelle primait sur l'engagement politique face aux paysans. Il peut ainsi critiquer les « communistes » devant la masse rurale, mais les défend au nom de leur origine dès lors que cette même masse les attaque. Angel Murillo est le « commandant » de la défense de San Pedro de Buena Vista lors de l'attaque du 9 août 1958. Son père, Carlos Murillo, fait partie des

« premiers *vecinos* ». Cette famille est la seule à s'être maintenue à San Pedro de Buena Vista après la réforme agraire. C'est elle qui possède encore aujourd'hui les plus grandes terres. La famille Murillo contrôle l'hacienda Sakana proche de San Pedro de Buena Vista, aujourd'hui la plus grande de la région. Elle est exploitée par le fils d'Angel Murillo, Luis, un grand chirurgien de Sucre. Le frère d'Angel, Dario Murillo a hérité de l'hacienda d'Atacari, située dans l'*ayllu* Chiro, suite à son mariage avec une fille de la famille Velasco de Moscari. Son fils, Hugo Murillo, est aujourd'hui le propriétaire d'Atacari, même si aujourd'hui sa propriété est menacée par les paysans redevenus « indigènes » comme nous le verrons plus loin (cf.ch.6.7). Hugo Murillo, possède autrefois une entreprise de transport, il occupe le poste de juge agraire durant le « Pacte Militaire-Paysan » sous la dictature d'Hugo Banzer. Il est ensuite préfet de la province avec le parti banzériste Action Démocratique Nationaliste (ADN). Il est également le propriétaire d'une petite mine, Pumiri, proche de San Pedro de Buena Vista. Son fils, Ruben, devient en 2010 le procureur du village colonial.

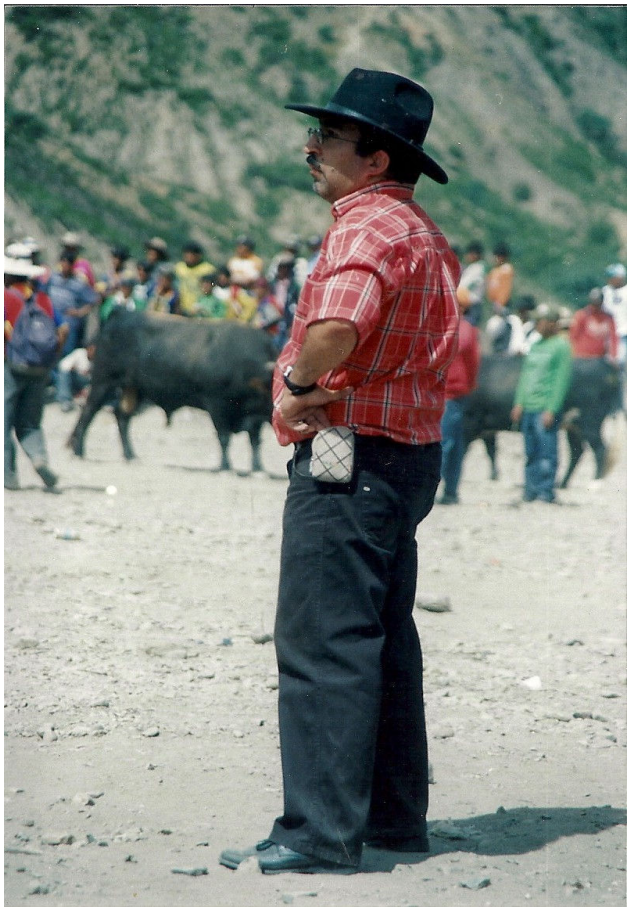


Photo 30: *Ruben Murillo, lors du toro-tinku. (photo Claude Le Gouill)*

Comment cette élite peut-elle dès lors prendre le contrôle du syndicat ? Comme l'explique Gilder Sanabria, c'est justement grâce au statut de professeur :

« *De là* [son travail de professeur] *j'ai eu des relations avec les gens des campagnes. J'ai vécu la majorité du temps avec les gens des campagnes. J'assistais à toutes les assemblées qu'il y avait. Parce que ça m'intéressait les problèmes des* <u>*comunarios*</u>*. Et de là j'étais très aimé des gens des campagnes. Pour cela je suis venu vivre ici, j'ai construit la première maison ici, il n'y avait pas un seul voisin* [il vit sur les hauteurs de San Pedro de Buena Vista]. *J'ai toujours aimé le monde rural, je n'aimais pas beaucoup la ville. Les paysans m'aiment beaucoup parce que j'ai été le serviteur des paysans. Comme professeur, comme dirigeant, et pour n'importe qui j'ai été serviteur des gens des campagnes. Pour cela ils m'ont nommé dirigeant. Quand j'étais à la Fédération il n'y a jamais eu de problème avec les gens des campagnes. Rien. Et depuis que j'ai laissé la Fédération aux Uniques* [la Fédération syndicale plus radicale qui remplace la Fédération Spéciale] *ça s'est empiré, il n'y avait jamais eu autant d'animosité entre les gens des campagnes et le village* ». (Gilder Sanabria, San Pedro de Buena Vista)

Gilder parvient ainsi à prendre la contrôle de la Fédération de Banduriri grâce à son travail de professeur. Parmi les premiers *leaders* syndicalistes, plusieurs sont professeurs :

« *Pour faire dirigeant dès le début il faut vivre à la campagne et être professeur. Dans les assemblées où les paysans organisent leur syndicat, il y a beaucoup de membres. Ils nous élisent en premier, pas directement comme dirigeant maximal, mais dans les commissions en éducation, santé, sport, peu importe. Ça dépend de ton activité et si la base est satisfaite tu peux parvenir à être dirigeant, secrétaire général.. De cette manière ils sont parvenus à être dirigeants* ». (Gilder Sanabria)

On note ainsi une relation étroite entre syndicalisme et éducation, tous les deux contrôlés par la population métisse. Les écoles à San Pedro de Buena Vista se construisent en effet d'abord dans les villages coloniaux d'où sont originaires les professeurs :

« *Il y avait cinq cantons à San Pedro de Buena Vista, Toracari, Moscari, Quinamara, San Marcos et Micani. Et là il y avait les écoles. C'étaient des écoles municipales, la mairie ici payait les professeurs. Il n'y avait pas d'écoles rurales du ministère. La mairie finançait tout. Elle avait créé des impôts dans les commerces et avait de l'argent. C'est comme maintenant, la mairie doit créer ses impôts. Il y avait des impôts à l'exportation de bétail que l'on vendait ici. Il y a avait des impôts pour tout. La mairie payait ses employés, elle avait deux soldats qui gardaient le parc de la mairie. L'argent servait à cela, le maire n'avait pas de salaire, rien. Mais la mairie payait les professeurs dans les cinq cantons. Dans les cinq cantons il y avait des professeurs, aussi dans certains vice-cantons. Parce que la province était divisée en cantons, vice-cantons. Ainsi il y avait*

seulement un professeur dans les cantons et aussi dans certains vice-cantons » (Gilder Sanabria).

Par la suite, les écoles se développent dans les communautés. La première est créée à Villoma près de Toracari, puis elle est transférée à Huaraca, puis à Chiro Q'ari :

« *Le premier centre éducatif était à Villoma, près de Toracari. Et de là ils ont mis le centre à Toracari. Puis c'est l'école de Huaraca qui a été construite par le directeur, c'était Nectali Quintana. Il était de San Pedro Buena Vista. Il a transféré de Toracari le centre éducatif parce qu'il n'y avait pas d'élèves, il a transféré de nuit avec les postes en plus (rire). Et à Huaraca ils avaient deux postes, trois maintenant. Nous autres on a créé un poste à Huaraca. Quand il y a eu le conflit à Huaraca est venu un ordre du ministère d'éducation parce qu'il n'y avait plus de garanties pour le professeur, les paysans voulaient tuer le professeur...* [Pourquoi ils voulaient tuer le professeur ?] *Parce qu'il était blanc, les paysans ne voulaient pas voir de blancs ! De là on a transféré à un autre lieu. On a envoyé la centrale éducative à Chiro Qari. Puis on a créé les écoles de Caravilque, Chiroui, Sapacari, Huayas, Cusumi, Socayapo. Dans tous les lieux* ». (Gilder Sanabria)

« *Huaraca était l'unique centre de toute la province de la Général Bilbao et Alonzo de Ibanez. Il y avait cent trente professeurs dans les différentes écoles. San Marcos appartenait à Huaraca. Iturata de Alonzo de Ibanez appartenait à Huaraca. Ici à Chiro Qari il n'y avait pas d'école, c'est nous qui l'avons créée avec le dirigeant Avenilo Mena. C'est lui qui a coopéré, il est venu nous voir et il nous a montré que ce lieu nécessitait une école. On a envoyé là-bas les professeurs de Huaraca et le directeur aussi. Cette fois le directeur était Jines Vilaroel de Yambata, il a été le premier directeur de Chiro Qari.... Ce sont ceux de San Pedro de Buena Vista qui ont tout impulsé. Moi je connais toutes les écoles, autant les écoles des vallées comme celles d'en haut. Toutes, j'ai marché partout* ». (Gilder Sanabria)

Les écoles se construisent ainsi selon le réseau réunissant les patrons de San Pedro de Buena Vista et les dirigeants des syndicats paysans ruraux, tous unis au sein de la Fédération Spéciale de Banduriri. Giler Sanabria est ainsi l'exemple type du professeur engagé, en parvenant à occuper le poste maximal de dirigeant de cette Fédération. Son engagement cache cependant un profond paternalisme :

« *J'ai toujours souhaité l'éducation de la paysannerie. Je ne voulais pas que le paysan reste en arrière. Le paysan a tous les droits. Le paysan est une personne, il a le droit de s'éduquer et de se gouverner lui-même. A Santa Cruz, il y a des familles japonaises, il n'y a que des étrangers. Ils ont des terres. Mais ici sur l'altiplano les gens s'entre-tuent pour de toutes petites terres !* [rire] *Et le gouvernement n'aidait pas. Maintenant si, le gouvernement que nous avons est paysan alors il fait quelque chose. Il aide, il fait même construire des habitations. Et quand les gens voient cela ils*

ont plus d'intérêt, ils veulent sortir du commun, ils veulent vivre la vie. Avant ils vivaient comme dans les maisons des Chullpas. Il y avait la cuisine et le lit rien de plus [rire]. *C'était la vie du paysan, de l'originaire, c'est la vérité !* ». (Gilder Sanabria)

Malgré ce discours, les critiques aujourd'hui sont nombreuses envers cette première génération de professeurs. L'éducation est en effet à partir de la réforme agraire une des revendications les plus importantes des campagnes. Elle représente une menace pour les élites locales qui parviennent à la contrôler grâce à des liens toujours plus étroits avec le syndicat. Comme l'écrit Gilbert Rist, « ceux qui ont le pouvoir n'ont pas intérêt au changement, et ceux qui veulent le changement n'ont pas le pouvoir pour cela » (Rist, 1996, p.387). Peu à peu cependant, une nouvelle génération de professeurs arrive dans les campagnes, comme l'indique Benito Mamani Choque, l'actuel professeur de l'école de Banduriri :

« *Les professeurs venaient de San Pedro de Buena Vista. Ils sortaient du collège. Mais ils ne voulaient pas aider, ils voulaient juste gagner de l'argent. Ils enseignaient à lire et écrire, c'est tout. Rien de plus. Ils avaient une autre vision. Ils ne disaient pas qu'il fallait libérer le paysan, mais plus qu'il fallait l'exploiter. Il n'y avait pas d'idée politique... Peu à peu l'école a joué un rôle dans le syndicalisme. Comme moi il y a eu d'autres professeurs, ceux là ont plus d'influence, dans les années 80. Moi je suis arrivé en 76. Nous aussi on leur apprenait à lire et écrire, mais on leur disait qu'ils ne devaient pas être dominés. Et beaucoup ne comprenaient pas, ils étaient trop dominés par les patrons* ». (Benino Mamani Choque, professeur originaire d'Oruro, Banduriri)

Néanmoins, cette première vague éducative a de grandes répercussions dans les campagnes. Une nouvelle élite paysanne naît et prend peu à peu de la distance avec ses professeurs. Comme nous l'avons déjà vu, le système a en effet plus à craindre des subordonnés ayant assimilé les valeurs hégémoniques du « texte public » en étant passés par les institutions productrices de l'idéologie dominante. Afin d'analyser de plus près cette dynamique nous terminerons cette partie par l'éducation dans l'*ayllu* Chiro.

4.2.3 L'éducation dans l'*ayllu* Chiro

Un autre élément fondamental de la naissance de Chiro K'asa que nous n'avons pas abordé est la construction de l'école. Deux premières écoles voient le jour avant la naissance de Chiro K'asa. La première est l'œuvre du père de Marcedono Caysari. De retour de la guerre du Chaco, il fait construire une école « *pitanza* » sur les terres d'origine Ninachata où il a ses terres. Le premier professeur est Pedro Calloni de San Pedro de Buena Vista. Il s'agit d'un professeur particulier payé

en pommes de terre et *chuños*. L'école rassemble entre quinze et vingt élèves dans des conditions d'enseignement difficiles, il n'y a pas de cahiers, les bancs sont en *adobe*. L'école fonctionne durant six ans. « *Après ils ont dénoncé le prof, les gens avaient peur du professeur, c'était la croyance des gens à ce moment là* » explique Marcedono Caysari. La seconde école est construite dans la communauté de Chiru K'uchu à Pampa Wasi. Le professeur est Maximo Pardo, également de San Pedro de Buena Vista, payé par les communautés avec les produits des champs. Les premières autorités de l'*ayllu* durant la Fédération Spéciale sortent de celle-ci. Il s'agit cependant pour la population d'un premier contact, parfois douloureux, avec le monde extérieur et avec l'apprentissage de l'espagnol :

« *J'ai été seulement quelques années à l'école des primaires. Les bancs étaient en adobe, en pierre. Tout était en pierre. Moi j'ai étudié là-bas, je me suis beaucoup sacrifié. Je te le dis* [il pleure]. *Après j'ai arrêté d'étudier, maintenant c'est mieux, mais avant non, j'ai souffert... J'ai appris l'espagnol à l'école et ensuite en voyageant dans les villes. Je suis un paysan, d'en bas* [il pleure]. *Je n'avais pas de vêtements comme cela, j'avais des vêtements tissés, en laine que mon père me faisait. C'était comme ça avant »* (Angel Manuel, Chiro K'asa).

En même temps que la construction de l'église, un projet est élaboré afin de d'édifier une nouvelle école à Chiro K'asa. Dans un premier temps, les autorités refusent, puis, sous l'impulsion du *leader* syndical Eugenio Vargas, un *hacendado* ancien mineur de San Marcos, l'école est construite de manière communale avec la participation, par rotation, de toutes les communautés de l'*ayllu*. Juan Capusiri, offre une partie de son terrain pour permettre la construction de celle-ci. Les premiers professeurs proviennent une nouvelle fois de San Pedro de Buena Vista : Eugenio Vargas et Ruben Ruiz (l'époux de *Dona* Lucha, la propriétaire de la *chicheria*).

Malgré cette mainmise des métis sur cet accès au savoir, l'école de Chiro K'asa joue un rôle fondamental dans le développement de l'*ayllu*. Elle est aujourd'hui fortement valorisée, à la fois comme instrument de lutte contre la domination de San Pedro de Buena Vista, et comme instrument du développement de l'*ayllu*. Éducation et développement sont ainsi les deux clés de voûte du modèle impulsé par les autorités de Chiro K'asa.

L'une des fêtes principales de Chiro aujourd'hui est ainsi la remise du diplôme, à laquelle assiste tout l'*ayllu*. Les nouveaux bacheliers du Collège Tupak Katari (construit dans les années 1980) sont fêtés, dans leur plus beau costume, par les autorités de l'*ayllu* et tous les *comunarios*. Chaque élève traverse la cour du collège avec à son bras un parent, le père pour les filles et la mère pour les garçons, symbolisant l'entrée du jeune dans l'âge adulte comme une certaine forme de *chacha-warmi*. Les nouveaux bacheliers prennent place ensuite sur l'estrade, aux côtés des autorités. Tout au long de la cérémonie, les discours valorisent le rôle crucial de l'éducation. Les

autorités incitent les jeunes à poursuivre leurs études dans les universités, « à devenir professionnels » et aussi à revenir dans l'*ayllu* pour apporter le développement. Le soir, chaque nouveau bachelier invite la population à visiter sa maison pour y manger et boire de la bière et de l'alcool sur des rythmes de *reaggaeton*. En échange, les invités offrent des couvertures, du matériel de cuisine, comme pour les mariages. Le diplôme tend en effet à remplacer le mariage dans le passage à l'âge adulte et l'accès aux responsabilités.

Photo 31 : *L'arrivée des nouveaux bacheliers, avec leur parent, au collège Tupak Katari de Chiro K'asa. Les filles arrivent accompagnées de leur père, et les fils de leur mère, selon le concept de chacha-warmi. Il y avait cette année-là six filles bachelières, sur un total de trente-et-un. (Photo : Claude Le Gouill)*

Photo 32 : *Les nouveaux bacheliers sur l'estrade du Collège Tupak Katari de Chiro K'asa, devant les autorités municipales et des représentants du Département. Félix Gonzales, le gouverneur du département de Potosi, était cette année-là le parrain de la promotion. Comme cadeau, il avait offert le diplôme officiel aux bacheliers, bien avant que le reçoivent les autres bacheliers du département. (Photo : Claude Le Gouill)*

5. Nouvelle élite paysanne, nouvelles formes de mobilisation

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à la naissance du syndicalisme « moderne », tel qu'on le retrouve aujourd'hui en Bolivie. Celui-ci naît des échecs du syndicalisme officialiste du « Pacte Militaire-Paysan » à répondre aux besoins des campagnes. Nous analyserons ainsi sa naissance et ses liens avec la société extérieure, tant dans la formation de ses *leaders* que dans la construction de son identité. Nous analyserons d'abord ce processus au niveau national, puis régional, avant de terminer par le cas de l'*ayllu* Chiro. Dans ce dernier, nous verrons en quoi l'arrivée de nouvelles institutions et l'émergence de nouveaux *leaders* entraînent la redéfinition du champ du pouvoir local jusqu'à avoir des conséquences sur le monde symbolique et religieux.

5.1 La Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB)

L'émergence de la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB) au niveau national marque une période cruciale pour le monde rural comme nous le verrons maintenant. Elle fait passer la paysannerie de la « subordination passive » à la contestation active à travers un processus de reconstruction de son identité, grâce à l'émergence de nouveaux cadres et à l'appui de différentes institutions que nous décrirons ici. Pour analyser ce processus, nous définirons l'identité à la manière de Stuart Hall (2008) comme « stratégique et positionnel », en s'écartant par là de toute approche figée et essentialiste de celle-ci, pour privilégier au contraire une approche interactionniste en la percevant à la fois « à travers la différence » et « à l'intérieur du jeu du pouvoir et d'exclusion » (2008, p.270-272).

Née dans les années 1970, la CSUTCB reste aujourd'hui la principale organisation paysanne-indigène de Bolivie et la principale alliée du gouvernement d'Evo Morales, le président appartenant lui-même à cette organisation.

5.1.1 Le retour de l'Indien

L'échec de la réforme agraire entraîne un « retour de l'Indien » sur la scène nationale à partir des années 1960 et surtout dans les années 1970. En effet, l'échec de la réforme agraire avec la parcellisation accrue des terres, le *minifundium*, engendre de fortes migrations vers les villes, notamment La Paz, d'où naît une nouvelle élite. Celle-ci bénéficie d'une ouverture démocratique dans le système éducatif mais elle est bloquée dans son ascension sociale par le racisme au sein de la société dominante. Face à cet échec de la politique national-populaire de métissage de la population, cette nouvelle *intelligentsia* d'origine rurale redéfinit dès lors son identité en des termes ethniques à travers deux courants, l'indianisme et le katarisme.

5.1.1.a L'indianisme

Le porte parole du courant indianiste est Fausto Reinaga, originaire de Macha, dans la province Chayanta, dans le Norte Potosi. En 1970, il publie le livre référence de ce courant, *La Revolución India*, dans lequel il exalte le passé andin. La faiblesse de la démocratie bolivienne amène ainsi les indianistes à chercher de nouvelles formes de représentations politiques, basées sur les organisations traditionnelles dans les communautés. Le discours ethnique y est ainsi fondamental, considéré parfois comme « raciste » par la construction d'une frontière entre le « bon » indien et le « mauvais » blanc. L'idéologie de Fausto Reinaga se rattache à l'indianisme latino-américain, se construisant comme le « double inversé » de la culture occidentale (Favre, 1996, p.114) : le collectif s'oppose à l'individualisme, le respect de la nature à la domination de l'Homme sur celle-ci. Pour Yvon Le Bot, « l'indianisme, à travers et par-delà son ancrage communautaire, renvoie moins à des frontières "matérialisées", manifestées dans l'Histoire et le territoire, dans la culture et la religion, qu'à une frontière symbolique qui traverse l'ensemble de la société, les groupes sociaux et les individus eux-mêmes, induisant des clivages, des discriminations, des humiliations et des frustrations. Il est une catégorie de la représentation de soi et de la représentation de l'autre, un schème qui structure le champ symbolique, et, par là, l'ensemble du champ social » (1994, p.242).

Malgré l'importance symbolique de ce courant dans la redéfinition de l'identité après la réforme agraire, les indianistes ne sont jamais parvenus à jouer un rôle important sur la scène politique. Ils se sont beaucoup dispersés dans des divisions internes et dans de nombreux partis politiques, dont le plus important est le Mouvement Indien Tupak Katari (MITKA), sans jamais

parvenir à prendre de l'importance au niveau national. Selon Diego Pacheco, ces partis indianistes se caractérisent par un discours andino-aymara-centriste (sans prendre en considération les Basses Terres), un discours ethnico-culturel (et non pas classiste), un discours hégémonique aymara et ses dispersions et rivalités entre *leaders* malgré un discours semblable (1992, p.150). Malgré sa volonté de construire un discours propre au monde indigène, l'indianisme ne sort jamais totalement du discours « classiste ». En effet, tout en rejetant le communisme, en tant que forme d'organisation occidentale, il se réfère au « communisme du Tawantinsuyu », à la manière de Mariategui au Pérou, et Tristán Marof en Bolivie. Rapidement concurrencé par la courant katariste, l'indianisme connaît à la fin des années 1990 une nouvelle dynamique sous l'impulsion de Felipe Quispe qui prend la tête de la CSUTCB. Tout en cherchant à se détacher des discours de « Marx et de Trotski » afin de créer sa propre idéologie, le « pachakutisme », le *leader* aymara se réfère au « socialisme communautaire de l'*ayllu*,…, où il n'y avait pas de misère ni de faim » (Quispe, 2001, p.186). On retrouve cependant dans son discours des allusions permanentes au marxisme : lutte contre les syndicalistes « jaunes », contre la démocratie « bourgeoise » et l'impérialisme américain. Mais plus que cette contradiction dans le discours, c'est la déconnexion avec les communautés la principale faiblesse du mouvement.

5.1.1.b Le Katarisme

Contrairement à l'indianisme qui cherche à valoriser une certaine pureté de l'identité indigène, le katarisme offre une articulation entre la revendication ethnique et classiste. L'ennemi politique est défini en terme économique, selon la relation exploitant/exploité, mais à cette forme de domination s'ajoute la « colonisation interne ». Derrière le slogan « nous sommes étrangers dans notre propre pays » (Le Bot, 1982), les kataristes cherchent à réaffirmer l'identité ethnique et à lutter contre les impositions politiques et idéologiques « occidentales » éloignées de la culture indigène, sans pour autant adopter les positions indianistes radicales. Ce courant marque ainsi un contre-pied à la Révolution du MNR qui souhaite faire de l'indigène un simple « paysan ».

En 1973, alors que le katarisme en est à ses débuts, une synthèse de ses idées est rédigée. Il s'agit du « Manifeste de Tiwanaku », signé dans les ruines de l'ancienne civilisation près du lac Titicaca. Ce manifeste est rédigé par une « *intelligentsia* aymara », réunie dans différentes institutions de La Paz suite à leur migration vers la capitale bolivienne : le Centre de Promotion et Coordination Paysanne MINK'A, le Centre Tupak Katari, le Centre culturel PUMA, et l'Association des Étudiants paysans de Bolivie. Ils se présentent comme les portes paroles

aymara/quechua contre l'oppression politique, culturelle et économique. Ils lancent ainsi un appel « aux frères mineurs, ouvriers d'usines, manœuvres de la construction, employés des transports, descendants de la même race », selon une « double parenté » de race et d'exploitation (Lavaud, 1982, p.15). Ce courant marque ainsi une reconnaissance de la « double dimension de l'injustice » (Fassin et Fassin, 2006b, p.258), permettant à la fois une lutte pour la redistribution (c'est à dire pour l'égalité) et une lutte pour la reconnaissance (pour la différence), dans le sens où « la question sociale et la question raciale sont intimement liées et partiellement autonomes » (ibid, p.264 ; voir aussi l'analyse que l'on a faite précédemment à partir des travaux de Rodolfo Stavenhagen, 1969). Le Katarisme utilise la symbolique de Tupak Katari, comme symbole de l'« éthique morale incaïque et des luttes anti-coloniales », mais aussi celle du retour du héros, propre à la vision cyclique andine. La figure de Tupak Katari marque également une volonté « d'inscrire le mouvement dans une continuité et un imaginaire historique mais surtout une dimension ethnique et protestataire » (Le Bot, 1994, p.106). Il marque en ce sens une contestation de la violence symbolique de l'État et de son monopole à nommer, identifier, catégoriser et énoncer. Le katarisme peut être défini comme un mouvement communautaire dans le sens qu'en donne Yvon Le Bot, c'est-à-dire un « type d'action collective dont le lien communautaire est un élément constitutif central qui se caractérise par une forte charge affective, une importante dimension symbolique et une affirmation d'identité » (ibid, p.43-45).

Le thème de la colonisation interne que connaît la Bolivie est une pièce maîtresse du discours. La continuité de la situation coloniale justifie ainsi la légitimité de revendiquer les luttes anti-coloniales du passé. Le katarisme s'oppose au « Pacte Militaire-Paysan » et à la subordination syndicale. En intégrant le syndicalisme officiel, il parvient rapidement à imposer sa propre idéologie et vision de la société bolivienne.

5.1.1.c Réflexions sur l'ethnicité et les mouvements sociaux

Avant de revenir sur le processus d'indépendance syndicale, il nous semble pertinent de revenir rapidement sur la dimension identitaire de ces deux courants qui naissent à partir des années 1960 ainsi que sur leurs différences.

L'indianisme est comme le fait remarquer Henri Favre avant tout une critique de l'indigénisme étatique apparu dans les années 1940 en Bolivie et qui a comme point culminant la réforme agraire. Contre cet indigénisme étatique qui pose une « réflexion créole et métisse sur

l'Indien », l'indianisme se veut être « l'expression d'aspirations et de revendications authentiquement indiennes » (1996, p.6). Il montre l'échec du modèle national-populaire - caractérisé par une économie protégée, la substitution des importations, l'industrialisation, les services publics en santé et éducation (Le Bot, 2009) - et la réforme agraire. Yvon Le Bot écrit ainsi que « les mobilisations indiennes des années 1970-1980 s'inscrivent sur fond d'échec ou d'épuisement des politiques développementalistes, se définissant, dans leurs applications à la paysannerie et plus largement aux populations rurales, par des programmes et des actions visant l'intégration nationale par des réformes agraires, l'élargissement du marché intérieur, l'extension du système éducatif et du service de santé, la création d'infrastructures » (1994, p.89). Ces différents courants vont ainsi « inventer la tradition » (Hobsbawm, 2006), constituer des frontières culturelles, et ethniciser la société, selon leurs propres moyens. Ils apparaissent dès lors comme une stratégie collective d'identification positive de leur condition d' « Indien » dans le but de renverser un ancien stigmate et donc d'intégrer la société par le conflit avec le groupe dominant (Le Bot, 1994 ; Gros, 1997). Ils peuvent ainsi être qualifiés de « nouveaux mouvements sociaux » dans le sens donné par Alain Touraine, en ce qu'ils constituent un principe d'identité dépassant la simple identification de classe, un principe d'opposition avec un adversaire clairement définit, et un principe de totalité c'est à dire une lutte pour le contrôle de l'historicité (Touraine, 1984).

Indianisme et katarisme renvoient ainsi à la notion d' « identité résistance », définie par Manuel Castells comme une production des groupes dominés qui se protègent derrière une communauté et ses valeurs qu'ils définissent en opposition aux principes de la classe dominante afin de résister et de survivre (1999, p.18). Ces courants marquent ainsi « un repli stratégique permettant à une population qui dérive dans l'anomie de se reconnaître et d'être reconnu, et de se retrouver ainsi une capacité d'action collective » (Favre, 1996, p.111). Jean-Pierre Lavaud voit cependant dans ces constructions symboliques une manipulation, aussi bien pour les kataristes que pour les indianistes, qu'« ils se veulent les représentants d'un monde dont ils sont certes proches, mais auquel ils n'appartiennent plus » (Lavaud, 1982, p.42). C'est en effet la question de l'identité indigène qui est parfois remise en cause par certains chercheurs.

Pour mieux comprendre ce phénomène et dépasser certaines critiques, il nous faut revenir ici sur le concept d'ethnicité. Si nous voyons celui-ci lié aux conditions sociales et économiques de la société, nous pouvons affirmer que « l'ethnicité serait une réaction à la frustration d'aspirations induites par l'intériorisation des normes de réussite sociale dont la réalisation se trouverait bloquée par des pratiques discriminatoires en vigueur dans cette même société » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p.150). Cette définition nous permet de voir la construction des mouvements indigènes comme une réponse aux blocages et au rapport de domination dans la société dominante. L'identité

« indigène » est ainsi semblable à la construction de l'identité « noire » définie par Stuart Hall, c'est à dire qu'elle renvoie à l'expérience du racisme et de la marginalisation et « a fini par fournir la catégorie organisationnelle d'une nouvelle politique de résistance » (Hall, 2008, p.287). L'expérience « indigène », tout comme l'expérience « noire », devient ainsi un « cadre singulier et unificateur [...] hégémonique » (ibid, p.288). Le mouvement politique de cette prise de conscience noire – ou indigène - en vient alors à « définir, combattre et, si possible, transformer les régimes dominants de représentation », en prenant compte le fait que « les noirs ont généralement été les objets, rarement les sujets, des pratiques de représentation » (ibid). Se joue alors une lutte pour la définition du monde social. Avec Pierre Bourdieu, nous pouvons voir l'ethnicité comme « un cas particulier des luttes proprement symboliques dans lesquelles les agents sont engagés, soit individuellement et à l'état dispersé, soit collectivement et à l'état organisé, et qui ont pour enjeu la conservation ou la transformation des rapports de forces symboliques et des profits corrélatifs, tant économiques que symboliques » (Bourdieu, 1980, p.68). Cela nous ramène à la « classe-objet » de Pierre Bourdieu. Depuis, la colonie, l' « indigène » est classé par le groupe dominant, en tant que « classe-objet ». Le katarisme marque ainsi une volonté de prendre le contrôle de la propre définition du monde rural par le renversement du stigmate. Comme l'indique Pierre Bourdieu, la lutte contre le stigmate commence par « la revendication publique du stigmate » afin d'imposer de nouveaux principes de « di-vision » du monde social, par une prise d' « autonomie », « entendue comme pouvoir de définir conformément à ses propres intérêts les principes de définition du monde social » (Bourdieu, 1980, p.68).

Cette réponse se ferait par l'entretien de particularismes, la constitution de frontières ethniques et donc la construction d'un groupe ethnique, et de son identité, en interaction avec le reste de la société et dans le but d'intégrer pleinement celle-ci et d'y redéfinir son modèle culturel. Ces mouvements marquent ainsi une première tentative d'intégration de la population indigène à la modernité, loin du « romantisme européen » (Rivera, 1984, p.139). Cette idée d'intégration est centrale chez Yvon Le Bot, pour qui leur objectif « autant que l'accès à la terre et au territoire, était et demeure la modernisation de la production, le maintien du marché et la transformation du mode de vie, sans destruction de la communauté, mais au contraire en vue de sa consolidation ou de sa reconstitution dans le cadre d'une société plus ouverte, plus démocratique » (1994, p.127 ; sur cette idée voir aussi Gros 2002, 2010).

Mais il est certain que cette nouvelle *intelligentsia*, de par sa formation dans les écoles et sa migration à la ville, n'est pas sans rappeler les contradictions propres aux « intermédiaires culturels » et à un certaine acculturation rencontrée chez les caciques (cf ch2.4 et ch3.2). Comme l'explique Silvia Rivera, les indianistes sont en contact avec des populations « *q'ara* » (blanche)

des villes, ils sont coupés du monde rural. Leur faible participation au monde rural les privent de toute « mémoire courte », c'est à dire toute référence aux bienfaits de la réforme agraire, pour ne privilégier que la « mémoire longue » des formes d'organisations plus anciennes, telles celles de l'*ayllu* et des autorités traditionnelles (Rivera, 1984, p.159). On ne note ainsi aucune référence à l'organisation syndicale. A la différence des indianistes, le même auteur nous dit que les *leaders* kataristes sont des urbains avec une forte expérience rurale. Par leurs contacts avec les campagnes, ils connaissaient les transformations positives de la Révolution de 1952 avec le suffrage universel et la destruction des haciendas par la création des syndicats paysans. Mais ils reconnaissent aussi les limites de celle-ci et la subordination du mouvement syndical. Pour l'auteur, on se retrouve donc dans une synthèse entre une « mémoire longue » (Tawantinsuyu, Tupak Katari) et une « mémoire courte » (pouvoir révolutionnaire du syndicat en 1953) (ibid, p.156). Le katarisme est dans ce sens un discours profondément syndicaliste, il vise à reprendre la force syndicale de 1953 en lui apportant une consonance indigène. A la différence de l'indianisme, il marque une volonté de rallier classe et ethnie. Javier Hurtado nuance quant à lui cette approche de la mémoire collective : la mémoire « longue » n'est pas tant le fait des anciens, elle provient plus de jeunes formés à l'université et de l'influence d'institutions privées, ONG et de l'Église (1986, p.230-231). Intégrés au champ de production du « texte public », ces *leaders* peuvent ainsi articuler leurs revendications aux valeurs dominantes pour définir leur propre collectivité car, comme l'écrit Michel Offerlé, « l'histoire des groupes est en partie l'histoire du travail de prise d'autonomie –relative- à l'égard des élites sociales » (1998, p.53-56 et 57). Cette volonté d'autonomie marque les clivages et les prises de distance d'une génération à l'autre entre *leaders* et peut être vue comme l'une des causes du dualisme organisationnel.

5.1.2. Les différentes phases de l'indépendance syndicale

Les premières ruptures avec le « Pacte Militaire-Paysan » se font dès l'année 1968 lorsque le Génréal Barrientos projette un impôt unique sur la propriété individuelle de la terre. Si des premières contestations naissent à Achacachi dans le département de La Paz, le premier syndicat indépendant naît à cette période principalement depuis Oruro et les centres miniers du Nord Potosi, avec le Bloc Indépendant Paysan. Aujourd'hui encore les mineurs de Llallagua se souviennent de cette alliance mineurs-paysans, même si les contact restent faibles avec les communautés. A Santa Cruz est créée dans les terres colonisées l'Union des Paysans Pauvres (UCAPO), lié au Parti

Communiste pro-chinois. Dans les années 1970, alors que l'UCAPO disparaît, ce parti récupère en partie le contrôle du Bloc Indépendant Paysan (Ticona, 2000, p.40-41). Mais ce sont surtout les mouvements indianistes et kataristes qui parviennent à jouer un rôle sur la scène locale et nationale à travers la valorisation des luttes anti-coloniales de Tupak Katari. Certains partis de gauche reprennent cette dynamique, comme le Mouvement Révolutionnaire de Gauche (MIR) qui fonde la Confédération Julian Apaza, du nom de Tupak Katari, sans succès cependant (ibid, p.42).

5.1.2.a L'émergence de nouveaux *leaders*

Le syndicat katariste connaît différentes phases au cour de son histoire. Celles-ci sont inséparables des trajectoires des *leaders* qui émergent à cette période. Ils ont pour nom Genaro Flores et Raymondo Tambo, et ont donné lieu à de nombreux récits de vie chez les chercheurs (Hurtado, 1986 ; Ticona, 2000 ; Rocha, 2006). Nous préférerons ainsi pour notre part retracer des histoires de vie plus ancrées dans notre région d'étude, même si un bref aperçu historique de la figure du *leader* Genaro Flores nous semble indispensable.

La première phase du mouvement katariste commence à partir du 15 janvier 1971 quand un jeune *leader*, Genaro Flores, est élu secrétaire exécutif de la Fédération Départementale de La Paz. Genaro Flores est originaire de la province Aroma, dans le département de La Paz, tout comme un autre cadre katariste historique, Raymondo Tambo. Ce dernier fonde le Mouvement 15 Novembre (date de l'exécution de Tupak Katari), dédié l'étude du passé des communautés.

Javier Hurtado explique la vitalité de cette province en terme de production de *leaders* par la présence de la route panaméricaine. Celle-ci rapproche les communautés de La Paz, de l'université mais aussi du collège Gualberto Villaroel, situé en zone indigène de la capitale, où étudient Raymondo Tambo puis Genaro Flores. La route entraîne aussi, dans le sens inverse, l'arrivée de nombreux projets de développement et d'études sociologiques, avec notamment le CIDA Wisconsin de Ronald Clark et Mauricio Mamani qui y mène une étude à laquelle participe Genaro Flores. De nombreuses sectes évangéliques s'installent également dans la province. Comme nous le verrons par la suite, ces caractéristiques sont tout à fait comparables à celles de Chiro K'asa, avec les même effets (cf. ch. 5.4 et 6.5).

Le 12 août 1971, Genaro Flores accède à la charge de dirigeant de la Confédération au niveau national, lors du congrès national de la CNTCB à Potosi. C'est ainsi depuis le cœur même du syndicalisme étatique-militaire que naît l'alternative syndicale. Cependant, le coup d'État de Banzer en 1971 contraint les kataristes à la clandestinité. Banzer appelle à de nouvelles élections au

sein de la CNTCB et un autre dirigeant, proche du pouvoir, est « élu » à la tête du syndicat. Il s'agit du *nortepotosino* Oscar Céspedes (cf.ch.3.4.3). Les *leaders* kataristes rentrent dès lors dans la clandestinité. Le mouvement se replie sur le culturel, ce qui s'avère être une « stratégie efficace dans la mesure où, loin de se limiter à des cercles d'intellectuels citadins, il s'est étendu en milieu paysan aymara » (Le Bot, 1994, p.98). Il reste cependant très localisé au secteur de La Paz. Malgré la répression que connaît le mouvement sous la dictature, dès 1976, certaines *subcentrales* et centrales syndicales fonctionnent de manière autonome dans ce département.

5.1.2.b La lutte pour la démocratie

La seconde phase du mouvement katariste correspond à la sortie de la clandestinité et à la lutte pour la Démocratie. Malgré la violence de la répression, elle s'inscrit dans une « structure d'opportunité politique » favorable selon le concept de Sydney Tarrow (Tilly et Tarrow, 2008), marquée par la contestation accrue au régime et les alliances au sein du mouvement social.

C'est le 15 novembre 1977 que Genaro Flores sort de la clandestinité lors de l'anniversaire de la mort de Tupak Katari, à Ayo Ayo, communauté de l'*ayllu* d'origine du héros indigène. Il y crée la CNTCB-Tupak Katari (CNTCB-TK), et revendique la légitimité du congrès de Potosi de 1971. En 1978, dans la clandestinité, a lieu le 9ème congrès de la Fédération Départementale des Travailleurs Paysans de La Paz-Tupak Katari. Ce congrès reconnaît la légitimité des élections de 1971 mais aussi la légitimité des structures syndicales para-étatiques créées en 1953 avant qu'elles ne soient « corrompues » par le « Pacte Militaire-Paysan ». Lors de celui-ci, est demandé à toutes les fédérations départementales d'élire de nouvelles autorités. Enfin, en mars 1978 a lieu le congrès national de la Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie - Tupak Katari. Genaro Flores y est élu secrétaire exécutif. Le syndicalisme sort à ce moment là de sa dépendance vis à vis de l'État. Il intègre la Centrale Ouvrière Bolivienne (COB) en 1979 et prend le nom de Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB). Il y perd sa référence à Tupak Katari mais le lien entre la revendication de classe et la revendication ethnique se consolide : la lutte pour la Démocratie doit passer par la valorisation des formes démocratiques « ethniques ». Les autorités originaires et les références à l'*ayllu* dont parle le Manifeste de Tiwanaku ne sont cependant pas prises en compte par la suite. Elles servent à légitimer une autre forme de Démocratie, face à l'échec des politiques national-populaires, mais la structure reste syndicale dans les faits, notamment sous l'influence des partis de gauche.

La CSUTCB devient à partir de 1979 un instrument de lutte fondamental contre la dictature.

Elle est capable de mobiliser les masses paysannes rapidement et sur le long terme. Ces mobilisations s'inscrivent parfois en autonomie vis à vis de la COB. Cela est le cas lors du coup d'État de Natush Busch (1er novembre 1979) puis de la dévaluation de la monnaie et l'augmentation des prix de l'essence (décembre 1979), où elle joue un rôle déterminant dans le retrait de la loi en coordonnant des blocages de routes et des grèves de la faim. Elle s'allie aussi avec le mouvement ouvrier à d'autres occasions, comme lors du coup d'État de Garcia Meza le 17 juillet 1980. Durant celui-ci, les *leaders* ouvriers sont arrêtés et c'est Flores qui devient le premier paysan à prendre la direction de la COB. Les kataristes sont ainsi les principaux acteurs de la lutte contre la dictature. En 1981, Genaro Flores est victime d'un attentat, blessé il est envoyé en France. Quand il revient en 1982, la CSUTCB se remobilise avec d'autres acteurs et obtient la fin de la dictature.

5.1.2.c Le katarisme dans la tourmente politique

La troisième phase marque l'évolution des « répertoires actions collectives » (Tilly et Tarrow, 2008) avec l'entrée dans la Démocratie. Celle-ci entraîne en effet une perte d'autonomie de l'« espace des mouvements sociaux » avec le champ politique (Mathieu, 2007). Peu à peu, la CSUTCB rentre ainsi dans le jeu politique et s'institutionnalise.

Avec les élections démocratiques, le mouvement katariste se divise, de la même manière que mouvement indianiste auparavant, montrant ainsi la difficulté des mouvements sociaux à conserver leur autonomie en Bolivie. Comme l'indique Alain Touraine, l'Amérique Latine se caractérise par « une subordination des mouvements sociaux à l'action de l'État », ce qui a pour conséquence de limiter les actions collectives autonomes (1988, p.161). Selon Diego Pacheco, le retour de la démocratie en Bolivie entraîne ainsi un mécanisme de fonctionnement des partis différenciés des syndicats. Ce mécanisme ne permet dès lors plus au mouvement syndicat d'articuler ses demandes jusqu'en « haut » (État), mais également jusqu'en « bas », où ces espaces sont contrôlées par de nouveaux acteurs politiques (1992, p.149-150).

Le mouvement katariste crée dès 1978 son propre parti politique, le Mouvement Révolutionnaire Tupak Katari (MRTK). Il s'agit là d'un souhait déjà exprimé dans le Manifeste de Tiwanaku de 1973, afin de maintenir l'indépendance politique du mouvement. Le MRTK se présente comme « un parti de libération nationale » qui cherche à réunir en plus du monde rural les ouvriers, les étudiants et la classe moyenne (Hurtado, 1986, p.110). Il concurrence ainsi les deux partis indianistes de l'époque, le MITKA de Luciano Tapia et le MITKA-1 de Constantino Lima. Malgré sa volonté d'indépendance, le MRTK passe des alliances avec les partis de gauche dès

1978, réunis au sein de l'Union Démocratique Populaire (UDP). L'UDP remporte les premières élections démocratiques en 1982 avec à sa tête Hernan Siles Suazo. Mais rapidement le gouvernement doit faire face à une crise économique (inflation) et aux divisions de la gauche, notamment avec le MIR du vice-président Jaime Paz Zamora, ce qui conduit la coalition à son éclatement. Les élections de 1985, durant lesquelles on dénombre dix-huit candidats, marquent le retour du MNR de Victor Paz Estenssoro à la présidence, suite à une alliance avec le MIR de Jaime Paz Zamora. Le mouvement katariste est lui même divisé entre le MRTK de Macabelo Chila Prieto (1,08% des votes) et le MRTK-L de Genaro Flores et de l'ancien marxiste Federico Escobar (2,08%). Le katarisme connaît par la suite un nouveau concurrent politique au sein du monde rural, avec le Mouvement Paysan de Base (MCB), conduit par Victor Morales, de tendance marxiste-léniniste, sans réel appui dans les communautés et fortement subordonné à la COB (Hurtado, 1986, p.214). Diego Pacheco note ainsi qu'entre 1979 et 1985, 771.000 dollars sont donnés à l'État par les partis politiques qui n'atteignent pas le vote minimum. Parmi eux 35% sont des partis indianistes ou kataristes (Pacheco, 1992, p.150-151). En 1988, le mouvement katariste connait une nouvelle division politique suite au congrès de Llallagua dans le Nord Potosi. Victor Hugo Cardenas et Walter Reinaga, tous deux députés pour le MRTK-L, expulsent Genaro Flores qu'ils accusent d'articuler organisation syndicale et politique par « intérêts personnels » et de s'être rapproché des indianistes. Genaro Flores fonde le Front Uni de Libération Katariste (FULKA) mais cesse de jouer un rôle dans la vie politique bolivienne (Pacheco, 1992, p.187-194).

Si le katarisme connaît ainsi des divisions en interne, il s'expose aussi à de nouvelles tensions avec les partis de gauche suite à l'arrivée du MNR au pouvoir. Le gouvernement du MNR impulse en 1985 une série de privatisations, commanditée par le Fond Monétaire International. La gauche traditionnelle se voit dès lors perdre son principal allier, les mineurs, par la fermeture des mines d'État. Elle subit de plus de fortes critiques pour n'avoir su répondre aux attentes sociales depuis son arrivée au pouvoir en 1982. De nombreux intellectuels qualifient les décrets de 1985 comme l'entrée de la Bolivie dans le « néo-libéralisme », marquant le passage d'une lutte « classiste » impulsée par les mineurs à une lutte plus « ethnique » dirigée par les organisations rurales. L'entrée de la Bolivie dans le « néo-libéralisme » entraîne ainsi une rupture idéologique pour la gauche, qui dès lors cherche à intégrer le mouvement katariste, en le privant peu à peu de sa consonance ethnique. Cette évolution approfondit un peu plus les divisions entre une branche plus « classiste » majoritaire et une branche plus « indianiste » minoritaire. Comme beaucoup de mouvements sociaux latino-américains de l'époque, une partie du mouvement katariste s'institutionnalise dès lors auprès des partis de gauche, alors qu'une autre sombre dans la

violence[69]. La gauche devient pour Felix Patzi, au même titre que les ONG, un « intermédiaire culturel parasite », qui éloigne les populations indiennes de leurs vrais problèmes et des solutions (Patzi, 1999, p.60). La CSUTCB perd ainsi peu à peu sa force de mobilisation sociale, du moins sur l'*altiplano*. A partir de cette date, les mobilisations indigènes se déplacent vers les basses terres avec de nouvelles orientations culturelles impulsées la Confédération Indigènes de l'Orient Bolivien, née en 1982. Cette organisation devient le fer de lance des revendications indigènes en Bolivie. Au sein de la CSUTCB, un secteur émerge cependant, celui des producteurs de la feuille de coca, les *cocaleros*, auquel appartient Evo Morales. Le thème de la coca devient rapidement un enjeu majeur au sein de la CSUTCB (ibid, p.49).

La Confédération syndicale paysanne s'attache dès lors à son projet d' « Assemblée des Nationalités », qui vise à implanter une nouvelle Démocratie dans laquelle seraient reconnues l'égalité des droits et l'autodétermination des peuples indigènes. Cette assemblée est cependant un échec en 1992, malgré la réussite du mouvement contre l'anniversaire des « 500 ans de la Découverte de l'Amérique ». Cet échec est pour Felix Patzi le résultat de la manipulation des partis de gauche et des ONG, qui privent les organisations sociales de tout réel rôle protagoniste (ibid, p. 70-75). A travers cette assemblée, l'Indien est décrit en terme de nationalité et de peuple, faisant disparaître les références aux identités territoriales. Cette évolution du référent identitaire est déjà présente au sein des mouvements katarisme et l'indianisme où sont construits les identités macro-régionales « aymara », « quechua » ou « guarani ». Cette nouvelle identité culturelle nous dit Ricardo Calla Ortega, « se différencie des identités ethniques des groupes territoriaux par son caractère globalisant en diminuant les particularismes régionaux et locaux avec la définition d'un adversaire macro-social » (Calla, 1993, p.62). Elle se fonde, pour Yvon Le Bot, sur « la fraternité indienne » comme « principal ciment de cette communauté large qui fonctionne en deçà et au-delà des clivages sociaux, des différences ethniques et des frontières symboliques » (Le Bot, 1994, p.120). La construction de cette indigénéité nationale montre également une certaine rupture entre les dirigeants nationaux et les communautés de base ne se reconnaissant pas forcément dans ces nouvelles identités (Canessa, 2006), du moins dans un premier temps.

L'une des principales actions de la CSUTCB durant cette période démocratique est la création de la Corporation Agropastorale Paysanne (CORACA). Il s'agit du bras économique de la

[69] Une branche de l'indianisme va en effet se radicaliser. En 1989, à Achacachi, naît la *Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas* avec Felipe Quispe. Cette organisation prône l'insurrection indigène à la manière de Tupak Katari. Des *Ayllus Rojos* naît une branche armée, *l'Ejercito Guerillero Tupak Katari* (EGTK), fondé par Felipe Quispe en 1991. On pourrait la qualifier de guérilla indianiste, rassemblant indianistes, trotskistes, anarchistes. L'EGTK entre en guerre contre l'État bolivien. Il s'agit de la seule guérilla indigène que connaît la Bolivie. Plusieurs bombes explosent contre des bâtiments publics. En 1992, plusieurs de ses dirigeants, dont Felipe Quispe et Alvajo Garcia Linera, sont emprisonnés ce qui met un terme à l'organisation.

Confédération, créée dès 1983, afin d'impulser le développement des communautés. Ce projet se rentre progressivement dans une bureaucratisation stérile et connaît de profonde division politique en son sein, entraînant clientélisme et corruption. Il reste cependant pendant longtemps l'un des piliers des revendications syndicales. Il marque ce que Yvon le Bot appelle « le passage d'une logique de reproduction des communautés, effectivement rentrées en crise, à une logique de production sociale », et donc à une « ouverture sur la modernité » (Le Bot, 1994, p.37). La CORACA montre ainsi une volonté d'appropriation des organes du développement, en opposition aux projets indigénistes imposés depuis l'extérieur par la politique national-populaire de 1952. Les revendications restent cependant proches du projet du MNR : élimination des haciendas, élargissement du système éducatif, amélioration des conditions d'accès au marché, négociation du prix des transports et des produits alimentaires, accès aux crédits et création de coopératives (ibid, p.97). En 1984, un projet de Loi Agraire Fondamental voit également le jour. Il s'agit du plus important projet de nouvelle réforme agraire, rédigé par la CSUTCB, même s'il n'est jamais réellement pris en compte par les gouvernements successifs.

5.1.2.d Apogée, déclin et héritage du katarisme

Pour conclure sur l'aspect historique du katarisme, il nous faut évoquer sa dernière phase, qui marque à la fois son apogée et sa fin. En 1994, Víctor Hugo Cardenas, *leader* historique du courant, est élu vice-président de la Bolivie suite à une alliance entre le MRTK-L et le MNR de Gonzalo Sanchez de Lozada, ancien ministre de l'économie lors de l'ouverture au néo-libéralisme. Il s'agit de la première fois qu'un indigène accède à une telle fonction. Si Cardenas et le gouvernement entreprennent des réformes du système éducatif, l'implantation de nouvelles formes de démocratie locale et font de l'aymara et du quechua les langues officielles boliviennes, Víctor Hugo Cardenas est accusé d'être un pion utilisé par le gouvernement afin d'appliquer des politiques néo-libérales. Cette alliance marque ainsi la fin du mouvement katariste.

Avant la « trahison » de Victor Hugo Cardenas, la CSUTCB avait cependant déjà tourné la page du katarisme. Lorsque Genaro Flores quitte la tête de la CSUTCB, il est remplacé par Juan de la Cruz Villca, du parti *Eje Pachakuti*, jusqu'en 1992, année où il est remplacé par Paulino Guarachi lié au parti de gauche Mouvement Bolivie Libre (MBL). Par la suite, les différentes fractions politiques au sein du mouvement rural - reposant le plus souvent sur des dynamiques régionales, avec leurs propres *leaders*, mais aussi leur réseau d'ONG - entrent dans une lutte, parfois violente, pour la conquête de la CSUTCB. L'organisation connaît ainsi une phase de

« parallélisme syndical » et d' « arrivisme syndical » (A. Quispe, 2003, p.10-11). Chaque *leader*, ne voulant pas perdre son *leadership* au sein du mouvement paysan, cherche à déplacer le *leader* concurrent ou à créer sa propre organisation avec ses propres bases, le plus souvent sous l'influence d'assesseurs liés au parti politique qu'il représente. Cette période n'est pas sans rappeler la « *ch'ampa guerra* » qu'avait connu le département de Cochabamba après la réforme agraire, mais aussi les tensions que nous rencontrerons par la suite dans le Nord Potosi (cf.ch.6.6). Les principaux *leaders* en concurrence sont Alejo Veliz, Evo Morales, responsable des producteurs de coca, et l'indianiste Felipe Quispe. Ce dernier est élu à la tête de la CSUTCB en 1998, peu de temps après être sorti de prison suite à ses actions avec l'EGTK. L'organisation syndicale se tourne dès lors vers une vision plus communautaire, impliquant la reconnaissance des autorités originaires associés aux autorités syndicales comme cela se passe à Achacachi, près de La Paz, le fief de Felipe Quispe. Suite à la création du Conseil des *Ayllus* et *Markas* du Qullasuyu (CONAMAQ) en 1997, organisation concurrente au syndicat prônant la reconstitution des *ayllus*, Félipe Quispe souhaite ethniciser le nom de la CSUTCB en l'appelant, Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans, Indigènes et Originaires de Bolivie, changement qui ne peut se faire. Il joue cependant un rôle important pour la CSUTCB en mobilisant les masses à plusieurs reprises, avec une rigidité syndicale quasi militaire. Les mobilisations, décidées par le « haut » de l'organisation, sont obligatoires pour la base, sous peine de fortes sanctions (amende, exclusion de la communauté, saccage de la maison) (F. Quispe, 2001, p.172).

Les années 2000 à 2005 sont marquées par de grandes mobilisations, orchestrées en grande majorité par le mouvement paysan-indigène. Félipe Quispe ne peut cependant transformer sa force de mobilisation au sein du syndicat dans le champ politique. Le discours plus modéré et intégrateur d'Evo Morales lui permet quant à lui de parvenir au second tour de l'élection présidentielle en 2002, avec son parti politique, le Mouvement Vers le Socialisme (MAS), laissant loin derrière l'instrument politique de Quispe, le Mouvement Indigène Pachakuti (MIP).

Les mobilisations se poursuivent contre l'extraction du gaz bolivien vers les États-Unis en passant par le Chili, en 2003, durant la dénommée « guerre du gaz ». Après une violente répression, on dénombre plus de soixante-dix morts, le président Gonzalo Sanchez de Lozada abandonne le pays et s'enfuit aux États-Unis. Par la suite, des actions sont menées contre l'entreprise *Aguas del Illimani*, ce qui conduit le président par intérim Carlos Mesa à renoncer à la présidence. Dans les deux cas, la mobilisation se fait en défense des ressources naturelles et s'inscrit dans la construction d'une idéalisation du rapport entre population indigène à la nature. Les actions sont menées depuis les communautés rurales, mais surtout depuis El Alto, la ville à majorité indigène surplombant La Paz. Suite à cette série de contestations et d'affrontements, les élections présidentielles de 2005

offre le pouvoir à Evo Morales, dès le premier tour avec la majorité absolue. L'ancien *cocalero* devient le premier président indigène de Bolivie, grâce à son « *leadership* charismatique », mais aussi à son discours articulant nationalisme, marxisme, indianisme et anti-impérialisme (Do Alto et Stefanoni, 2006). Le parti d'Evo Morales, le Mouvement Vers le Socialisme (MAS), devient au niveau national le représentant légitime des mouvements sociaux, reproduisant dès lors l'historique « *peguismo* », la réclamation de postes au sein de l'administration publique par les organisations sociales (ibid, p.111). Se forme dès lors un gouvernement de « *poncho* et cravate », symbolisé par Evo Morales, l'indigène, et son vice-président, l'intellectuel Álvaro García Linera, naguère proche de Felipe Quispe. Álvaro García Linera est chargé de la construction idéologique du projet gouvernemental, à travers un « socialisme communautaire » ou un « indianisme marxiste », au sein d'un État fort comme moteur du développement capitaliste du pays (ibid, p.112).

5.1.3 Les « intermédiaires culturels »

Après avoir tracé l'histoire du katarisme, et plus généralement du mouvement paysan-indigène, depuis la réforme agraire, nous nous faut revenir plus en détail maintenant sur le rôle des « intermédiaires culturels ». Cette articulation du mouvement paysan-indigène avec les partis politiques de gauche, l'Église ou les ONG, fait aujourd'hui débat, aussi bien pour les chercheurs critiques envers ce mouvement, que par ceux proches de celui-ci. Félix Patzi (1999), intellectuel engagé de la *Comuna*, en parle ainsi comme des « intermédiaires culturels parasites ».

5.1.3.a- Les partis politiques et le mouvement ouvrier

L'articulation entre les partis de gauche et les mouvements indigènes en Bolivie s'inscrit dans une tension que l'on retrouve dans toute l'Amérique Latine. Comme l'indique Christian Gros, la pensée de gauche reste prisonnière d'une idéologie anti-paysanne et anti-indienne héritière du nationalisme créole de Simon Bolivar. Au sein des nombreuses guérillas qui secouent le continent, le *guerillero* se voit ainsi bien souvent « comme le représentant de ce colonialisme interne qu'il prétend pourtant combattre » (Gros, 1997, p.147). La Bolivie connaît cependant certaines particularités qui font écrire Yvon Le Bot « nationalisme, guévarisme, ouvriérisme : en Bolivie, les discours et les gestes héroïques excèdent la capacité des acteurs » (2009, p.166).

Lorsqu'en 1967 Ernesto Che Guevara arrive en Bolivie propager la Révolution au cœur de l'Amérique Latine, il espère s'appuyer sur la population paysanne pour reproduire la stratégie du

foquisme, c'est-à-dire le foyer de guérilla rurale mobile (*foco*). Celle-ci fait de la paysannerie la base de l'action révolutionnaire et rencontre en Bolivie un échec important : l'armée établit dans les campagnes de plus nombreux contacts que la propre guérilla (Dunkerley, 2003, p.180). Ernesto Guevara semble également ne pas prêter d'importance au Massacre de la Saint-Jean (*San Juan*) à Llallagua-SigloXX, où l'armée intervient violemment pour empêcher un congrès de soutien à la guérilla réunissant ouvriers et étudiants (Guevara, 1995 ; Soria, Pimentel, Garcia, 2008). Malgré cette incompréhension du monde bolivien, le héros argentin reste une icône dans le pays. Son portrait se retrouve encore aujourd'hui sur de nombreux murs de Llallagua et sa statue accueille les étudiants de l'Université ouvrière de la ville minière. Ernesto Guevara est arrêté et exécuté en octobre 1967 par l'armée du Général Barrientos, mais sa lutte continue d'influencer la politique bolivienne pour de nombreuses années comme le montre James Dunkerley (2003). La guérilla a pour l'auteur en effet un fort impact sur la classe moyenne urbaine, principalement juvénile, qui voit en elle un acte héroïque éloigné des structures rigides des partis de la gauche et des cajoleries de ceux de droite. Cette rupture marque la fusion d'une critique sociale empruntée au marxisme et de l'humanisme chrétien ; elle donne naissance au Parti Démocrate Catholique Révolutionnaire (PDCR) (Dunkerley, 2003, p.194). De ce mouvement naît la guérilla de l'Armée de Libération Nationale (ELN) à Teoponte, dirigée par Osvaldo Peredo, et dont la destiné n'échappe pas à l'échec du premier *foco* guévariste. La plupart des membres sont des catholiques anciens partisans du PDCR ainsi que des membres du Parti Communiste de Bolivie (PCB), des étudiants, médecins, poètes et professeurs (ibid, p.216). Le PDCR intègre en 1971 l'Assemblée Populaire du Général Torres, puis fonde le MIR la même année en réunissant le PDCR (Jorge Rios Dalenz, Antonio Aranibar, Alberto Kuajara) et le Mouvement Révolutionnaire *Esparteco* réunissant de jeunes intellectuels (Pablo Ramos, Jaime Paz, René Zavaleta Mercado) (ibid, p.235). Proche de l'ELN, le MIR par son discours marxiste devient peu à peu un concurrent du PCB et du POR, avec une vision plus urbaine et catholique. Jaime Paz Zamora, l'un de ses fondateurs, dont le frère est tué lors de la guérilla de l'ELN, reçoit une formation à l'Université Catholique de Louvain en Belgique et devient président de Bolivie.

La fin du Général Barrientos est marquée par le coup d'État du Général Alfredo Ovando Candia en 1969, qui avec Juan José Torres, tentent de réorienté le pays vers le projet nationaliste révolutionnaire en renforçant les entreprises d'État et en nationalisant la Gulf Oil. L'Assemblée Populaire rassemble le POR de Guillermo Lora (le frère de César), le PCB, Parti Communiste Marxiste-Léniniste (PC-ml), le Parti Révolutionnaire de la Gauche Nationaliste (PRIN), ainsi que le PCDR et les *Espartacos*. Considérée comme une « école », un « soviet » ou proche du *cabildo* traditionnel, l'Assemblée réunit cent trente-deux délégués ouvriers (en majorité mineurs),

cinquante-deux délégués d'organisations de classe moyenne, et seulement vingt-trois délégués paysans provenant du Bloque Indépendant Paysan. Cette faible représentation du monde rural est justifié par la COB par le fait que le mouvement ouvrier soit l'avant-garde révolutionnaire, alors que la majorité des paysans sont encore articulés au Pacte Militaires-Paysans (ibid, p.238-239). Le mouvement katariste, faiblement ancré à cette période sur l'échiquier politique national, peut quant à lui être traité de nationaliste par les marxistes, et de communiste par les nationalistes (Hurtado, 1986, p.52). Articulé aux centres miniers d'Oruro et du Nord Potosi, le Bloque Indépendant Paysan voit le jour suite au projet d'impôt unique imposé par le Général Barrientos en 1968. Il n'a cependant que peu de contacts directs avec les communautés, alors qu'il est au contraire reconnu par la COB. Il est par la suite encadré par le PC-ml, qui selon sa vision maoïste de la révolution, a déjà formé l'Union des Paysans Pauvres (UCAPO) auprès des colonisateurs de Santa Cruz, avec des effets limités (Ticona, 2000, p.40-41). Le département d'Oruro n'en est pas à son premier mouvement de contestation paysanne. Suite au projet d'impôt unique de Barrientos s'est également formé depuis Toledo la Fédération Révolutionnaire d'Oruro, avec à sa tête Macabeo Chila, qui parvient à occuper les bureaux et à remplacer la Fédération officialiste liée à la CNTCP. Malgré ses contacts avec le POR, l'ELN, mais aussi l'indianiste Reinaga et des prêtres québécois, cette Fédération Révolutionnaire ne parvint cependant jamais à intégrer l'Assemblée Populaire. Avec le katarisme, elle joue cependant un rôle crucial lors de l'élection de la Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie (CNTCB) le 2 août 1971, à Potosi, en soutenant la candidature de Genaro Flores (Hurtado, 1986, p.46-52).

L'Assemblée Populaire témoigne de la force du mouvement ouvrier, même si celle-ci provient plus de l'impulsion des idéologues du mouvement que des campements miniers. Elle est traversée aussi par de fortes divisions internes. Comme l'indique Javier Hurtado, « la gauche bolivienne s'unira seulement après la déroute » (ibid, p.46). Alors que les débats commencent au sein de l'Assemblée Populaire le 22 juin 1971, notamment sur le thème du co-gouvernement avec le mouvement ouvrier, de son côté la droite propose ce qui va devenir un traditionnel « sabotage économique » (Dunkerley, 2003, p.243). Organisée depuis Santa Cruz, grâce à son contrôle de l'agriculture à grande échelle elle peut conserver la production et ainsi augmenter les prix dans les villes de l'*altiplano*. Les militaires de leur côté préparent un coup d'État. Il a lieu le 18 août 1971, et après plusieurs jours de combats, il met un terme au gouvernement de Torres, le 21 août. Le Général Hugo Banzer prend le pouvoir et déclare : « il n'y aura plus de gaz lacrymogènes mais des balles » (ibid, p.248). Le rêve de socialisme prend fin pour le mouvement ouvrier, dont les principaux *leaders* sont réprimés et passent à la clandestinité. Le rêve d'indépendance syndicale dans le monde rural aussi. Le 2 août, le Bloque Paysan Indépendant, l'UCAPO ainsi que le

mouvement katariste, qui vient d'élire Genaro Flores à la tête de la Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie (CNTCB), sont contraints à la clandestinité. Après seulement dix-neuf jours à la tête de la CNTCB, ce mouvement parvient cependant à créer le Centre Paysan Tupak Katari. Destiné au départ à chercher une indépendance économique vis à vis de l'État, il se convertit par la suite en un lieu stratégique de la lutte clandestine (Hurtado, 1986, p.52).

Les tensions entre le monde rural et l'État ne se font pas attendre. En janvier 1974, alors que les prix des produits de consommation importés augmentent de 100%, les vallées de Cochabamba, la zone rurale la plus intégrée au marché et donc la plus consommatrice de ces biens, entre en ébullition. Si Oscar Céspedes, toujours à la tête de la CNTCB depuis le congrès banzériste de Sacaca en 1971, affirme que la paysannerie accepte cette augmentation des prix afin de défendre le nationalisme du gouvernement, le 27 janvier 20 000 paysans bloquent les principales voies d'accès dans la Vallée Alto de Cochabamba. Le massacre de Tolata du 29 juin, connu sous le nom de « Massacre des vallées », avec un bilan de 80 morts, marque la rupture des cadres officialistes de la CNTCB liés au Pacte Militaire-Paysan avec la base rurale.

La grève de la faim impulsée en 1978 par quatre femmes de mineurs rencontre l'appui du monde rurale, notamment à partir du Mouvement Universitaire Julián Apaza (MUJA) au sein de la l'Université Majeure *San Andrés* (UMSA) influencé par l'Église. Cette action a pour objectif de réclamer l'amnistie, la réintroduction des travailleurs renvoyés, la réorganisation du syndicat et la fin de la militarisation des mines. La mobilisation paysanne-indigène. Pour les kataristes, cette mobilisation marque un « important apprentissage politique » et une nouvelle articulation avec le mouvement ouvrier (Hurtado, 1986, p.79). Les congrès qui se déroulent les semaines suivantes dans le département de La Paz marquent la victoire croissante du mouvement katariste au niveau provincial, après avoir conquis la Fédération départementale. Le discours se rapproche également des préoccupations de base. Produit d'avantage par les intellectuels s'auto-identifiant comme aymaras que par l'Église, il devient plus économique et moins idéologique que le Manifeste de Tiwanaku (Hurtado, p.82). Ces *leaders* ne sont en effet pas coupés de la campagne, ils reviennent régulièrement dans les communautés pour passer les charges, pour les fêtes, comme cela est le cas de Genaro Flores. Il s'agit là d'une des valeurs essentielles du « *leader* paysan » comme nous le verrons tout au long de nos histoires de vie, valorisant sans cesse ses interminables marches de communautés en communautés. Certains *leaders* gardent cependant un discours plus théorique, comme cela est le cas de Raymondo Tambo qui, à défaut de pouvoir intégrer l'organisation syndicale, intègre le Conseil des *Amautas*. Cette dimension plus idéologique se retrouve également chez les *leaders* indianistes, ce qui les éloignent des bases rurales. Au contraire, l'alliance Tambo/Flores marque une alliance entre l'intellectuel et le militant de base qui s'avère

indispensable à toute conquête de *leadership* comme nous le verrons par la suite, et ce jusqu'à la prise du pouvoir d'Evo Morales et son gouvernement de « *ponchos* et cravates » (Stefanoni et Do Alto, 2006, p.23). Les thèses présentées par le mouvement katariste ne s'éloignent cependant pas tout à fait de l'influence de l'Église, notamment du CIPCA de Xavier Albó, comme cela est le cas du programme proposé par l'intellectuel Victor Hugo Cardenas, alors étudiant en Philosophie et Lettre à la UMSA, lors du congrès du 27 et 28 mars 1978 à La Paz.

Peu à peu, le discours katariste se rapproche également de la COB, non sans difficulté. Le PC-ml, majoritaire au sein de la COB, tente d'empêcher cette alliance de peur de perdre son contrôle du mouvement paysan, acquis avec le Bloque Indépendant Paysan. Le paternalisme ouvrier vis à vis du paysan est également manifeste lors des congrès (Hurtado, p.85 ; Ticona, 2000, p.121). Comme l'écrit Javier Hurtado, la gauche elle-même empêche l'alliance des travailleurs ouvriers et paysans qu'elle préconise dans ses textes (Hurtado, 1986, p.86). Les contacts se font cependant plus étroits avec certains partis comme le POR de Filemón Escobar et l'UDP, notamment en raison de l'importance croissante que prend le katarisme. L'entrée dans la démocratie marque pour le mouvement des relations conflictuelles avec les partis de gauche, notamment le MIR puis le Mouvement Bolivie Libre (MBL).

5.1.3.b L'église catholique et les ONG

L'une des influences principales que reçoit le mouvement katariste provient de l'Église catholique. Pourtant, lorsque la révolution de 1952 éclate, la Bolivie est le pays qui compte le moins de prêtres de toute l'Amérique du Sud. Le pouvoir ecclésiastique favorise dès lors l'envoie de missionnaires vers le pays (Alvizury, 2009, p.126). C'est dans ce contexte que se développe en Bolivie la « théologie de la libération » suite au Concile Vatican II (1962-1965). Selon Hugo Suárez, cette « théologie de la libération » marque pour l'Église le passage d'une position conservatrice à l'élaboration d'un discours progressiste au sein duquel « l'action politique apparaît comme une exigence de la vie religieuse » (Suárez, 2004, p.91). La conversion du mysticisme religieux en martyrologie révolutionnaire est ainsi « transition symbolique » qui, au delà des évolutions et des ruptures vécues sur le plan individuel, permet d'assurer une continuité à la fois cognitive et morale » (ibid, p.100). Afin de mieux comprendre les peuples indigènes, de nombreux prêtres se lancent dans des études d'anthropologie. Le cas le plus connu est sans aucun doute celui du jésuite Xavier Albó, mais nombreux sont ces prêtres qui ont marqué l'histoire bolivienne : Gregorio Iriarte, Marcelo Grondin, Luis Espinal. Mauricio Lefrebre arrive quant à lui à Llallagua

dans le Nord Potosi en 1953, et devient par la suite professeur de sociologie à l'Université Majeure San Andrés de La Paz, avant d'être assassiné sous la dictature d'Hugo Banzer en 1971. Ces prêtres créent l'Institut de Recherche Culturelle à partir duquel naît la « théologie andine » (Alvizury, 2009, p.126-127).

Gregorio Iriarte joue aussi un grand rôle dans l'écriture du Manifeste de Tiwanaku de 1972. Ce document circule au niveau international, notamment grâce à l'*International Working Group about Indigenous People* (Groupe International de Travail sur les Peuples Indigènes, IWGIA). En tant qu' « expression de la majorité indienne bolivienne en lutte contre les dictatures militaires et le communisme international » (Hurtado, 1986, p.60), ce texte est une illustration de la réorientation du militantisme international avec une connotation plus culturelle et identitaire, c'est à dire plus proche des « nouveaux mouvements sociaux » décrits par Alain Touraine. A cette période naît ainsi ce que David Dumoulin nomme un « champ globalisé indigène » (2003), c'est-à-dire une institutionnalisation internationale des causes militantes et leur professionnalisation au sein d'un champ de position où se dispute la définition du « problème indigène ». Cette interdépendance se retrouve dans la notion de « double conservation », c'est-à-dire dans « l'idée qu'il existe une relation réciproque et nécessaire entre conservation de la biodiversité et défense des peuples autochtones (et, par extension, de la diversité culturelle) » (Dumoulin, 2007, p.23). Avec l'arrivée de l'UDP au pouvoir et le retour se la démocratie, l'Église et les ONG cessent d'être un simple intermédiaire pour privilégier l'intervention directe dans le développement rural (Rodriguez-Carmora, 2009, p.35). Ce lien avec les ONG internationales est l'objet de nombreux débats sur la construction d'une identité indigène transnationale (Andolina, Radcliffe, Laurie, 2005). Est-ce le mouvement indigène qui utilise les nouveaux paradigmes internationaux ou, au contraire, les nouvelles formes de militantismes influencent-elles la naissance de ce courant ? Nous considérons pour notre part que l'influence est réciproque, chacun ayant besoin de l'autre pour exister.

Au niveau interne, l'influence catholique ne fait quant à elle aucun doute, aussi bien avec Gregorio Iriarte qu'avec le Centre de Recherche et de Promotion de la Paysannerie (CIPCA) fondé par les Jésuites sous l'impulsion de l'anthropologue Xavier Albó. Au prix d'un travail risqué sous la dictature, l'Église, et l'ensemble des ONG, font le lien entre le peuple et la gestion publique (Rodriguez-Carmora, 2009, p.34). Le CIPCA et d'autres institutions catholiques de promotion de la paysannerie sont à l'origine du rapprochement du secteur paysan avec le secteur ouvrier, notamment avec le MIR et Filemón Escobar du POR. Avec le MIR cependant la relation est complexe, alors que Filemón Escobar troque petit à petit son discours marxiste pour un discours plus culturel allant jusqu'à se présenter à la vice-présidence avec parti katariste MRTK-L en 1985.

5.2 La Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi

A la fin des années 1970, le mouvement syndical du Nord Potosi connaît une nouvelle dynamique, comparable à celle rencontrée au niveau national. Elle est le produit de nouveaux *leaders* et de connexions à des « intermédiaires culturels », catholiques et cadres des partis politiques de gauche. Le syndicalisme régional se détache cependant du niveau national par l'absence du mouvement katariste. Il reste ainsi, comme à ses débuts après la réforme agraire, sous l'influence des mines de Llallagua. Ses liens avec les propriétaires terriens ne sont également pas tout à fait rompus. A San Pedro de Buena Vista, les nouveaux cadres de la paysannerie sont bien souvent des fils de propriétaires dont l'engagement politique est parfois assez douteux, oscillant entre une réelle volonté de libérer la paysannerie et une volonté de la contrôler.

En 1979, à Chayanta, naît la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi, affiliée à la CSUTCB. Chayanta est située au cœur des *ayllus* de la *puna* de Bustillo. Pourtant, les *ayllus* et leur organisation ne sont pas plus pris en compte par la nouvelle Fédération que par l'ancienne. C'est cependant l'image de Tomás Katari, héros des révoltes communautaires du Nord Potosi au XVIIIème siècle, qui devient le symbole de l'organisation. Le premier secrétaire exécutif de la Fédération syndicale est un ancien mineur, Florencio Gabriel. Par son charisme, il parvient à mobiliser les *comunarios* des *ayllus* lors du blocage routier national de 1979 et contre le coup d'état de García Meza de 1980. Lors de celui-ci, pour la première fois, les *ayllus* de Bustillo s'allient aux mineurs. Cependant, le but des *comunarios* est plus de s'opposer à la caserne d'Uncia qui agresse les *ayllus* que d'appuyer le mouvement ouvrier (Rivera, 1992, p.129).

Avec le retour à la Démocratie, le discours ethnique, pas très important dans le Nord Potosi, perd un peu plus de son poids. En 1980, lors du 2ème congrès de la FSUTCNP, un métis du nom de Alejandro Mutino est élu secrétaire exécutif. Des tensions apparaissent dès lors entre la base qui réclame un dirigeant indigène et les *leaders* métis issus des centres miniers. La gauche, sous l'impulsion des mineurs, s'implante dans l'organisation syndicale et l'éloigne des revendications culturelles, comme dans le reste de la Bolivie. Dans les *ayllus*, la nouvelle organisation syndicale ne trouve qu'un faible écho pour ces raisons, même si à partir de la sécheresse de 1983, les communautés traditionnelles se convertissent massivement en syndicat afin d'obtenir l'aide alimentaire.

5.2.1 Le rôle du MBL

Si nous avons vu au niveau national l'influence du mouvement katariste dans la création d'un syndicalisme paysan indépendant, dans le Nord Potosi c'est le Mouvement de Gauche Révolutionnaire (MIR) qui joue un rôle fondamental tant dans l'organisation du syndicat que dans la formation des *leaders* et de la communication idéologique. Ce parti est remplacé par la suite par le Mouvement Bolivie Libre (MBL), né d'une scission au sein du MIR, qui rassemble la classe moyenne intellectuelle du parti.

5.2.1.a Un parti de gauche intellectuel

Nous présenterons l'histoire et l'idéologie du MBL à partir du parcours de l'un de ses cadres les plus importants, Miguel Urioste, élu député pour ce parti en 1984 et 1993 et candidat à l'élection présidentielle en 1997[70]. Les origines sociales de Miguel Urioste sont représentatives des intellectuels de gauche de la fin des années 1970. Son engagement politique renvoie à la fois à l'influence de la figure mythique de Che Guevara décrite par James Dunkerley (2003) et à la dimension religieuse « martyrologique » qu'analyse Hugo José Suárez (2004) :

« *Je suis de Sucre. Je viens d'une famille traditionnelle. Mes grands-pères étaient propriétaires terriens dans les vallées de Sucre. J'ai grandi dans un monde très urbain, malgré cela ma famille ne travaillait pas, nous vivions de la production d'une petite ferme qui nous permettait de nous alimenter et de manger suffisamment. C'était dans les années 1950, durant la réforme agraire. Cela a été une époque très dure pour ma famille et mon père. Alors moi je suis allé vivre à La Paz en 1964 et je suis resté avec cette relation très urbaine. J'étais très lié à l'Église, j'ai eu la vocation durant plusieurs années, j'étais sur le point de devenir jésuite, mais je ne l'ai pas fait. Mais tu vas voir que dans mon engagement politique il y a beaucoup d'humanisme chrétien, il y a beaucoup de convictions de service, d'humanité. D'une certaine manière j'ai été influencé par la saga du Che, la guérilla Teoponte, le marxisme, la théologie de la libération. Toute cette pensée qui surgit aussi des gouvernements populaires en Amérique Latine. Dans ces gouvernements, la question indigène n'est pas centrale. A ce moment-là les luttes de classes, la mobilisation sociale est dirigée par l'avant-garde minière, par les prolétaires, par les travailleurs salariés. Ce sont eux qui ont presque le monopole du pouvoir populaire. Mais aussi les partis politiques liés à eux, comme le parti communiste, le POR, les secteurs ouvriers-miniers sont les*

[70] Le récit bibliographique qui suit provient d'un entretien réalisé auprès de Miguel Urioste dans son bureau de la Fondation Tierra à La Paz, en 2010.

*plus puissants et les plus radicaux. Quand naît le MIR dans les années 1970 il a une vision plus plurielle. Il propose la construction d'un bloc social révolutionnaire qui rassemble différents secteurs comme les paysans, les indigènes, le secteur minier, les manufacturiers et les classes moyennes. Il propose d'articuler ses différents secteurs et plusieurs dirigeants sont allés vivre dans les mine*s. *Juan Delgadillo qui est ministre d'Evo Morales est allé vivre dans les mines, sentir une expérience très forte. Eux proviennent de la classe moyenne mais ils se sont immergés dans une communauté il y a trente ans, dans les mines, pour chercher à comprendre, donner une formation politique et légaliser le mouvement* ». (Miguel Urioste)

Miguel Urioste commence ses activités militantes comme de nombreux *leaders* dans les universités de La Paz, en agronomie :

« *Durant mes études à l'université catholique de La Paz j'avais choisi le thème rural, le thème de la réforme agraire. Durant les dernières années de ma formation académique à l'université, j'étais responsable de l'extension universitaire. Comme il y avait des campements de travail dans des communautés paysannes, nous allions dans les communautés vivre un mois, et nous travaillions avec les paysans pour améliorer le chemin de l'école, construire un toit, construire le poste de santé, des groupes de vingt, trente, quarante personnes qui faisaient un travail physique et de réflexion politique et sociale. Tout cela était à une époque de changement, des gouvernements autoritaires, du banzerisme. Ainsi c'est une jeunesse de classe moyenne urbaine qui commence à mieux comprendre la problématique du pays et qui commence à découvrir que les paysans-indigènes devaient être les protagonistes de ce processus de changement, que nous les secteurs de classe moyenne urbaine nous ne pouvons être ceux qui dirigent ce processus, mais que ce doit être les secteurs populaires eux-mêmes. Et nous allions ouvrir des espaces de participation dans les structures du MIR et ensuite du MBL pour que de cette manière des leaders indigènes et paysans fassent partie de la direction, soient comme députés, comme parlementaires. Mais de toute manière c'est une attitude paternaliste de les laisser entrer dans les structures de décision d'un parti de classe moyenne. C'est un parti d'intellectuels avec une importante présence ouvrière-minière, mais avec une présence paysanne marginalisée, qui pourtant était et est encore la majorité démographique du pays* ».

« *Je te commentais que par mon travail à l'université catholique comme responsable de l'extension universitaire j'avais des liens avec le monde rural paysan. Et en peu d'années j'ai été invité par ERBOL*[71] *pour diriger un programme qui s'appelait q'ana, qui est devenu une institution. C'est un programme d'éducation populaire sur l'altiplano entre les années 1977 et*

[71] Ecoles Radiophoniques de Bolivie (ERBOL), aujourd'hui nommée Education Radiophonique de Bolivie, naît en 1967. Il s'agit d'une association de radios et d'institutions de communication éducative.

1980. Ces quatre ans ont été très importants car ils m'ont permis d'avoir une expérience rurale directe de l'altiplano, en connaissant toute la dynamique politique-économique-sociale. Là j'ai connu Genaro Flores, j'ai écrit certains essais, certains documents, lui les a lus, il s'est intéressé et il a fait de moi un assesseur de la CSUTCB. Avec Genaro Flores nous avons assisté à beaucoup de réunions, avec l'ex-président Sanchez de Lozada, à ce moment-là ministre de la planification de Victor Paz Estenssoro. Et avec lui nous discutions le thème de l'impôt sur la terre, nous disions que le gouvernement du moment devait reculer car le gouvernement de Victor Paz avait envisagé un impôt sur la terre des paysans et des communautés, auquel ceux-ci s'opposaient. Cela a généré un lien très fort avec Genaro Flores ».

« *Nous sortons du MIR en 1984, et en 1985 nous fondons le MBL. Nous avions beaucoup de contact avec beaucoup d'ONG de différents lieux du pays, des ONG qui travaillent maintenant sur le thème rural, le thème indigène. Et le MBL est la pointe de la présence indigène dans le monde politique et le monde rural. Le Manifeste de Tiwanaku est très important, il donne une ligne, une connotation culturelle indigène depuis sa racine ethnique. La position du MBL est plus moderne entre guillemets, plus occidentale, développementaliste, liée aux thèmes du pouvoir économique et du développement local. De là vient le MAS aujourd'hui. Il ne pourrait pas avoir Evo Morales sans la Loi de Participation Populaire de 1994*[72]*. D'une certaine manière Evo Morales et le MAS sont le résultat de la Loi de Participation Populaire, du pouvoir local, de l'inclusion du monde indigène directement dans la politique à travers les conseils municipaux. Je peux te dire qu'une énorme majorité des cadres politiques du MAS aujourd'hui étaient il y a quinze ans du MBL. Ou vingt ans. Tu peux le vérifier dans tes entretiens. Ceux qui maintenant ont quarante ou quarante-cinq ans ont été des jeunes du MBL il y a vingt ans. Dans le Nord Potosi spécifiquement et en plus petit nombre dans le reste du pays, à Valle Grande* [Santa Cruz]*, dans les régions centrales de Chuquisaca, dans l'altiplano nord, à Cochabamba sans aucun doute, dans le Vallée Alto de Cochabamba à Mizque , Aquile, Tarata, dans le Chapare, San Julian. Là où il y avait des centres ruraux de population quechuas-aymaras il y avait une présence importante du MBL. Il y avait une présence significative. Mais qui n'avait cependant pas le leadership politique du mouvement. Le leadership du mouvement était dans les mains des intellectuels de classe moyenne, avec une grande participation de cadres moyens car il n'y avait pas de leaders qui avaient la formation idéologique suffisante. Tu verras qu'il y a vingt ans le niveau d'accès à l'éducation était très faible et le degré de conscience politique dormait à cause des effets bénéfiques de la réforme agraire de 1953. Car la réforme*

[72] La Loi de Participation Populaire est mise en place par le gouvernement du MNR allié avec le MRTK-L de Victor Hugo Cardenas, puis au MBL. Cette loi conduit à la municipalisation du pays et à une forme de démocratie participative au niveau local. Bien que décriée par les secteurs populaires pour avoir introduit la « démocratie libérale » dans les communautés, de nombreux cadres politiques actuels des mouvements paysans-indigènes commencent leur formation politique avec cette réforme.

agraire est une conquête très importante des paysans, mais qui les a endormis durant deux décennies. Ils s'étaient dédiés à produire et à vivre le « bien-être » entre guillemets dans leurs parcelles récupérées. C'était un mouvement paysan docile. Ils étaient soumis au MNR durant deux décennies. Mais après, avec la dictature et le « Pacte Militaire-Paysan » et l'émergence de Genaro Flores, ils prennent leur indépendance des forces armées et du MNR et ils génèrent leur propre mouvement qui a différents courants, dont le katarisme comme je le commentais avant. Ainsi la présence de leaders paysans liés au MBL est hégémonique dans le Nord Potosi, il y avait pratiquement un contrôle de tout le territoire. Là se gagnaient les élections systématiquement au niveau de la province Chayanta et autour aussi. Il y avait un pacte jusque dans la ville de Sucre, à la mairie, et dans les municipalités proches de Sucre le MBL a été hégémonique durant plusieurs années ». (Miguel Urioste)

Malgré cette forte présence du MBL dans le monde rural, ce parti doit affronter le mouvement katariste, spécifiquement rural celui-ci, notamment dans le département de La Paz :

« *Il y avait une concurrence entre le katarisme et le MBL. Mais il n'y avait pas de confrontation, il y avait des liens, il y avait des relations, il y avait des rapprochements et il y avait une concurrence. Mais nous n'étions pas ennemis, nous n'étions pas adversaires. Parce que nous étions tous les deux du côté populaire contre la dictature, cela était un élément qui nous donnait un espace commun. L'ennemi commun était Banzer, Garcia Meza. Cela nous permettait d'avoir un espace d'action commun avec un courant indigéniste qui était le katarisme et le MBL qui avait plus une vision marxiste ou chrétienne moderne* ». (Miguel Urioste)

Politiquement, Miguel Urioste est élu à deux reprises député pour le département de Chuquisaca. La première fois, il entre dans l'opposition au gouvernement de Paz Zamora. Puis, alors qu'il est assesseur de la CSUTCB, il devient ministre de la présidence et tente d'impulser les projets de la CSUTCB au sein du gouvernement :

« *Quand j'ai été ministre de la présidence du docteur Hernan Siles Suazo durant l'année 1984, le président me demanda de diriger une commission, d'analyser en profondeur le projet de loi que Genaro Flores et la CSUTCB présentaient, la Loi Agraire Fondamentale. Ainsi j'ai organisé une commission avec les anciens auteurs de la loi de 1953, parmi eux Eduardo Arze. Avec eux nous avons commencé à incorporer certains éléments du projet de la CSUTCB de Loi Agraire Fondamentale, pour avoir une proposition de nouvelle réforme agraire pour l'année 1984. Mais tout cela fut détruit par l'inflation, par la crise politique, la fin du mandat du président et il ne s'est rien passé* ».

De part la formation académique des cadres du parti – Miguel Urioste est lui-même agronome - et leurs contacts avec les ONG, le projet politique s'oriente vers le développement :

« *Le projet était de donner un contenu plus orienté vers le développement, obliger l'État à investir dans les communautés de manière directe. Moi j'ai proposé un projet de loi au parlement en 1990, il s'appelle Projet de Loi de Communautés. Tu vas voir dans les photocopies que je vais te donner comment certains éléments ont été approuvés après dans la Loi de Participation Populaire en 1994, avec par exemple 10% de co-participation tributaire donnée directement aux communautés. Ça ressemble à ce qu'est en train d'approuver le MAS maintenant au parlement, avec la Loi de La Révolution Productive Agricole et Communautaire. Il y a des éléments communs, ce n'est pas la même chose, mais il y a des éléments communs. De cette manière, il y a une volonté du mouvement paysan, depuis plusieurs années, d'exiger du gouvernement qu'il investisse plus, que tous les gouvernements investissent plus dans le développement rural : chemins ruraux, électrification, système d'irrigation, financements, graines, technologie. Parce qu'il y a une conscience dans le monde rural qu'il n'y a pas de présence productive de l'État. Il n'y a pas une présence de l'État qui génère de meilleures conditions de vie pour les paysans* ».

En 1993, le MBL fait alliance avec le gouvernement libéral de Sanchez de Lozada et du mouvement katariste sous l'autorité de Victor Hugo Cardenas. Miguel Urioste est élu pour la deuxième fois député. Des séries de réformes controversées sont mises en place. La première est la Loi de Participation Populaire (LPP) de 1994 qui vise à la municipalisation du pays. Elle est critiquée parce qu'elle impose la démocratie représentative « occidentale » aux communautés indigènes. La seconde est la Loi de Réforme Agraire rédigée par l' « Institut National de Réforme Agraire » (dite la Loi INRA), reconnaissant les territoires indigènes à travers la figure juridique des Terres Communautaires d'Origine (TCO). Si aujourd'hui Miguel Urioste affirme, avec raison nous semble-t-il, que la LPP a permis de faire entrer les indigènes dans la politique, avec les réussites électorales que l'on connaît par la suite, il n'en demeure pas moins que sa carrière politique se termine à cette période :

« *Après dans les années 1980 ce qui se passe c'est que le katarisme s'affaiblit. Il se divise. Et quand Victor Hugo entre dans le gouvernement de Sanchez de Lozada, le MBL aussi. Tu te rends compte de tout ce que l'on a fait avec ce gouvernement. C'est intéressant. C'est difficile de comprendre pour le MAS, le MAS questionne toujours cela. Le katarisme et le MBLisme ont été dépassés par l'histoire et par la réalité. Et maintenant le MAS est l'unique représentant du mouvement indigène bolivien* ».

« *Mais le coût d'avoir été dans le gouvernement du MNR fut très élevé. J'ai été candidat à l'élection présidentielle en 1997 et cette candidature fut un désastre. Nous avons à peine franchi les 3% des votes nationaux. Et moi je me suis retiré de la politique à partir de cette date, je ne fais plus de politique depuis 1997, depuis quatorze ans* ».

L'alliance du MBL avec le MNR marque ainsi la fin du parti au niveau national. Les principaux cadres connaissent différentes trajectoires. Juan del Ganado fonde son propre parti, le Mouvement Sans Peur (MSM), et devient l'un des principaux opposants de gauche à Evo Morales. Walter Delgadillo devient quant à lui ministre dans le gouvernement du MAS. Après l'échec politique, Miguel Urioste, comme de nombreux anciens cadres de partis déchus, se réoriente vers l'aspect productif au sein de la Fondation Tierra :

« *La Fondation Tierra était un centre de pensée politique, lié au MBL, mais indépendant. Ce n'était pas une structure partisane du MBL, cela nous a permis de recevoir des appuis externes. La Fondation Tierra est parvenue à se consolider justement grâce à la présence de leaders indigènes comme Paulino Guarachi et l'actuel directeur Gonzalo Colque qui est d'origine indigène. Ils sont aymaras de naissance et leur langue maternelle est l'aymara. Beaucoup de penseurs et intellectuels venaient ici aussi pour faire des recherches et travailler, comme Diego Pacheco, des personnes que tu dois connaître et qui ont écrit tant de choses. Ce sont des gens de beaucoup de prestige, de grand niveau technique-intellectuel et politique. C'est un centre d'investigation pluriel où nous sommes mobilisés sur les thèmes des autonomies indigènes, des territoires indigènes, de l'autogouvernement et du thème de la terre. La Fondation Tierra s'est spécialisée par thèmes, c'est l'unique institution qui a cette spécialisation thématique, avec peut-être le CEJIS*[73]*. Mais le CEJIS est plus spécifiquement sur le pouvoir indigène à travers le territoire, alors que la Fondation Tierra est plus là pour comprendre ce qui se passe autour des ressources naturelles et l'accès à la terre, au territoire, la combinaison entre la propriété familiale individuelle et propriété familiale communale. C'est très complexe* ».

« *Nous avons des programmes radio, radio San Gabriel à La Paz, radio Aclo à Sucre et radio Santa Cruz à Santa Cruz. Ce sont des programmes d'entretiens avec des dirigeants, avec des leaders, sur les thèmes de la terre, du territoire, des autonomies, de l'autogouvernement. Et nos activités sont liées fondamentalement à la légalisation de terres à travers la légalisation interne, pas la légalisation juridique qui est avec l'État, mais à travers la construction de pactes sociaux entre ceux qui vivent à la campagne. Nous faisons des accords entre les familles qui vivent à la campagne pour actualiser leurs droits de propriété, ce qui leur permet de savoir qui est propriétaire de quoi, la communauté, la famille, la personne, celui qui est parti à La Paz ou qui est en Argentine ou à Madrid. Je peux te dire que chaque fois il y a plus de demandes, la Fondation Tierra est trop sollicitée, nous ne pouvons pas répondre à toutes les demandes des bases, dans la*

[73] Le Centre d'Etudes juridiques et de Recherche Sociale (CEJIS) naît à 1978 à Santa Cruz. Il est aujourd'hui fortement lié à l'organisation indigène des basses terres, la CIDOB. Plusieurs anciens techniciens du centre intégrent le gouvernement d'Evo Morales, dont Carlos Romero, ancien directeur du CEJIS et actuel ministre de la présidence d'Evo Morales. Les relations entre l'ONG et le gouvernement se sont cependant tendues depuis la deuxième gestion gouvernementale au sujet de la question des peuples indigènes.

Chiquitania où nous travaillons, à Sucre et aux alentours, et sur l'altiplano nord de La Paz, Inquillavi, Omasuyus, Los Andes. C'est cela la Fondation Tierra, un centre d'investigation-action qui tente de promouvoir des éléments qui peuvent avoir des effets sur des politiques publiques ».

Comme le CEJIS et d'autres institutions d'appui aux mouvements indigènes, la Fondation Tierra entretient des relations parfois tendues avec le gouvernement d'Evo Morales, notamment depuis la seconde gestion gouvernementale initiée en 2010 où les conflits se sont accentués autour de la question des territoires indigènes et de la gestion des ressources naturelles. Mais pour la Fondation Tierra, le problème avec le gouvernement ne vient pas uniquement de la vision du monde rural, elle répond aussi à un facteur historique :

« *A cause de mon passé lié au MBL durant le gouvernement de Sanchez de Lozada, c'est une difficulté en ce moment. C'est quelque chose que le président Evo Morale n'oublie pas de rappeler. Plusieurs fois il a déclaré que la Fondation Tierra est néo-libérale. Cela est une affirmation politique. Si tu lis notre pensée politique tu vas te rendre compte qu'ici il n'y a pas une pensée néo-libérale, tu vas te rendre compte qu'ici il y a une recherche intellectuelle, saine, pour comprendre ce qui se passe et donner des idées de diverses couleurs et options dans la perspective de donner plus de pouvoir aux peuples indigènes et aux communautés paysannes. C'est cela que nous faisons* ».

Malgré son éviction politique, Miguel Urioste continue ainsi de jouer un rôle intellectuel en Bolivie, à travers ses écrits, et au sein de la Fondation Tierra, même si depuis 2009 il a laissé le poste de président à Gonzalo Colque, un indigène du département de La Paz.

Le parcours professionnel de Miguel Urioste n'est pas sans rappeler celui de nombreux *vecinos* de San Pedro de Buena Vista. Si aucun *vecino* n'a atteint les mêmes responsabilités que le cadre du MBL, il n'est pas rare de croiser des fils de grands propriétaires terriens, ayant eux-mêmes conserver une partie des terres et employant des paysans sur celles-ci, mais se réclamant de l'idéologie de gauche. Nous avons déjà cité le témoigne d'Ismaël Torres qui, petit, ramassait les munitions dans les rues de San Pedro de Buena Vista afin de stopper l'attaque paysanne contre le village. Lorsque Ismaël Torres rejoint plus tard La Paz en tant qu'étudiant de l'Université Majeure de *San Andres* (UMSA), il intègre en même temps le Centre d'Action Charcas, réputé très conservateur, et le Parti Socialiste-1 de Marcelo Quiroga Santa Cruz, avec lequel il participe aux mobilisations contre la dictature de Garcia Meza en 1980-1981. Fait prisonnier, il est enfermé à Oruro. Torturé, il garde de ce passé des plaies aux mains qui l'empêchent encore aujourd'hui de pratiquer, à son grand désarroi, le *charango*, sa passion. Avec l'aide d'Amnesty International et de la Croix Rouge, il parvient à trouver un exil politique en Suède afin d'échapper à la répression. Il vit dans ce pays plusieurs années où il obtient un diplôme d'ingénieur en mécanique. Il revient en

Bolivie en 2006-2007 et s'installe à San Pedro de Buena Vista.

Ismaël est l'un de mes principaux informateurs dans le village. Avec lui, je connais de nombreuses déroutes lors de parties d'échec, un jeu qui me permet de connaître de plus près la population métisse du village colonial. Assis sur un banc devant sa maison, sur la place du *tinku*, nous discutons longtemps de l'histoire du village et des relations entre les habitants et les paysans. Lorsque des paysans passent, il les salue toujours, m'affirme que « certains sont polis », mais jamais il n'analyse leur révolte comme une lutte de classe ou comme la mobilisation des opprimés, malgré son passé politique. Lorsque des amis de Chiro s'arrêtent pour discuter, Ismaël en profite pour les interroger, comme si la présence d'un *gringo* neutre rendait le dialogue possible. Il veut en savoir plus sur leur production agricole, certaines fêtes, mais aussi sur les raisons de leur radicalité. Il n'obtient cependant que peu de réponses, les *comunarios* profitant de la moindre occasion pour échapper à la discussion. Plus que tout, les paysans-indigènes signifient pour lui l'ignorance politique, les manipulations et les révoltes sauvages. Cette vision « pré-politique » des révoltes paysannes, typique de la gauche socialiste et marxiste en Bolivie, révèle ainsi l'incompréhension des partisans politiques de gauche envers le monde rural.

Un autre cadre intéressant de la paysannerie est Edgar Oporto, issu de la même famille que Liborio Oporto de Chiro K'asa. De parents originaires de San Pedro de Buena Vista, il naît dans la communauté de Chiro Qari où ses parents professeurs possèdent des terres. Après l'école à San Pedro de Buena Vista, il fait ses études à l'université d'Oruro d'où il sort avec un diplôme en économie. De par cette formation, il intègre la CSUTCB et plus particulièrement son bras économique, la CORACA. Il y travaille au niveau national, mais surtout dans la régionale de Cochabamba et dans les Yungas. Ce fils de propriétaire terrien rejoint par la suite la CSUTCB de Felipe Quispe, la branche radicale indianiste. Edgar Oporto explique son engagement politique par sa connaissance des communautés et des paysans avec qui il vécut dès son enfance. Il ne participe jamais à la Fédération Syndicale du Nord Potosi, privilégiant tout comme Ismaël Torres, son militantisme au niveau national :

« *Moi je n'ai pas participé à la Fédération Spéciale. Impossible. Avec mes études je voulais toujours attaquer le gouvernement militaire. Nous nous réunissions avec certains jeunes. On persécutait parfois Don Gilder Sanabria, Don Hugo Murillo, qui étaient les chefs qui dirigeaient le village. Ils voulaient nous arrêter. Parce que nous parlions en faveur de la révolution cubaine, ils disaient que nous étions communistes. Les dimanches parfois venaient les paysans et ils les frappaient. Nous, nous allions défendre ces gens, pour ne pas qu'ils reçoivent ces abus, parce que parfois ils les fouettaient. Nous n'aimions pas cela et pour cela ils disaient que nous étions des communistes, qu'il fallait nous expulser. Parfois ils nous persécutaient. Mais pas beaucoup non*

plus parce que nous n'avions pas cette force pour les attaquer. Mais au niveau de la ville d'Oruro si, j'avais constitué le Front Étudiant Révolutionnaire. Je faisais partie de cela, j'avais un peu plus de formation. Et ensuite nous avons composé le Mouvement Paysan de Base (MCB). Il se transforma en l'une des forces principales pour former la Confédération des Paysans avec Genaro Flores qui était de la ligne katariste. La différence est que nous nous avions une ligne marxiste et indigéniste et eux avaient une ligne nettement indianiste, plus radicale. De là vient le choc. Il y avait un conflit. Nous, nous parlions de la révolution cubaine, de la libération, et eux ils disaient que nous devions nous libérer comme indiens, nous devions récupérer le Tawantinsuyu » (Edgar Oporto, Cochabamba).

Malgré son engagement au niveau national, et certaines actions au niveau local comme il l'explique lui-même, Edgar Oporto est aujourd'hui soit inconnu de la population paysanne locale ou soit jugé comme un propriétaire terrien métis. Malgré certaines actions qu'il entreprend contre les cadres de la Fédération Spéciale de Banduriri, il ne remet pas en cause directement le conservatisme des *vecinos* :

« *Ce conservatisme, je crois que c'est relatif, je crois que c'est normal dans tout village, dans toute la Bolivie. Les années 30, 40, l'époque seigneuriale des barons des mines, a permis de valoriser aussi certains ruraux, certains petits hacendados, il y avait des très petites haciendas, il n'y avait pas de grandes haciendas. Parce qu'avec toutes ces montagnes il ne peut pas y avoir de grandes haciendas. Les grandes haciendas étaient vers Cochabamba, nous pouvons parler de 50 hectares, à San Pedro de Buena Vista nous parlons de 5 hectares. Il y avait des petits patrons. Il y avait cela parce le village leur a permis de s'enrichir. Jusqu'aux années 70, jusqu'aux années 1980, des gens ne permettaient pas qu'on leur parle à voix haute, il fallait les respecter, retirer son chapeaux, s'asseoir. Toujours. Il y avait les fils de patrons. Le village a été conservateur* » (Edgar Oporto, Cochabamba).

Edgar Oporto vit actuellement à Cochabamba. Il ne rentre qu'une fois par an à San Pedro de Buena Vista, durant le *toro-tinku*, où il participe à la fête avec les *patas*. Malgré ses liens avec le mouvement de Felipe Quispe, il construit une vision particulière de l'idéologie indianiste en Bolivie, en se réappropriant les symboles du discours aymara pour les articuler à la valorisation du métissage, teinté de nationalisme :

« *Les indianistes disent cela, que ça va être une guerre ethnique, raciale, qu'il faut expulser les blancs et les métis. Nous, nous disons non au final, c'est aussi une civilisation occidentale qui est arrivée et au final il faut faire la rencontre, le taypi. Il faut chercher le centre. Pour former une famille il faut chercher le centre de la force vitale. Pour cela il faut faire rencontrer les deux civilisations, le centre de la vie où on pourra partager avec harmonie, sur toutes ces questions.*

Cela est la discussion avec les kataristes, avec la partie indianiste. Parce que nous, nous acceptons le discours actuel du vice-président qui cherche un ennemi du côté de l'Orient bolivien, du côté des propriétaires terriens, des oligarchies. Mais il oublie que l'ennemi principal est à l'extérieur, c'est la mondialisation, la Banque Mondiale, ce sont les gens qui font les règles du jeu. Mais ici dans notre Orient, les entreprises sont là, elles donnent du travail. Le problème ce sont les influences d'en haut. L'Aymara a sa culture, sa vision, mais dans le Beni, à Trinidad, à Tarija, ils ont aussi leur propre vision, leurs valeurs différentes. Par exemple, le gouvernement veut mettre la wiphala comme un symbole national, mais ceux de l'Orient ne peuvent pas accepter parce que l'Inca voulait les envahir, eux les Chiriguanos. Comment maintenant ils vont accepter le drapeau d'un groupe qui avant voulait les envahir ? Pour cela on ne peut pas obliger quelqu'un. Ce sont des mensonges » (Edgar Oporto, Cochabamba).

Edgar Oporto et Ismaël Torres font ainsi partie de ces militants de gauche qui sont parvenus à jouer un rôle dans la politique nationale, mais jamais au niveau local. D'autres *vecinos* intègrent cependant l'organisation syndicale « unique » au niveau local. Ils sont pour la plupart des fils de propriétaires terriens et diplômés, mais ils ont privilégié un autre choix de carrière, dans les ONG locales cette fois-ci. Si les intermédiaires culturels et politiques restent nombreux, une nouvelle élite directement issue de la paysannerie se détache cependant. Elle se caractérise, comme le fait remarquer Esteban Ticona dans son étude des *leaders* indigènes, par sa formation scolaire (souvent limitée à la connaissance de l'écriture et de la lecture), son expérience acquise au service militaire et par ses contacts avec les villes et les centres miniers (Ticona, 2000, p.35-36).

5.2.1.b L'Institut Polytechnique Tomás Katari (IPTK)

Après avoir retracé l'histoire du MBL à partir du récit de vie de Miguel Urioste, nous aborderons ici le centre de formation de *leaders* paysans du Nord Potosi, l'Institut Polytechnique Tomás Katari (IPTK). Celui-ci naît à Ocuri, dans la province Chayanta, grâce à l'action de Franz Barrios, un autre cadre du MBL :

« *Franz Barrios avait été fait prisonnier durant la dictature de Banzer et il fut exilé dans cette localité de Chayanta, d'où il est originaire. Il était en résidence surveillée, il ne pouvait pas sortir, il était prisonnier. Il devait signaler sa présence tous les jours à la police. Et l'IPTK naît là dans une chambre et se transforme en une institution qui a cette vision, d'un développement propre, un développement du monde rural, un développement depuis le monde indigène, sur le plan politique, sur le plan doctrinaire, sur le plan culturel, sur le plan de la récupération des*

connaissances ancestrales, des us et coutumes, mais avec un cadre très puissant qui est le syndicat. L'IPTK naît avec le syndicalisme et maintenant il est en transition avec les ayllus et les formes originaires traditionnelles. Il y a un conflit [avec les *ayllus*]*, dans lequel l'IPTK est lié, l'IPTK fait partie de ce conflit. Parce que l'IPTK depuis sa naissance privilégie une option pour le syndicat et met de côté le thème de l'ayllu et le territoire. Il a une vision plus productiviste, plus écologique, plus moderne dans ce sens occidental, moins culturelle, moins anthropologique, moins socio-politique dans le sens du modernisme* » (Miguel Urioste, La Paz).

Comme nous le verrons tout au long de notre étude, les principaux cadres syndicaux du Nord Potosi reçoivent leur formation politique à l'IPTK. Cet institut naît en 1976 alors que Franz Barrios est encore militant du MIR. Lorsque le MBL est fondé en 1985, les membres du nouveau parti prennent le contrôle de l'institut. Son but est la formation technique (agronomie, santé, administration publique et mécanique) mais aussi catholique et surtout politique et syndicale. Créé par des membres du MIR, l'IPTK a pour objectif d'impulser un syndicalisme indépendant et des *leaders* politiques susceptibles de rejoindre les rangs du parti. Pour y entrer, l'étudiant doit au préalable recevoir une autorisation de sa communauté ce qui confère au centre de formation un aspect « organique », c'est-à-dire articulé directement à l'organisation.

L'IPTK mélange ainsi un discours classiste, religieux, développementaliste afin de se propager dans les *ayllus* sous la forme de syndicats paysans, malgré le fait que Tomás Katari, héros historique des luttes communautaires des *ayllus* dans le Nord Potosi, soit le symbole de l'institution. C'est la critique qu'en fait l'anthropologue Tristan Platt (1999) qui y voit une nouvelle forme de colonisation de l'organisation traditionnelle. Pour Miguel Urioste, comme pour beaucoup de cadres des ONG de l'époque, ce choix pour le syndicat répond plus au contexte de l'époque qu'à une volonté de détruire l'organisation originaire :

« *Maintenant 62% de la population bolivienne s'identifie comme indigène. Il y a trente ans si tu posais la même question, ils ne s'identifiaient pas comme indigène. Pour toutes ces raisons que tu dois comprendre avec tes études. Ainsi, le contexte était différent, la nature était différente. Le concept de paysan qu'impulsa le MNR avec la réforme agraire était dominant. Personne ne voulait être indigène. Et très peu voulait se vêtir de la manière indigène traditionnelle, la majorité voulait avoir une expression urbaine* » (Miguel Urioste, La Paz).

Cette question de la formation idéologique de l'IPTK fait aujourd'hui débat également auprès des dirigeants du syndicat. Fortunato Laura, un *leader* important du syndicalisme dans la région, revient sur le rôle de l'IPTK :

« *L'image de Katari a été utilisée par l'IPTK mais ils ne sont pas kataristes, ils l'ont utilisée comme une référence car ils cherchaient qui était le dirigeant le plus représentatif, qui a le*

plus lutté. Tomás Katari était allé à pied de Chayanta jusqu'au vice-royaume de La Plata. Ils se sont appropriés ce leadership des frères Katari pour construire l'école et se développer. Dans ce groupe il y avait Walter Alvarez, Delgadillo, ce sont eux qui ont pensé, et d'autres leaders de Sucre et de la Paz. C'était à Ocuri. Ce qu'ils faisaient c'est qu'ils envoyaient depuis les communautés de tout le Nord Potosi des boursiers, parmi eux Félix Vásquez, Francisco Checo, ils les formaient comme techniciens moyens. Les étudiants passaient des cours académiques et des cours politiques. Une fois terminées ces deux années, une des missions était de revenir à la communauté pour être dirigeant. Et en étant dirigeant ils devaient servir l'école du MBL. C'était comme cela. Et après ils pouvaient devenir député. C'est grâce à cela que Francisco Checo a été député. C'était pour prendre le pouvoir dans le Nord Potosi, un pouvoir contrôlé. Ils ont pris le pouvoir des centrales provinciales, puis de la Fédération de Chuquisaca. Comme ils avaient une formation en santé, ils ont lancé les infirmiers auxiliaires, qui allaient travailler à la communauté et dans la communauté ils idéologisaient les patients pour le MBL. C'est le travail qu'ils ont fait » (Fortunato Laura, Llallagua).

Les deux noms évoqués ici, Félix Vásquez et Francisco Checo, sont deux dirigeants historiques de la fédération syndicale du Nord Potosi. Tous les deux parviennent à se faire élire comme député pour le MBL, Francisco Checo en 1993 et Félix Vásquez en 1997.

5.2.1.c La radio *Mallku Kiririya*

En plus de former les cadres paysans de son parti, le MBL utilise l'outil de communication fondamental qu'est la radio afin de diffuser son discours politique, mais aussi de communiquer sa vision du développement, de la culture et du syndicalisme.

La radio Mallku Kiririya, naît en 1987 à proximité des mines de Llallagua-SigloXX-Catavi, à Irupata. Nous avons déjà évoqué cette communauté, de l'*ayllu* Chayantaka, comme étant la seule des *ayllus* de la province Bustillo à adopter l'organisation syndicale (cf. ch3.4). Cette relation avec le MNR, puis avec l'ADN de Banzer, permet à Irupata de renforcer son école avec des financements gouvernementaux et donc l'éducation des enfants de la communauté. D'un autre côté, son articulation au syndicat engendre des contacts étroits avec les mineurs de Llallagua. Le résultat de cette combinaison est l'émergence d'une nouvelle élite locale, impulsée par Francisco Checo, l'un des fondateurs historiques du MBL dans la région du Nord Potosi. Il occupe des postes au sein de la Centrale Ouvrière Bolivienne (COB), notamment dans le secrétariat à l'agriculture, ce qui lui permet d'obtenir une bourse pour étudier deux années en Russie.

Ce lien avec la mine se concrétise à Irupata avec l'aide apportée par la radio Pió XII de Llallagua à la formation de *leaders* dans cette communauté. Un anthropologue de La Paz, Félix Patzi Gonzales[74], se rend ainsi dans la région pour former les cadres syndicaux. La fameuse radio San Gabriel de La Paz intervient également dans la formation de promoteurs culturels.

Pour la radio Pió XII, Irupata est un lieu stratégique pour impulser son travail:

« *Ainsi pour nous Irupata était un lieu très important parce que c'était la tête d'un cabildo et un des centres scolaires très importants. La communauté avait une école, elle avait un internat, elle était équipée dans ce sens. Pour cela nous avons travaillé à Irupata, pour la partie institutionnelle [...]. Il y avait un promoteur de la radio, chargé de l'ayllu Chayantaka. Il parcourait les communautés et un point central était Irupata parce qu'elle rassemblait tout la cabildo. Toutes les communautés venaient se former à Irupata* » (Félix Torres, directeur de la Radio Pió XII).

La radio Pió XII forme de nombreux *leaders* en communication depuis Irupata, mais elle est cependant dépassée par la suite par la radio Mallku Kiririya qui récupère une partie des techniciens formés par la Pió XII. Teodoro Rasuido Fiesta est l'un d'eux. Il reçoit une formation de promoteur culturel avec la radio Pió XII, puis la quitte pour rejoindre Mallku Kiririya en 1987. Avec celle-ci, il voyage un mois en Équateur pour suivre des cours internationaux sur les radios communautaires indigènes. Par ses liens avec la radio, il devient responsable du syndicat paysan de l'*ayllu* Chayantaka auquel appartient Irupata et impulse cette forme d'organisation aux différentes communautés. Le cas de Teodoro Rasuido est également intéressant car en tant que *kantu runa* de l'*ayllu*, il est exclu des charges originaires. Le syndicat est dès lors pour lui une manière de se valoriser en dehors de la structure traditionnelle du pouvoir. Il s'agit là justement de l'une de nos hypothèses de travail : l'organisation syndicale est impulsée par les *kantu runa* exclus des charges traditionnelles. Cette hypothèse est confirmée également par Félix Torrez Miranda, directeur de la Pió XII depuis 1986, qui ne voit dans le syndicat qu'une manière pour les exclus de l'organisation traditionnelle de parvenir à obtenir des responsabilités[75]. L'anthropologue Esteban Ticona révèle également que le syndicat prend plus de poids face aux *ayllus* là où la population de jeunes *forasteros* est la plus forte (Ticona, 1996, p.58). Durant notre recherche, plusieurs exemples tendent à confirmer cela. Au sein de l'*ayllu* Layme de la province Bustillo, toutes les autorités au niveau de l'*ayllu* viennent de la même communauté, de la partie du « haut ». Ce sont ainsi les *comunarios* de

[74] Félix Patzi Gonzales participe par la suite à l'élaboration de l' « Atlas des *ayllus* Nord Potosi ». Il ne doit pas être confondu avec Félix Patzi Paco, anthropologue également, et ministre de l'éducation durant une courte période sous le gouvernement d'Evo Morales.

[75] Comme nous le verrons, la Pió XII est souvent accusée d'avoir favorisé l'organisation syndicale contre les *ayllus*. Cet argument de l'accès aux charges pour les *kantu runa* peut ainsi être perçu comme une stratégie de défense de la part de la radio.

la partie du « bas » qui cherchent à créer le syndicat, et utiliser celui-ci à partir de 1983 pour occuper, au niveau de la *subcentrale*, les charges auxquelles ils sont exclus dans la structure traditionnelle. Malgré ces exemples, nous verrons par la suite que la stratification interne à l'*ayllu* n'est cependant pas le facteur déterminant du dualisme organisationnel (cf. ch.6.5, 6.6 et 6.7).

Un autre élément important de l'étude du syndicalisme à Irupata est qu'il est aussi une manière de rompre avec l'ancienne structure du pouvoir, contrôlée par la population métisse :

« *Le jilanku n'était pas valorisé, il était manipulé par les q'aras, les métis. Ils ne voulaient pas qu'il participe. Nous avons fait changer cela avec l'organisation syndicale. Les autorités originaires étaient manipulées par la population de Chayanta. Elles ne pouvaient pas faire de réunions de l'ayllu […] Elles venaient ici dans le village de Chayanta, pas à Irupata. Tous les jilankus venaient à Chayanta chaque dimanche. Le corregidor titulaire était à Chayanta. Mais qu'est-ce qu'elles faisaient? Rien. Elles venaient et restaient boire avec le corregidor. Elles buvaient beaucoup. Le corregidor donnait les orientations politiques. Nous, comme organisation syndicale, nous ne voulions pas cela. Nous nous sommes battus en tant que province Bustillo. Et de Chayanta, nous avons envoyé les autorités de l'ayllu jusqu'à Irupata, et maintenant nous parlons de projets, maintenant il y a une lutte, les autorités parlent. Avant elles étaient timides, humbles* » (Teodoro Rasuido Fiesta, ancien dirigeant syndical, Chayanta).

Le cas d'Irupata montre ainsi un exemple pertinent du rôle politique du syndicalisme. Jusqu'à présent il nous avait été possible de voir uniquement cette forme d'organisation articulée à l'élite métisse locale, perdant de ce fait toute revendication de changement social. L'arrivée de la Fédération Unique marque ici une véritable rupture politique. Nous rencontrerons ce même processus de distanciation vis-à-vis du village colonial dans le cas de Chiro K'asa, même si, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, la rupture totale avec la domination métisse se fait dans le sens contraire, par le passage du syndicat à l'*ayllu*.

5.2.2 La radio Pió XII et UNITAS

Comme nous l'avons vu au niveau national, la « théologie de la libération » joue un rôle important dans l'émergence du mouvement katariste. Dans le Nord Potosi, l'influence de prêtres catholiques est tout aussi importante, même si dans ce cas-ci, ils restent plus liés à l'idéologie ouvriériste qu'indigéniste.

En 1952, les Oblats de *Maria Inmaculada* arrivent à Catavi dans le but de renforcer la présence catholique tout autant que pour lutter contre le communisme. Dès 1959 sont diffusées les

premières émissions de radio. C'est dans ce contexte que naît la radio Pió XII, du nom du pape anti-communiste. En 1964, le prêtre Gregorio Iriarte, qui participe par la suite à la rédaction du Manifeste de Tiwanaku, devient directeur de la radio. C'est sous sa direction que la radio catholique change d'orientation politique comme nous l'explique Félix Torrez, directeur de Pió XII à partir de 1986 :

« *La Radio cherchait à combattre au début le communisme et l'alcoolisme, car le communisme était contre la religion. Cependant, la radio depuis ses origines a toujours eu un regard vers les peuples indigènes. La radio avait des programmes en quechua. La radio était aussi liée aux mouvements des mineurs. Une page très importante pour la radio a été la première campagne d'alphabétisation qui se réalisa dans notre région et où la radio fût utilisée comme un guide, pour pouvoir alphabétiser à distance avec des promoteurs. Cela s'est passé dans les villes de Llallagua, SigloXX, Catavi mais aussi dans plusieurs communautés dans les ayllus. Ce fût le premier travail concret dans les communautés indigènes, en 1964-1965. Après cela, en raison des différents conflits que connaissaient les mineurs, les travailleurs de la radio ont entrepris un autre travail, pour plus de justice sociale. Et là arrive le massacre de la Saint-Jean* [1967]. *Ce massacre marqua une page importante pour la radio, parce qu'à partir de là le discours de la radio changea en faveur des mineurs. A partir de là la radio s'opposa aux régimes dictatoriaux, aux gouvernements dictateurs ou aux gouvernements qui ne respectaient pas les droits humains. Dans les années 70, la radio a souffert d'une série d'attentats, de la part du gouvernement dictatorial. Cela a interrompu le travail de la radio, on ne pouvait plus travailler. Mais quand la radio fonctionnait, nous continuions notre travail d'alphabétisation Dans les années 1965-1970, la radio créa différentes productions, différents feuilletons, en quechua et aussi en castillan. Ces feuilletons sortaient de la réalité de ces peuples. L'un d'eux était celui de Santo Katari. C'est l'histoire d'un indigène qui dans sa communauté découvre une idéologie. Il commence à travailler, il découvre l'exploitation de la mine, une réalité que vivait les travailleurs. Cela fit beaucoup d'audiences car c'était une partie de leur réalité. Aussi à la fin des années 70 s'initia une série de festivals, qui s'appelaient les Olympiades, pas seulement à Llallagua, mais aussi à Caripuyo, et ailleurs. On a aussi renforcé la programmation en quechua sur l'agriculture, l'élevage, la santé, l'organisation, des choses beaucoup plus pertinentes pour la communauté paysanne* ». (Félix Torrez, directeur de la Radio Pió XII, Llallagua)

La radio se lie ainsi au mouvement ouvrier et devient une institution importante quant à l'implantation de syndicats paysans. C'est ainsi pour la connexion d'Irupata avec le syndicalisme que la radio Pió XII décide d'impulser un processus de formation de *leaders* dans cette communauté :

« *Irupata a la tradition d'avoir eu un syndicat agraire dans la décennie des années 1950. Cela n'était pas nouveau pour Irupata d'avoir un syndicat. Il y avait une expérience ou une histoire. L'ayllu Chayantaka a toujours eu un syndicat. Il y avait l'organisation originaire mais le syndicat était toujours là. C'est l'un des ayllus de Bustillo qui a cette caractéristique* » (Félix Torrez, directeur de la Radio Pió XII)

En effet, dans les *ayllus* de la *puna* de la province Bustillo, l'organisation syndicale n'est que faiblement implantée en dehors du secteur d'Irupata. En 1983, les Hautes Terres boliviennes connaissent une très grave sécheresse. La Bolivie devient l'un des pays prioritaires pour l'aide internationale afin de combler la faillite de la production agricole (Rodriguez-Camora, 2009, p.18). La région du Nord Potosi étant sévèrement touchée, de nombreux projets internationaux viennent y apporter une aide aux communautés. Le « *Plan Sequia* » (« Plan Sécheresse ») se met en place dans toute la Bolivie.

Dans le Nord Potosi, ce plan rassemble plusieurs institutions réunies au sein de l'Union Nationale des Institutions de Travail d'Action Social (UNITAS). La Radio Pió XII est chargée de l'articulation entre UNITAS et les communautés. Ce plan vise à apporter de la nourriture et des engrais aux communautés. L'une des questions est alors de savoir comment distribuer ces ressources. A La Paz, les aliments passent par le syndicat qui est l'unique forme d'organisation. Dans le Nord Potosi, UNITAS choisit ainsi de passer par cette même organisation. Dans la *puna*, les *ayllus* sont obligés d'adopter l'organisation syndicale pour obtenir l'aide alimentaire. A Bustillo, les huit *ayllus* deviennent huit *subcentrales*. Dans certains *ayllus*, c'est le *jilanku* qui nomme le secrétaire général de la communauté, parfois c'est lui qui occupe cette charge. Dans d'autres, l'organisation syndicale se créé de manière parallèle.

Cette vague de syndicalisation impulsée par les ONG est fortement critiquée par Silvia Rivera, dans son célèbre ouvrage *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte Potosi* (1992). Pour l'auteur, les ONG, avec leur vision occidentale/capitaliste, ne cherchent pas à comprendre l'organisation « traditionnelle ». Au contraire, elles se tournent vers l'organisation « moderne » syndicale. Il s'agirait ainsi d'une « politique délibérée des institutions » pour lutter contre la dépendance des *ayllus* à l'État avec le tribut sans y avoir perçu la symbolique du « pacte de réciprocité » (Rivera Cusicanqui, 1992, p.166). Le quechua, langue du syndicat car lié à la mine et au monde métisse, devient également la langue « officielle » des ONG au détriment de l'aymara majoritaire dans de nombreuses zones rurales.

Felix Torrez Miranda, de la radio Pió XII, critique quant à lui la vision de l'anthropologue, tout en confirmant cependant une certaine méconnaissance du système traditionnel de l'*ayllu* :

« *Je ne sais pas s'il y avait une lecture bien concrète de l'existence de la structure de*

l'ayllu. Parce qu'à ce moment-là, elle était très clandestine. Les autorités de l'ayllu ne sortaient pas à l'extérieur, elles n'avaient pas la parole. On ne savait pas à l'extérieur qu'il y avait l'existence des ayllus. Nous autres, les premiers qui avons travaillé à la radio, n'avons pas approfondi cela. Et après, quand nous avons commencé à travailler de près avec les communautés paysannes, nous avons constaté que oui, il y avait la structure des ayllus, qu'il y avait le segunda mayor, qu'il y avait les jilankus, les kawasiris, les alcaldes communaux, qu'il y avait une organisation. Les ayllus étaient très clandestins. En interne les membres connaissaient leur organisation, mais à l'extérieur ils n'avaient pas d'interlocuteur. Leurs autorités n'étaient pas reconnues, comme le segunda ou le jilanku, les autres organisations ne le reconnaissaient pas […]. *Quand nous avons commencé la formation syndicale avec des leaders, à ce moment la radio voyait que l'organisation du syndicat servait à produire un discours politique vers l'extérieur de l'ayllu. C'était un instrument qui permettait de les faire connaître auprès de l'État, pour les questions de santé, d'éducation, les besoins productifs. Et l'unique manière d'exprimer cela était le syndicat agraire. C'était une porte pour s'exprimer. L'organisation indigène-originaire de l'ayllu avait un lien plus interne. Elle était silencieuse mais elle survivait en interne, les interlocuteurs comme les segundas et jilankus ne réclamaient pas à l'État, rien, elles administraient l'ayllu sur la base de la terre, sur les problèmes de terre, sur le thème des périodes agricoles. Le syndicat lui faisait des réclamations. C'est pour cela que nous avons agi, pour que les ayllus se rendent compte qu'ils n'étaient pas seuls, qu'il y avait de nombreuses communautés paysannes-indigènes qui avaient la même réalité et qu'il fallait faire ces demandes auprès de l'État. De cette manière s'est renforcé le thème syndical comme instrument politique vers l'extérieur* » (Félix Torrez Miranda, directeur de la radio Pió XII, Llallagua).

Pour lui, le choix des ONG n'a ainsi rien d'un acte paternaliste sur les *ayllus*. Ce choix provient autant d'une incapacité de la structure de l'*ayllu* à s'articuler avec l'État, depuis la mise en place du syndicat comme interlocuteur légitime, que d'une méconnaissance et d'une incompréhension totale des *ayllus* de la part des ONG et la radio Pió XII.

Les *ayllus* de Bustillo n'ont au moment de la sécheresse de 1983 aucune relation entre eux. La structure segmentaire supérieure n'existe plus, excepté par le *tinku* qui oppose les *ayllus* de la *marka* Chayanta, comme symbole d'une unité territoriale plus grande. Il n'y a cependant pas de coordination entre les *ayllus*, pas de réunions. L'apparition du syndicat entraîne ainsi de profonds changements. Les *ayllus*, appelés dès lors *subcentrales*, se retrouvent unis dans la même Centrale Syndicale de Bustillo rassemblant les *ayllus* de l'ancienne *marka* Chayanta, ce qui permet une certaine restructuration du niveau supérieur de la structure segmentaire.

5.2.3 Félix Vásquez et la fin de la Fédération Spéciale de Banduriri

Lorsque naît la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi en 1979, la Fédération Spéciale de Banduriri existe toujours. Durant plusieurs années ces deux fédérations vont cohabiter en parallèle. L'unification intervient à la fin des années 1980 avec le cadre historique du syndicalisme paysan régional, Félix Vásquez. Après avoir tracé avec Miguel Urioste l'histoire de la vie d'un « intermédiaire culturel », nous présenterons maintenant le parcours de Félix Vásquez[76], un paysan-indigène qui parvient à occuper les plus hautes fonctions syndicales régionales mais aussi à construire une trajectoire politique jusqu'au niveau national :

« *Je suis né dans la communauté de Llaguyu. C'est une communauté de l'ayllu Jilatikani. Ma maison était à la frontière entre l'ayllu Jilatikani et Samka. Ma mère est de Samka et mon père de Jilatikani. Nous appartenons à l'ayllu Jilatikani, mais c'est un syndicat agraire, il n'y a pas de jilanku. Il y en avait sûrement avant mais quand je suis né il n'y en avait pas. Il y avait un kuraka mais il n'était pas comme les anciennes autorités, c'est un nom quechua. Nous sommes les fils de Gabriel Vásquez et Josua Mamani. Ma mère est descendante de l'ayllu Chayantaka dans la province Charcas. Sa mère servait les patrons de Banduriri. Nous sommes douze frères, mais quatre sont morts très jeunes* […]. *Ils sont morts à l'enfance, il n'y avait pas de médecine, ni d'hôpital, ni de poste de santé, il fallait juste survivre dans la campagne grâce à la médecine traditionnelle. La grippe pouvait te tuer. Nous avions un frère très intelligent, mais il est mort aussi, c'était le meilleur élève de la communauté. Mon grand frère est technicien agronome, il se dédie à cultiver des plantes, il a étudié à Ocuri à l'IPTK comme technicien agronome. Un de mes frères cadets est prêtre de la mission clarétaine, un autre est dans le droit à Saint Simon à Cochabamba, un autre est maçon et moi je ne suis rien de plus que bachelier. Une de mes sœurs est pasteur de l'Église Baptiste à Cochabamba, une autre vit à Acacio et une autre vit aussi ici, elle travaille ici. Mes parents vivent toujours. Mon père a été dirigeant, il était très strict sur les questions morales, sur l'éducation et cela nous a beaucoup aidé pour nous éduquer* ».

« *Mon père était un leader de la communauté, il a commencé avec la Révolution de 52. Il connaissait la constitution des milices armées, c'était toute cette époque. Il avait un motif pour faire étudier ses enfants. Les gens du village l'humiliaient. Parce qu'il était de la campagne, il a lutté contre l'exploitation des patrons. Pour cela il voulait faire étudier ses enfants. Il était très engagé pour nous faire étudier. Quand j'étais petit il travaillait beaucoup, il produisait beaucoup*

[76] Les données bibliographiques présentées ici sont le fruit de deux entretiens, réalisés à un an d'interval, en décembre 2009 et décembre 2010. Les deux ont été réalisé à Cochabamba dans des cafétérias.

pour faire vivre sa famille. Il nous a beaucoup aidé pour que l'on aille au collège à San Pedro de Buena Vista. Il fallait que l'on marche un jour depuis ma maison. On était les premiers de notre communauté à étudier à San Pedro de Buena Vista. Parfois on n'arrivait pas à San Pedro de Buena Vista, on s'arrêtait en chemin et on dormait sous la pluie. On cherchait des crevasses pour dormir. On devait aller à l'internat à San Pedro. Parfois on croisait des camions par le chemin routier. Mais durant la période de pluie il n'y avait plus de camions, alors on n'arrivait que le lundi. Il fallait que l'on descende par la rivière, c'était très dangereux, on pouvait se faire emporter. Pour plus de sécurité on passait par la montagne ».

Il dort à San Pedro de Buena Vista à l'internat construit par l'Église clarétaine. Comme de nombreux autres témoignages, il dit que l'expérience de l'école nécessite beaucoup de sacrifices. La plupart des *leaders* rencontrés affirment ainsi que c'est leur père, souvent lui-même dirigeant syndical, qui stimule la présence à l'école :

« *A l'internat on avait une chambre, et on dormait là, on vivait là, on travaillait pour les propriétaires de la maison et c'était bien. Les prêtres nous orientaient. Il y a le Père Paco qui vit toujours à Acacio. C'est une bonne personne, il dirigeait l'internat. On n'avait pas de matelas ni de couvertures pour dormir comme maintenant, on dormait sur des* <u>*awayus,*</u> *rien de plus. Il y avait des lits à deux étages, et parfois ça s'effondrait sur le sol quand on dormait. Nous sommes restés longtemps là-bas, et parfois on n'avait plus à manger, on devait retourner chez nous, mais c'était loin. Nous avons décidé d'aller dans les champs pour aider les gens à couper le maïs. Et le collège nous donnait beaucoup de travail, il fallait lire beaucoup. On était avec nos cahiers dans les champs. Et parfois aussi on rentrait à la maison, comme nous n'étions pas conscients du rôle du collège, nous ne voulions plus y aller. Notre père nous faisait réfléchir. Alors on y retournait, on y allait en portant nos pommes de terre, toute la journée on marchait, ça nous coûtait de l'énergie, parfois il y avait des voitures, parfois non. Ainsi on a terminé bachelier* ».

Le temps passé à l'école puis au collège de San Pedro de Buena Vista lui permet aussi de connaître le fonctionnement de la Fédération Spéciale et ses limites. Il reconnaît cependant les bienfaits de la première vague de syndicalisation, appuyant ainsi les thèses de Silvia Rivera à propos de la valeur donnée à la « mémoire courte » par les nouveaux dirigeants syndicaux :

« *Au début c'était une fédération révolutionnaire. Il y avait une lutte avec les armes, ils pourchassaient les patrons. Après ça a été un échec, ils se sont corrompus, ils ont perdu leur logique de lutte. Ils se sont alliés avec les patrons et les gens de San Pedro de Buena Vista savaient les manipuler. Les patrons sont parvenus à faire élire comme dirigeant une personne de San Pedro de Buena Vista !* [rire]. *C'était Gilder Sanabria. C'était un professeur, peut être que ses parents étaient propriétaires terriens, mais lui, il était professeur et il a formé un groupe à San Pedro de*

Buena Vista. Quand j'étais au collège, il était directeur et en même temps dirigeant de la Fédération Spéciale de Banduriri. On a vu comment elle était quand on était jeune. Il a affaibli la Fédération Spéciale, elle ne pouvait plus se défendre des patrons qui volaient du bétail, par la faute de Sanabria. Quand on est sorti du collège on s'était rendu compte comment était la logique de l'organisation. Il y avait toujours les milices armées. Elle nous volait. Après la Fédération Spéciale m'a appelé, elle voulait parler avec moi. Moi j'avais des initiatives à la sortie du collège, j'ai commencé à me bouger, ça doit être l'héritage de mon père [rire]. *Je voulais bouger. Les milices armées voulaient m'intégrer. Les membres devaient en former d'autres, ça passait de personnes en personnes, de mains en mains... Il y avait au début cinq milices, chacune était dirigée par des vecinos, elles étaient manipulées. Elles allaient dans une communauté à cinq et revenaient. Et de cette communauté cinq allaient dans une autre communauté. Ainsi ils contrôlaient toutes les communautés* ».

Après l'école, Félix Vásquez refuse d'intégrer la Fédération Spéciale et suit le « traditionnel » chemin de formation qui l'envoie au service militaire, à Uncia, où il prend contact avec la nouvelle fédération syndicale naissante :

« *Quand les dirigeants de Banduriri m'ont appelé j'ai vu que ce n'était pas bien. Ce n'était pas un bon maniement, ils faisaient payer des amendes, ils faisaient travailler les gens. C'était très mal. Ainsi je suis allé à Llallagua. Quand on est bachelier qu'est ce qu'on devient ? Nous devions aller au service militaire. Notre père nous disait « j'ai fait en sorte que vous sortiez bachelier, si vous voulez travailler ou étudier vous le faites, mais mon obligation était de vous emmener jusqu'à sortir bachelier. Je ne peux pas plus ». Ainsi je suis allé au service militaire d'Uncia. C'était en 1981, à ma sortie du collège. Et là je me posais des questions sur l'organisation. J'étais célibataire, je n'avais pas peur du froid et de la faim, je marchais rapidement d'un lieu à un autre et j'avais de la volonté. Alors je suis allé chercher ceux de la Fédération Unique. Je les ai cherchés une semaine à Llallagua et je ne les ai pas rencontrés. Au final j'ai rencontré Don Benito Ambrosio qui était dirigeant de la Fédération... Je connaissais la Fédération Unique car je savais qu'ils appuyaient l'UDP. Moi je ne m'intéressais pas beaucoup à la politique, ce qui m'intéressait c'était l'organisation. A Banduriri ils disaient que les communistes organisaient une Fédération Unique, c'est là que j'avais entendu parler d'eux. Quand il y avait Che Guevara ils disaient que les communistes arrivaient, qu'ils allaient voler les femmes, les maisons, ils disaient « ils volent les terres, pour cela il faut les attaquer ». Alors je m'étais dit qu'un jour j'irais voir les « barbus » comme ils disaient. Et là je suis allé voir si c'était la vérité ou non. Si je ne vois pas je ne crois pas. Et ainsi j'ai connu la Fédération Unique et je suis allé à Ocuri étudier l'Administration publique* ».

Après l'école, le service militaire, sa formation se poursuit à l'IPTK, le centre de formation

politique créé par le MIR, qui forme dans les années 1980 la plupart de la nouvelle génération de *leaders* de la région :

« *A l'IPTK tu peux aller t'inscrire, rien de plus. Il faut une lettre de ta communauté. Je suis allé là-bas et j'ai étudié trois ans. Là-bas j'ai appris un peu d'économie, de santé, il y avait aussi des professeurs d'économie politique. Là-bas j'ai compris ce qu'était le marxisme-léninisme.... Le rôle de l'IPTK était la formation technique, l'agronomie, la santé, la technologie, et une autre filière était l'administration publique... C'est une personne d'Ocuri qui a créé cela, Franz. Beaucoup y ont été après nous. Et cela m'a servi beaucoup, ça a été une base pour consolider mes idées. Je suis revenu et après j'ai assumé la responsabilité de diriger la base. Je suis allé au congrès et ils m'ont élu comme secrétaire d'organisation, en 1983 par là… Là j'ai commencé dans l'organisation. On se réunissait, les adultes, on discutait, je les ai écoutés mais ils ne me valorisaient pas, moi aussi je ne faisais rien pour qu'ils me donnent de l'importance. Mais j'allais dans la campagne, j'allais en toute liberté appuyer les bases, comme membre de la Fédération. J'ai connu plus de 2000 communautés... Il y avait toujours la Fédération Spéciale mais elle était affaiblie, critiquée. Quand je suis arrivé, la Fédération Unique avait déjà une participation dans les vallées, à San Pedro de Buena Vista il y avait déjà une représentation. J'ai été à la Fédération quatre ans. Il n'y avait pas de bureau pour la Fédération. Le bureau était à la sous-préfecture d'Uncia. La sous-préfecture était de l'UDP. On n'aimait pas être là-bas mais comment on pouvait faire ? Le maire nous a offert un petit local à Uncia. L'IPTK aussi venait, il aidait d'une certaine manière la Fédération, pour le retour de la démocratie. C'était une base du MIR. Pour cela ils étaient intéressés à nous appuyer. On travaillait avec la base. Après on a eu notre bureau à Surgidora, sur la route de Llallagua. Beaucoup venaient nous voir. A partir de là nous nous sommes établis. Mais on n'avait pas grand-chose, un vieux livre des actes. Après on a demandé à la COMIBOL de Catavi de nous offrir une machine à écrire, un bureau. C'était peu mais c'était très important* ».

Sa participation à la Fédération fait qu'on l'envoie à Cuba, où il reçoit une nouvelle formation avant de commencer réellement sa carrière syndicale et politique :

« *Il y avait une invitation de Cuba, pour passer des cours à Cuba. Moi comme j'étais célibataire, je ne dépendais de personne alors que les autres membres étaient mariés avec des enfants, ils ne pouvaient pas. Quand est arrivée l'invitation de Cuba à la Fédération, j'ai fait mon passeport et je suis allé six mois à Cuba. C'était une école de techniques agricoles. Là j'ai appris la discipline, beaucoup de discipline. Je suis revenu avec mes principes et ils m'ont élu à la Fédération, j'ai été élu dirigeant maximal en 1987 lors du congrès de Huancarani, plus loin que Pocoata. Mais avant j'avais été de communautés en communautés, alors ils me connaissaient et ils*

m'ont appuyé. Et nous avons avancé pour renforcer la Fédération. Pour moi ce n'était pas très difficile. Je pouvais ne pas manger, avec eux je marchais, je travaillais ».

On note ainsi tout au long du parcours personnel du dirigeant et de ses formations une valorisation permanente du sacrifice pour l'organisation, dans les longues marches, dans le fait de ne pas manger. De nombreux *leaders* évoquent ainsi les longues marches de communautés en communautés, la faim. Ce sacrifice justifie ainsi l'ascension sociale, se défendant ainsi de toute forme de parachutage politique.

Le mythe autour de la figure de Félix Vásquez naît cependant, non pas en 1987, mais lorsqu'il parvient à dissoudre la Fédération Spéciale. Félix Vásquez devient dès lors l'homme de l'unité du Nord Potosi, même si plusieurs années plus tard, la nouvelle division de la région en deux organisations intervient durant sa réélection... :

« *Nous avons défini une stratégie. Premièrement, il fallait courir après les représentants de la Fédération Spéciale, partout, pas de manière violente, mais les convaincre que les choses allaient changer. Ils étaient beaucoup. On leur disait « maintenant tu ne peux plus prendre de* <u>*chuños*</u> *ni de pommes de terre ni de poules ». Les membres de la Fédération Spéciale étaient énervés, on ne pouvait pas entrer tranquillement comme cela pour les voir. Moi j'ai préféré ne jamais m'affronter avec le centre du pouvoir. Il fallait faire un travail de contournement. Un jour, je leur ai demandé quand est-ce que je pourrais entrer au centre à Banduriri, parce que la situation pouvait être en notre faveur ou contre nous. Un jour je suis arrivé et les patrons étaient en train de boire et demandaient soixante-dix vaches pour les envoyer à Cochabamba. Ils faisaient boire les cadres de la Fédération Spéciale, le dirigeant était ivre, près des eucalyptus. Les patrons faisaient boire. A ce moment, ce jour-là, il était important que la Fédération Unique entre. Nous sommes allés et nous avons coordonné pour que la base leur rende tout le bétail. « Aucun bétail pour Cochabamba ! » Nous y sommes allés et une fois que le bétail était rendu nous avions gagné. Nous étions deux, moi et Julio Isidro. On est allé à Banduriri, on a fait rendre le bétail et voilà. On leur a dit « qu'est ce que vous voulez ? La Fédération Unique est là pour vous défendre. La Fédération Spéciale vous a-t-elle défendu ? Si oui continuez avec eux ». Et tous sont venus avec nous, avec joie. Ils m'ont suivi. Cette nuit-là même on a occupé le bureau de la Fédération Spéciale. On n'a pas obligé la base à occuper le bureau, on a été invité par la base. Après on a fait un grand festival et maintenant il n'y a plus de Fédération Spéciale. Sans affrontement, sans se battre. On a fait un congrès qui a rassemblé 150 paysans. Les dirigeants de la Fédération Spéciale ne savaient pas s'ils devaient nous attaquer ou pas. Mais ils n'ont pas pu parce qu'il y avait des gens de Banduriri avec nous. Ils se sont énervés, ils se sont approchés. C'était Gilder Sanabria, c'est lui qui était à leur tête. Mais ils n'ont pas attaqué, il y a eu une discussion. Ils disaient « vous*

ne pouvez pas venir ici parce que nous sommes la Fédération Spéciale ». On a discuté et ils sont partis. Les gens du village de San Pedro sont partis, les autres des campagnes sont restés, et il ne s'est rien passé. Et de là il n'y avait plus de Fédération Spéciale. Quand tu parles avec des gens de la même classe, de la même culture, tu ne peux pas générer de conflits. C'est important ».

Après cette victoire, l'autre aspect essentiel de la gestion de Félix Vásquez est le rôle que joue la Fédération syndicale dans le développement de la région. A la fin des années 1980, suite au programme d'ajustement structurel, 90% de l'investissement public vient de l'aide internationale (Rodriguez-Carmora, 2009, p.18). La Fédération syndicale cherche dès lors à jouer un rôle plus important que celui de simple récepteur de l'aide, en reprenant la fonction des ONG d'articulation entre les bases et la gestion publique. Comme l'explique le *leader*, si la Loi de Participation Populaire de 1994 a pour objectif le développement des campagnes à travers la voie municipale, dès les années 1980 la Fédération syndicale s'appuie sur son réseau et ses différents niveaux d'organisations afin d'impulser ses propres projets de développement :

« *Avant cette Loi de Participation Populaire, la Fédération réalisait elle-même les projets. Nous avions le pouvoir, nous faisions nos projets. Les Nations Unies voyaient la région, jusqu'à maintenant, comme une région rouge, c'est-à-dire d'extrême pauvreté. Ils ont établi un programme. Il y avait cinq millions de dollars, c'était beaucoup d'argent, pour fortifier les organisations sociales. Nous, nous avons travaillé pour fortifier l'organisation unique. Nous avons présenté notre projet, pour que nous puissions manier le projet comme nous le voulions, non pas comme eux ils le voulaient. Nous sommes allés à La Paz, nous avons parlé au responsable et il a accepté, il a dit « on va faire comme vous voulez ». Nous avons mené des actions politiques et des actions de développement, nous avons développé les infrastructure, le service de santé. Il n'y avait rien, pas de chemin, pas d'école, pas de formation. Nous avons planté une stratégie comme organisation. Nous avons décidé où nous allions construire les écoles, les chemins, avec qui on allait se former, pour appuyer l'alphabétisation avec le quechua. Nous avons dit « vous, vous envoyez vos techniciens pour que nous réalisions les projets. L'important est que ça se passe bien ». On voulait voir comment se comportait le chauffeur, le maçon, l'ingénieur. Nous avons fait des observations, consulté les communautés, pour voir si les techniciens des ONG travaillaient bien. S'ils travaillaient bien on les applaudissait. Si un autre avait frappé les gens ivres il était sanctionné. La Fédération Syndicale ne pouvait pas tout contrôler, ça venait des bases. Les mauvais techniciens partaient, les bons restaient... Quand j'étais dirigeant je devais connaître tout cela. Je devais connaître tout le monde, pour leur dire quoi faire. Certains ont des problèmes de famille, il faut connaître tout ça. Ils doivent lire, se former pour qu'ils puissent réaliser leur mission. Il faut parler avec leurs familles, avec leurs mamans, l'organisation n'a pas de salaire, il*

faut expliquer cela. Et tous venaient dans ma maison pour connaître, travailler, parce que je devais les connaître mais eux aussi devaient me connaître. Tout le monde doit travailler, selon ses possibilités, sur la santé, le programme d'éducation, l'agriculture... On travaillait avec plusieurs ONG, mais sous notre contrôle. Il y avait UNICEF, Visión Mundial, Vecinos Mundiales aussi, il y en avait plusieurs. Nous devions voir si les projets étaient bien réalisés. Je n'étais pas ingénieur civil, pas administrateur, rien de cela. Il fallait acheter des livres d'administration pour comprendre. J'ai appris aussi l'agronomie, le contrôle de la qualité des travaux, car nous devions voir si le travail avait été bien fait. Si ce qui avait été dit avait été fait. Tout cela nous l'avons appris. Nous étions beaucoup plus responsables et respectueux que les actuels maires, il y avait un meilleur engagement de la communauté. Chaque mois nous avions quatre systèmes d'irrigation à inaugurer. Il y avait des gens qui venaient d'Espagne, d'Afrique, on leur donnait des cadeaux en reconnaissance. Le président Paz Zamora venait aussi aux inaugurations, pour se montrer. L'État finançait une partie des projets, tant l'État que la communauté. Il y avait un apport de l'État, mais il en profitait aussi. L'État apportait 40%... Avec cette équipe nous avons fait installer l'eau potable dans tout le Nord Potosi... Cela était entre 1988 et 1993, mais certains projets ont continué jusqu'en 2002, avec le même argent ».

Malgré cet afflux massif de financement, Félix Vásquez souhaite une nouvelle fois montrer le sacrifice des dirigeants et leur engagement pour les communautés, sans bénéfices personnels :

« *Les ONG sortaient l'argent pour faire des travaux. Notre travail n'était pas d'administrer l'argent, les responsables des projets étaient l'administration des ONG. Mais nous demandions aux travailleurs des ONG un pourcentage pour appuyer notre organisation. Ce n'était pas beaucoup d'argent, mais grâce à cela nous nous sommes maintenus. Nous vendions des produits des communautés pour l'organisation. Tout était pour l'organisation. Pour les dirigeants, il fallait juste acheter du riz, des pâtes. Et quand les dirigeants allaient dans une communauté, ils étaient invités gratuitement à dormir, ils avaient seulement à payer leurs transports. Et il fallait marcher car il n'y avait pas beaucoup de chemins. Cela était la routine* ».

Après cette expérience dans le domaine du développement, Félix Vásquez poursuit son parcours dans la politique. En 1998, il est élu député pour le MBL, puis sénateur pour le MAS en 2002. Par la suite il rejoint l'Assemblée Constituante pour un moment historique de l'histoire de la Bolivie, cette fois-ci avec le parti qu'il a lui-même fondé, le Mouvement Originaire Populaire (MOP) (cf.ch.7).

Photo 33 : *Congrès syndical à Sacaca en 2011. A droite, la table avec le drapeau bolivien, auquel est ajouté par la suite la wiphala, est occupée par les dirigeants. Au centre, on distingue la « police syndicale », munie d'un bâton pour contrôler les « bases ». (photo : Claude Le Gouill)*

5.3 Le syndicat « Unique » dans l'*ayllu* Chiro

Après avoir décrit le processus d'indépendance syndicale au niveau national et régional, nous pouvons approfondir une nouvelle fois notre analyse par l'étude détaillée de la communauté de Chiro K'asa. Le syndicalisme apparaît comme nous le verrons à la fois par des acteurs métis du groupe dominant autour de l'implantation d'ONG, mais s'inscrit cependant dans un processus contre-hégémonique au village de San Pedro de Buena Vista. Ce processus de rupture avec l'ancienne élite de Banduriri passe ici par un processus d'ethnicisation du syndicalisme conduisant à la reconstitution du Jatun Ayllu Qhayana.

5.3.1 Chiro K'asa comme centre de contre-pouvoir

Comme nous l'avons vu précédemment, à Chiro K'asa les familles métisses Oporto, Ruis et Terran, parviennent à reproduire le schéma de domination du village colonial de San Pedro de Buena Vista. Ce sont elles qui occupent la charge de *corregidor*, avec Silvestre Sanchez puis Lino Terran. Ce sont également elles qui contrôlent le commerce local. A la suite du premier commerce impulsé par Silvestre Sanchez, Liborio Oporto est à l'origine de la coopérative. Son frère est quant à lui le gestionnaire de la mine de Villacota. Lorsque la coopérative ferme, Don Liborio ouvre la plus grande boutique de Chiro K'asa, tandis que la famille Ruis gère la *chicheria* et occupe le poste de professeur. Cette population métisse venue des vallées, s'appuie de plus sur des dirigeants paysans locaux, tout comme l'élite de San Pedro de Buena Vista, afin de contrôler l'organisation syndicale. Durant plusieurs années, les « pionniers » de la construction de Chiro K'asa se partagent ainsi les charges syndicales. En reproduisant ces formes de domination, la nouvelle élite de Chiro K'asa parvient à construire un contre-pouvoir à San Pedro de Buena Vista. Ce processus est comparable à celui que nous évoquions à Irupata. La naissance d'un nouveau bourg paysan permet de constituer un nouveau centre économique et politique, connecté à l'État par des réseaux et institutions, à partir duquel se mettent en place les projets de développement. Pour cette raison, la population de San Pedro de Buena Vista tente de bloquer le développement de Chiro K'asa, comme le raconte Lino Terran :

« *De San Pedro de Buena Vista ils venaient ici armés pour ne pas que l'on construise des maisons. Ils ne voulaient pas valoriser la communauté ici, ils dirigeaient tout. Comme ils étaient au pouvoir, ils ne voulaient pas que l'on ait des autorités ici. Ils ne voulaient pas d'autorités* [indépendantes]. *Pour n'importe quoi il fallait que l'on aille à Banduriri, on payait des amendes. Moi aussi je devais payer les amendes. Hugo Murillo était le sous-préfet, il y avait aussi Alejandro Miranda de Banduriri et Pedro Garita. Alejandro Miranda était assesseur, il appuyait Pedro Garita* » (Lino Terran, métis de Chiro K'asa)

Comme nous l'avons vu avec le cas de la province Aroma (cf. ch.5.1.2), l'accès privilégié à la route entraîne de nouvelles migrations et de nouvelles possibilités de formation à l'extérieur. De nombreuses familles paysannes-indigènes de Chiro K'asa partent vers Llallagua travailler dans la mine. L'un d'eux, Juan de Dios Laura, est l'un des quatre « pionniers » de Chiro K'asa. Mais à la différence de Marcedono Caysari et Inocencio Colque, Juan de Dios ne parvient pas à imposer son *leadership* au sein de la Fédération de Banduriri. Il décide alors de prendre contact avec la

Fédération Unique à Llallagua :

« Ils voulaient me tuer ceux de San Pedro de Buena Vista. "merde cet animal ! pourquoi il fait cela. Nous, nous avons 5000 hommes armés. Une nuit nous allons faire disparaître Chiro K'asa". De manière occulte moi je marchais. De nuit je suis allé à Llallagua. De là on a fait le Tantachawi[77] *à Chiro K'asa et là il y a eu la Fédération Unique. Ici, c'est Delfin Choque qui nous a aidé à implanter la Fédération Unique. A ce moment-là nous avons fait perdre le contrôle du pouvoir aux patrons. Nous avons demandé à ce qu'ils aillent en prison. Deux voitures sont venues pour les chercher mais les dirigeants de Banduriri se sont échappés* ». (Juan de Dios Laura, *comunario*, Chiro K'asa)

La construction de Chiro K'asa comme contre-pouvoir passe ainsi par une rupture avec la Fédération Spéciale et par l'affiliation de Chiro à la Fédération Unique. Ce changement de fédération provient de nouveaux *leaders*, principalement René Colque et Juan de Dios Laura, qui ont travaillé dans les mines où ils acquièrent une nouvelle idéologie. Des tensions apparaissent dès lors à Chiro K'asa entre les cadres de la paysannerie liés à Banduriri, et les nouveaux dirigeants liés à Llallagua, dont Juan de Dios Laura :

« *Atanacio Caysari, Marcedono Caysari, Inociencio Colque, ils étaient autorités, des autorités du syndicat de Banduriri. Ils ne voulaient pas la Fédération Unique. Pour cela ils m'attaquaient : « Ignorant putain! Qu'est ce que tu sais ! Tu dois appartenir à ce lieu putain! Avec qui tu traînes ! ». Pedro Garita venait avec ses armes et il nous mettait en rang, comme à l'armée : « Vous devez vous positionnez ! En avant ! Retirez le chapeau ! ». Il organisait le syndicat comme cela. Les autorités de Chiro K'asa travaillaient avec Banduriri avec rigueur. Ils ne m'ont pas appuyé ensuite. C'est pour cela qu'ils voulaient me tuer : « Ignorant ! Qu'est ce que tu sais, toi, putain! ». Ils m'ont frappé à la tête avec une arme. « Tu dois appartenir à Banduriri ». Mais moi je ne les ai pas écouté. Je leur ai dit « je vais appeler ceux de Bustillo, ils vont venir de Jucumani et de Layme. On va s'organiser ». Et ils sont venus en camion de Bustillo. De Cala Cala, Jucumani, ils sont tous venus ici* ». (Juan de Dios Laura, *comunario*, Chiro K'asa)

En plus de la rupture avec le syndicalisme dirigé par la population métisse de San Pedro de Buena Vista, l'adhésion à la Fédération Syndicale Unique engendre un processus de réorganisation interne:

« *Tout l'ayllu de Chiro était organisé en une <u>subcentrale</u>, il n'y avait pas de syndicats au niveau des communautés. Le chef de l'ayllu était le dirigeant de la <u>subcentrale</u>, dans les communautés il devait y avoir des syndicats communaux mais il n'y en avait pas. Cependant quand j'étais jeune, 17-18 ans à peu près, les gens s'en sont rendus comptent. Ils se sont rendus compte*

[77] *Tantachawi* : Assemblée communautaire.

qu'avec un territoire tellement grand on ne peut avoir qu'une organisation, il fallait que l'on ait des petites structures communales. De là est né le syndicat agraire communal, chaque communauté avait son syndicat. Il faut se structurer comme cela, avec des syndicats communaux et tous les syndicats forment la subcentrale. Cela s'est passé dans les années 79-80 jusqu'en 1983. Ce sont les années où l'organisation syndicale a pris de l'ampleur dans cette zone ». (Luis Herrera, ancien dirigeant du syndicat « unique » à Chiro, Chiro K'asa)

Tout comme la Fédération Spéciale est née, au départ, d'un élan révolutionnaire d'anciens mineurs, on retrouve à Chiro cette même dynamique. Si le syndicat de Banduriri disparaît à Chiro, les deux Fédérations restent cependant en concurrence dans les vallées de San Pedro de Buena Vista. Il faut attendre l'arrivée de Félix Vásquez, le *leader* historique de la Fédération Unique, pour voir s'effondrer définitivement le règne de Banduriri, en 1987.

5.3.2 Chiro K'asa comme centre de développement

5.3.2.a *Vecinos Mundiales* et la formation de nouveaux *leaders* syndicaux

Les cadres de Banduriri à Chiro K'asa perdent ainsi leur *leadership* avec l'arrivée de la Fédération Unique, au profit de Juan de Dios Laura, René Colque et Delfin Choque. La population métisse de Chiro parvient cependant quant à elle en partie à intégrer ce processus. Si auparavant, l'intégration de l'élite locale au syndicat passe par le professorat, la sécheresse de 1983 offre en effet de nouvelles possibilités d'insertion au sein des ONG.

La sécheresse de 1983 a des conséquences désastreuses pour l'*ayllu* Chiro. Certains témoignages évoquent la perte de 80% du bétail dû au manque de fourrage, et la récolte est quasi nulle. A cause de son isolement, l'*ayllu* ne connaît pas le même appui institutionnel que la province Bustillo qui reçoit un appui massif d'UNITAS et de la radio Pió XII. Une ONG vient cependant de Cochabamba, *Vecinos Mundiales*. Elle engage comme technicien Liborio Oporto, qui possède une formation d'agronome. Une aide internationale arrive également après plusieurs mois. Liborio Oporto est chargé de répartir les donations mais aussi d'entreprendre un travail de formation technique sur le long terme. Fils du propriétaire terrien Silvestre Sanchez, Liborio Oporto parvient à prendre le contrôle de la nouvelle institution *Vecinos Mundiales* à Chiro K'asa. Comme son père

l'a fait auparavant, il prend par la même occasion le contrôle du village et de la nouvelle organisation syndicale. Adaptant le même côté paternaliste que ses prédécesseurs, il parvient à encadrer la formation des *leaders*, cette fois-ci non plus à partir des écoles, mais de l'ONG.

Luis Herrera sort à ce moment-là tout juste de l'école :

« *Ici il n'y avait pas de collèges. Rien. L'éducation était au maximum jusqu'à la troisième. De là il n'y avait pas d'autre niveau, nous ne connaissions pas un niveau d'étude avancé. Pour cela j'en suis resté là. Et juste quand je terminais ma troisième est apparue l'institution Vecinos Mundiales avec comme représentant de la zone Don Liborio Oporto. Avec eux nous avons passé des cours à Sacaca et à San Pedro de Buena Vista. De là est née aussi l'idée de créer un Centre à Chiro, parce que Vecinos Mundiales avait des Centres de formation. Il y avait une formation organique, technique, et même religieuse avec des prêtres qui faisaient ces types d'événements. De là j'ai eu cette connaissance de ce qu'était l'organisation syndicale, de comment devaient s'organiser les communautés* ». (Luis Herrera, ancien dirigeant du syndicat « unique » de Chiro, Chiro K'asa)

Vecinos Mundiales ne travaille pas directement avec l'organisation syndicale. Cependant, avec son programme d'organisation des communautés à but productif, le thème du syndicalisme est abordé. Les cours ont lieu dans d'autres lieux possédant des infrastructures, mais Liborio Oporto prête rapidement une de ses maisons pour organiser la formation. Par la suite, les communautés s'organisent afin de construire un centre de formation à Chiro K'asa. *Vecinos Mundiales* entreprend aussi un programme pour les femmes, mené par Ana Arenas, une fille de mineur de Llallagua.

Luis Herrera, Filemón Colque et Nicolas Coca reçoivent ainsi cette formation auprès de *Vecinos Mundiales*. Ils deviennent les trois promoteurs de l'ONG, c'est-à-dire qu'ils sont chargés d'enseigner leurs nouvelles connaissances dans les communautés et d'impulser des expériences dans le but d'améliorer la production agricole. Ensemble, ils contrôlent par la suite le mouvement syndical de l'*ayllu* Chiro, jusqu'à la « guerre civile » de 2007. Tous les trois proviennent des communautés voisines à Chiro K'asa. Luis Herrera est *agregado* de Chiro K'uchu, Filemón Colque et Nicolas Coca proviennent quant à eux des communautés d'ex-haciendas. Tous les trois poursuivent ensuite leur formation à l'IPTK, à Ocuri, comme l'explique Luis Herrera :

« *J'ai connu Vecinos Mundiales en 82-83. Ils nous ont donné un petit appui économique pour notre formation, une demi-bourse pour aller à l'IPTK à Ocuri. Ils nous ont aidés économiquement, pour cela je remercie vraiment Vecinos Mundiales. J'ai suivi une formation comme technicien moyen en agronomie. C'est la formation technique que j'ai eu. L'IPTK est un institut de formation de jeunes à Ocuri. Là-bas il y avait une formation politique et syndicale à tous les niveaux, ce n'était pas que technique. Maintenant c'est plus technique, avant non, ça touchait*

tous les thèmes sociaux [...] *Nicolas Coca est de ma promotion, il y avait aussi le compagnon Filemón Colque. C'était mon compagnon d'étude. Après il y en a eu plusieurs qui y sont allés mais qui ont reçu uniquement une formation technique, pas sur les thèmes sociaux* » (Luis Herrera, Chiro K'asa).

Rentrés de leur formation à l'IPTK, Luis Herrera, Filemón Colque et Nicolas Coca occupent durant de longues années des charges syndicales et surtout les postes liés au développement à *Vecinos Mundiales*. Avec eux, le syndicalisme prend une ampleur sans précédent dans la zone de *puna* de San Pedro de Buena Vista. L'ensemble des *ayllus* de la zone intègre la Fédération Unique et s'associe au programme de développement. Les contacts de celle-ci avec l'UNICEF permettent d'impulser un projet d'eau potable pour Chiro K'asa. En 1988, UNICEF participe également à la construction d'une nouvelle école, plus moderne, laissant de côté les bancs en *adobe*. Un collège est également construit à la fin des années 1980.

Contrairement à ce que décrit Silvia Rivera pour le cas de la province Bustillo, l'implantation du syndicat paysan à Chiro, sous l'influence du MIR et du MBL, s'accompagne d'un processus de valorisation de l'organisation traditionnelle de l'*ayllu*. Les premiers jeunes formés par *Vecinos Mundiales*, Luis Herrera, Filemón Colque, et Nicolas Coca, enclenchent en effet un processus d'ethnicisation de l'organisation syndicale, dans le but de se démarquer des syndicats des vallées dirigés par l'élite métisse. Au moment de son implantation à Chiro, la Fédération de Banduriri interdit en effet les autorités traditionnelles :

« *Avant il y avait les jilankus, mais ça a disparu avec Pedro Garita. Mais on les a revalorisé et on les a fait réapparaître. Ce sont les autorités originaires. Quand il y a eu cette liberté on a revalorisé ces charges. Mais les jilankus n'avaient pas beaucoup de pouvoir. C'était plus l'organisation syndicale qui avait le pouvoir... La justice indigène se faisait à travers l'organisation syndicale et le corregidor. Il y avait une coordination et les jilankus suivaient tout cela...*» (Luis Herrera, Chiro K'asa).

Avec les *jilankus*, est réintroduit aussi le rituel du *cabildo*, supprimé aussi depuis Banduriri. La reconstitution des autorités traditionnelles et du *cabildo* dans l'*ayllu* Chiro montre ainsi la construction d'un « espace social d'autonomie relative » dans le sens de James Scott, permettant au nouveau syndicat de se démarquer des anciens dirigeants, de se réunir, mais aussi de renouer avec une dimension culturelle de la terre et du territoire éloignée du mode d'exploitation métis. Ce rituel marque ainsi une renégociation des relations de pouvoir et une réappropriation de la terre autour du droit coutumier et de certaines valeurs de sacrifice, d'échange et de biens communs. Il permet de produire le « texte caché », le discours au sein de la « sous-culture de résistance ». Comme l'indique James Scott, ces espaces sociaux ne sont pas laissés libres par le groupe dominant, ils sont

gagnés, construits et défendus par les dominés (Scott, 2008, p.133-139).

5.3.2.b La religion du développement

Nous avons déjà assimilé à plusieurs reprises les réorganisations territoriales, et donc la sphère du développement, à la reconfiguration du monde religieux (cf.ch.1.2 et ch.4). L'arrivée des ONG et des projets de développement conduisent de la même manière à une évolution du monde symbolique de l'*ayllu* Chiro. Développement et religion sont ainsi indissociables, tout comme la présence de *leaders* « spirituels ». Dans les années 1960, c'est Silvestre Sanchez qui occupe cette fonction : il fait construire l'église et occupe le poste de *corregidor*. Dans les années 1980, c'est son fils, Liborio Oporto, qui devient au même moment le responsable de l'église et de l'ONG. Il contrôle ainsi les deux clés de voûte de Chiro K'asa, la religion et le développement, et réorganise le premier à partir du second. Comme son père l'avait fait plusieurs années auparavant, il réarticule la vie productive à la vie religieuse avec une volonté civilisatrice.

Il remplace ainsi la *muyanta* de la fête d'*Espiritu* par la « Fête de la pomme de terre ». Celle-ci rassemble les *ayllus* du Jatun Ayllu Qhayana pour l'élection de la « Reine de la pomme de terre ». Surtout, le traditionnel *tinku* entre les *ayllus* est remplacé par le « *taki tinku* », une compétition de danses traditionnelles. Cette fête ne dure qu'un temps et se transforme par la suite en un « *toro-tinku* » et une foire au bétail. Des « *toro-tinku* » et des *« taki tinku* » sont ainsi impulsés dans tout le Nord Potosi par des ONG soucieuses de remplacer la violence du *tinku* traditionnel par un évènement festif et folklorique.

Le carnaval connaît ce même processus. Il est autrefois réalisé dans chaque communauté avec un *pasante*. Liborio Oporto centralise cette fête à Chiro K'asa en y apportant une vénération de la pomme de terre. Traditionnellement, le carnaval marque la période de floraison de la pomme de terre. Les femmes doivent ainsi « faire danser » la tubercule au son de la *pinkillada*. Don Liborio crée le 2 février la fête de la *candelaria* lors de laquelle le prêtre, venu de San Pedro de Buena Vista, vient bénir les pommes de terre. Durant le carnaval, à partir du vendredi de *Tentación*, il rassemble toutes les communautés de l'*ayllu* à Chiro K'asa pour une grande fête de trois jours, durant laquelle les *pasantes* font danser leur base au son de la *pinkillada*. Les *pasantes* gardent leur fonction symbolique originelle jusqu'au vendredi. Ils doivent réunir leur famille sur leur *esquina*, faire la *ch'alla* au bétail, visiter les esprits des morts, fêter les jeunes de retour du service militaire. Le carnaval peut ainsi être considéré comme une « fête totale » dans le sens où il rassemble les aspects les plus importants de l'*ayllu* : la production agricole, la reproduction du bétail, la territorialité, le lien avec les ancêtres, la citoyenneté et l'intégration à la nation avec le retour du

service militaire. Mais l'évènement le plus important est aujourd'hui le concours de *pinkillada* à partir du vendredi de *Tentación*. Il s'agit là d'une compétition : un jury rassemblant les autorités de Chiro vote pour le meilleur groupe de *pinkillada*, d'après la musique mais aussi les vêtements traditionnels portés par les musiciens et danseurs. Liborio Oporto est le premier *pasante* de cette fête, suivi les années suivantes de Filemón Colque et Nicolas Coca. On peut faire un parallèle avec la fête de la San Miguel de Uncia : si de nombreux intellectuels de la ville minière d'Uncia voient dans cette fête une origine indigène, certaines sources montrent au contraire qu'elle est créée par le baron de l'étain Simon I. Patiño afin de maintenir la population minière dans la ville[78]. Le processus serait ainsi semblable à Chiro K'asa : il s'agit de maintenir la population dans le centre politique par un processus croissant de centralisation politique et religieuse.

Si la volonté de changement social est ainsi forte avec la naissance des syndicats « uniques », ceux-ci ne parviennent pas à sortir totalement de leur dépendance envers les propriétaires terriens. Alors que Lino Terran est expulsé de Chiro K'asa à cause de certains abus commis auprès des bases lorsqu'il était *corregidor*, Liborio Oporto maintient quant à lui, grâce à son rôle dans *Vecinos Mundiales*, un statut à part à Chiro. Il fait construire, près de l'église, sur la place du village, le centre de formation de *Vecinos Mundiales*. Il contrôle ainsi le centre politique et symbolique de l'*ayllu*. Il s'agit d'une stratégie que l'on trouve dans toutes les vallées de San Pedro de Buena Vista. Après la fonction de professeurs dans les années 1960, c'est la fonction de techniciens d'ONG qui permet à la population métisse de maintenir une légitimité et de conserver un certain contrôle sur la paysannerie. Ceux-ci se présentent ainsi comme l'élite de la paysannerie, les fameux « intermédiaires culturels » d'Eric Wolf. S'ils ne travaillent pas directement la terre, c'est l'appartenance à une ONG et l'élaboration de projets de développement pour la paysannerie qui leur procurent cette légitimité « paysanne ». La première génération de métis professeurs est ainsi remplacée petit à petit par une génération de métis techniciens d'ONG. La vision reste cependant la même, elle s'inscrit dans la « religion moderne » du développement, comme l'écrit Gilbert Rist, pour qui « si le moteur du développement c'est la croissance, le moteur de la croissance c'est la croyance » : la croyance du progrès, en l'avenir, en la civilisation, au « bien être matériel et moral » (1996, p.79).

[78] Je dois cette analyse principalement à l'anthropologue Juan Lizarazu d'Uncia.

Photo 34 : *Le pasante fait « danser les plants de pomme de terre » durant le carnaval (photo : Claude Le Gouill)*

Photo 35 : *Emilio et Paulo Caysari à gauche, fêtent le mardi, le retour d'un membre de leur famille du service militaire. Cette famille conserve encore le baston de mando du Jatun Ayllu Qhayana, leur grand père ayant été le dernier segunda mayor avant la réforme agraire (photo : Claude Le* Gouill)

Photo 36: Le samedi de Tentacion, des pommes de terre sont lancées au public depuis la tour de l'église. Jaxier Izko (1986) analysait ce geste comme une symbolique de la fertilité lors de la fête du Saint-Patron de San Pedro de Buena Vista. La population de Chiro reproduit ainsi cet acte, selon le processus d'imitation avec le village colonial que nous avons déjà décrit. (photo : Claude Le Gouill)

5.3.2.c PRODINPO

Lorsque *Vecinos Mundiales* quitte l'*ayllu* après avoir terminé son programme, Liborio Oporto, Luis Herrera, Filemón Colque et Nicolas Coca forment leur propre ONG, le Programme de Développement Intégral du Nord Potosi (PRODINPO). Le rôle de celle-ci est de chercher des contacts avec d'autres institutions afin de mettre en place des projets de développement. Un premier accord est signé avec FAO-Holanda sur des projets productifs et environnementaux. Luis Herrera et Filemón Colque expérimentent, chacun dans leur communauté, un projet d'irrigation et de conservation des sols. L'ONG se politise également et les liens sont de plus en plus étroits avec le syndicat, si bien que la différence entre les deux tend à disparaître. Avec PRODINPO naît

également le Centre d'Éducation Alternative (CEA). Celui-ci permet aux personnes n'ayant pu accéder à une éducation scolaire de recevoir une formation, soit en *humanidades* (sciences humaines) soit en « technique », et de sortir ainsi avec un diplôme équivalent au baccalauréat, reconnu comme tel par l'État.

La principale victoire de PRODINPO reste cependant un accord de deux millions de dollars signé avec l'ONG *Medicos Mundi* en 1998. Cette ONG espagnole travaille dans la municipalité à la formation de promoteurs de santé depuis 1989. De 1992 à 1995, elle construit différents postes de santé, notamment à Chiro K'asa, Toracari et San Pedro de Buena Vista. L'hôpital San Luis de Sacaca est jusqu'à cette date le seul lieu destiné à la santé pour tout l'extrême Nord Potosi.

L'accord signé entre *Medicos Mundi* et PRODINPO prévoit un projet de « développement intégral » avec la création de six associations de producteurs dans toute la zone de *puna* de San Pedro de Buena Vista. *Medicos Mundi* s'installe ainsi quelques années à Chiro K'asa. Elle y construit son bureau et un centre de réunion pour les autorités paysannes-indigènes.

Le but du projet est, selon Liborio Oporto, de fortifier l'ONG locale en tant que coordinatrice du projet. PRODINPO est ainsi chargé de mener un travail de diagnostique rural. L'ONG reçoit du matériel, une voiture, des motos, des ordinateurs, pour réaliser cette étude. Lorsque ce travail est réalisé, un conflit éclate cependant avec *Medicos Mundi*. Celle-ci se déclare exécutrice du projet et écarte PRODINPO. Seul Filemón Colque, ayant intégré l'équipe de *Medicos Mundi*, se retrouve à impulser ce projet aux dépens de ses anciens compagnons. Lorsque *Medicos Mundi* termine son contrat et quitte la région en 2007, les associations disparaissent peu à peu par manque de cadres. Les bureaux de *Medicos Mundi* sont pillés par les *comunarios* (cf.ch.6.6.5).

Photo 39: Plusieurs associations fondées par Medicos Mundi existent encore aujourd'hui. Elles exposent leurs produits (miel, maïs, légumes, pommes de terre) lors de marché agricole ou de fêtes.(photo : Claude Le Gouill)

5.3.3 Chiro K'asa comme centre régional du pouvoir

Comme nous l'avons vu, Chrio K'asa est parvenu en quelques années à devenir un centre économique et de développement. A partir des bureaux de *Vecinos Mundiales* les techniciens et dirigeants se déploient sur toutes les communautés de la zone de *puna*. La lutte menée par les premiers dirigeants de la Fédération Syndicale Unique, René Colque et Juan de Dios Laura, afin d'engager un processus d'indépendance vis-à-vis de San Pedro de Buena Vista, connaît une nouvelle dynamique avec la mise en place de la Loi de Participation Populaire (LPP) en 1994. Cette loi a comme objectifs pour l'État de renforcer sa présence au niveau local, de démocratiser la société bolivienne et d'impulser le développement du pays depuis le « bas ». Laurent Lacroix nous dit que cette nouvelle loi propose ainsi la rencontre de deux opposés, le local et la nation, le premier devant permettre d'améliorer le second. Le local, traditionnellement lieu de résistance, devient dès lors « un lieu d'ancrage pour les outils de la modernisation néo-libérale » (Lacroix, 2001, p.5-7).

La Loi de Participation Populaire (LPP) ordonne la municipalisation du pays. Elle permet à l'État de s'implanter à travers ses institutions publiques et les partis politiques dans un monde rural jusqu'alors fortement hermétique. Dans le Nord Potosi, treize municipalités sont créées. Les ressources économiques sont décentralisées au niveau de celles-ci qui se convertissent dès lors en organes majeurs du développement local. Cette décentralisation est perçue par les organisations rurales comme une perte d'autonomie et un nouveau « colonialisme interne » favorisant les partis politiques à la « démocratie communautaire ». Elles se lancent cependant dans le jeu électoral avec les victoires que l'on sait par la suite.

A travers cette loi, le conseil municipal se démocratise, la notion de citoyenneté se développe, les communautés locales intègrent la vie politique et économique. Les organisations indigènes (*ayllus*, communautés syndicales) sont reconnues juridiquement et peuvent obtenir le titre d'Organisation Territoriale de Base (OTB). Les OTB deviennent les sujets du développement, elles doivent créer leurs propres projets dans le Plan Opératif Annuel (POA) municipal dans lequel sont définis les coûts des projets. C'est l'État qui finance ces projets par la co-participation tributaire en donnant aux municipalités des fonds en fonction du nombre d'habitants. Les Districts Municipaux Indigènes (DMI) sont également créés, avec leur représentant le sous-maire *(sub-alcalde*). Les DMI offrent aux territoires indigènes une certaine autonomie vis-à-vis de la municipalité, tant d'un point de vue politique que pour la mise en œuvre de projets de développement. L'obtention du titre de DMI passe cependant par un processus bureaucratique complexe, bien souvent bloqué par les élites

municipales soucieuses de maintenir leur contrôle du territoire.

Peu après la mise en place de la LPP, en 1995, Luis Herrera et Filemón Colque retournent à Ocuri afin de passer leur troisième et dernière année à l'IPTK. A ce moment-là ils prennent connaissance de la possibilité de créer les DMI et rentrent une année plus tard à Chiro K'asa avec la volonté de renforcer à la fois l'unité des *ayllus* de la *puna* et leur indépendance vis à vis des autorités de San Pedro de Buena Vista. Ils réalisent dès lors un travail d'investigation sur le passé des *ayllus*. Ils se rendent dans les communautés afin de chercher des témoignages oraux sur les origines de la territorialité des *ayllus* de la *puna* ainsi que sur leurs modes d'organisation. La famille Caysari de la communauté de Condor K'uchu est la principale source d'informations. Leur ancêtre est le dernier *segunda mayor* au niveau des *ayllus* de Qhayana. Ce niveau d'organisation disparaît en effet avec la réforme agraire ; l'objectif est dès lors de le reconstruire.

Le projet des dirigeants est de fonder un DMI sur la base de cette identité qhayana. Si les *ayllus* de *puna* ont gardé une certaine unité, jusqu'à cette date de 1995 la référence à l'*ayllu mayor* Qhayana ne se maintient plus que chez les « anciens ». Cette reconstruction repose cependant plus sur une construction intellectuelle que sur des faits historiques solibident établis. Le projet de District *Jatun Ayllu* Qhayana rassemble ainsi les *ayllus* de Takawani, Chiro, Coacari, Palli Palli mais également l'*ayllu* Chullpa qui ne fait pas partie du Qhayana historique. De plus, les *ayllus* des vallées Jatun Jila et Juchuy Jila, plus proches de San Pedro de Buena Vista, refusent d'intégrer ce processus. L'*ayllu* Sirqi est quant à lui complètement oublié, du fait qu'il s'agisse de terres discontinues avec les autres *ayllus*. Le DMI semble dès lors plus une construction artificielle, mais il permet cependant de construire une nouvelle identité reconnue pleinement par les *ayllus* engagés dans ce processus.

L'organisation syndicale connaît à ce moment-là une nouvelle ethnicisation de sa structure. Les autorités originaires sont reconstituées en les adaptant à la nouvelle vision politique des *ayllus* comme l'explique Luis Herrera :

« *Avant, le représentant de l'organisation originaire était le jilanku, avant le syndicalisme. Et cette charge va par rotation, c'est une charge pour le territoire, pour la terre. N'importe qui pouvait avoir la charge, des personnes avec de bonnes capacités ou de faibles niveaux. On était en train de former un district et on s'est dit qui va être le représentant ? On pensait aux dirigeants des subcentrales et aux jilankus. On a analysé tout cela et on a vu que le jilanku n'avait pas cette capacité car il était rotatif. Alors on a fait apparaître le segunda mayor. Mais nous ne voulions pas que le segunda mayor soit élu par rotation, mais qu'il le soit en raison de sa capacité, pour sa capacité intellectuelle. Avant on était huit ayllus, et de ces huit ayllus il n'y avait qu'un segunda mayor qui représentait les huit ayllus de Qhayana. Cela n'est pas comme maintenant où chaque*

ayllu a son segunda mayor. Cela a été notre idée » (Luis Herrera, Chiro K'asa).

Malgré la reconstitution des autorités originaires, l'organisation syndicale conserve le contrôle de la nouvelle structure politique de l'*ayllu*. Le *segunda mayor* reste ainsi intégré à la structure syndicale, élu pour ses capacités dans chaque *ayllu* pour impulser les projets de développement. Cette ethnicisation de l'organisation syndicale marque ainsi un processus de distanciation avec l'élite métisse.

Afin de se faire reconnaître comme DMI, une autre stratégie adoptée est d'intégrer le conseil municipal afin de lutter depuis l'intérieur de la sphère du pouvoir. Dans les premières années de la Loi de Participation Populaire, le pouvoir municipal est contrôlé, comme dans toute la Bolivie, par les élites métisses. En 1996 cependant, le syndicat paysan se lie au MBL et parvient à gagner deux postes de conseillers : un dans la *puna* et un dans les vallées. Dans les vallées, le conseiller municipal élu est Silvestre Ojeda, un fils de propriétaire terrien de Moscari, *leader* du syndicalisme des vallées travaillant pour *Vecinos Mundiales*. Le conseiller de la *puna* est pour sa part lié à l'ONG *Vecinos Mundiales*, il s'agit de Juan de Dios Colque. Il est le fils de Saturnino Colque, l'un des anciens *leaders* de la Fédération Spéciale de Chiro. Juan de Dios Colque est professeur, il a obtenu son diplôme à la Normale de Chayanta. Il est le premier indigène de la zone à occuper cette profession. Il travaille en 1995 comme professeur pour l'ONG *Vecinos Mundiales*. L'élite de San Pedro de Buena Vista cherche de son côté à conquérir les votes de la *puna* en appelant Liborio Oporto à se présenter à leur côté sous le sigle du MNR. Celui-ci refuse afin de privilégier son travail avec son ONG mais il offre cette opportunité à une employée de *Vecinos Mundiales*, Ana Arenas. Il s'agit de la fille d'un grand *leader* syndical de Llallagua. Elle arrive à Chiro K'asa en 1989 afin d'impulser des cours d'alphabétisation et de *leadership* pour les femmes au sein de la structure de *Vecinos Mundiales*. Le MNR remporte les élections avec comme maire Edmundo Rojas et comme président du conseil municipal Hugo Murillo, le fils d'Angel Murillo qui a mené la résistance urbaine face à l'attaque paysanne de San Pedro de Buena Vista en 1957. Ana Arenas est élue conseillère. Elle reste cependant plus proche des *ayllus* que des partisans métis du MNR. Elle joue un rôle fondamental dans la construction du DMI Jatun Ayllu Qhayana.

Le père d'Ana Arenas est Lucio Arenas Saracho, surnommé « Chato » Arenas[79]. Originaire des communautés du lac Popoo dans le département d'Oruro, il rejoint Llallagua dans les années 1970 afin de travailler dans la mine. Il devient l'un des *leaders* du syndicat ouvrier. Ana Arenas connaît dès lors la répression militaire. Lorsque son père est en exil au Brésil et en Argentine dans les années 1970, elle subit la répression qui « détruit sa famille » comme elle le dit elle-même. Elle

[79] Le récit bibliographique présenté ici fait suite à un entretien réalisé à Oruro auprès d'Ana Arenas en 2009. Il s'agit du premier entretien réalisé sur l'étude de cas de Chiro K'asa.

vit avec sa mère, originaire de Colquechaca et ses quatre frères. Sa mère travaille à l'hôpital ouvrier de Llallagua. Son père passe son temps en exil ou emprisonné. Lorsque son père décède à la fin des années 1980, la famille émigre à La Paz. Ana Arenas trouve un travail au collège German Bush comme employée. Des amies lui apprennent à ce moment qu'un poste pour une ONG va se libérer dans le Nord Potosi. Elle réalise un entretien avec Roberto Vega de l'Institut de Recherche Culturelle pour l'Éducation Populaire (INDICEP) et obtient un travail pour cette institution en 1985. Elle travaille à Acacio à la formation auprès des hommes et commence une lutte afin de faire reconnaître le droit des femmes :

« *Les femmes n'avaient rien, elles ne valaient rien, elles n'avaient accès à rien, elles ne pouvaient participer aux réunions, donner leur opinion, s'éduquer. C'était une offense pour l'homme si la femme parlait... Si un animal était malade en même temps que la femme, l'animal était mieux soigné que la femme... Cette institution m'a dit de n'éduquer que les hommes, et là j'ai commencé à me révolter. J'ai commencé à parler du droit de la femme et j'ai quitté INDICEP... Il y avait au niveau national le journal Presencia, qui a sorti un article sur moi où j'ai dit que la femme était moins importante qu'un cochon, INDICEP était furieux. C'était ma révolte* » (Ana Arenas, Oruro).

En 1988 elle quitte ainsi INDICEP et rejoint *Vecinos Mundiales* un an plus tard. Elle est recrutée par les prêtres et Liborio Oporto pour son engagement auprès des femmes. Elle est chargée des cours d'alphabétisation, de la promotion à l'éducation et de la formation de femmes *leaders*. Elle travaille dans différentes municipalités du Nord Potosi : San Pedro de Buenavista, Caripuyo, Sacaca, Toro Toro mais aussi dans la municipalité de Bolivar à Cochabamba. C'est cependant à Chiro K'asa qu'elle réalise son travail le plus profond. De nombreuses femmes aujourd'hui gardent encore le souvenir d'Ana Arenas.

Intégrée et reconnue par les communautés, elle obtient la charge de conseillère municipale avec le MNR. Sa formation et son engagement sont ainsi reconnus malgré son origine urbaine. On note ainsi une nouvelle fois l'influence du centre minier sur la lutte pour la reconnaissance des droits indigènes. Ana Arenas poursuit ainsi la lutte menée par son père plusieurs années auparavant. Lorsque Liborio Oporto lui propose la charge de conseillère, elle reçoit l'appui de la base, notamment celui des femmes :

« *Je leur ai dit que je ne pouvais pas aller comme conseillère car je travaillais pour une institution. J'ai consulté mes camarades et les femmes. Le MNR cherchait à avoir les votes de la campagne pour avoir la mairie. Les femmes m'ont dit « si, c'est bien ! Si tu es élue on va avoir un espace, les projets vont arriver ici, on va en bénéficier ». Parfait, ainsi j'ai accepté et je suis arrivée comme conseillère* » (Ana Arenas, Oruro).

Bien que liée au MNR, contrôlé par l'élite métisse de San Pedro de Buena Vista, Ana Arenas lutte au sein du conseil municipal au côté de Juan de Dios Colque afin d'impulser la création du DMI Jatun Ayllu Qhayana :

« *Quand nous avons parlé de la subalcaldia, le maire ne voulait pas. Il y avait un autre conseiller qui était du village, Hugo Murillo, il était le patron du village. Personne ne le contestait. Il avait un commerce. Un savon qui ne vaut pas plus de deux pesos, lui il le vendait pour le prix d'un kilo de blé, ou pour une livre de graisse. Et il avait une voiture, il allait dans une communauté et il donnait des sardines, du lait, et alors la personne lui était redevable. Elle devait lui donner tout ce qu'elle produisait. Et alors qu'est-ce qu'elle mangeait ? Elle devait aller au village de San Pedro de Buena Vista travailler. Hugo Murillo faisait ce qu'il voulait des gens de la campagne. Toute la famille Murillo. Pour cela ils n'ont pas voulu nous donner la subalcaldia* » (Ana Arenas, Oruro).

Afin de mener leur lutte, ils trouvent un appui auprès d'ONG, notamment l'ISALP financé par la coopération danoise DANIDA :

« *Les prêtres nous ont appuyés dans cette lutte. Au début ils ne comprenaient pas très bien. Puis ils nous ont aidés. Comme nous n'avions pas tout compris au niveau des lois, le village en profitait, parce que nous ne connaissions pas bien les lois. Je me disais « comment je vais faire, comment je vais dire que cet article de la loi dit que l'on peut avoir la subalcaldia ? » Filemón a dit qu'à Potosi il y avait une organisation qui appuyait pour trouver des solutions aux problèmes. Ils ont des avocats. Je suis allée à Potosi chercher ces personnes, et je les ai rencontrées. Avec de la chance il y avait le secrétaire de l'ambassadeur de la République du Danemark. J'ai écouté ce qu'il disait, moi je cherchais les avocats. Je leur ai dis que nous n'avions pas d'argent pour payer mais que nous pouvions voir une autre manière pour payer. Chaque famille des ayllus voulait mettre un peu de pommes de terre à vendre pour payer l'avocat. C'était notre difficulté, nous ne savions pas comment faire. Cette personne m'a écouté et m'a donné une carte, il m'a dit de l'appeler. Mais je lui ai dis que dans ma zone il n'y a pas de téléphone, pas de lumière. De cette manière il est allé jusqu'à Chiro, il a dit que les avocats allaient venir, et à la date qu'il m'avait dit les avocats sont venus. Ils ont commencé à analyser nos documents, et ils nous ont dit que nous étions dans notre droit. Ils nous ont dit à nous les conseillers, que nous étions la clé pour ouvrir la subalcaldia* » (Ana Arenas, Oruro).

L'origine d'Ana Arenas, des centres urbains de Llallagua et La Paz, est également une source de confiance pour les habitants de San Pedro de Buena Vista :

« *Les gens du village ne voulaient pas écouter Juan de Dios Colque car il était des ayllus, il était « Indien ». Moi les gens du village m'écoutaient par ce que j'étais quelqu'un de l'extérieur.*

Parce que je n'étais pas de l'ayllu ni du village. Le village m'a donné son respect, parce qu'aussi je me suis battue pour le village, pour les femmes du village. Tous ceux du village étaient professeurs, ils ne voulaient pas aller travailler dans la campagne car les communautés étaient inaccessibles. Ils disaient qu'ils voulaient aussi la subalcaldia. Ainsi les gens du village se sont soulevés contre les propres patrons du village. Mais les autorités municipales ne voulaient pas donner la subalcaldia » (Ana Arena, Oruro).

Bien qu'étrangère aux *ayllus* de *puna*, Ana Arenas mène un véritable combat, allant jusqu'à provoquer physiquement les autorités municipales lors d'une réunion à San Pedro de Buena Vista :

« *L'assemblée était à San Pedro de Buena Vista, à la maison sociale, une grande maison, c'était le bureau social de San Pedro de Buena Vista, en 1997. Je leur ai dit ce que je pensais à Claudio Miranda, à Hugo Murillo, à Rojas, et ils m'ont dit qu'ils allaient me frapper. Moi je leur ai dit, « quand vous voulez, on sort et on se bat, je n'ai pas peur, mais ce que l'on réclame pour Chiro on va l'avoir »... Et nous avons réussi, nous avons fait une assemblée tellement grande, nous avons réuni tellement de gens. Ils sont venus de Chayanta, de Llallagua, d'Ocuri, de Potosi, de la partie sud, de Tupiza, pour la création de la subalcaldia. Tellement nous nous battions, et eux ils voulaient voir cela, pour créer la même chose dans les propres communautés et municipalités, parce que les maires ne voulaient pas. Ici la mairie ne voulait pas, ils ne voulaient pas respecter la loi. Les paysans disaient « s'ils ne veulent pas accepter notre demande selon les règles, on va utiliser la manière forte. On va faire couler le sang. Ici va couler le sang ! Nous allons assiéger San Pedro de Buena Vista, nous allons couper l'eau. Pas un gramme de blé ni de maïs ne va entrer ! ». Les communautés nous ont donné cette force, cet appui, et nous avons fait cette assemblée dans le village, et le village s'est levé et a dit qu'il fallait que se fasse cette subalcaldia* » (Ana Arenas, Oruro).

Si aujourd'hui elle vit à Oruro et ne vient plus à Chiro, Ana Arenas reste dans les mémoires comme la principale artisane de la victoire, comme l'exprime Luis Herrera :

« *Cela a été très dur, ils ne nous ont pas laissé. Ils nous ont mal traité. On a dû lutter beaucoup. Et des trois premiers districts qui sont nés en Bolivie nous étions l'un d'eux, le Jatun Ayllu Qhayana. Il y avait Hugo Murillo qui était maire, Edmundo Rojas qui était conseiller. Nous avons dû y aller en utilisant la force. Nous avons eu aussi un petit appui de l'ISALP sur l'aspect juridique. Ils ont fait la partie légale. Et ainsi le maire et les conseillers ne pouvaient rien dire et ils nous ont donné le district. Avant que nous soyons district il y a eu un fort combat pour avoir des conseillers. Il y avait le professeur Juan de Dios comme conseiller et une dame, qui n'était pas d'ici mais qui travaillait dans la zone, elle venait d'Oruro, une forte battante, Ana Arenas* » (Luis Herrera, ancien dirigeant du syndicat unique, Chiro K'asa).

Le *Jatun Ayllu* Qhayana devient ainsi l'un des quatre premiers DMI de Bolivie, le premier des hautes terres. Cette victoire historique marque un tournant dans la région de la *puna*. Elle montre aussi la capacité des *leaders* de Chiro à s'engager dans la lutte, à « changer d'échelle » et à profiter d'une « structure d'opportunité politique » favorable (Tilly et Tarrow, 2008). Ces *leaders* profitent ainsi de l'ouverture démocratique et de l'espace offert avec les DMI pour mener des alliances avec des ONG (ISALP), mais aussi avec les autres organisations sociales comme le montre le rassemblement organisé à San Pedro de Buena Vista. Ce « changement d'échelle » constant s'inscrit aussi dans une perspective de développement de Qhayana. Il est symbolisé par la restructuration interne des *ayllus* de la *puna* réunis par l'organe central réunissant les autorités des cinq *ayllus*, le Conseil de Développement du Jatun Ayllu Qhayana (CONDEJAQ). Ce processus montre la recomposition d'identité politique – du « paysan » à l'« indigène » - comme une ressource d'action collective, mais aussi que les sentiments identitaires ne sont pas uniquement instrumentalisés « depuis le haut ». Ils s'inscrivent dans les relations de pouvoir locaux et s'enracinent dans la conception du territoire et de l'univers symbolique propre au phénomène d'ethnogenèse. Comme l'indique Guillaume Bocarra, « si l'ethnicité est le produit d'interactions sociales déterminées par des logiques sociopolitiques globales …, l'ethnogénèse est en revanche un phénomène qui renvoie à des transformations d'ordre objectif et subjectif en grande partie inconscientes ainsi qu'à la capacité d'adaptation de sociétés longtemps considérées comme « sans histoire ». [...] L'ethnogenèse implique une nouvelle relation au territoire, une restructuration de la société, une transformation en profondeur de l'économie, du politique et du système de représentations des sociétés dans l'histoire » (Boccara, 2010). A Chiro, la réintroduction des autorités traditionnelles s'accompagne de la réintroduction du *cabildo.* Elles retrouvent ainsi leur fonction première d'articulation entre les *comunarios,* la terre et le territoire. Ces autorités restent liées cependant à la structure corporatiste et clientéliste du système syndical, montrant ainsi une forte capacité d'adaptation dans l'intégration à la société environnante.

Ces *leaders* sont ainsi le fruit de l'ONG *Vecinos Mundiales* et de l'IPTK. Filemón Colque, Luis Herrera et Nicolas Coca sont les principaux artisans de cette victoire. Tous les trois ont connu la même formation : collège à Chiro K'asa, formation à l'IPTK et professionnalisation à *Vecinos Mundiales*. Contrairement à Ana Arenas et à Juan de Dios Colque, ils sont avec Liborio Oporto ceux qui contrôlent la politique du *Jatun Ayllu* Qhayana. Le premier *segunda mayor* de l'*ayllu* Chiro est ainsi Filemón Colque. Lorsque le DMI est mis en place il devient le premier *sub-alcalde*, suivit l'année suivante par Nicolas Coca. Se met en place par la suite le *muyu-turno* entre les *ayllus* et la charge revient au beau-frère de Filemón Colque, Pedro Solar de l'*ayllu* Coacari. Ce groupe

occupe ainsi les charges les plus importantes de l'organisation, le DMI et les ONG. S'ils ne passent jamais de charges au niveau de la Fédération Syndicale régionale il n'en sont pas moins respectés. Chiro K'asa devient le haut lieu du syndicalisme dans le Nord Potosi. Les charges principales de la *subcentrale* de Chiro sont laissées à la base. Le pouvoir n'est plus dans le syndicat lui-même mais dans les instruments qu'il a créé : les ONG et le DMI. Le projet est dès lors de créer la troisième section municipale de la province Charcas en transformant le DMI en une municipalité.

La route qui avait fait naître le village de Chiro K'asa a ainsi permis de faire émerger en quelques années des *leaders* et un processus politique que peu d'*ayllus* ont connus. Peu d'*ayllus* connaîtront également la même violence qui va déchirer Chiro suite à l'arrivée, par cette même route, d'un nouveau courant religieux.

5.4 Changement social et religion

Le 23 juin, pour la Saint-Jean, je me rends à la communauté d'Hornota avec German Condori. Il faut une heure et demie de marche pour la rejoindre depuis Chiro K'asa. Sur la route, nous traversons la communauté de Condor K'uchu. Hornota et Condor K'uchu formaient autrefois une seule et même communauté. Toutes deux appartiennent à la terre d'origine Chiro Grande, dont le premier *originario* est Félix Rodríguez, puis à Hornota s'est installée la famille Condori et à Condor K'uchu la famille Caysari. Par la suite, ces deux familles sont entrées en conflit au sujet des terres collectives et ont décidé de se séparer. Hornota est située en contrebas de la montagne *Pukara*, là où les *Chullpas* furent brûlés par le soleil et où les Incas installèrent une forteresse (*pukara* en quechua). German me conduit chez son père, Angel. *Don* Angel est un *yatiri*, un chaman. Comme tous les *yatiris* il a été frappé par la foudre, trois fois. Il s'est rendu à plusieurs reprises à Bombori, le lieu sacré des *yatiris* de la région du Nord Potosi. Angel a voyagé comme guérisseur (*curandero*) dans toute la Bolivie, et même jusqu'au Pérou. Il dit être l'un des meilleurs *yatiris* de Qhayana.

Réunis dans leur maison en pierre, nous attendons la nuit en buvant de l'alcool pur. J'ai avec moi des photos de France afin de partager mes connaissances avec mes hôtes. Vers 20h, la nuit est déjà noire. Nous montons sur la parcelle privée de *Don* Angel, située juste au dessus de sa maison, et nous allumons des feux avec de la paille. German et sa petite sœur sont chargés de cette tâche

pendant que *Don* Angel reste avec sa femme dans la maison. Le gouvernement d'Evo Morales a interdit les feux de la Saint-Jean sous prétexte de la protection de l'environnement. Tous les ans, la Bolivie s'enflamme en effet à cette date. Mais pour les habitants de Chiro, l'interdiction, sous couvert d'écologisme, cache en fait une volonté de diminuer les accidents liés à la consommation excessive d'alcool. Nous sommes les premiers à allumer les feux. Quand toute notre paille est consumée, de nombreux feux apparaissent dans la nuit sur les montagnes aux alentours. Nous avons commencé plus tôt que les autres car les *fogatas* (feux) ne sont pour nous que le début du rituel. Lorsque nous rentrons avec German et sa sœur dans la maison, Angel et sa femme préparent la *mesa* pour l'*Espiritu Santo* et *San* Juan Bautista de Mexico. Celle-ci prépare trois petites coupes avec chacune deux bougies. Deux coupes sont placées sur une petite table au pied des portraits de *Tata* Antonio de Cala Cala et *Tata* Santiago de Bombori. Don Angel de son côté prépare une *mesa*[80] sur du papier blanc. Il commence par disposer quatre tas de *k'owa*[81], formant un carré, sur la droite, puis un nouveau carré au centre, puis un autre à gauche, disposant les tas selon le sens contraire des aiguilles d'une montre. Il y rajoute de la coca, de la cannelle, de la graisse de lama, et un *misterio*[82] en bas au centre. En bas à droite, il fait une *pachamamita* pour « maintenir la structure », c'est « notre *tapa* » dit-il. Une fois la *mesa* complète, les prières peuvent commencer. Celles-ci sont destinées à *Espiritu Santo* (Saint-Esprit), *San Juan* de Bautista de Mexico, Mallku khota, Uyuni, Sucre, Cochabamba et doivent apporter bonheur à la famille, santé et travail. Il secoue une petite cloche au dessus de la structure. Puis commencent les *ch'alla* d'alcool pur au dessus de la *mesa*. Celles-ci se font dans deux petits *turuwasu* remplis d'alcool pur qu'il fait tourner dans le sens des aiguilles d'une montre au dessus de la *mesa*. Puis il fait sonner sa clochette devant les deux portraits de *Tata* Santiago et *Tata* Antonio. Le papier blanc est ensuite refermé, mélangeant ainsi la *mesa*. Nous pouvons quitter les lieux. Sa femme et sa sœur restent à la maison pour veiller auprès de *Tata* Santiago et *Tata* Antonio, afin que le monde domestique et les animaux aient de la chance. C'est le *tinka*[83] me dit-il. Nous nous rendons pour notre part au *calvario*. Plus nous nous approchons des sommets des montagnes, dans la nuit noire, plus *Don* Angel récite ses prières pour l'*Espiritu Santo*. Au sommet de la première montagne, nous faisons une *ch'alla* en direction de Chiro K'asa que l'on voit au loin, éclairé par quelques feux. Nous nous arrêtons à un deuxième sommet pour une autre *ch'alla* et une prière. Puis nous arrivons au *calvario*. Il s'agit d'un monticule de pierre avec une ouverture vers l'Est, « où se lève le soleil ». Il y glisse la *mesa* à

[80] *Mesa* (table): La *mesa* désigne la table où sont réalisés les offrandes mais aussi les offrandes elles-mêmes. Les ingrédients de chaque *mesa* diffèrent selon les divinités à qui elle est destinée. Le terme *mesa* pourrait provenir d'un jeu de mot avec le terme espagnol *misa* (messe). La *mesa* est le *taypi* entre les hommes et les Dieux (cf. Fernández, 1995)
[81] *K'owa* : Plante aromatique de l'*altiplano* utilisée dans certains rituels. Le rituel lui-même peut s'appeler *k'owa*.
[82] *Misterio* : Petite tablette où est gravée le bien recherché à travers l'offrande (maison, voiture, lama,...).
[83] *Tinka* : Peut se référer à la *ch'alla* ou toute autre forme de « cadeau » aux divinités.

l'intérieur, ainsi qu'une coupe avec deux bougies confectionnée par sa femme. En pleurs, attristé par ses péchés et sa pauvre condition de vie, il fait une première *ch'alla* à genoux en faisant tourner les *turuwasu* dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Puis il me dit de raconter des blagues, « il faut rigoler pour avoir de la chance ». Nous restons là un moment, à faire des *ch'alla*, à discuter, face au *calvario*. Au bout d'un moment, il demande à German d'aller brûler la *mesa* derrière nous, sur notre droite. Je reste discuter avec Angel. L'alcool pur nous réchauffe. Il me parle de ses voyages, des conflits dans l'*ayllu*. Je lui raconte ma vie en France, l'agriculture, les femmes. On rigole. Lorsque la *mesa* s'est consommée derrière nous, nous y faisons une *ch'alla*, une prière, tournés vers l'Est. Puis nous faisons un tour sur nous-mêmes. On retourne à l'entrée du *calvario*, Angel y fait une prière, puis nous faisons un nouveau tour sur nous-mêmes. German et moi sommes conviés à nous agenouiller devant le *calvario* et à demander la chance (*suerte*) à Dieu. Toujours à genoux, nous réalisons trois tours autour de l'édifice, sur le sol rocailleux et gelé. Malgré la douleur, nous nous exécutons, les genoux déchirés.

La *mesa* s'est bien « passée » car les bougies ne se sont pas éteintes. Après une nouvelle *ch'alla*, nous faisons trois tours sur nous-mêmes, face à l'Est, avant de quitter les lieux. En redescendant vers Hornota, nous refaisons un feu. Nous poursuivons notre route en se partageant la fin de la bouteille d'alcool. A plusieurs reprises nous rattrapons *Don* Angel qui dérape sur les pentes raides dans la nuit noire, ivre. Une fois à la maison, nous faisons un nouveau tour sur nous-mêmes devant la porte d'entrée. Une fois à l'intérieur, notre coupe avec les bougies prend place au centre des deux autres, que sa femme avait conservées, devant *Tata* Santiago de Bombori et *Tata* Antonio de Cala Cala. Nous restons là toute la nuit à discuter, à boire de l'alcool. Des voisins arrivent avec des *charangos*. Angel me dit que le 21 juin est le nouvel an des « Indiens », le 1er janvier est celui des patrons. Nous restons jusqu'au lever du jour.

C'est lors de ce rituel que *Don* Angel évoque pour la première fois une histoire survenue à Chiro K'asa dans la première moitié des années 1990. Je peux par la suite la lui faire répéter et l'enregistrer :

« *Un voleur rôdait pendant le carnaval. Les comunarios disaient que c'était un kharisiri qui nous reprochait de ne pas faire notre chicha. Chaque nuit, une lumière s'allumait d'un côté de la montagne, comme une lampe, puis disparaissait pour réapparaître sur l'autre versant. Elle était accompagnée du son du pututu*[84] *et de la dynamite. On s'est tous réunis dans ma maison et on s'est dit "qu'est ce que l'on fait ?" Avec mon oncle qui est aussi guérisseur, nous avons lu la coca pour voir si c'était un kharisiri. On a cherché. Il y avait beaucoup de commentaires dans les*

[84] *Pututu* : Instrument à vent fabriqué à partir d'une corne de teaurau. Il est généralement utilisé pour convoquer les *comunarios* aux réunions.

communautés. La population disait qu'il s'agissait d'un kharisiri mais sans savoir réellement de quoi il s'agissait. Tout le monde parlait de cela, toutes les nuits, dans toutes les communautés. Et moi aussi je l'ai vu, grâce à Dieu, je ne peux pas mentir. Je l'avais vu un jour que j'étais à ma porte, et j'ai entendu la dynamite. Je ne peux pas mentir. Il était très grand, le chien hurlait. Puis, il a disparu et il est réapparu de l' autre côté. Pour cela on s'est réuni avec mon oncle guérisseur. On s'est dit "qu'est-ce que l'on fait ? Ce n'est pas un kharisiri ? Qui est-ce ?" On est resté plusieurs jours et on a décidé de lire la coca. Là nous avons vu que ce n'était pas un kharisiri, c'était l'Inca ». (Angel Manuel, Chiro K'asa, traduit du quechua par Juan Lizarazu à Uncia)

Pour la population, le *kharisiri* est *Don* Liborio Oporto, le métis de Chiro K'asa. Mais pour les *yatiris*, le problème est plus grave : c'est l'Inca. Tristan Platt explique que quand le monde sauvage des *Chullpas* revient et menace de dissoudre les frontières ontologiques existantes, l'ordre humain et domestiqué est dès lors questionné (Platt, 2010, p28). Ces années-là, au début des années 1990, l'*ayllu* Chiro connaît un violent conflit avec l'arrivée d'une nouvelle religion, l'Église évangélique, dont l'une des caractéristiques est de prohiber la consommation d'alcool. Plusieurs témoignages recueillis à Chiro K'asa évoquent une période de chaos où les chiens, animaux domestiques par excellence, attaquaient la population, passant dès lors du côté du monde sauvage. Cette ensauvagement du monde est exprimé par le retour des *huacas* et de l'Inca venus sanctionner les communautés, converties à une nouvelle religion, qui ne produisaient pas la *chicha* pour le carnaval. De la même manière, pour Nicholas Robins, *Inkarri* est l'« Empereur dormant » : le créateur andin dont le retour est prévu à une époque de difficultés généralisées – représentée par les tremblements de terre et des catastrophes naturelles –, avec pour mission de libérer la population indigène (Robins, 1997, p.63-64 ; Harris, 1987).

A Uncia, j'ai eu l'occasion d'entendre des mineurs qui disaient voir de la même manière une lumière apparaître dans les montagnes autour de la mine. La lumière apparaissait, disparaissait et réapparaissait à un autre endroit. Beaucoup y voyaient l'ombre d'un *kharisiri*, d'autres prétendaient qu'il s'agissait de Simon I. Patiño, le « baron de l'étain », le propriétaire de la mine, l'un des hommes les plus riches du monde dans la première moitié du XXème siècle. Il n'est pas inutile ici de rappeler que bien souvent le *kharisiri* est assimilé au patron qui vole la graisse de ses travailleurs (Rivière, 1991). A Chiro cependant, le *kharisiri* n'était pas Simon I. Patiño mais Liborio Oporto, le fils métis du fondateur de Chiro K'asa, l'homme le plus riche de la communauté.

Photo 40: *K'owa, lors du nouvel an 2011 à l'hôpital de Chiro K'asa. Depuis la création de l'hôpital par Medicos Mundi, la santé "occidentale" se mélange à la médecine "traditionnelle". Les médecins partagent le bâtiment avec les curanderos locaux. Ils cherchent ainsi, lors des festivités, à montrer leur respect des coutumes locales en organisant de nombreuses k'owa toute l'année. (Photo: Claude Le Gouill)*

5.4.1 Migration, division du travail et religion

Comme nous l'avons vu, les migrations ne sont pas un phénomène récent à Chiro, elles sont mêmes à l'origine du peuplement de l'*ayllu*. Au début du XXème siècle, de nombreux *llameros* (éleveurs de lamas) s'y sont en effet installés suite à leur migration temporaire vers les terres de vallées. Le « bourg paysan » de Chiro K'asa se construit ensuite à partir de la migration des *comunarios* venus des communautés, d'abord celles les plus proches, puis celles de tout l'*ayllu* et de tout Qhayana. Avec le développement économique de Chiro K'asa se développe un nouveau flux migratoire, venu des vallées à partir de formes de résidence uxorilocale : les époux originaires des vallées viennent s'installer sur les terres de leur épouse et construisent leur maison à Chiro K'asa afin de sortir de leur enclavement.

La construction de la route engendre également de nouvelles migrations, non plus basées sur une dynamique rural-rural mais sur une dynamique rural-urbain. Il s'agit plus que tout de migrations vers les centres miniers de Llallagua et d'Oruro, mais aussi vers la ville de Cochabamba. C'est lors de cette migration saisonnière que Severino Orduñez découvre le religion évangélique. Geronimo Coca revient de son côté d'une mine d'Oruro, lui aussi converti. Tous les deux commencent dès lors un travail d'évangélisation dans le village de Chiro K'asa. Geronimo Coca raconte qu'une première église est construite en 1972, mais il est cependant difficile de vérifier cette date étant donné qu'il n'existe pas de document écrit. Si cette date est véridique, le village de Chiro K'asa ne rassemblerait à ce moment-là que quelques maisons. L'église est construite sous le nom de l'Église de Dieu Réformée, un courant évangélique qu'a connu Geronimo Coca à Oruro. Elle n'attire cependant que peu de fidèles. Les premiers évangéliques, au nombre de huit, sont persécutés par les autorités syndicales, les autorités religieuses et les *yatiris*. En 1979, une deuxième église, plus grande, est construite à proximité de la première.

La première vague d'évangélisation massive se produit vers 1985. A cette date, le village de Chiro K'asa s'est considérablement agrandi et connaît son apogée économique avec la mine de Villacota et le développement des commerces. Cette date est importante également car elle se situe après la naissance de la Fédération Syndicale Unique. Les anciens *leaders* syndicaux affiliés à Banduriri ont été remplacés par une nouvelle génération de *leaders* liés à *Vecinos Mundiales*.

L'un de ces anciens *leaders*, et pionniers de la construction de Chiro K'asa, est Saturnino Colque. En 1985, il émigre dans le Haut Béni mais revient gravement malade à Chiro K'asa. Saturnino Colque est un *yatiri* qui avait persécuté autrefois les évangéliques. Malade, il se laisse mourir jusqu'à ce qu'un professeur de l'école, un évangélique originaire de Llallagua, le soigne avec des prières. Ce « miracle » engendre une vague de conversions au sein de la famille Colque et leurs cousins, notamment la famille Choque. Luis Choque, le neveu de Saturnino Colque est aujourd'hui l'un des principaux *leaders* de l'Église évangélique :

« *Quand nous ne sommes pas croyants nous adorons les pierres, les montagnes, nous faisons des croix en bois. Mais ce sont les gens qui construisent ces croix, ça ne vient pas de Dieu. Mon oncle est tombé malade, Saturnino Colque. Il a été dans le Alto Beni et il est revenu malade. Durant trois mois il ne pouvait plus sortir. Mon oncle détestait les évangéliques. Ensuite une professeure est venue, une évangélique, elle lui a donné un médicament. Lui il voulait mourir car il ne se soignait pas. Il ne voulait pas se soigner. La professeure l'a soigné et il a cru en Dieu. Elle l'a soigné gratuitement avec des prières. Après cela j'ai cru en Dieu. Nous avons regardé dans la Bible, et on a vu que nous ne pouvions pas adorer les montagnes. Depuis lors je ne peux m'arrêter de croire et de lire. J'ai arrêté de boire la chicha. Avant j'allais une semaine à San Pedro de Buena*

Vista pour boire de la chicha [durant le *tinku*]. *Ici aussi à Chiro K'asa je buvais. C'est un vice. Depuis ce moment-là je garde mon argent, mes affaires* ». (Luis Choque, *comunario*, Chiro K'asa)

Ce témoignage montre la principale frontière séparant les évangéliques des catholiques : la consommation de *chicha*. Nous sommes en effet après l'âge d'or de Chiro K'asa avec l'exploitation de la mine de Villacota et les nombreuses *chicherias*. Nous sommes également peu après la sécheresse de 1983. Ce témoignage reflète aussi la volonté d'économiser son argent ce qui renvoie à certaines hypothèses de Max Weber dans son ouvrage sur l'« éthique protestante et l'esprit du capitalisme » (1905).

Ce témoignage montre aussi que les évangéliques donnent une valeur particulière à l'éducation. Ils se caractérisent en effet par la lecture quotidienne de la Bible. Bien souvent, une visite réalisée dans la maison d'un évangélique se termine par la lecture de quelques versets. Juan de Dios Colque, le fils de Saturnino, est lui même professeur au moment de sa conversion. Il est le premier professeur originaire de Chiro K'asa. L'argent économisé sur la *chicha* doit être investi dans l'éducation. La réussite universitaire des enfants est ainsi l'un des premiers sujets de conversation des évangéliques. Lors de ma première rencontre avec Geronimo Coca, celui-ci commence à se présenter en annonçant qu'il a deux enfants ingénieurs. Inocencio Colque, le frère de Saturnino, a trois fils : l'aîné est le premier directeur du collège de Chiro K'asa à être originaire de ce village, le second est professeur dans la communauté de Lancaya de l'*ayllu* Chiro, le troisième étudie actuellement en Master dans une Université privée à Cochabamba ; il est considéré comme « l'intellectuel » de l'*ayllu* Chiro. Luis Choque de son côté a un fils actuellement directeur d'un centre d'éducation dans un district de San Pedro de Buena Vista. Son aîné étudie la science politique au Venezuela grâce à une bourse. Le cousin de Luis Choque, Marcos Choque, est à l'origine de la construction du collège de Chiro K'asa, avec l'aide d'Inocencio Colque. D'autres personnes, catholiques, participent à la construction de ce collège, mais il est indéniable qu'un noyau évangélique est au cœur du projet.

Toutes les personnes ayant migré vers les villes dans les années 1970 ne sont cependant pas devenues évangéliques. Nous avons vu que René Colque et Juan de Dios Laura reviennent des mines d'Oruro et de Llallagua non pas avec la Bible mais avec une formation syndicale. Ce sont eux qui impulsent la constitution de la Fédération Syndicale Unique. Ce qui est particulièrement intéressant ici est que ce sont justement les anciens *leaders* de la Fédération Spéciale qui se convertissent à l'évangélisme, justement après avoir perdu leur pouvoir suite à l'arrivée d'une nouvelle génération de syndicalistes, formée dans les institutions catholiques de *Vecinos Mundiales* et de l'IPTK. Des quatre « pionniers » de la construction de Chiro K'asa, trois se convertissent ainsi à l'évangélisme dans les années 1980 : Saturnino Colque, Inocencio Colque, Marcedono Caysari.

Nous baserons principalement notre étude du mouvement évangélique sur ces « pionniers ».

Des quatre pionniers, seul Juan de Dios Laura ne se convertit pas. Il refuse cependant de boire de la *chicha*, mais accepte de boire de la bière lors de certaines fêtes. Cela n'est pas sans rappeler les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista qui se distinguent des « paysans » lors de la fête de San Pedro/ San Pablo par la consommation de bières. Les « pionniers » de Chiro K'asa adoptent ainsi un même processus de distinction que ces *vecinos*. Ils sont entrés dans un « processus de civilisation ». Ils se sont également considérablement enrichis avec la construction du village de Chiro K'asa. Si dans un premier temps ils décident d'« offrir » des lopins de terre pour peupler Chiro K'asa, ils les vendent par la suite. Marcedono Caysari et Geronimo Coca sont aujourd'hui considérés comme les plus grands propriétaires terriens de Chiro K'asa. Ils sont également considérés comme les plus abusifs en ce qui concerne les prix des lots de terre. Comme nous l'avons vu précédemment, il existe un lien entre le territoire productif et le territoire religieux La non-croyance des évangéliques envers les montagnes sacrées montrent ainsi une réorientation de leur pratique de développement vers le village de Chiro K'asa où ils construisent leur église, tout comme l'influence de ce nouveau courant religieux venu d'Oruro et Cochabamba peut évoquer le nouveau territoire du développement avec les migrations.

Juan de Dios Colque, le fils de Saturnino, monte également la première et unique entreprise de transport à Chiro K'asa à la fin des années 1980. Celle-ci s'agrandit justement peu après sa conversion, élargissant ainsi le « territoire du développement » de la famille :

« *Avec mon frère, nous avons toujours pensé construire une entreprise de transport. Nous avons commencé par avoir une petite auto. Puis, petit à petit en commerçant nous avons grandi. Nous avons aussi eu l'aide de la banque qui nous a prêté de l'argent. Grâce à cela nous avons construit l'entreprise... Elle naît en 1975, de là nous avons commencé, tout petit. Maintenant comme tu le vois tout le monde a sa voiture, nous faisons le service de transport à Cochabamba, à Oruro. Nous ne permettons pas que d'autres personnes viennent dans notre secteur.... Depuis 1985 par là* [soit à peu près à la date de sa conversion] *nous avons commencé à faire des voyages à Cochabamba avec des jours fixes, le dimanche, le mercredi* [ces jours permettent également aux chauffeurs des bus, tous de la famille de Juan de Dios Colque, d'être présents aux messes du dimanche soir et du jeudi]. *Nous avons vu avec les gens quels jours seraient les mieux pour organiser les voyages. Avant nous ne faisions que des voyages à Llallagua. Mais comme dernièrement s'est amélioré le chemin vers Cochabamba nous y allons. Maintenant il y a peu de personnes qui voyagent au centre minier de Llallagua. A Oruro ils vont pour le commerce, à Cochabamba ils vont pour travailler comme maçons. Beaucoup de gens ont migré vers la ville de Cochabamba* » (Juan de Dios Colque, professeur, Chiro K'asa).

Les « pionniers » de l'Église évangélique peuvent ainsi être considérés comme une élite économique naissante à la recherche d'une ascension sociale. Beaucoup d'entre eux cessent d'être de simples paysans, même s'ils conservent une certaine valeur du travail et de ses représentations. Cela est d'autant plus vrai pour leurs enfants qui vouent un culte à l'éducation et basent leur carrière sur celle-ci. Comme nous l'explique Maurice Godelier, l'évolution du système économique et du rapport entre les hommes et la nature entraîne l'évolution des services magico-religieux destinés à « contrôler rituellement une nature domestiquée par l'homme » (Godelier, 1984, p.25). Il n'est ainsi pas surprenant que ce soit cette nouvelle élite économique qui se convertisse en premier à la nouvelle religion : les rituels agricoles se suffisent plus à maintenir leur reproduction familiale. En effet, comme l'indique Pierre Bourdieu, le développement des villes et du progrès de la division du travail qui en découle, ne peut qu'entraîner la constitution d'un champ religieux relativement autonome et le développement d'un besoin de rationalisation et de moralisation des besoins religieux (1971, p.300-301). Lorsqu'ils maintiennent leur vie agricole, ce sont eux qui semblent, d'après les observations réalisées, faire le plus appel aux journaliers. En effet, comme l'écrit Alison Spedding, un changement du système d'usufruit de la terre apporte de profondes modifications au système communal de l'*ayni*, l'échange symétrique, ce qui se répercute dans toute la communauté (Spedding, 1994, p.48, voir aussi Rivière, 2004). La nourriture offerte aux travailleurs évolue aussi : le riz et les boites de sardines remplacent la traditionnelle *k'anka* (viande, pommes de terre et parfois maïs).

Que ce soit par la vente de lots de terre ou de tickets de transport, cette nouvelle élite se transforme en de nouveaux « dominants » dans leur propre communauté. Le missionnaire américain Pablo Youns, rencontré lors de la fête évangélique de Chiro K'asa, indique cependant que « le problème n'est pas la richesse, mais quand la richesse contrôle le cœur ». La conversion à l'Église évangélique peut être perçue comme une manière de conserver un idéal communautaire derrière ces nouvelles formes d'exploitation et discrimination. Comme l'expliquent Berger et Luckmann, la division du travail détermine ainsi la nouvelle forme de socialisation secondaire, c'est à dire « l'intériorisation de sous-mondes institutionnels » propre à cette nouvelle structure des relations de production (Berger et Luckmann, 2008, p.236). Ce « sous-monde » passe par une nouvelle forme d'auto-identification. Juan de Dios Colque affirme s'auto-identifier comme « frère » plutôt que comme « indigène ». Ce terme de « frère » utilisé par les évangéliques montre une nouvelle classification éliminant toute référence à une appartenance ethnique ou de classe. Cette nouvelle socialisation religieuse permet ainsi de construire une identité neutre face aux nouvelles divisions internes communales ; elle permet d'affirmer l'égalité et l'harmonie au moment même où celles-ci disparaissent avec la nouvelle division sociale du travail. Le terme de « frère »

brouille ainsi les inégalités au sein de la communauté, mais aussi les termes de la stratification au sein de la société environnante. En effet, bien que « dominant » au sein de la communauté, ce groupe n'en reste pas moins « dominé » dans sa relation avec le monde extérieur de part sa condition d' « indigène ». Cela nous renvoie une nouvelle fois à l'approche de la stratification sociale de Rodolfo Stavenhagen (1969). Comme l'a écrit l'auteur, les stratifications sociales sont des fixations ou projections sociales qui renforcent la stratification tout en la libérant de son aspect économique. A Chiro, la nouvelle élite économique a ainsi renforcé son statut social en transformant une inégalité économique en une distinction religieuse. Il existe une autre famille de négociants à Chiro K'asa, la famille Oporto, qui ne s'est pas convertie. La richesse de cette famille vient de ses propriétés d'avant la réforme agraire et ne s'inscrit donc pas dans une dynamique de changement social. Au contraire, Liborio Oporto reproduit les anciens systèmes clientélistes et de domination à travers l'ONG *Vecinos Mundiales*. Il s'agit ainsi ici de l'une des bases de notre argumentation : la conversion à la religion évangélique s'inscrit dans un processus d'ascension sociale et de changement.

Nous nous situons ainsi dans la continuité d'Emile Durkheim pour qui le changement social provient d'une transformation radicale du système de catégories et de croyances introduites par le changement de l'organisation de la production. Comme l'explique Mary Douglas au sujet de la communauté, « puisqu'elle utilise des métaphores de la division du travail pour se définir, la communauté doit changer sa conscience de soi et sa connaissance du monde à chaque fois que l'organisation du travail change » (Douglas, 2004). Ce changement social provoque ainsi les désastres que nous avons vu avec le *yatiri* Don Andel : la *chicha* n'est pas produite pour le carnaval, ce qui conduit à un « ensauvagement du monde » et au retour de l'Inca venu sanctionner la communauté. Mais si pour les catholiques restés fidèles au syncrétisme andin ces désastres sont la conséquence de la nouvelle religion, pour les évangéliques ils sont la cause de leur conversion : les désastres naturels sont la preuve de la fin du monde, prévue pour le passage à l'an 2000. La population évangélique repose sa croyance sur les mêmes visions millénaristes que nous avions notées lors des révoltes indigènes du XVIIIème siècle. Comme l'indique Nicholas Robins à propos des mouvements millénaristes anti-coloniaux, pour que les croyants soient acceptés dans la nouvelle ère, ils doivent adopter un comportement antinomique contre la culture traditionnelle, ce qui engendre à la fois la rupture avec le groupe dominant et créé de nouvelles formes d'unités et de solidarités au sein du groupe d'adeptes (Robins, 1997, p.59-60). Ces mouvements se propagent avec plus de vigueur dans les zones rurales politiquement décentralisées comme c'est le cas de Chiro. Ils se basent sur des *leaders* charismatiques et sur une « vérité » (ibid, p.48). Eric Hobsbawn (1974) note de la même manière l'importance des acteurs sociaux déviants pour l'histoire des

transformations sociales. Ces acteurs pourraient être comparés, pour Jean-Pierre Bastian, aux minorités religieuses non conformistes. Les sociabilités protestantes peuvent être perçues comme des « minorités actives », au sens de Moscovici, car elles adoptent « une position distincte par contraste ou par opposition au système social global ». Ces minorités sont ainsi des « sources d'innovation et de transformations » (Bastian, 1994, p.13-14). Comme nous le verrons cependant, ces ruptures s'inscrivent dans un système de valeurs et de représentations identiques (cf. ch.6.5.2)

5.4.2 Idéologie et construction d'une communauté religieuse

5.4.2.a La socialisation du discours religieux

Luis Choque et Juan de Dios Colque sont les nouveaux « experts » de cette idéologie religieuse. Nous reprendrons ici le terme proposé par Thomas Luckmann et Peter Berger (2008) d'« autruis significatifs » afin de décrire ces agents socialisateurs de la nouvelle réalité sociale. La construction de celle-ci passe par celle d'un univers symbolique ordonnant l'histoire. Celui-ci structure les éléments collectifs dans un univers cohérent qui inclut le passé, le présent et le futur. Ce processus est légitimé dans notre cas par une référence à un ordre cosmique du pouvoir et de la justice basé sur la Bible. Les évangéliques pensent en effet que seule la Bible est « sacrée » et que la communication avec Dieu ne peut être que directe. Ils rejettent ainsi les symboles de l'Église catholique (croix, images, crucifix,...) et encore plus les pratiques andines du catholicisme.

Ce premier groupe d'évangéliques devient ainsi un « personnel de transmission » dans le sens de Peter Berger et Thomas Luckmann où « toute transmission de significations institutionnelles implique nécessairement des procédures de légitimation et de contrôle, celles-ci sont administrées par un personnel de transmission » (2008, p.141). Ce sont eux qui impulsent le processus d'évangélisation, ils deviennent les « autruis significatifs » de cette nouvelle socialisation. Luis Choque explique comment il est parvenu à convertir les bases :

« *Moi je parlais toujours de Dieu aux gens et je me référais toujours à Dieu. Et tout m'allait bien, mes parcelles étaient belles, mes animaux étaient en bonne santé, ils grandissaient bien. Les gens ont vu cela et ils ont dit que les évangéliques étaient sains. Et pour cette raison les gens se sont convertis* » (Luis Choque, Chiro K'asa).

Ces « autruis significatifs » deviennent ainsi les piliers de l'institution et les garants du

nouvel ordre social. Ce sont eux qui définissent les nouvelles normes de relations sociales dans le sens où « l'institution contrôle la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduites » (ibid, p.119) que ces « autruis significatifs » ont eux-mêmes institutionnalisés, et que la base intériorise et reproduit selon un phénomène d'imitation. La légitimation du nouvel ordre institutionnel passe par le « stock de connaissances » de ce personnel de transmission et par la réussite sociale de ces pionniers et leur *leadership* comme anciennes autorités.

Le processus d'évangélisation commence auprès des habitants de Chiro K'asa et se propage dans les communautés suivant le réseau de parenté de ces premiers convertis. Le mariage entre catholiques et évangéliques étant interdit, bien souvent ces premiers sont amenés à se convertir pour conquérir leur épouse. Luis Choque impulse ainsi la conversion de la communauté de Lullithapa d'où est originaire sa femme. Une partie de la communauté de Baltazar (la partie du bas) se convertit sous l'influence de la famille Flores (qui gère l'entreprise de transport avec Juan de Dios Colque). Les premières communautés converties sont ainsi Baltazar (partie bas), Lullithapa, Cosme (liée à Lullithapa), Lancaya, Jach'a Kasa. Avec l'approche de l'an 2000 et la crainte de la « fin du monde », presque toute la communauté de Chiro K'asa est convertie, ainsi que la plupart des communautés de l'*ayllu*. Comme l'expliquent Berger et Luckmann, « l'intégration de la mort à l'intérieur de la réalité souveraine de l'existence sociale est [...] de la plus grande importance pour n'importe quel ordre institutionnel » (ibid, p.182). En 1996, 75 baptêmes sont ainsi réalisés lors de la « fête spirituelle » de Chiro K'asa, contre sept en 2010. De la même manière au niveau national, le record de baptêmes pour l'Église de Dieu Réformée lors de la réunion nationale annuelle est enregistré en 1999 avec 500 baptêmes, contre une moyenne de 250 actuellement. A l'aube de l'an 2000, il ne reste à Chiro comme communautés à majorité catholique que Baltazar (partie haut, contrôlée par un cadre du syndicat), Jancoyo, Picharaya et Chiro Chico (où de nombreux *leaders* ont connu une formation à *Vecinos Mundiales* et l'IPTK). A Picharaya, le seul évangélique est un habitant vivant le plus souvent à Chiro K'asa, Carlos Mamani Moya.

Ce processus d'évangélisation s'étend également en dehors de l'*ayllu* Chiro. A partir du centre de Chiro K'asa se seraient construites trente églises appartenant à l'Église de Dieu Réformée pour le seul Nord Potosi. Le département d'Oruro compterait quant à lui vingt-cinq églises et Cochabamba cent dix-sept. Dans les années 1990, un plan de colonisation est réalisé et soixante familles de Chiro K'asa fondent le village de San Pedro dans le Beni. Là aussi est construite une église évangélique. Lors du recensement de 2001, un peu moins de 20% de la population bolivienne se déclarait évangélique. Chiro K'asa dépasserait ainsi de loin ce chiffre. Il ne s'agit cependant pas d'une exception. A Challapata, dans le département d'Oruro, la population évangélique est également plus nombreuse que la population catholique. Dans les deux cas il s'agit de nouveaux

bourgs paysans, ayant connu une expansion rapide ces dernières années. Challapata s'est ainsi spécialisé dans le trafic de voitures de contrebande provenant du Chili, les *chutus*. De nombreux villages du Nord Potosi ayant connu une rapide croissance démographique et économique connaissent ce même processus d'évangélisation.

La veille de l'an 2000 marque l'apogée de la religion évangélique. Cette fois-ci, ce sont les catholiques qui subissent les persécutions. Au sommet du rocher qui surplombe Chiro K'asa, les croix servant au pèlerinage catholique de Pâques sont arrachées par les évangéliques. Comme l'expliquent Peter Berger et Thomas Luckmann, toute forme de déviance vis à vis du nouvel ordre institutionnel va contre Dieu lui même (ibid, p.190-192), ce qui explique les actions radicales entreprises par les évangéliques à Chiro K'asa mais aussi dans d'autre lieux de Bolivie.

Ce discours de « fin du monde » fait aujourd'hui beaucoup rire les catholiques :

« *Durant un moment tout le monde est devenu évangélique, on était peu à ne pas s'être convertis. Récemment beaucoup sont revenus à nos croyances, nous avons tous des tentations et beaucoup sont revenus pour boire et vivre pleinement. Mais notre Seigneur n'est pas stupide, il ne faut pas se moquer de notre Seigneur. Pour cela nous, nous n'avons jamais pensé aller à l'autre église* » (Hilarión Capusiri, responsable de l'élise catholique, Chiro K'asa).

Beaucoup racontent ainsi que les évangéliques sont allés enterrer leurs *turuwasu* servant à boire la *chicha* à la fin des années 1990, avant de les déterrer au début des années 2000 en voyant que la fin du monde ne venait pas. Cela est surtout la cas dans les communautés voisines de Chiro K'asa où le nombre de catholiques redevient à cette époque assez largement supérieur au nombre d'évangéliques. Les nombreux rituels qui accompagnent le calendrier agricole n'ont cependant pas tous été remis au goût du jour, excepté le carnaval qui reste aujourd'hui la principale fête de Chiro K'asa. Le missionnaire américain de l'Église rejette lui-même ces prédictions, au moment où un nouveau discours évoque la « fin du monde » pour l'année 2012.

5.4.2.b La relation entre évangélisme et culture andine

Certains évangéliques affirment maintenir certaines valeurs de l'*ayllu*, notamment celles de justice : *Ama Suwa*, *Ama Lilla*, *Ama Killa* (ne vole pas, ne ment pas, ne soit pas fainéant). La légitimation du nouvel ordre symbolique passe aussi par des « machineries conceptuelles » (ibid, p.196). Pour les évangéliques, les Incas se seraient ainsi trompés en faisant du soleil leur dieu. Ils n'auraient pas vu qu'un Dieu supérieur avait lui même constitué le soleil :

« *Il y a des différences entre l'ayllu et l'évangélisme parce que l'ayllu c'est la cosmovision.*

Qu'est ce que ça veut dire cosmovision ? Ça veut dire qu'ils adorent le soleil, la lune, la terre. Les évangéliques, nous ne croyons qu'en Dieu. Qui a fait le soleil et la lune ? Dieu. Qui a fait la terre ? Dieu. Pourquoi nous allons adorer le soleil et la lune si c'est Dieu qui a tout fait ? Pour cela nous n'adorons ni le soleil, ni la lune, ni la terre. Nous aimons la terre, mais nous ne l'adorons pas ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Le processus de conversion à la religion évangélique nous renvoie ainsi au passage d'une société analogique à une société naturaliste où seule la nature humaine est perçue comme intelligente. Le changement de mode d'identification peut provenir, nous dit Philippe Descola, de l'apparition de nouvelles techniques entraînant de nouvelles formes de spécialisation du travail, mais aussi de la désintégration des anciens rapports autrefois prépondérants. Cette désintégration peut avoir comme causes des évolutions climatiques, la dégradation de l'écosystème, de nouvelles formes de domination ou dépendance. Ces facteurs ont dès lors comme effet de modifier les stratégies de subsistance et ébranlent les relations qui unissaient les hommes avec le monde. Le changement de mode d'identification ne peut se produire dès lors que dans des « périodes tumultueuses où les hommes s'ouvrent à de nouvelles expériences ». Il ne peut cependant y avoir de rupture totale, « la reconstruction se fait toujours avec les matériaux disponibles » comme le dit Descola (2005, p.525-531). Se met dès lors en place un syncrétisme qu'exprime particulièrement bien l'aspect messianique et communautaire des évangéliques à Chiro K'asa.

Certaines valeurs s'articulent ainsi aux représentations indigènes. L'idéologie évangélique se base sur des valeurs productives, de respect et donc sur la non consommation de *chicha* qui symbolise le vice et les dépenses d'argent et de temps qui pourraient être investies dans le travail. Le « Salut » passe ainsi par le travail, de la même manière que le décrit Peter Gose pour le cas des représentations indigènes (2001, p.146-148). Est valorisé un idéal d'harmonie, tant avec le cosmos que dans les relations humaines. Tous sont « frères » et partagent les fruits du travail annuel par les dons lors des « fêtes spirituelles ». Cette harmonie semble ainsi reconstituer une communauté solidaire, opposée à l'ancien monde catholique lié à l'ivresse, aux bagarres et à la déraison.

La communauté religieuse se construit à partir de la communauté agraire. Elle ne marque pas une rupture radicale avec celle-ci. Les évangéliques continuent ainsi de participer à certains rituels, non pas ceux liés aux divinités andines, mais ceux se rattachant à la terre et au territoire. C'est notamment le cas du *cabildo* durant lequel les habitants payent la *tasa* :

« *L'ayllu disait que les évangéliques aussi devaient payer la tasa alors nous sommes allés au cabildo. Et durant un cabildo on a dit qu'avec la chicha nous ne parlions pas des problèmes de l'ayllu, nous ne parlions pas de développement et que nous provoquions des bagarres. Ainsi on a décidé de faire le cabildo avec de la nourriture et les boissons sans alcool, pour pouvoir parler*

sainement, lucidement des problèmes de l'ayllu. Nous avons fait cela deux ans, moi et mon oncle Saturnino. Après les gens ont remis de la chicha car les gens sont malades dans ce monde ! Mais ceux qui croient en Dieu ne boivent pas la chicha, mais ils participent au cabildo ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

L'arrêt de la consommation de *chicha* lors des *cabildos* est ainsi une manière pour les évangéliques de réorienter ce rituel vers les questions de développement. Certaines pratiques liées à l'agriculture se maintiennent également, mais sous une forme différente. Les traditionnelles explosions de dynamites pour éloigner la grêle ont laissé place aux prières :

« *Nous demandons à Dieu lorsque nous voulons que la grêle arrive. C'est avec Dieu que vient la grêle. Lorsque nous faisons des péchés, nous demandons à Dieu et il peut calmer... Les catholiques à leur manière aussi croient. Lorsque la pluie ne vient pas, ils font exploser de la dynamite avec les yatiris, et utilisent des plantes qui ont des épines. Ils tissent par la gauche aussi pour faire arrêter la grêle. Ils ne tissent pas normalement non plus. Nous on tisse à la droite, eux ils font à gauche. Nous contre les gelées nous faisons du feu mais surtout nous communiquons avec Dieu* ». (Luis Choque, Chiro K'sas)

Cette image de tissage à l'envers, ne me frappe pas dans un premier temps, mais elle prend par la suite un sens à la lecture du texte d'Olivia Harris sur la fin du monde dans le Nord Potosi, qu'elle assimile au « monde à l'envers » (Harris, 1987). Le missionnaire américain Pablo Youns regrette ainsi que de nombreux évangéliques ne soient pas sortis totalement de la croyance en la *pachamama*. Malgré cela, il ne manque pas lui aussi de se référer à la mythologie pour justifier sa présence : la prophétie de Wiracocha qui déclarait que le Salut viendrait de l'arrivée de l'« homme blanc » ne renvoie pas selon lui à l'arrivée des Espagnols, mais à celle des missionnaires américains.

5.4.2.c La relation avec l'Église catholique

L'une des principales différences entre l'Église évangélique et l'Église catholique, hormis la consommation de *chicha*, est la croyance dans les symboles chrétiens. L'Église évangélique rejette toute sacralité des objets catholiques pour ne privilégier que la relation directe avec Dieu. Ainsi, en partant du principe, comme Maurice Godelier, que les objets sacrés « servent à instituer et à exalter un ordre social qui est à la fois un ordre sexuel et un ordre politico-religieux » (Godelier, 1996, p.246-247), la négation de ceux-ci est une négation de l'ordre légitime catholique, aussi bien de ses symboles que de ses institutions.

La lutte pour le contrôle de l'ordre institutionnel de l'univers passe par un phénomène de

déréification des objets sacrés catholiques, visant à délégitimer la construction de la réalité sociale de l'ancienne croyance par la délégitimation de ses symboles :

« *Tous les 24 juin ils se rendaient au calvario pour faire des offrandes à ce lieu. Quand j'étais élève, nous sommes allés là-bas avec Silvestre Sanchez et les professeurs. Il y avait une pierre blanche, et Silvestre Sanchez disait que c'était Dieu. Il a obligé l'ayllu à dire que c'était Dieu. Il a fait mettre un cuir de vache à la pierre et il a dit que c'était un Dieu. Cette pierre c'est Tata Antonio, il est toujours dans l'église avec son poncho. Ce sont eux qui l'ont construit, ils l'ont mis dans l'église et ensuite ils ont organisé la fête du 14 septembre pour fêter l'église* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

De la même manière, Marcedono Caysari raconte que c'est lui qui a peint *San* Antonio avant de le faire baptiser par le prêtre de San Pedro de Buena Vista. Saturnino Colque, l'ancien *yatiri* soigné par les oraisons d'une professeure, affirme quant à lui manière avoir menti sur la force des esprits des montagnes lorsqu'il était *yatiri*, afin de profiter de la crédulité des habitants pour conserver un pouvoir spirituel. Sur ce point, Jean-Pierre Bastian cite Miller, qui à partir du cas des communautés du Chaco argentin, explique que les pasteurs sont des anciens chamanes, comme à Chiro avec Saturnino Colque, et que les rites pentecôtistes ne sont ainsi des recompositions des pratiques antérieures (Bastian, 1994, p.228).

En révélant ainsi l'invention de l'objet sacré par l'Homme, l'objet est désacralisé et l'ancienne religion reléguée à l'état de magie ou de « manipulation profane du sacré » (Bourdieu, 1971, p.308). L'église évangélique rompt ainsi avec l'ancien rapport politico-religieux, c'est à dire avec les « échanges de services » qui fondent les rapports de domination et la dette des dominés envers les dieux et leurs représentants (Godelier, 1984, 1996 ; cf.ch3.II). Cette rupture ne peut s'exprimer que par la rupture avec les divinités populaires andines et avec des rapports politiques qu'elles structurent entre *mallku*, métis et catholicisme.

La relation des évangéliques avec l'Église catholique est dans un premier temps très tendue :

« *Il y avait beaucoup de conflits avec les catholiques, beaucoup de conflits très graves. Tous les catholiques nous regardaient, nous surveillaient. Ils voulaient nous frapper, ils nous attaquaient avec des pierres. Nous avons beaucoup souffert. Ils ne connaissaient pas notre religion pas alors ils ne l'aimaient pas* ». (Sebastián Coca, de la famille des premiers évangéliques, Chiro K'asa)

Le discours évangélique mené par le « personnel de transmission » - les « experts » évangéliques - devient en effet un défi pour les catholiques. De nombreux évangéliques évoquent aujourd'hui les persécutions dont ils disent avoir étés victimes les premiers évangéliques. Ces derniers connaissent aussi le « Massacre de la Saint-Bartélémy » en France, ce qui leur permet de

construire une identité de « martyrs » autour de la conversion.

De nombreuses critiques sont portées par les évangéliques envers l'Église catholique. Ils dénoncent le fait que les prêtres ne sont pas assez présents. La conversion viendrait ainsi en partie d'un manque de pratique religieuse, d'un vide que la religion évangélique a comblé. La critique se veut cependant souvent plus radicale envers l'Église catholique :

« *Avant l'église était à San Pedro de Buena Vista. Ceux qui ont donné la lumière étaient les gringos, les Espagnols. Avec l'église évangélique nous nous organisons nous-mêmes, il n'y a plus de prêtre. Nous marchons seuls avec la parole de Dieu, il n'y a pas de pasteur à l'église de Chiro. Dans d'autres lieux il y a des pasteurs, mais ils ne fonctionnent pas, nous nous organisons nous-mêmes tous ensemble* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

La conversion à l'évangélisme marque ainsi une volonté d'émancipation vis-à-vis de l'Église catholique, à la fois trop absente et trop rigide. Jean-Pierre Bastian voit de la même manière le développement du pentecôtisme dans le monde rural comme le résultat de la faible présence cléricale, ce qui conduit à éloigner la région des adeptes et à leur offrir une autonomie relative dans les pratiques religieuses (Bastian, 1994, p.228). Cette « autonomie relative » renvoie ici à celle de James Scott (2008) quant à la production d'un « texte caché » à l'origine de la contestation. L'évangélisme marque une volonté de prendre son destin en main en créant sa propre organisation, avec sa propre autorité. L'évangélisme, fait remarquer Julio Cordova (2008), permet de construire une communauté alternative dans laquelle la population marginalisée peut reformuler son identité ethnique en dehors de toute subordination. La conversion est pour l'auteur une « résistance symbolique » face à la cooptation du pouvoir local et des pratiques religieuses par les métis. Il n'est ainsi pas surprenant pour l'auteur que ce soit dans de nombreux cas les anciens *yatiris* qui impulsent la nouvelle religion, comme à Chiro K'asa, car selon lui « la dissidence tend à exprimer une protestation sociale en un langage religieux » (2008, p.105).

Cette volonté de libération est comme on l'a vu au fondement de la construction du village de Chiro K'asa. Elle se retrouve également dans l'absence, chez les évangéliques, de la pratique du *compadrazgo*, la « parenté rituelle ». Avec cette institution, souvent liée aux rapports de domination, la réciprocité entre égaux laisse place à une forme de redistribution centralisée dans les mains d'une élite, ce qui lui permet de tisser de nouveaux liens clientélistes (Spedding, 2008 ; Schulte, 1999). Luis Choque m'explique un jour, alors que nous travaillons dans son champ, que le *compradrazgo* repose sur des relations clientélistes et paternalistes. Il s'agit selon lui d'une stratégie utilisée par les patrons afin de mieux contrôler la base. Pour cela l'église évangélique refuse selon lui cette forme d'institution :

« *Avant les gens voulaient toujours être manipulés par les q'aras, les q'aras ce sont les*

patrons. Ils ne pouvaient pas marcher seuls. Pour mieux les manier, les patrons les ont familiarisé avec le système du compadrazgo. Cela était avant, car maintenant avec l'évangélisation ce n'est plus comme cela. Parce que les patrons ont peur de servir Dieu maintenant ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

L'abandon du *compradrazgo* permet à cette nouvelle élite à la fois de rompre avec les anciens rapports de domination par le haut et d'accumuler plus de capital, par l'absence d'obligation de générosité, par le bas. L'Église évangélique marque ainsi une rupture avec cette forme d'entraide pour laisser place à une solidarité généralisée au sein de la communauté religieuse :

« *Nous aidons les frères évangéliques qui ont des problèmes. Nous apportons des aliments, des vêtements. Nous les aidons, mais ça se perd à cause des conflits. Nous aidons les jeunes couples à construire leurs maisons »* (Sebastián Coca, Chiro K'asa).

Cette rupture avec la domination métisse est également décrite par Garma Navarro. Selon l'auteur, la conversion exprime une volonté d'autonomie économique des évangéliques contre les intermédiaires métis afin de rentrer en contact direct avec les entreprises pour la vente des produits agricoles. Dans le cas rencontré par l'auteur, elle indique aussi une volonté d'échapper aux rituels contrôlés par le cacique, qui profite de ceux-ci pour s'accaparer le travail collectif sans y ajouter en contrepartie la traditionnelle forme de redistribution (Garma Navarro, 1984, p.136-137). En ce sens, la conversion peut être perçue comme un acte de révolte contre le cacique qui transgresse les normes de redistribution définies par l'économie morale. Cela est le cas à Chiro où les évangéliques cessent de participer à la fête du 14 septembre contrôlée par la population métisse. Face à cette perte de contrôle du religieux, *Don* Liborio Oporto réorganise dès lors le carnaval de *Tentación* autour de l'église et de la production agricole. Les premiers *pasantes* de cette fête sont liés au syndicalisme paysan de la Fédération Unique et à *Vecinos Mundiales* : Liborio Oporto, Filemón Colque, Nicolas Coca. Ce carnaval marque ainsi une volonté de reconquête du monde religieux et du contrôle de la main d'œuvre à travers l'ONG. Un nouveau système de stratification se met en place, axé sur la dynamique évangéliques/catholiques, et qui cache en arrière plan la nouvelle dynamique de classe de Chiro entre l'élite syndicale liée aux ONG et les cadres syndicaux évangéliques, exclus du pouvoir.

La nouvelle élite terrienne à Chiro peut ainsi cacher sa fortune derrière la non consommation de *chicha*, alors que c'est justement l'accès aux terres, et la vente de celles-ci qui leur a permis l'accumulation de capital. Stavenhagen explique bien cependant que la stratification n'est pas forcément liée à la classe dominante et peut même aller contre celle-ci lorsque les rapports de classes ont débordé le cadre des stratifications fixées par la société. Cela est le cas à Chiro dans

la relation entre les évangéliques et les métis de San Pedro de Buena Vista. Si la population métisse a conservé une forme de domination dans la strate ethnique, l'arrivée de propriétaires terriens à Chiro remet en cause le rapport de classe et fait que se heurte la stratification fossilisée avec le nouveau rapport de classe. Le discours évangélique est dès lors double : construire une frontière interne au sein de l'*ayllu* Chiro afin de rationaliser l'inégalité économique, et externe, afin d'attaquer la domination de l'élite métisse en épousant son propre système de valeurs avec un discours de modernité et de civilisation face aux « sauvages » indigènes. Comme l'explique Stavenhagen, les systèmes de valeurs des stratifications sociales peuvent être acceptés par la société alors que les oppositions de classes créent des systèmes de valeur en conflit. C'est justement le changement de classe sociale de l'élite terrienne de Chiro, rejoignant celle des métis de San Pedro de Buena Vista, qui les fait adopter le système de valeur de la classe dominante, pour l'intégrer. Cette dynamique fut perçue par Lalive d'Epinay. Pour l'auteur, le pentecôtisme, parce que lié à la forte personnalité et au pouvoir charismatique, s'intègre à la culture politique populaire. Le dirigeant pentecôtiste rappelle ainsi le patron de l'hacienda dans sa dimension d'organisation verticale. Il se distingue cependant de l'hacienda du fait que n'importe qui peut devenir pasteur s'il a le don (Lalive d'Epinay, cité Bastian, 1994, p.190). Le pasteur est ainsi comme l'*hacendado* : le chef naturel et protecteur qui assure la reproduction du groupe social et le sens de l'intégration corporatiste (Bastian, 1994, p.222).

Ce n'est ainsi pas la mobilité sociale au sein de la stratification sociale (indigène/métis) qui fait changer de système de valeurs mais l'évolution du rapport de classes et sa contradiction avec l'ancien système de stratification. Si le rapport de classes change, le système de stratification reste quant à lui présent ce qui entraîne des conflits entre propriétaires de la puna et propriétaires des vallées malgré des mêmes valeurs de classes partagées. Ces valeurs sont elles mêmes basées sur la dimension ethnique et le discours raciste qui l'accompagne (sauvagerie, fainéantise, alcoolisme des indigènes). Pour intégrer la classe dominante et ses valeurs, l'indigène doit ainsi changer de culture, devenir évangélique et intégrer les valeurs de la stratification sociale construite par celle-ci et cesser d'être « indien ».

Mais ce processus de rupture avec l'ancien ordre social, s'accompagne en même temps d'une reproduction de ses normes. En effet, comme l'écrit Jean-Pierre Bastian (1994), le mouvement de recomposition du champ religieux en Amérique Latine n'est pas porteur d'une réforme religieuse, intellectuelle et morale. Il s'agit plus, selon lui, d'une forme de redéploiement de la religion populaire dans le sens où il n'implique pas de nouvelles valeurs religieuses et politiques au sein de la culture politique latino-américaine. Les nouveaux cadres évangéliques sont ainsi porteurs d'un comportement politique et social dont le modèle est issu des styles de pouvoir et

des mécanismes de dominations corporatistes et autoritaires propres à la société latino-américaine (voir sur ce point aussi Touraine, 1988). Selon Jean-Pierre Bastian (1994), les formes oligarchiques de concentration du pouvoir ont pour origine, en Amérique Latine, le colonialisme, la structure de l'hacienda, l'Église et l'État. Produit d'un double héritage pré-hispanique et colonial, le corporatisme renvoie à une forte attente d'une personne, d'une institution ou d'un mythe. L'action politique ne dépend ainsi pas de l'acteur individuel mais des services et de la protection obtenus. Comme l'explique Alain Touraine, le caciquisme ne renforce pas l'isolement de la communauté, au contraire, il doit en faciliter l'accès au pouvoir central. Le lien entre le politique et le religieux empêche ainsi les solidarités horizontales et autonomes. Ce lien entre le champ religieux et le champ politique a déjà été perçu par Pierre Bourdieu (1971), pour qui chacun de ces champs est fondé sur la coupure entre les profanes et les corps de spécialistes de la gestions des biens politiques ou du Salut. Ce lien renforce la configuration verticale. Cela explique la faiblesse de la société civile autonome vis-à-vis de l'État et de l'Église que, cependant, la distanciation religieuse permet d'atténuer.

5.4.2.d La relation entre organisation religieuse et organisation communale

Les évangéliques participent aux charges de l'organisation tant syndicales qu'originaires. Sebastián Coca, un des premiers évangéliques de Chiro, est l'un des principaux dirigeants de la *subcentrale* syndicale. Luis Choque est également secrétaire général de la *subcentrale* en 1995. Il est *jilanku* en 1999.

En plus de cette participation aux charges syndicales et traditionnelles, l'Église évangélique se base sur une nouvelle forme d'organisation. Il se créé une communauté religieuse parallèle à la communauté agraire à partir des autorités religieuses appelées *diaconos* (diacres). L'église évangélique ne cherche ainsi pas à pénétrer l'organisation communale, mais au contraire s'inscrit comme une institution parallèle respectant les formes d'organisation traditionnelles. Le nouveau territoire religieux se base également sur le territoire « communautaire » de l'*ayllu* et de Qhayana tout en se liant spirituellement aux villes de Cochabamba et Oruro, jusqu'aux États-Unis. L'évangélisation serait plus une socialisation secondaire reposant sur une socialisation primaire du « monde de base » (Berger et Luckmann, 2008, p.236), commune aux catholiques, basée sur la communauté agraire.

Le missionnaire évangélique Pablo Youns explique que l'*ayllu* Chiro K'asa, est le seul lieu

en Bolivie, et même en Amérique Latine, où fonctionne ce système de *diacono*. Cette spécificité vient à la fois à la difficulté de se rendre dans certains endroits éloignés, mais aussi à la capacité de la communauté à s'organiser elle-même. Il reconnaît cependant que le manque de formation religieuse entraîne parfois certaines erreurs, comme cela est le cas lors de la prédiction de la « fin du monde » par certains *leaders* évangéliques de Chiro K'asa. Dans les autres pays, l'église locale est dirigée par un pasteur formé par les missionnaires. Il n'y aurait en Bolivie que cinq ou six pasteurs de l'Église de Dieu Réformée. L'un d'eux, présent lors de la fête spirituelle à Chiro K'asa, a été formé au Mexique. Il considère les *diaconos* comme des « pasteurs laïcs ». Cette vision est bien exprimée par Jean-Pierre Bastian, qui évoque une autonomie religieuse populaire face au contrôle hiérarchique catholique, un « catholicisme sans prêtre ». Selon lui, l'Église évangélique est en effet souvent dirigée par une hiérarchie religieuse indigène, selon les normes traditionnelles du pouvoir symbolique et politique (Bastian, 1994, p.260). L'Église évangélique marque ainsi une rupture avec le nouveau pouvoir métis installé à Chiro K'asa, et à la fois une redéfinition de l'économie morale selon les normes traditionnelles de la communauté.

L'église de Chiro est ainsi maniée par les *diaconos*. Il existe 5 *diaconos* hommes et 2 *diaconos* femmes. Chacun a une fonction bien précise :

- 1er *diacono* : prépare les réunions, rend visite aux malades, résout les conflits
- 2ème *diacono* : dirige l'église
- 3ème *diacono* : gère les finances
- 4ème *diacono* : convoque aux réunions et prières
- 5ème *diacono* : administre l'ouverture de la porte de l'église
- 1ère et 2ème *diacono* femmes : lavent et gardent l'église

Cette structure des *diaconos* locaux est intégrée à des échelons supérieurs. Chiro K'asa est la capitale du Département de Potosi. Le président est Teofilo Aguilar de Qhayana. Il est rattaché au Président National de l'Église de Dieu Réformée à Oruro et au théologien Pablo Youns, un Américain sorti d'une Université privée avec un diplôme de missionnaire, vivant à Cochabamba. Le grand théologien de l'Église est David Miller, qui vit actuellement aux États-Unis.

Cette organisation au niveau de Chiro devient au fil du temps une organisation parallèle à l'organisation traditionnelle et syndicale, ce qui engendre un conflit entre « experts » dans la définition de la réalité sociale. Il ne s'agit cependant pas d'une rupture avec les formes de l'organisation communautaire. Si les évangéliques acceptent l'organisation traditionnelle, ils donnent cependant priorité aux *diaconos* sur les autorités traditionnelles de l'*ayllu*, à moins que l'autorité soit elle même croyante :

« *Les diaconos doivent surveiller les frères, surveiller comment ils servent Dieu. Certains*

aussi ont des problèmes, les jeunes mariés, il leur manque de quoi manger, il leur manque des vêtements. Dans ce cas il faut les orienter.... C'est un rôle différent du jilanku. Le jilanku et le segunda mayor sont là pour les problèmes de terres, ils ne connaissent pas la parole de Dieu.... S'il y a un conflit ou un problème entre familles les évangéliques vont voir le diacono, pas le jilanku. Si le segunda est un frère aussi ils peuvent aller le voir. Mais s'il ne sait pas la parole de Dieu comment il va orienter ? Parce que tout est inscrit dans la parole de Dieu.... Si le segunda mayor est évangélique, il peut aussi orienter car il est croyant, il connaît la parole de Dieu ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Comme l'a montré Garma Navarro (1984), l'autorité religieuse évangélique joue un rôle clé. C'est elle qui est chargée de lire la Bible et de rendre visite aux malades pour les guérir par la foi. Beaucoup de *leaders* protestants ont également travaillé en dehors de la communauté. Cette position leur octroie ainsi un statut qu'ils ne peuvent pas atteindre dans le système de charge traditionnel ou au sein du syndicat. En cherchant l'unité interne et le contact avec le monde extérieur, le *diacono* apprend également à travailler son discours, à chercher des alliés et des aides extérieures, il améliore ses capacités de *leaders* et son expérience. Le pasteur forge ainsi son « *leadership* charismatique » (Garma Navarro, 1984, p.137-138). Il acquiert des capacités fondamentales qui peuvent être converties au sein du champ politique pour y mener une éventuelle carrière.

Il existe ainsi une complémentarité entre les deux organisations. L'organisation communale est basée sur le rapport à la terre, l'organisation religieuse sur l'harmonie sociale de la communauté religieuse. Contrairement à l'organisation traditionnelle qui unifiait ces deux aspects en tant qu'« institution totale », par le fait que les autorités de l'organisation communale soient elles-mêmes chargées des rituels agraires et donc du Salut des communautés, les évangéliques font quant à eux une certaine distanciation entre Dieu et la production. Cette distanciation peut s'expliquer en partie par le fait que la production agricole n'est plus la base même de la reproduction familiale pour les premiers évangéliques. Le Salut se détache ainsi de l'agriculture. Comme l'explique Gilles Rivière (2004), nous ne pouvons cependant pas tomber dans le piège de l'interprétation culturaliste selon laquelle la conversion à l'évangélisme reproduirait une nouvelle forme de complémentarité andine. Comme l'explique l'auteur, le dualisme andin repose sur l'opposition complémentaire alors que le dualisme religieux qu'il analyse à Sabaya, dans le département d'Oruro, se fonde sur la « destruction de l'idolâtrie » et l'exclusion de l'Autre. Si nous avons vu qu'à Chiro K'asa les évangéliques ont détruit les croix catholiques, le processus ne semble cependant pas aussi radical qu'à Sabaya. Dans notre cas, il n'y a pas un processus d'exclusion mais plus un phénomène de distanciation avec l'« institution totale de la communauté » afin de créer une nouvelle vision du

développement et du Salut s'articulant à la socialisation primaire du « monde de base » communautaire comme le montre l'exemple de la participation des évangéliques au *cabildo*. La différence avec le cas rencontré à Sabaya peut s'expliquer par le fait que dans le cas présenté par Gilles Rivière, les évangéliques sont les plus pauvres et sont exclus des charges de l'organisation de l'*ayllu*. Ils optent ainsi pour le pentecôtisme comme une voie parallèle, moins onéreuse, d'accumulation de prestige et de participation à la production des biens symboliques et religieux. Au contraire, à Chiro, les évangéliques occupent les charges syndicales mais, comme nous le verrons plus tard, ils restent exclus des charges liées au développement. La rupture se fait ainsi dans l'accès à la gestion du contrôle des biens du Salut et du développement et non pas sur le thème organisationnel, même si la première a des répercussions sur la seconde.

Encadré 4 : La « fête spirituelle » de Chiro K'asa

La « fête spirituelle » évangélique de Chiro K'asa est un exemple fort de la construction de la communauté religieuse. Elle a lieu tous les ans autour du 3 juin, la date de construction de l'église évangélique. Il s'agit de la fête principale du District de Potosi. La veille, les fidèles pratiquent le jeûne. Le premier jour de la fête, les membres de l'église de Chiro se rassemblent et préparent la nourriture et les boissons non alcoolisées. La fête est financée en partie par la dîme apportée par chaque fidèle mais aussi par les nombreux dons (en 2010, une famille avait offert une vache à la communauté religieuse). Les fidèles venant de plus loin, et ne participant pas à l'élaboration de la nourriture, doivent payer vingt *bolivianos* (deux euros). L'argent récolté sert à financer les projets du District de Potosi (dont le siège est Chiro K'asa). Une « personne majeure » (*persona mayor*) est élue afin d'organiser le travail collectif et de faire les oracles. En 2010, il s'agit de Géronimo Coca, le premier évangélique de la communauté. La répartition des tâches est identique à celle de n'importe quel rituel andin. Les femmes épluchent les pommes de terre et les hommes s'occupent de découper les animaux. Tous travaillent en cercle, comme lors de la préparation de la nourriture dans les champs. Il est intéressant de noter qu'un trou dans la terre est creusé afin que le sang des animaux égorgés y coule. Il s'agit selon les évangéliques d'une manière d'éviter que les chiens ne viennent rôder autour de la nourriture. Cela n'est cependant pas sans rappeler les rituels d'offrande à la *pachamama*. Tout cela se passe dans une ambiance collective de tranquillité et d'allégresse, mais également de partage et d'abondance. Tous m'invitent à manger en grande quantité, et à me resservir, comme pour me montrer les ressources considérables que tirent les évangéliques de leur croyance et de leur style de vie sain et communautaire. Sans cesse, ils me proposent plus de viande. Il faut ici rappeler que cette forme d'abondance se retrouve également lors d'autres rituels andins, comme par exemple lors du carnaval ou du *cabildo*. Il pourrait ainsi s'agir d'une réinterprétation, évangélique, de l'abondance et du partage de la vie en communauté. Un missionnaire venu d'Oruro me parle ainsi d'Eden pour décrire cette richesse durant la fête.

Le deuxième jour, la préparation de la nourriture se poursuit, entrecoupée de prières menées par la « personne majeure ». Les femmes plongent leur tête dans leur chapeau, les hommes baissent la tête.

Les *leaders* de l'Église, en premier lieu Géronimo Coca et Juan de Dios Colque, se distinguent en récitant les versets à plus haute voix. Luis Choque, fervent défenseur de l'église, n'est quant à lui que peu présent. Il travaille dans son commerce installé non loin de l'église pour répondre aux demandes des nombreux fidèles débarquant des camions et des bus après un long voyage depuis Cochabamba ou Oruro.

En soirée, les prières s'enchaînent sur une estrade installée près de l'église. Les *diaconos* sont chargés de réciter les prières, accompagnées de musique (*charango*, mandoline, guitare, tambours) et de chants en quechua et espagnol devant les nombreux fidèles. Face aux *diaconos*, les femmes vêtues d'un voile blanc se tiennent sur la droite, les hommes à gauche. Une partie de la nuit est dédiée aux prières et chants.

Le troisième jour est consacré à la prière et aux chants. C'est aussi ce jour là qu'arrive le missionnaire Pablo Youns dans un grand 4X4 depuis Cochabamba. Toute la journée les fidèles m'annoncèrent l'arrivée de leur missionnaire, « il vient des États-Unis » répétèrent-ils, non sans fierté d'être connectés par la religion avec le puissant pays du Nord. Lors de son arrivée, les fidèles accourent vers lui pour le saluer ou lui baiser les mains. Il monte ensuite sur l'estrade faire un discours, en espagnol avec un fort accent américain, sur le fait de « se battre pour Dieu » et qu'« il ne faut pas avoir peur des autres ». L'important est selon lui le Salut après la mort. Chaque individu peut rencontrer des moments difficiles dans sa vie, poursuit-il, s'il les surmonte grâce à sa foi, il pourra peut être obtenir la richesse. Le discours prosélytique est entrecoupé de chants et de lectures bibliques, non sans réinterprétations lorsque le missionnaire évoque les *charangos* que maniaient les Égyptiens. Certains *diaconos* portent un *poncho* ce qui donne à l'ensemble de la scène un côté syncrétique assez éloigné du discours parfois radical de certaines Églises évangéliques contre la cosmovision andine.

Le dernier jour, le dimanche, marque le moment le plus important de la « fête spirituelle ». Tout d'abord les nouveaux *diaconos* de l'église de Chiro K'asa, au préalable élus par la communauté, sont intronisés dans l'église par le missionnaire américain. Vient ensuite le moment des baptêmes. Ceux-ci se passent, « comme pour Jésus-Christ », dans une rivière à proximité de l'église. Contrairement à la pratique de l'Église catholique, les baptêmes ont lieu à un âge avancé car chaque individu doit créer sa propre communication avec Dieu pour atteindre son Salut. Il n'existe pas de parrain de baptême. Les seuls formes de parrainage ont lieu lors des mariages. On note cependant une contradiction entre un discours refusant d'évangéliser les individus afin que ceux-ci trouvent eux mêmes leur voie, et un fort prosélytisme au niveau local. Deux hommes habillés en blanc plongent les nouveaux « frères » dans la rivière sous le regard de la foule et les mélodies de *charango*. Après cela, tout le monde rentre en musique jusqu'à l'église et les camions et bus retournent vers Cochabamba. Les baptêmes marquent l'apogée et la fin du rituel.

Pendant ce temps, au centre du bourg de Chiro K'asa, Hilarión Capusiri, le responsable de l'église catholique, boit des bières avec un ami dans le commerce de Luis Oporto, le frère de Liborio. Sa sœur, venant le chercher et le trouvant ivre, s'écrit : « regarde encore ce qu'ils vont dire de nous ! ».

Photo 41 : *Prières lors de la fêtes spirituelle de Chiro K'asa (photo : Claude Le Gouill)*

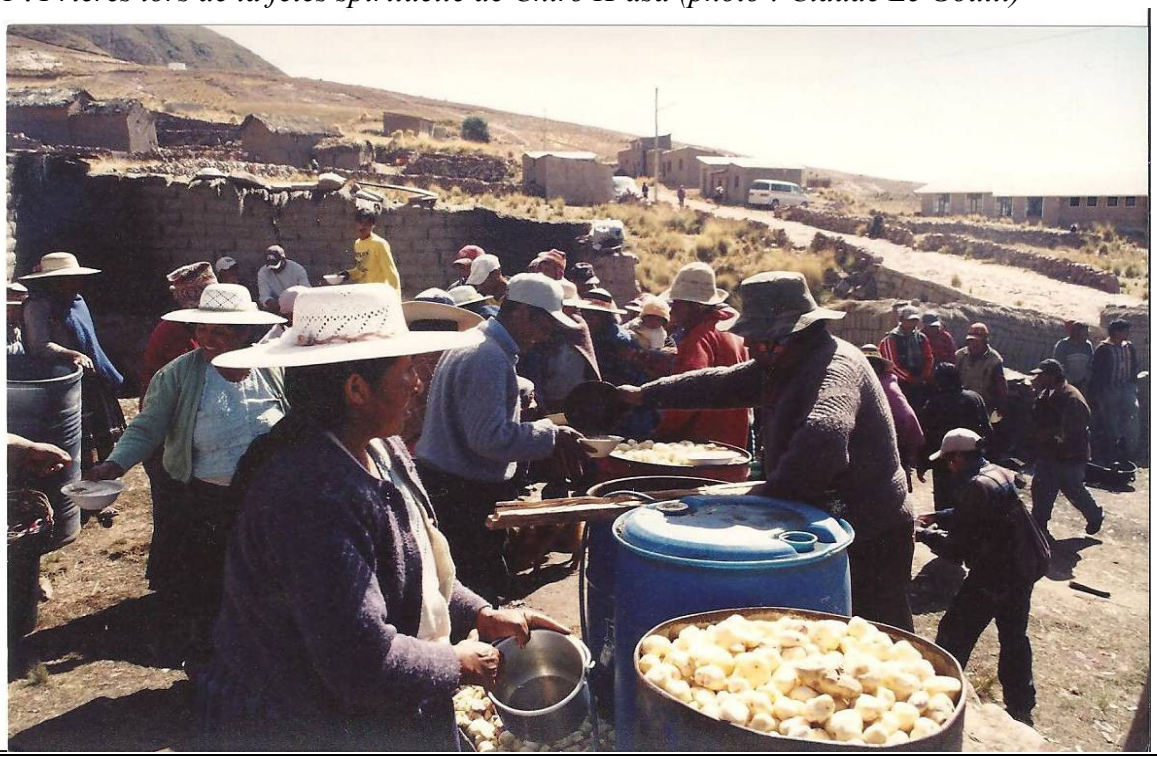


Photo 42 : Distribution de nourriture durant la « fête spirituelle ». A droite, Geronimo Coca distribuant de la nourriture. Il vit aujourd'hui à Cochabamba, et ne revient à Chiro K'asa que pour les récoltes et la fête évangélique (photo : Claude Le Gouill)

Photo 43: *Durant le baptême, la personne est plongée dans une rivière. Ce rituel marque le moment le plus fort de la fête évangélique (photo: Claude Le Gouill)*

5.4.3 De la religion à la politique

Nous avons vu que le Jatun Ayllu Qhayana est l'un des tous premier District Municipal Indigène (DMI) de Bolivie grâce au travail des cadres de *Vecinos Mundiales*. Il nous faut ici distinguer ces cadres et les dirigeants syndicaux. Ces derniers sont ainsi soumis à la rotation entre les communautés. Leur statut n'est que temporaire. Les cadres de *Vecinos Mundiales*, sont en même temps, de part leur formation, les principaux *leaders* syndicaux. Ils gardent quant à eux ce statut indéfiniment, ou du moins jusqu'à ce que leurs paroles et leurs actes portent encore un sens pour la base. Tous les dirigeants ne peuvent être considérés comme *leaders*. Le dirigeant n'a bien souvent qu'une fonction symbolique. Il doit organiser les réunions dans l'*ayllu*, participer aux réunions régionales et régler les conflits internes à l'*ayllu*. Il ne joue aucune fonction dans les projets de développement. Ceux-ci sont impulsés par la Fédération Syndicale Unique au niveau régional et par *Vecinos Mundiales* au niveau local. Les salariés de cette dernière sont ainsi les garants du développement de l'*ayllu* Chiro et sont ainsi considérés comme les *leaders* de l'*ayllu* et de

l'organisation syndicale.

Tableau 1 : Les salariés de *Vecinos Mundiales* et leur formation.

Salariés de Vecinos Mundiales	**Origine**	**Formation**	**Religion**
Liborio Oporto	Santa Maria (propriétaire terrien)	Agronome à Oruro	Catholique
Nicolas Coca	Thayani (communauté d'ex-hacienda)	- CETHA - IPTK	Catholique
Luis Herrera	Chiru K'uchu	- CETHA - IPTK	Catholique
Filemón Colque	Pirani (communauté d'ex-hacienda)	- CETHA - IPTK	Catholique
Ana Arenas	Oruro	-	Catholique
Juan de Dios Colque	Chiro K'asa	Normal de Chayanta :Professeur	Évangélique
Carlos Ordunez	Chiro Chico	IPTK :Ingénieur civil	Catholique

On note ainsi de nombreuses similitudes dans les trajectoires des salariés: la plupart reçoivent une formation au sein du CETHA, le centre d'éducation alternatif mis en place par Liborio Oporto, et à l'IPTK. Ces deux institutions sont proches de la Fédération syndicale et enseignent le catholicisme. On note cependant une exception, Juan de Dios Colque. Il est à la fois le seul évangélique et le seul à ne pas avoir été formé par le CETHA. Il n'est cependant pas directement salarié de l'ONG. *Vecinos Mundiales* réalise un accord avec le Ministère de l'Éducation afin d'obtenir un professeur, payé par ce même ministère, mais travaillant pour l'institution privée.

Juan de Dios Colque est le fils de l'un des pionniers de la construction du village de Chiro K'asa, Saturnino Colque. Lorsque son père se convertit à l'évangélisme, sa famille devient *leader* de la nouvelle religion. Ce sont eux qui impulsent la nouvelle doctrine et orientent les « frères ». Ils se convertissent ainsi en nouveaux théoriciens de la doctrine religieuse en tant que « personnels de transmission ».

Tableau 2 : La formation des principaux *leaders* évangéliques.

NOM	ORIGINE	FORMATION	RELIGION
Juan de Dios Colque (fils de Saturnino Colque)	Chiro K'asa	Normal de Chayanta :professeur	Évangélique
Luis Choque (neveu de Saturnino Colque)	Chiro K'asa	Aucune	Évangélique
Marcos Choque (cousin de Luis Choque)	Chiro K'asa	Aucune	Évangélique
Benjamin Colque (fils d'Inocencio Colque)	Chiro K'asa	Réalise un Master dans l'Université privée de Cochabamba	Évangélique
Alberto Colque (fils d'Inocencio Colque)	Chiro K'asa	Directeur du centre scolaire de Chiro K'asa	Évangélique
German Colque (fils d'Inocencio Colque)	ChiroK'asa	Professeur dans l'école de Lancaya (*ayllu* Chiro)	Évangélique
Natalio Choque (fils de Luis Choque)	Chiro K'asa	Directeur d'un centre scolaire de la municipalité de San Pedro de Buena Vista	Évangélique

Les *leaders* évangéliques se distinguent par leur formation académique au sein du système scolaire officiel. Cette nouvelle génération contrôle l'éducation dans l'*ayllu*. Inocencio Colque et Marcos Choque sont parmi les principaux acteurs de la création du collège peu après s'être convertis à l'évangélisme. Le projet est ainsi d'appuyer une éducation formelle à Chiro K'asa, au détriment de l'éducation alternative impulsé par *Vecinos Mundiales* à travers le CETHA. Liborio Oporto ne participe pas à l'élaboration du projet de construction du collège. Il est cependant le parrain de la première promotion. L'éducation est pour les évangéliques une nouvelle voie pour parvenir au Salut, mais aussi pour imposer leurs représentations au sein du champ de production symbolique de l'*ayllu*. Bien qu'intégrés à l'organisation syndicale, ils sont écartés du contrôle du développement du fait que l'organisation religieuse n'ait pas de reconnaissance politique pour recevoir des ressources économiques du développement. Leur unique option pour parvenir au contrôle de ces ressources du développement passe par l'accès aux charges politiques. L'*ayllu* Chiro rentre dès lors dans une lutte entre des *leaders* catholiques possédant un solide capital technique et des *leaders* évangéliques avec un fort capital académique. Chaque groupe et individu

engage son capital religieux, à la fois pour légitimer sa position dans la structure sociale, mais aussi dans la concurrence entre groupes et individus dans la gestion des biens du Salut et le contrôle du pouvoir religieux.

La fracture politique de l'*ayllu* Chiro intervient entre ces deux groupes de *leaders* lors des élections municipales de 1999. Une réunion a lieu peu avant à Moscari afin d'élire les candidats pour l'organisation syndicale. Luis Choque explique ce conflit :

« *Filemón et Luis* [cadres de *Vecinos Mundiales*] *formaient un petit groupe. Mais nous les évangéliques, nous ne les suivions pas parce que nous sommes de religion. Nous n'étions pas valorisés dans l'organisation syndicale. J'étais à ce moment jilanku. Nous sommes allés à un congrès à Moscari mais ce groupe nous a menti. Ils nous disaient qu'ils n'allaient pas y aller, qu'ils n'avaient pas le temps ; que moi comme autorité je devais aller seul. Benjamin Colque, mon cousin, avait une moto. Je lui ai dit : "descendons, ils vont te nommer conseiller, premier conseiller". "Oui" il m'a répondu, "je suis prêt à être conseiller". Mais eux aussi sont allés avec les motos de Vecinos Mundiales. Quand on est arrivé, ils étaient là bas, les quatre commissions avaient déjà été faites. Nous sommes allés dans la commission politique et j'ai dit que Benjamin Colque devait être premier conseiller. Nous avons perdu de peu de votes. Alors, je leur ai dit "vous ne voulez pas nous élire ! On va faire une autre organisation ! Nous allons participer avec un autre parti politique ! A partir de maintenant nous allons faire une autre organisation que la syndicale". Nous sommes revenus à Chiro K'asa et nous avons organisé une réunion* [avec les évangéliques]. *"Quelle organisation allons nous faire ? Parce qu'ils nous détestent, ils ne nous aiment pas". A ce moment nous étions avec le Mouvement Sans Peur. Mais avant nous étions avec Mouvement Bolivie Libre (MBL), quand Juan de Dios Colque était conseiller. Alors, j'ai dit "nous autres nous allons participer avec le MBL, nous n'allons pas rester avec eux parce qu'ils ne veulent pas Benjamin". Et de là nous avons élu une nouvelle fois Juan de Dios parce que Benjamin ne voulait plus. Juan a élu ses suppléants. Nous avons eu un conseiller* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Écartés du pouvoir, les évangéliques doivent dès lors chercher une nouvelle alliance politique. Leur candidat au poste de maire est Juan de Dios Colque, l'ancien conseiller municipal, avec le MBL. De leur côté, les cadres de *Vecinos Mundiales* et l'ensemble de l'organisation syndicale se lient au Mouvement Sans Peur (MSM) et élisent Silvestre Ojeda comme candidat à la mairie. Luis Herrera est nommé conseiller suppléant. Pour lui, cette division vient de la rancœur de Juan de Dios Colque et de la politisation de l'église évangélique :

« *Pour la nouvelle gestion la base n'a pas réélu Juan de Dios comme candidat. Elle a voté pour un autre représentant, le camarade Justin Ayi, et moi je fus élu son suppléant. Mais après que s'est-il passé ? Quand Juan de Dios a vu qu'il n'était pas réélu, il s'est énervé. L'organisation*

syndicale s'était alliée au Mouvement Sans Peur, et Juan de Dios, parce qu'il n'avait pas été élu comme candidat, s'est défait de l'organisation et a utilisé l'Église évangélique politiquement. Il s'est affilié rapidement avec le MBL, et nous comme syndicalistes on était avec le Sans Peur. De là on s'est divisé et commence la division. Cela a été fatal. Et qu'est ce qui s'est passé ? Le MBL sort un conseiller sur cinq, le MNR [les *vecinos* avec à leur tête Claudio Miranda] *sort deux conseillers et nous avec le Sans Peur deux conseillers aussi. On arrive à égalité. Juan de Dios était décisif pour nous départager. Mais au lieu d'appuyer l'organisation syndicale il s'est vendu au MNR de Claudio Miranda. Claudio Miranda nous a attaqué fortement. L'organisation s'est retrouvée mise de côté une nouvelle fois. A chaque fois que nous essayons de prendre la mairie nous perdons* ». (Luis Herrera, Chiro K'asa)

Claudio Miranda est ainsi élu maire grâce à l'appui du MBL rassemblant en majorité les évangéliques. Si nous avons vu que les évangéliques expliquent leur conversion par la volonté de changement et de rupture avec les propriétaires terriens, l'appui à Claudio Miranda montre cette fois-ci une volonté de rupture totale avec les *leaders* syndicalistes en allant jusqu'à s'allier avec les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista. Claudio Miranda est en effet considéré aujourd'hui comme un « tyran » et un *hacendado* très abusif. Il est parvenu par le passé à occuper des charges au sein de l'organisation syndicale dans la Centrale Provinciale, comme de nombreux propriétaires terriens. La Fédération Syndicale Unique ne parvient en effet pas à rompre définitivement ses liens avec l'ancienne source de domination.

La gestion de Claudio Miranda comme maire n'est cependant que du courte durée comme l'explique Luis Herrera :

« *Ce qui se passe c'est que nous avons été très mal traité par Claudio Miranda. Il nous traitait d'« Indiens ». Il essayaient de manipuler notre représentant Silvestre Ojeda. De là, moi et Filemón nous avons essayé de convaincre Juan de Dios : "regarde comment ils nous discriminent ! Pourquoi on ne s'unit pas et on vire Claudio". De cette manière, nous l'avons viré et Juan de Dios est entré comme maire. On a fait une grande lutte, un grand mouvement. Il y a eu des affrontements à San Pedro de Buena Vista. Heureusement le village ne l'a pas défendu par les* <u>*vecinos*</u>*. Ils l'ont laissé avec son parti et ils ont dit "nous vous laissons la main". Il y avait eu deux ou trois fois des affrontements, ceux du MNR voulaient nous tuer. Nous étions descendus en camion pour les virer, avec notre dynamite, et eux ils nous attendaient avec leurs armes. Tout cela s'est passé sur la place de San Pedro de Buena Vista. C'était fatal* ». (Luis Herrera, Chiro K'asa)

Natalio Choque, l'un des *leaders* évangéliques, soutient de son côté que l'alliance avec Claudio Miranda a comme but l'obtention de projets de développement pour le Jatun Ayllu Qhayana. Écarté des ONG, la voie politique semble en effet être la seule solution pour ce nouveau

groupe de *leaders* d'impulser leurs propres projets de développement. Les évangéliques acceptent ainsi l'alliance avec Claudio Miranda à condition que celui-ci se retire de l'organisation syndicale, montrant par la même occasion que le processus de distanciation répond tout autant à la construction de l'altérité vis-à-vis du groupe dominant qu'en interne contre les *leaders* concurrents. Dans son témoignage que Natalio Choque décrit le groupe des syndicalistes comme les « conservateurs », et le groupe des évangéliques comme les « rénovateurs ». Ces termes symbolisent à eux seuls le processus de construction du nouvel ordre institutionnel que cherchent à imposer les *leaders* évangéliques :

« *Pour le cas de la mairie de San Pedro de Buena Vista, cette fois nous étions avec le parti du MBL, nous avions mis comme conseiller mon oncle Juan de Dios. Cette fois-là nous les rénovateurs nous n'avions gagné qu'un conseiller, il y avait à ce moment seulement cinq conseillers à la mairie. La majorité était syndicale, les conservateurs avaient gagné. Un maire est entré provenant des conservateurs, Claudio Miranda. Il a dit "je sors de la Centrale syndicale si vous m'appuyez pour que je devienne maire, et dans ce cas je vous aide. Si vous m'appuyez avec un acte alors je vais vous donner des projets, sinon non". De là je l'ai appuyé et j'ai convaincu les gens de l'appuyer, pour que l'on fasse une alliance pour avoir des projets. Car si on restait ainsi sans rien faire nous allions nous retrouver sans projet, sans rien. J'ai convaincu les gens et nous avons signé un pacte avec Claudio Miranda. Mais le maire n'est jamais venu. Et les gens n'ont pas aimé non plus que le MNR fasse de la propagande. Dans les écoles, le MNR a distribué des cahiers et des crayons avec ses couleurs et la photo du maire. Ils faisaient de la propagande. Et de là les gens se sont énervés. Ainsi on a décidé que Juan de Dios devait entrer comme maire. On est allé à San Pedro de Buena Vista en autos, on est descendu en nombre. Le maire était Claudio Miranda, un q'ara.* Il *a envoyé la police. Les gens étaient furieux, furieux. La police tirait en l'air pour faire peur aux gens, mais ils n'avaient pas peur. Ils hurlaient. Le maire s'est réfugié dans sa maison. Nous avons fait presque disparaître la mairie avec la dynamite. Au final on a fait un cercle, le maire était au centre du cercle, et nous lui avons fait signer sa démission. Nous avons donné nos conditions aux policiers : "Vous marchez maintenant en civil, plus en policiers. Dans le cas contraire vos vies sont en danger". Ils se sont rendus. Ils ont enlevé leurs uniformes, pour se mettre en civil, et nous avons gardé leurs armes. Et le maire s'est enfuit à Cochabamba, à pied.... Ainsi nous lui avons fait renoncer à son poste de maire par la force et c'est mon oncle Juan de Dios qui l'a remplacé. Le maire est allé jusqu'au tribunal constitutionnel à Sucre. Il disait qu'il avait été forcé à signer et qu'il était toujours le maire. Imagine toi ! Il y avait une forte discrimination. Juan de Dios était indigène. Les gens de la population l'appelaient « Indien ! Indien ! », ils le maniaient. Il y avait toujours cela dans le fond* ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

L'attaque du village de San Pedro de Buena Vista par la population des *ayllus* de la *puna* a profondément marqué les mémoires. Nombreux sont aujourd'hui ceux qui évoquent ce moment de bravoure et d'union. Apeuré, Claudio Miranda s'est enfermé, armé, dans son habitation au centre de la place de San Pedro de Buena Vista. En contre-bas, les habitants de Qhayana, et une partie de ceux des vallées, faisaient exploser la dynamite. La population métisse n'est pas entrée dans le conflit, ce qui d'après de nombreux témoignages, a permis d'éviter la confrontation directe. Claudio Miranda, après avoir vu la porte de sa maison dynamitée, se rend et est sanctionné avec le *chicote* (fouet des autorités traditionnelles pour exercer la justice) au centre de la place, avant de prendre la fuite. L'utilisation du *chicote* est ici hautement symbolique. S'il s'agit du fouet des autorités traditionnelles, c'est avec celui-ci aussi que les patrons sanctionnent et humilient les *comunarios*. Il marque donc ici une forme de réappropriation du pouvoir et de la justice aux mains des indigènes sur la place du village de San Pedro de Buena Vista. Cet acte n'est pas sans rappeler ceux de Tupak Katari qui utilisait le pilori, symbole de la justice espagnole, pour faire sa propre justice lors de sa révolte (cf.ch3.3).

Deux témoignages expliquent cette attaque contre Claudio Miranda par les nouvelles capacités acquises par les *leaders* de la *puna*. Ils articulent une nouvelle fois le thème du changement social autour de la formation des cadres paysans-indigènes :

« *Ici c'est la base qui décide, mais ce sont les leaders qui orientent. Les leaders se sont réunis, "Qu'est ce que l'on va faire ? Faisons partir Claudio Miranda!". Nous sommes tous tombés d'accord là dessus. De cette manière nous avons loué des moyens de transport, des camions... Nous étions les leaders, il y en avait beaucoup, Nicolas* [Coca]*, Carlos* [Ordonez]. *Les gens n'avaient pas peur, les gens sont aujourd'hui bien formés, les gens ont maintenant une bonne éducation et n'ont plus peur. Tu as du voir cela aussi au niveau national... Au départ ne se sont mobilisés que les gens de puna, et ensuite sont arrivés ceux des vallées. Parce que tu sais que nous au niveau de Jatun Ayllu Qhayana nous sommes bien formés. Pour cela ce sont ceux de l'altiplano qui se sont soulevés en premier et ensuite les vallées ont suivi* ». (Carlos Mamani, ex-*segunda mayor*, Chiro K'asa)

Aujourd'hui encore, les habitants des vallées, restés très isolés, n'ont pas de formation semblable aux *leaders* de Chiro K'asa. Il n'existe que très peu de cadres paysans dans les vallées, mis à part des fils de propriétaires terriens. Les vallées gardent encore aujourd'hui une attitude à la fois craintive et respectueuse envers les propriétaires terriens. L'analyse de la mobilisation des habitants des vallées est ici semblable à celle rencontrée lors de la réforme agraire et décrite par Eric Wolf (1974) : ce n'est qu'avec l'appui d'un groupe extérieur que le paysan-indigène dominé par une élite locale peut se révolter. Au contraire, les paysans-indigènes de la *puna* - ayant rompu avec

le système d'exploitation de l'hacienda et ayant bénéficié de formations par des institutions extérieures - sont en mesure de mener une lutte indépendante, même si le soutien d'agents extérieurs (ISALP) s'avère utile. Un autre témoignage explique ce soulèvement par la professionnalisation des *leaders* de Chiro K'asa :

« *Il y a beaucoup de professionnels à Chiro K'asa, beaucoup de leaders. Pour cela ceux de San Pedro de Buena Vista nous respectent, ils ont peur de nous... Même le maire Claudio Miranda avait peur de nous. Quand ils sont énervés les gens d'ici d'altitude sont imprévisibles. Parce que ce sont des leaders, ils ont de bonnes capacités, ils n'ont pas peur des autorités. Alors qu'en bas, dans les vallées, ils respectent l'autorité. Mais si elle ne fait pas une bonne gestion elle mérite d'être sanctionnée aussi... Ici les gens n'ont pas peur, de personne, quand on les énervent. Ils veulent que la personne travaille, de manière transparente, pour la population, pour les producteurs. Si ce n'est pas comme cela, ils se mobilisent. Moi aussi ils pourraient m'attaquer si je faisais mal les choses. Ils veulent plus de transparence* » (Benedicto Colque, *comunario* et technicien de l'ONG PRODII, Chiru K'uchu).

L'éducation est ainsi devenue la nouvelle arme des communautés face aux anciennes formes de domination. Mais cette attaque s'inscrit également dans la mémoire orale des abus de la population de San Pedro de Buena Vista :

« *Les gens d'ici ont de la rancœur envers ceux de San Pedro de Buena Vista. Cela fait beaucoup de temps que ceux de San Pedro manipulent les gens ici, ils volaient le bétail, ils envoyaient les gens d'ici jusqu'en bas pour travailler. Les Espagnols les envoyaient porter les pierres. Cela s'est passé il y a longtemps. Mais nous, nous savons tout cela, nous connaissons l'histoire. Pour cela nous avons toujours des rancœurs envers ceux de San Pedro* » (Benedicto Colque, *comunario* et technicien de PRODII, Chiru K'uchu).

Conclusion chapitre 5

Si la division de l'*ayllu* apparaît sur le thème politique, l'enjeu reste le contrôle des biens du Salut. Comme l'explique Denise Arnold, « le développement est aussi une forme de pensée avec des racines religieuses » (2008b, p.18). Elle note que l'histoire des Andes ne peut être séparée de celle du développement, depuis Tiwanaku jusqu'à la colonisation espagnole et les différentes formes actuelles d'évangélisation. Le développement serait ainsi au centre d'une « lutte historique » pour le contrôle des biens du Salut. Les différents *leaders* de Chiro sont entrés dans

une lutte pour la gestion de ces biens. Il est frappant de voir à Chiro K'asa comment la lutte pour le contrôle des biens du développement a entraîné une lutte pour le contrôle des biens du Salut avec l'apparition de l'Église évangélique. La conversion d'une nouvelle élite marque l'envie de se réapproprier le village de Chiro K'asa, tant dans son aspect religieux, politique et économique. La constitution du DMI est un exemple fort de la réarticulation d'un territoire « sacré » avec une vision politique et économique, à travers la mise en place de projets de développement. La sacralité du territoire de Qhayana s'est ainsi basée sur la reconstruction d'une mémoire collective que seuls certains anciens connaissaient encore.

Un « champ du développement » se constitue donc à Chiro K'asa et dans tout le Nord Potosi, où s'affrontent des institutions, des langages spécifiques, des idéologies, des compétences et des symboles. Le développement devient à la fois un marché et un champ du pouvoir où entrent en concurrence des individus dotés de différents capitaux pour l'exercice de « courtier », comme intermédiaire et représentant de la population locale face aux instituts de développement dans la gestion de la rente du développement. Dans le Nord Potosi, les courtiers sont en général des autorités ou *leaders* des organisations rurales, des intellectuels issus de mouvements politiques ou des cadres originaires d'une localité. Ils forment ce que Guillaume Boccara nomme les « ethno-bureaucrates » (2010), et se distinguent avec leur insertion dans les réseaux d'ONG des simples « intellectuels organiques ». Ce « champ du développement » est étroitement articulé au « champ religieux » et au « champ de production symbolique », dans le sens où, comme l'indique Pierre Bourdieu, il y a une correspondance entre la structure sociale du pouvoir et les structures mentales, du fait que la structure des systèmes symboliques contribue à « l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social, dans la mesure où elle impose des systèmes de pratiques et de représentations dont la structure objectivement fondée sur un principe de division politique, se représente comme la structure naturelle-surnaturelle du cosmos » (p.300).

Il nous faut ainsi revenir sur le champ défini par Pierre Bourdieu. Pour l'auteur, en s'appuyant sur les travaux de Max Weber, les « fonctions sociales » de la religion « tendent toujours davantage à se transformer en fonction politique [...] à mesure que les divisions qu'opèrent l'idéologie religieuse viennent recouvrir (au double sens du terme) les divisions sociales en groupes ou classes concurrentes ou opposées » (1971, p.298). Il s'agit dès lors pour l'auteur de définir « le discours religieux comme les stratégies de différents groupes de spécialistes placés en concurrence pour le monopole de la gestion des biens du salut » (ibid, p.299). La religion reproduit ainsi l'ordre social en légitimant le pouvoir des dominants par la « domestication des dominés » (ibid), car comme Maurice Godelier le montre de la même manière, « la religion a pu fournir des modèles de

représentation et de légitimation de nouvelles formes de pouvoir là où certains groupes sociaux et leurs représentants commençaient à s'élever très haut au-dessus des autres et s'efforçaient de légitimer, par une origine différente, leur position dans une société devenue différente » (Godelier, 2010, p.97). Pierre Bourdieu soutient ainsi Max Weber quand il dit que la religion « trouve dans la genèse historique d'un corps d'agents spécialisés le fondement de son autonomie ». C'est ainsi cette prise d'autonomie que nous avons analysé dans le cas de l'Église évangélique de Chiro K'asa. Elle nous renvoie une nouvelle fois à la notion d'autonomie, que nous avons jugé primordiale avec James Scott dans la production du « texte caché » à partir de la connaissance accrue du « texte public », grâce à la formation reçue dans les lieux de socialisation du groupe dominant. Comme l'écrit l'auteur en effet, le système a plus à craindre des subordonnés passés par les institutions productrices de l'idéologie dominante (Scott, 2008). C'est ainsi comme l'indique Pierre Bourdieu au sein de ce « champ de production symbolique » que naît la contestation à travers les intermédiaires de la classe dominante « qui ne servent jamais vraiment les intérêts des dominants que par surcroît et qui menacent toujours de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social qu'ils détiennent par délégation » (Bourdieu, 1977a, p.409). Comme l'écrit l'auteur en effet, le groupe dominant impose la légitimité de sa domination soit par sa propre production symbolique, soit par l'intermédiaire d'idéologues, « au risque de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social. [Ainsi] les idéologies sont toujours doublement déterminées, elles doivent leurs caractéristiques les plus spécifiques non seulement aux intérêts de classes ou de fractions de classes qu'elles expriment (fonction de sociodicée) mais aussi aux intérêts spécifiques de ceux qui les produisent » (ibid, p.409-410). Le mouvement évangélique à Chiro K'asa peut dès lors s'analyser comme une prise d'autonomie avec la société environnante dirigée par la population métisse. Il permet ainsi de rendre public le « texte caché » par la remise en cause symbolique de la domination tout en conservant cependant certaines valeurs de celle-ci. De par sa fonction de contrôle des biens du Salut il repose sur les mêmes structures corporatistes et clientélistes de la société. Et, de par la formation de ses cadres au sein des écoles dominantes, il conserve les valeurs du « texte public ». Cette analyse permet ainsi d'expliquer celle de Rodolfo Stavenhagen pour qui le passage d'une couche à une autre ne peut se faire par un mouvement d'acculturation en adoptant la langue et les vêtements des métis (Stavenhagen, 1969). Cette analyse nous permet ici de définir l'un des cadres de notre étude en permettant d'étudier la capacité des paysans-indigènes à intervenir dans le champ politique à partir du déplacement progressif de l'économie morale vers le haut : c'est en effet au sein du champ de production symbolique défini par la classe dominante, à travers le contrôle de l'éducation et des institutions de développement, que se construit le « texte caché » des paysans-indigènes qui leur permet de repousser toujours plus loin les cadres de la domination

jusqu'à les faire entrer, de par leur connaissance accrue du « texte public », de la simple résistance à la mobilisation pour la prise du pouvoir. Les outils de formation, qui permettent à la classe dominante de maintenir sa domination à travers la « violence symbolique » qu'elle exprime, permettent également aux groupes subordonnés de construire leur propre discours et d'obtenir une autonomie relative vis-à-vis du groupe de spécialistes qui les a formé. Mais il est plus facile cependant pour le groupe exclu du pouvoir de contester ouvertement cette domination, ici les évangéliques, ou comme nous le verrons plus tard, la génération suivante. La lutte pour l'imposition des représentations du monde sont ainsi conditionnées à la fois par les relations entre groupes au sein de la communauté, et par les relations avec les groupes dominants au sein de la société environnante.

A Chiro, le conflit oppose ainsi deux groupes de *leaders :*le premier catholique ayant été formé dans les écoles du syndicalisme, le deuxième évangélique, ayant reçu une formation scolaire mais se retrouvant écarté du pouvoir. Le conflit repose sur la lutte des *leaders* catholiques possédant un fort « capital technique », lié au monde du développement, et de l'autre les évangéliques possédant un fort « capital culturel ». Ces capitaux sont ensuite transformés en capital politique permettant de gravir les échelons des organisations sociales et/ou des partis politiques. Chaque groupe cherche à construire son réseau institutionnel en infiltrant « ses » « experts » et « courtiers » dans les organismes de développement. Comme nous l'avons vu, si la religion évangélique marque une rupture, elle reste liée aux relations corporatistes et clientélistes. Cela n'est pas sans créer de nouvelles concurrences entre *leaders* et courtiers dans l'accès au pouvoir organisationnel et politique, ni dualisme entre organisations sociales et institutions de développement dans la « course au développement » menée dans le Nord Potosi.

Nous avons vu que les salariés de *Vecinos Mundiales* ont plus de pouvoir que les propres dirigeants syndicaux qui sont cantonnés aux tâches administratives de l'organisation. C'est ainsi pour la conquête de ce pouvoir, assimilé à la capacité à administrer et à mettre en œuvre des projets de développement, que se divise l'*ayllu*. L'organisation des *diaconos* n'a pas cette capacité tant légale qu'administrative. Elle doit se baser sur l'élément central de la communauté agraire pour imposer sa légitimité. Les organisations sociales jouent aujourd'hui en Bolivie l'élément central de la vie d'une communauté par leur lien étroits avec l'État (Touraine, 1988). Comme nous l'avons vu, lors de la construction du syndicat dans les années 1950, la communauté se transforme automatiquement en syndicat. L'organisation sociale est l'élément central tant à l'intérieur de la communauté que vers l'extérieur. C'est par l'organisation que l'on peut chercher des alliances avec les partis politiques, les ONG. L'organisation devient ainsi le moteur économique, politique et social de la communauté. Tout *leader* doit appartenir à une organisation communale et la défendre.

Les *diaconos* parlent de religion, et n'ont aucune fonction dans le développement. Cette lutte pour le contrôle des biens du Salut ne peut passer que par la constitution d'une nouvelle organisation.

Lorsque les évangéliques quittent le Mouvement Sans Peur pour le MBL, ils choisissent aussi de changer d'organisation. Ils décident de se tourner vers une autre organisation, prônant le retour aux formes communautaires d'organisation, contre le syndicat, la Fédération des *Ayllus*, Originaires et Indigènes du Nord Potosi (FAOINP). Un problème se pose cependant, comme l'explique Luis Choque :

« *Je leur ai dit : "parce que vous ne nous aimez pas, nous n'allons plus être du syndicat, nous allons faire une autre organisation ». A laquelle pouvions nous appartenir ? A la CSUTCB ou à la Fédération de ayllus ? Parce que nous, en majorité, on est chrétien, alors que la Fédération des ayllus ils maintiennent la cosmovision. Comment on va faire ? Micanor Flores était jilanku, on l'a envoyé demander à la FAOINP. Nous l'avons envoyé à Llallagua pour voir les mallkus. Il leur a dit : "nous sommes chrétiens", et ils ont répondu qu'il n'y avait aucun problème. De là nous appartenons à la FAOINP* » (Luis Choque, Chiro K'asa).

6. Le « processus de reconstitution de l'*ayllu* »

Contrairement à la dynamique nationale, nous avons vu que le processus d'indépendance syndicale provient, dans le Nord Potosi, plus des partis de gauche que du katarisme. Les constructions du groupe social reposent cependant selon les mêmes principes, mêlant influence religieuse et politique, aussi bien dans le discours que dans la formation des cadres. Dès la fin des années 1970, il existe cependant certains *leaders* kataristes, très minoritaires. L'un d'eux est Benigno Ambrosio. Silvia Rivera le considère néanmoins de connivence avec le syndicalisme de gauche (Rivera, 1992). Peu à peu, le katarisme se détache cependant de ce lien politique avec la gauche et impulse le « processus de reconstitution des *ayllus* ». Il est à l'origine, en 1993, de la naissance de la Fédération des *Ayllus* Originaires et Indigènes du Nord Potosi (FAOINP), à laquelle se rattachent les évangéliques de Chiro. Opposée au syndicalisme, cette Fédération participe en 1997 à la naissance de la Confédération Nationale des *Ayllus* et *Markas* du Qullasuyu

(CONAMAQ), concurrente directe de la CSUTCB sur la scène nationale.

A la dynamique politique katariste, se rajoutent une nouvelle fois l'influence des ONG, celle des intellectuels, mais aussi d'une « structure d'opportunité politique » internationale favorable avec la reconnaissance des droits des Peuples Indigènes. Il s'agit ici de l'un des axes centraux de notre étude. Les conjonctures locales s'entrecroisent en permanence avec des dynamiques plus globales, sans provoquer les mêmes résultats selon les terrains d'étude, preuve que l'enquête de terrain s'avère indispensable pour juger l'indépendance des acteurs par rapport aux influences extérieures. Il ne faut en effet pas voir les « peuples indigènes » comme de simples marionnettes. Depuis les années 1960, et même bien avant comme nous l'avons vu avec la révolte de Tupak Katari (cf.ch3.3), les mobilisations à caractères ethniques qui se sont développées dans toute l'Amérique Latine sont pour la plupart le produit d'une auto-identification du monde rural. On se retrouve ainsi aujourd'hui davantage dans une forme de dépendance réciproque entre organisations indigènes et ONG que dans une relation purement asymétrique. Comme l'indique Guillaume Boccara, « loin de faire preuve de passivité, ces groupes ont su s'adapter au nouveau contexte, faisant un usage stratégique de leur différence, recomposant et reconfigurant leurs unités socio-territoriales et leurs identités politiques, et déclenchant ce faisant de multiples et complexes processus d'ethnogenèse » (Boccara, 2010).

6.1 Le rôle des « entrepreneurs » politiques : le katarisme

La principale figure katariste dans la région étudiée est Walter Reinaga. Il est né en 1947 à Macha, dans le Nord Potosi. Il est de la famille de Fausto, le célèbre intellectuel indianiste des années 1960-1970. Walter Reinaga est élu député pour le département de Potosi avec le parti katariste MRTK-L de 1985 à 1989. De 1988 à 2000, il est le responsable de ce parti au niveau national, avant de former le Mouvement Terre et Liberté en 2005, très marginal sur la scène politique[85].

[85] D'après Walter Reinaga, ce parti compte au niveau national en 2009 un seul maire, dans la zone de Tarabuco (Sucre), et quelques conseillers municipaux sur l'*altiplano*.

6.1.1 Le *Centro Marka*

Originaire du Nord Potosi, mais plus proche de La Paz de part son idéologie katariste, Walter Reinaga entretient cependant des liens avec les quelques *leaders* kataristes de la province Bustillo :

« *Nous avions un dirigeant, qui était Tito Ambrosio et son frère. Ils étaient dirigeants du MRTK-L dans le Nord Potosi. Ils ont commencé à faire un travail à partir de 83-84. Ils ont rassemblé des gens. Moi je suis venu depuis La Paz où j'étais député. Nous nous sommes réunis à plusieurs reprises et nous avons fait un travail de formation politique. A partir de cela, le MRTK-L a commencé à former ses militants dans tout le Nord Potosi, mais spécialement dans la province Bustillo. Les cours de formation duraient plus ou moins deux mois, durant lesquels on expliquait un peu d'Histoire, d'économie, de politique, de sociologie, etc. A partir de là, les gens ont vu l'opportunité de militer dans le MRTK-L* ». (Entretien Walter Reinaga)

De la même manière que le MBL avec l'IPTK, le katarisme institutionnalise la formation de ses propres cadres avec le *Centro Marka*, dirigé par Walter Reinaga, grâce à un appui d'une organisation politique hollandaise :

« *Dans les cours il y avait au moins quarante personnes à chaque fois. Entre 1986 et 1989, nous avons organisé quatre ou cinq évènements comme cela. C'était une militance qui rassemblait entre deux cents et trois cents personnes. En 1988 s'est organisé le congrès national du MRTKL à SigloXX, en mai, durant lequel j'ai été élu responsable du MRTK-L*[86]*. Cela a été un évènement important car sont venus des gens de tout le pays. Nous avons fait un défilé d'inauguration pour SigloXX, Llallagua, nous étions 3000-4000 personnes »* (Walter Reinaga).

Ainsi, si le MBL reste dominant dans le champ politique régional, le katarisme parvient à se développer, notamment dans la province Bustillo où le syndicalisme ne s'est implanté que tardivement, à partir des années 1980. Le *Centro Marka* joue dans ce processus un rôle fondamental. La plupart des premiers cadres kataristes au niveau régional sortent de ce centre de formation. Beaucoup sont issus de l'*ayllu* Panakachi, notamment les cadres historiques Marcelino Gonzales et Valerio Trigori, mais ils viennent aussi d'autres *ayllus,* comme Alberto Camaque de l'a*yllu* Layme. Le *Centro Marka* se distingue de l'IPTK par une formation plus politique que technique, jusqu'à se réorienter par la suite, avec une autre institution, vers le champ du développement.

[86] C'est lors de ce congrès de Genaro Flores est exclu du parti.

6.1.2 Le Front Social Tomás Katari (FSTK)

Marcelino Gonzales est l'un des principaux *leaders* du katarisme dans la région. Il naît dans la communauté de Copana, dans l'*ayllu* Panakachi, une communauté d'où sortent de nombreux autres kataristes. En 1976, il devient bachelier, après avoir terminé la secondaire au collège à Llallagua. Il est le « premier bachelier de l'*ayllu* Panakachi » comme il aime le dire lui-même :

« *Je suis de l'ayllu Phanakachi, de la communauté Copana. Mon père, avait la volonté que ses fils sortent de la pauvreté. Alors il m'a envoyé au collège, ici à Llallagua, d'où je suis sorti bachelier. Le premier bachelier de l'ayllu Panakachi, en 1976. Je suis ensuite rentré dans ma communauté et la radio Pió XII m'a appelé, en 1979. Si jeune, ils m'ont repéré pour me former en politique et pour travailler avec cette institution. J'ai travaillé neuf ans avec la radio Pió XII. Ils m'ont donné une bourse pour l'extérieur, au Panama, et je suis devenu quasi politologue. Ensuite à mon retour, nous avons travaillé pour nos ayllus, parce qu'il y avait un problème économique, durant l'année 1983, parce qu'il ne pleuvait pas. Tous les gens partaient vers l'Orient bolivien, les lieux où il fait chaud... Nous autres ils nous ont élus pour que nous fassions quelque chose pour eux, pour sortir du problème économique et de la pauvreté. Ainsi, nous nous sommes organisés en une équipe de service, avec Walter Reinaga. Cette équipe a pris fin il y a cinq ans, nous travaillions pour le développement de nos ayllus, dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'organisation de l'ayllu, à la promotion de la femme,à l' irrigation, etc... Le projet aujourd'hui est en pause car il me fallait une formation professionnelle et je suis allé à l'université pour étudier le droit, à partir de 2004. Durant ce temps, beaucoup sont allés dans d'autres projets comme Valerio Trigori qui travaille sur l'irrigation, ou Alberto Camaque qui a travaillé beaucoup sur la médecine traditionnelle avec le gouvernement de Potosi. Je crois qu'en ce moment il fait autre chose. Un autre aussi est Lelio Lopez qui travaille avec le ministère de la santé. Nous continuons de nous réunir, mais le projet est très petit. Nous continuons de travailler sur le thème de l'irrigation avec une communauté de Panakachi* ». (Entretien Marcelino Gonzales)

Tout comme à Irupata où la Pió XII impulse des formations de *leaders*, partis par la suite au MBL et à la radio Mallku Killiria, la communauté de Copana dans l'*ayllu* Panakachi reçoit un appui de la radio Pió XII. Cette dernière y développe des travaux d'assainissement pour l'eau potable, des postes sanitaires, mais aussi une formation politique pour les jeunes locaux. C'est à partir de Copana que naît un nouveau *leadership*, s'appuyant sur la formation passée avec la radio catholique, et s'en extirpant avec le katarisme. Ainsi, à partir d'un même processus de formation, impulsé par la même radio, les deux *ayllus* Panakachi et Chayantaka – bien qu'appartenant aujourd'hui à la même municipalité - connaissent deux processus opposés. D'un côté, Chayantaka

est l'*ayllu* le plus syndicaliste de la province Bustillo depuis les années 1950 et le passé syndical de la communauté d'Irupata. Dans les années 1980, les *leaders* formés par la Pió XII quittent cette radio pour rejoindre la radio Mallku Killiria contrôlée par le MBL. De son côté, l'*ayllu* Panakachi devient l'*ayllu* le plus katariste, à partir du premier noyau formé autour de Marcelino Gonzales, lui aussi formé initialement par la radio Pió XII. Il reste cependant dans un premier temps affilié au syndicalisme, avant de s'en détacher en 1993. Plusieurs années plus tard, en 2010, ces deux *ayllus* se retrouvent en conflit autour de la définition du processus d'autonomie indigène, suite à la Nouvelle Constitution Politique de l'État impulsée par Evo Morales.

Les kataristes de Panakachi sont nombreux. Marcelino Gonzales est le premier à quitter la Pió XII pour rejoindre ce courant, suivi de son frère, Perfecto Gonzales et son épouse Severina Pascual, ainsi que de Valerio Trigori et Ilario Pascual, tous de Panakachi. Ils deviennent les principaux cadres du syndicat paysan dans leur *ayllu*. Un autre *leader* katariste émerge aussi, cette fois-ci de l'ayllu Layme, Alberto Camaque, il sera le premier *Mallku* de la FAOINP. Ce groupe est à l'origine de la formation du Front Social Tomás Katari (FSTK), en 1987. Il s'agit d'une branche du katarisme affilié au MRTK-L et à la CSUTCB, mais se détachant du katarisme de La Paz par son inscription dans le Nord Potosi. De ce fait, le héros local Tomás Katari remplace dans les sigles le héros Tupak Katari de La Paz. Le FSTK a pour objectif d'impulser le développement à la fois économique, social et politique dans les *ayllus*, à travers le *Centro Marka*. Le projet est d'intégrer les autorités originaires des *ayllus* au sein de la structure syndicale. Il s'agit ainsi d'une version régionale du Manifeste de Tiwanaku, signé en 1973 à La Paz, revendiquant une ethnicisation du syndicat paysan.

Le FSTK rassemble des paysans, des étudiants et des mineurs, principalement de la province Bustillo, mais aussi d'une partie de la province Chayanta. Il a pour objectif de réaliser des projets de développement dans les *ayllus* syndicalisés. Il apporte aussi une aide aux autorités originaires pour se réorganiser au sein des *ayllus*, grâce à des rencontres, séminaires, et formations de *leaders*. La volonté est d'intégrer les autorités originaires dans le syndicat et ainsi de modifier la structure organisationnelle de l'organisation syndicale. Affilié à la Fédération Syndicale Unique, il impulse en 1991 la création de la Centrale Unique des *Ayllus* de la Province Bustillo. Par cette ethnicisation du nom de la Centrale Bustillo, il cherche à développer les autorités originaires dans le syndicat, mais aussi à élaborer ses propres projets pour la promotion des *ayllus* et de l'organisation traditionnelle.

Derrière cette lutte interne à l'organisation syndicale, se cache cependant un conflit politique, entre le MRTKL et le MBL, chaque parti contrôlant une branche de l'organisation syndicale régionale. La thèse politique du FSTK critique ainsi sévèrement cette alliance des vallées

avec la gauche et la manipulation du parti :

« *Nous avons dû nous battre nous autres parce que l'ayllu est une organisation originaire, plus complète, réelle, qui nous appartient. Le syndicat paysan naît des partis politiques, ce n'est pas un besoin des indigènes. Les syndicalistes disaient qu'il était nécessaire de s'organiser en syndicat pour se défendre face à l'oligarchie, face aux propriétaires des mines et des terres. De la naît le syndicat paysan, comme une stratégie de lutte. Mais il ne va pas avec la dynamique organisationnelle de l'ayllu, de l'originaire. C'est une copie qui naît en dehors de notre pays, du syndicat ouvrier et du coopérativisme. Cela ne colle pas à notre réalité. Pour cela les ayllus nous nous battons contre les syndicalistes car ils étaient plus privilégiés par les partis politiques. Ils étaient manipulés par différents partis politiques, le MNR, le MIR, le MBL. A partir de l'ayllu Panakachi et d'autres ayllus s'est organisée la FAOINP dont je suis le fondateur. Nous avons eu l'appui d'ONG étrangères et se sont formés le Conseil des Ayllus Originaires de Potosi (CAOP) et le CONAMAQ* » (Marcelino Gonzales, Chayanta).

6.1.3 Les Universitaires Kataristes de Libération

Le FSTK, et son bras technique *Centro Marka*, recrute aussi dans l'université de Llallagua. En effet, en 1985, la Fédération Syndicale des Mineurs de Bolivie impulse la création d'une université ouvrière à Llallagua : l'Université Nationale SigloXX. Son but est de former des « professionnels engagés » dans la région, afin de favoriser le changement social et le développement du Nord Potosi. Les cours de marxisme-léninisme y sont obligatoires, quelle que soit la filière. De nombreux jeunes des *ayllus* de la province Bustillo, le plus souvent dans la filière d'agronomie, sont approchés par les kataristes. Ils ne tardent pas à créer leur propre mouvement au sein de l'université. Zacarias Flores est l'un d'eux. Son parcours est tout à fait exemplaire de cette nouvelle génération :

« *Le FSTK faisait des actions au niveau du Nord Potosi, dans beaucoup de communautés. Le FSTK était lié au Centro Marka qui développait ses activités de formation, c'était comme une école de formation pour le Nord Potosi sur différents thèmes : économique, politique, syndical, sociologique. Le Centro Marka arrive en 1986-1987. Personnellement j'ai commencé en 1988.* [...] *Avant d'entrer à l'Université SigloXX, je connaissais peu le katarisme. J'avais de la sympathie pour le MBL, parti patriotique, plus marxiste. Mais en même temps je cherchais une nouvelle orientation. Quand j'ai connu le katarisme j'ai été impressionné par Reinaga et Cardenas qui*

venaient de La Paz. A partir de là je me suis dis que je devais aller avec eux, et ils m'ont invité. Il y avait beaucoup d'orientations idéologiques, sur le monde rural, sur le thème des peuples indigènes. On avait une idéologie très différente de ce qu'était le syndicalisme, le marxisme-léninisme. C'est une théorie plus construite d'après notre expérience. Depuis l'Université Nationale SigloXX nous avions commencé à nous organiser, les indigènes du Nord Potosi, ça s'appelait UKAL, les Universitaires Kataristes de Libération. Nous participions aux élections de la Fédération Universitaire Locale (FUL) et au centre d'étudiants en agronomie. La majorité des étudiants kataristes étaient en agronomie. J'ai dirigé le centre d'agronomie 2 ans, entre 88-89 ou 89-90 ». (Zacarias Flores)

Un autre exemple nous est donné par Adiala Colque :

« *J'ai connu le FSTK à l'université, quand je suis entrée en première année en 1986-87. Il y avait beaucoup de monde des ayllus, ils étaient comme ouvriers-experts, ils étudiaient à ce niveau. Il y avait aussi des indigènes qui n'étaient pas bacheliers, qui se formaient comme main d'œuvre qualifiée. Moi j'étais déjà dans le mouvement indigène, car mon père était indigène. Alors je suis allée voir les frères indigènes à l'université et ils m'ont fait connaître d'autres indigènes qui faisaient partie de ce mouvement, comme Cancio Rojas, Zacarias Flores. Avec ces frères nous avons créé notre front dans l'université pour faire partie du directoire, du centre d'étudiants de la filière d'agronomie. Nous étions les UKAL, qui signifie Universitaires Kataristes de Libération* ». (Adiala Colque, Llallagua)

Les tensions ne se font pas attendre, entre la formation appliquée par le *Centro Marka* et le marxisme-léninisme de l'université ouvrière :

« *Nous étions le contraire de l'idéologie de l'université. Nous avions de forts débats avec José Pimentel*[87]*, nous lui disions qu'il se trompait, parce que le marxisme était en perte de vitesse, le marxisme scientifique. Le stalinisme n'est pas bon. Pimentel était le professeur de formation politique et syndicale, il avait le projet de nationaliser le pays [...]Il y avait ainsi deux formations, l'université et le Centro Marka. Le katarisme était intéressant, nous avions une présence dans une université marxiste. Nous étions en débat et confrontation permanente. Les jeunes des ayllus étaient très peu nombreux. Maintenant, la majorité sont des ayllus* ». (Zacarias Flores)

De ce noyau d'étudiants de l'Université Nationale SigloXX de Llallagua, rattaché à l'UKAL et au *Centro Marka*, naît une première génération de techniciens « indigènes », influencée par l'idéologie katariste. C'est à partir de ces professionnels que le katarisme se lance dans une nouvelle tâche, en alliant le politique au développement.

[87] José Pimentel est un dirigeant historique du syndicalisme ouvrier de Llallagua-SigloXX. Il devient professeur à l'Université Nationale SigloXX, puis ministre des Mines sous le gouvernement d'Evo Morales.

6.1.4 ICADES

Après la formation politique, le projet katariste se tourne, vers le « champ du développement » en proposant de former ses propres techniciens et courtiers. Ce processus est engendré, encore une fois, par Walter Reinaga :

« *Le Centro Marka, est une ONG que nous avons fondé en 1986, elle est devenue ensuite ICADES* [...] *ICADES a formé plusieurs petites ONG, plusieurs projets, parmi lesquels Equipo Kallpa, Apu Mallku, Evess Kallpa, Sumaj Kantanti. Cela se passe entre 1992 et 1994. ICADES a créé ses ONG. Nous avons formé les leaders pour qu'ils dirigent l'organisation, le programme et le projet. C'était à la fois une formation de technique et de politique. Evess Kallpa travaillait en santé, mais faisait aussi une formation politique. ICADES a fonctionné jusqu'en 1994. Les petites organisations ont alors commencé à travailler pour leur compte* ». (Walter Reinaga)

Ces ONG se partagent ainsi le territoire du Nord Potosi, chacune avec ses propres zones d'activités, ses propres cadres et ses domaines de compétences, comme l'explique l'ancien étudiant de l'UKAL Zacarias Flores :

« *Nous autres, nous étions le bras technique. Nous étions cinq équipes formées par le Centro Marka, nous travaillions dans différentes communautés. Nous nous travaillions plus à Sacaca. Il y avait le Centro Kuju Sayawi à Chayanta, Evess Kallpa à Bustillo, Equipo Kallpa à Sacaca, Apu Mallku dans l'ayllu Layme. Toutes avaient la même tendance, formée par le Centro Marka. Moi je travaillais avec Equipo Kallpa. Nous étions huit étudiants, ils nous ont donné l'option de former une équipe pour gérer un projet, on avait 2000 bolivianos, le Centro Marka nous aidait. Sur la base de ce diagnostic, nous avons fait un projet plus grand, nous avons eu un financement, et de là nous avons commencé à faire des projets. Dans toute la Bolivie il y avait trente projets. A Oruro, La Paz, Cochabamba, tout était impulsé depuis le Centro Marka* ». (Zacarias Flores)

Ce projet a ainsi comme objectif de concurrencer les cadres du MBL dans le « champ de développement » régional, en impulsant ses propres projets, et par la même occasion en y réalisant un travail idéologique au sein des communautés. Que ce soit aussi bien pour le MBL ou le mouvement katariste, le contrôle politique des communautés passe en effet par la réalisation de projets de développement et s'inscrit dans le jeu corporatiste et clientéliste bolivien. Les *leaders* régionaux deviennent ainsi le point d'articulation des champs politiques et du développement.

Les cadres kataristes formés au sein du *Centro Marka* intègrent ainsi ces ONG après avoir reçu une formation plus technique. Marcelino Gonzales devient le directeur d'*Evess Kallpa*, qu'il dirige encore aujourd'hui, bien que cette ONG perd avec le temps toute référence directe au

katarisme pour se concentrer uniquement sur l'aspect développementaliste. Il en est de même pour l'ONG *Equipo Kallpa* dans laquelle travaille encore aujourd'hui l'autre cadre katariste Valerio Trigori. Un autre *leader* historique du katarisme, Alberto Camaque, se spécialise quant à lui en médecine traditionnelle. Les étudiants de l'UKAL jouent aussi un rôle actif dans ce processus. Zacarias Flores devient le directeur d'*Equipo Kallpa* où il travaille jusqu'à aujourd'hui avec Valerio Trigori. Cancio Rojas travaille un temps avec l'ONG *Apu Mallku* avant de poursuivre sa carrière politique au sein du Mouvement Vers le Socialisme (MAS) d'Evo Morales et dans l'organisation des *ayllus*. Adiala Colque, connaît la trajectoire typique d'une jeune katariste. Elle travaille à *Equipo Kallpa* durant quatre ou cinq ans, avant d'intégrer *Apu Mallku* durant sept années. Spécialisée sur les thématiques de genre, elle rejoint par la suite des institutions plus « neutres », dans les municipalités de la province Bustillo, puis répond à des demandes du Vice-Ministère de la Femme. En 2005, elle réintègre plus spécifiquement l'organisation des *ayllus*, bien que toujours sur les thématiques de genre, en intégrant l'équipe de l'ISALP spécialiste sur la thématique du « processus de reconstitution des *ayllus* ».

Plusieurs ONG d'origine katariste existent encore aujourd'hui, même si leurs liens avec ce courant disparaissent peu à peu. De manière générale, c'est le mouvement katariste lui-même qui s'essouffle après s'être fait écarter par une nouvelle génération de cadres, plus « organiques » aux *ayllus* et rejetant toute appartenance politique. La plupart des premiers cadres du FSTK sont aujourd'hui perçus comme des traîtres :

« *Beaucoup de ceux qui ont fait partie du FSTK ont été formés par le Centro Marka et sont aujourd'hui très importants, il y a de très bons leaders, mais aussi de très mauvais. Il y a des leaders extrémistes, ou qui cherchent des intérêts personnels. Je vois que beaucoup de frères kataristes sont par exemple avec l'Alliance Sociale*[88]*. Je ne comprends pas comment cela s'est passé. Il n'y a plus cet engagement idéologique qu'il y avait avant, il n'y a plus cet engagement politique, cet engagement avec l'ayllu, avec les bases. Il n'y a plus le discours de lutter contre le colonialisme interne [...] Avec l'Alliance Sociale (AS) il y a le frère Marcelino Gonzales, Severina Zarate, Severina Pascual, Aurelio Ambrossio, Zenon Yucra* [tous des kataristes historiques]. *Il n'y a plus cette volonté de reconstitution, mais pour cela il y a d'autres leaders* ». (Adialia Colque)

[88] L'alliance Sociale (AS) est un parti de gauche né dans la ville de Potosi autour de son *leader* René Joaquino. Il s'opposa au projet de Nouvelle Constition Politique de l'État, impulsé par le MAS d'Evo Morales, et soutenu par les organisations paysannes-indigènes.

Photo 44: *Rencontre des mama t'allas organisées par l'ISALP à Chiro K'asa. Adiala Colque (deuxième en partant de la droite) a joué un grand rôle dans la socialisation politique des femmes de la FAOINP (Photo : Claude Le Gouill)*

6.2 La naissance de la FAOINP et le dualisme organisationnel

En 1993, la *Centrale de Ayllus de Bustillo* se rend à Sacaca pour le congrès syndical organisé par la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi, dirigée par Felix Vásquez de la province Bilbao Roja. Ce congrès doit élire le nouveau dirigeant, qui selon la règle de la rotation entre les provinces doit revenir à Bustillo. La Centrale de Bustillo souhaite en profiter pour faire passer la thèse du FSTK et donner plus de poids au MRTK-L et à l'organisation traditionnelle au sein de l'organisation syndicale du Nord Potosi. Cependant, lors de ce congrès est réélu Felix Vásquez avec l'appui du MBL. En effet, à la différence de l'organisation traditionnelle, dans l'organisation syndicale, la réélection est possible. Bustillo et une partie de la province Chayanta quittent dès lors le congrès en accusant le syndicat de manipulations. Sur la route les

ramenant à Bustillo, les cadres kataristes décident d'organiser leur propre congrès afin de créer leur propre organisation, à Pista Pampa dans l'*ayllu* Kharacha de la province Bustillo. C'est ainsi la remise en cause de l'organisation syndicale, dans ses conceptions de la démocratie communautaire et ses alliances avec la gauche, qui justifie le retour à des formes plus « traditionnelles » d'organisation.

En 1993 à Pista Pampa, la Fédération des *Ayllus* Originaires du Nord Potosi voit le jour. Le « I » d' « Indigène » est ajouté plus tard afin que le syndicat ne puisse l'utiliser, ce qui donne le nom de FAOINP. Le premier *mallku mayor* de l'organisation est Alberto Camaque, un katariste, technicien d'Evess Kallpa, qui travaille sur la médecine traditionnelle. Dans sa fonction, il est accompagné d'autres *mallkus*, comme Perfecto Gonzales du MRTK-L. Ainsi, les premières autorités de la FAOINP proviennent toutes du mouvement katariste et n'ont jamais exercé de charge dans les *ayllus*. Aujourd'hui, beaucoup critiquent ces premières années de la FAOINP, comme Félix Torrez Miranda de la radio Pió XII :

« *Le MRTK-L a appuyé les ayllus, il y a avait un discours politique de faire disparaître le colonialisme interne. Pas un colonialisme externe, mais un colonialisme interne. De récupérer nos propres coutumes, nos propres organisations. Cependant ils sont allés avec le mot Fédération, avec le fond syndical du mot Fédération parce qu'ils ne pouvaient pas changer car ils étaient comme le syndicat. Encore aujourd'hui on parle de ça. Ils sont nés comme Fédération des ayllus, au nom des ayllus, mais l'organisation ne s'est pas créée avec les segundas mayores, les jilankus. Elle est née avec les dirigeants syndicaux qui représentaient la province Bustillo, Alberto Camaque, Iliaro Pascuale, Perfecto Gonzales. Ils étaient du MRTK-L, mais ils n'étaient pas des autorités originaires* » (Félix Torrez Miranda, directeur de la radio Pió XII, Llallagua).

La construction de la FAOINP est dès lors une stratégie des kataristes afin de prendre le pouvoir au niveau régional en créant leur propre organisation. Il faut attendre en effet 1999, pour voir des autorités originaires, ayant exercé le *thakhi* dans leur *ayllu*, occuper les charges de *mallku*. Le premier *mallku mayor* est Aurelio Ambrosio, de l'*ayllu* Kharacha, aidé par Walter Reinaga ce qui montre que l'influence katariste se maintient cependant. L'année suivante, cette charge porte le nom de *kuraq mallku* selon un processus d'ethnicisation afin d'accentuer toujours plus l'aspect « originaire » de l'organisation et de se démarquer de l'organisation syndicale.

La création de la FAOINP apparaît ainsi avec beaucoup de contradictions propres aux mouvements indigènes de Bolivie, sous fond de divisions et de conflits entre le discours katariste et MBListe et la manipulation des partis. L'opposition entre ces deux organisations ne se termine pas avec la création de la FAOINP. De violents conflits les opposent dans tout le Nord Potosi, et en particulier à Bustillo. Alberto Camaque reçoit des menaces de mort et doit quitter son *ayllu*. La

FAOINP brûle de son côté des voitures de l'UNICEF, liée au syndicat. Les deux organisations s'arment, faisant plusieurs victimes mortelles. Par la construction d'une organisation parallèle, la FAOINP peut dès lors imposer sa propre idéologie et mettre en place ses projets de développement à travers les ONG kataristes.

Si le katarisme de La Paz constituait les prémices d'une nouvelle forme de mobilisation, c'est le katarisme du Nord Potosi qui en symbolise son aboutissement en rompant avec la doctrine classiste par la création de la FAOINP. Le retour aux formes communautaires des *ayllus* marque en effet une volonté de réinvention de la démocratie, locale et directe, en s'appuyant sur les identités territoriales qui se sont maintenues, ou en reconstituant certaines d'entre elles. De la même manière qu'Yvon Le Bot (1994) définit le katarisme à ses débuts, les revendications ne s'inscrivent plus dans la lutte pour le contrôle des moyens de production, mais dans une lutte pour la reconnaissance de la citoyenneté, des droits collectifs, des territoires indigènes et des identités culturelles. En ce sens, il constitue une critique du syndicalisme, dans ses formes de division classiste du monde social comme dans ses formes de représentations politiques. Il s'agit cependant d'un idéal, de nombreux *leaders* des *ayllus* et la FAOINP elle-même entretiennent des relations étroites, voir partisanes, avec des partis politiques comme nous le verrons par la suite (cf.ch.7). La dimension indigène de la FAOINP s'inscrit également dans une dimension autogestionnaire, qui marque une « volonté de récupérer, de défendre et d'étendre une « autonomie relative », que ce soit en matière économique, sociale, politique et culturelle » (Gros, 1997, p.53).

6.3 L'influence des ONG et de la coopération internationale

Si le katarisme joue un rôle central dans la naissance de la FAOINP, il nous faut aussi revenir sur les influences extérieures au monde indigène. L'organisation des *ayllus* naît en effet dans une conjoncture politique nationale favorable, marquée par l'arrivée du cadre katarisme Victor Hugo Cardenas à la Vice-Présidence de Bolivie quelques semaines avant la création de la FAOINP. Deux ans auparavant, la Confédération des Peuples Indigènes de l'Orient de Bolivie (CIDOB) organise sa « grande marche pour le territoire et la dignité ». Celle-ci joue un rôle fondamental dans le retour des revendications ethniques dans le pays. Au niveau international, l'année 1992 marque aussi un tournant pour le mouvement indigène continental. L'anniversaire de la découverte de l'Amérique donne lieu à d'importantes mobilisations sur tout le continent derrière le slogan « 500

ans de résistance indienne, noire et populaire ». Cette dynamique entraîne la construction d'une identité indigène transnationale (Andolina, Radcliffe, Laurie, 2005), déjà en cours depuis l'indigénisme mexicain de la première moitié du XXème siècle. En 1992, Rigoberta Menchú reçoit également le prix Nobel de la paix pour sa lutte pour la défense des droits indigènes et la justice sociale au Guatemala. Il se constitue ainsi un réseau transnational de défense des peuples indigènes réunis au sein de ce que Lilian Mathieu nomme l'« espace des mouvements sociaux » (2007). David Dumoulin (2003) évoque quant à lui l'existence d'un « champ globalisé indigène » pour évoquer l'institutionnalisation internationale des causes militantes et leur professionnalisation au sein d'un champ de position où se dispute la définition du « problème indigène ». En 1994, l'Assemblée des Nations Unies déclare la décennie internationale des populations autochtones.

6.3.1- La radio Pió XII

Comme à chaque processus politique dans la région, il est impossible de ne pas évoquer le travail de la radio catholique Pió XII. Accusée d'avoir appuyé le syndicalisme au détriment de l'organisation originaire, cette institution est cependant à l'origine de la formation de nombreux kataristes, parmi lesquels Marcelino Gonzales. Félix Torres, le directeur de la radio Pió XII, se rappelle ainsi avoir été questionné par ces nouveaux cadres kataristes, qu'il avait lui-même formé:

« *Je me rappelle qu'une fois à Panakachi il y avait une réunion de toutes les communautés. Les dirigeants nous avaient invités pour nous demander ce que nous faisions, sur quoi nous travaillions. Et là il y a eu une grande discussion. Ils ont commencé à questionner notre présence. Ils nous disaient que si nous travaillions pour cette radio, cela devait se faire au nom des indigènes. Au final ils nous ont écouté, nous avons justifié notre présence et notre travail. Nous sommes restés et nous avons continué à travailler avec eux. Nous faisions un pont entre eux et l'État [...] Certains de la Fédération Syndicale avaient ce même discours face à l'Église. Mais plus un discours conservateur, un discours plus rationnel quant à la perception des institutions. Mais sans la présence des institutions, cela aurait été très lent de réveiller ces organisations syndicales et originaires. Je crois que les indigènes des ayllus ne doivent pas oublier la contribution des ONG pour qu'ils puissent commencer à comprendre l'Histoire, le processus historique. C'est nous qui avons engendré cela* » (Félix Torrez, directeur de la radio Pió XII, Llallagua).

Avant cela, dans la communauté d'Irupata, la Radio Pió XII avait déjà subi certaines critiques des *leaders* syndicalistes :

« *J'ai assisté par exemple au congrès d'Irupata, c'était un congrès au niveau provincial. Là*

ils ont discuté. Cette fois là il y avait Julio Isidro, il était dirigeant avec Félix Vásquez. Et là-bas on notait un discours anti-colonial profond, et même anti-catholique. Un discours que maniaient ces autorités. Ils commençaient à construire un discours propre des communautés, des indigènes-paysans, en opposition à la structure étatique qui ne les prenait pas en compte. Ils identifiaient les symboles du colonialisme en Bolivie. L'un d'eux disait que cela venait de l'Église, que l'Église endoctrinait leur mentalité etc... et qu'ils devaient sortir de cela. La radio a toujours subi ce discours anti-catholique. Mais nous n'étions pas scandalisés parce que nous pensions que les organisations paysannes, plus que leurs croyances religieuses, devaient améliorer leurs conditions de vie et devaient parvenir à un niveau de décision, qu'elles soient consultées pour décider du développement. C'est à cela que nous avons travaillé, pour donner une dignité aux personnes, une dignité à la communauté, le pouvoir de définir leurs revendications sociales et économiques pour qu'ils puissent être considérés comme des personne » (Félix Torrez).

Dès 1983, dans le but de porter une réflexion sur l'avancée syndicale et sur la construction de la Centrale de Bustillo qui rassemble les *ayllus* de la province, a lieu le premier congrès « inter-*ayllu* ». Il rassemble les autorités des neuf *ayllus* de Bustillo. Le congrès est réalisé par les *ayllus* eux-mêmes et a lieu dans la clandestinité pour empêcher l'irruption de partis politiques. Mais c'est surtout plus tard, avec l'aide de la Pió XII, que se développe l'identité des « neuf *ayllus* de Bustillo » et une conscience commune.

En 1986, la Radio Pió XII organise une rencontre inter-*ayllus*. Le but de la radio est de montrer à la ville et au syndicat, l'existence de l'organisation traditionnelle, sa culture et ses danses. Ces rencontres inter-*ayllus* sont au début des tournois de football, des compétitions de danses et de chants. L'année suivante, le nom de ces rencontres s'ethnicise et prend le nom de « *taki tinku* » (« rencontre de chants »).

Mais c'est surtout à partir de 1988-1989 qu'une identité des *ayllus* de Bustillo apparaît avec l'aide de la radio. Elle organise à ces dates une rencontre des neuf *segundas mayores*, les autorités majeures des *ayllus*, et de plusieurs *jilankus*. Felix Torrez Miranda de la radio Pió XII revient sur cet évènement :

« *Avant cette date, les segundas ne s'étaient jamais réunis. Ils ne se réunissaient pas pour voir ce qui se passait dans les ayllus… Là ils se sont rendus compte que leurs problèmes, dans chaque ayllus, étaient les mêmes. Ils n'avaient pas une bonne éducation, pas de bonnes infrastructures pour la santé, ni de bons chemins. Ils avaient une production très basse, une commercialisation très déficiente et ils n'avaient pas l'électricité. Ils ne pouvaient pas discuter de cela avant car le rôle du segunda était la justice dans chaque ayllu* [...] *Nous avons organisé deux rencontres des autorités originaires ici, à la radio. Nous avons réuni les segundas mayores et les*

jilankus de chaque ayllu, dans le salon de la radio. C'était le Conseil des Autorités Originaires. Elles ne se connaissaient pas, chacune vivait dans son monde, chacune dans son ayllu. Et quand ils ont commencé à venir c'était une autre dimension. Chacun racontait ce qui se passait dans son ayllu, tout était très similaire. Là ça a commencé. Ce que nous voulions dans le fond c'est que les segundas et jilankus ouvrent un grand conseil des autorités originaires de la province Bustillo et qu'ils puissent définir leurs demandes au gouvernement. C'était cela l'idée, pour renforcer leur organisation, pour qu'ils puissent se respecter eux-mêmes. A ce moment le problème c'est qu'aucun segunda ne voulait se soumettre à un autre. Ils ont commencé à parler de mallku cette fois là, comme une mémoire historique, mais il ne s'est formé aucun mallku. Il s'est seulement formée une petite directive avec trois segundas pour organiser une autre rencontre. Pour qu'ils puissent se rencontrer une nouvelle fois. La radio a donné cette impulsion [...] Cela s'est passé à la fin de la décennie des années 1980, vers 1988-1989, à cette époque, c'est là que se forme ce conseil » (Félix Torrez, directeur de la radio Pió XII, Llallagua).

Il est intéressant de noter ici que cette dynamique est le fruit des *segundas mayores* et *jilankus*, par l'intermédiaire de la radio Pió XII, et non pas des *leaders* kataristes. Il existait ainsi plusieurs impulsions, communes dans leurs objectifs, mais distinctes dans le chemin à prendre.

Le Conseil des Autorités Originaires de la province Bustillo naît de cette dynamique. Plus tard, le nom de *mallku* réapparaît pour désigner les autorités des neufs *ayllus* de la province Bustillo. En 1991, lors du troisième Congrès Paysan de la Province Bustillo, les autorités choisissent de modifier le nom de l'organisation, elle devient Centrale Unique des *Ayllus* de la Province Bustillo. Elle continue cependant d'appartenir à la Fédération syndicale.

6.3.2 Le rôle du THOA et des anthropologues

Le *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) est fondé en 1982 à La Paz autour de Silvia Rivera Cusicanqui, et d'anthropologues d'origine indigène : Carlos Mamani, Esteban Ticona, Maria Eugenia Choque et d'autres. Comme le montre Jean-Loup Amselle (2008), le THOA est fortement lié aux migrants aymaras urbanisés de La Paz et conduit à l'affirmation d'une identité aymara. Cette ONG réalise un travail d'archivage de la mémoire orale paysanne-indigène. Cette mémoire est diffusée sur les ondes de la radio San Gabriel et autres, afin de construire un point de vue indigéniste de l'histoire opposé au discours hégémonique marxiste (ibid, p.301). Le THOA organise de plus des formations politiques pour des jeunes *leaders* des communautés rurales (Alvizuri, 2009, p.40-41). Peu à peu, l'enjeu devient d'aider à la formation de la « mémoire longue » afin

d'engendrer de nouveaux processus de mobilisation. Si le THOA utilise l'oralité pour « décoloniser l'histoire », le processus de « reconstruction des *ayllus* » nécessite cependant dès lors, de manière paradoxale, la référence aux textes coloniaux pour légitimer l'existence des structures pré-colombiennes (Amselle, 2008, p.302).

Le THOA commence son travail dans le Nord Potosi dans les années 1980. A partir de celui-ci, est publié le livre de Silvia Rivera, en 1992, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte Potosi*, que nous avons évoqué à maintes reprises. Dès 1991, cette auteur écrit à partir de son expérience dans le Nord Potosi, un texte valorisant la « démocratie de l'*ayllu* » face à la « démocratie libérale » (Rivera, 1991). *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte Potosi*, s'attaque tout aussi bien au prosélytisme du MBL au sein du syndicalisme paysan qu'à la vision modernisatrice des ONG, en particulier de la Pió XII, pour mettre fin à l'organisation des *ayllus*. Le développement, qu'elle décrit, du syndicalisme dans les *ayllus* de Bustillo à partir de la sécheresse de 1983 est aujourd'hui connu de tous, à tel point qu'il est bien souvent cité par les *leaders* des *ayllus* de manière caricaturale. Nous avons par ailleurs montré que le syndicalisme paysan se développe dans la province Bustillo au sein de l'*ayllu* Chayantaka avant cette sécheresse. Si Silvia Rivera critique dans son ouvrage les dirigeants kataristes, en particulier Benigno Ambrosio, à cause de leurs liens avec les partis de gauche, il semble que par la suite elle se rapproche de la deuxième vague de cadres kataristes. D'après Marcelino Gonzales, lorsque la FAOINP se fonde en 1993, le THOA finance deux techniciens afin d'appuyer l'organisation.

D'autres anthropologues jouent également un rôle dans la valorisation de la reconstitution des *ayllus*. Olivia Harris par son travail dans l'*ayllu* Layme entretenait ainsi des liens étroits avec Alberto Camaque, le dirigeant katariste, élu premier *mallku* de la FAOINP. Les travaux menés par Ricardo Calla, Ramiro Molina, Jimena Portugal, Richard Chase Smith et l'équipe d'Oxfam, mais aussi Félix Patzi, pour son atlas des *ayllus* du Nord Potosi, influencent profondément la production du discours des cadres indigènes. Celui-ci trouve dès lors une légitimation scientifique. Les travaux de Tristan Platt et Thérèse Bouysse-Cassagne sont également largement exploités par l'organisation et les techniciens, même si dans ce cas les anthropologues cités ne prennent pas part directement à la production du discours. Cela est notamment le cas des travaux de Thérèse Bouysse-Cassagne, dont la carte des « nations aymaras » joue un rôle crucial dans la reconstitution des *ayllus* au niveau national.

6.3.3 Oxfam América[89]

Le prologue au livre de Silvia Rivera Cusicanqui, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosi*, est écrit par Richard Chase Smith, en tant qu'anthropologue et directeur du programme pour l'Amérique du Sud d'Oxfam América. Dans celui-ci, il raconte avoir été fasciné par les travaux de John Murra sur l'organisation des sociétés andines. Lors d'un séminaire de John Murra, il découvre Tristan Platt, et son récit très actuel de l'organisation des *ayllus* de Macha. « Il nous paraissait incroyable que les Macha survécurent à presque cinq siècles de domination coloniale, en conservant l'organisation pré-hispanique de l'*ayllu* avec sa stratégie de contrôle vertical », écrit-il (Smith, 1992, p.14). Richard Smith poursuit, « presque personne dans le monde des ONG ni dans les circuits politiques progressistes - pas mêmes les kataristes qui ne pouvaient le supposer, combinaient une orientation de revendication indigène avec celle de classe – prenait en compte l'existence des *ayllus* ni des autorités « naturelles » qui les gouvernaient » (ibid, p.15). C'est dans ce cadre qu'Oxfam débarque dans le Nord Potosi afin de mettre en place un programme de développement rural. Oxfam demande l'aide du THOA afin d'évaluer la situation de ce programme dans le contexte de la syndicalisation des *ayllus* dans le Nord Potosi. Plus que tout, il s'agit d'analyser l'arrivée du mouvement syndical et des ONG depuis la sécheresse de 1982-83. De ce travail naît le livre de Silvia Rivera. Richard Smith ne souhaite pas que ce livre soit perçu comme « anti-syndical », en affirmant le rôle de cette organisation pour les populations paysannes. Il ne cherche pas non plus à démontrer une « pureté » de l'*ayllu*, « libre de l'influence extérieure » comme il l'écrit. Pour Richard Smith, il s'agit de comprendre la réalité sociale pour transformer l'*ayllu* « en une des forces les plus dynamiques dans l'organisation politique et le développement économique du champ bolivien » (ibid, p.21).

Lorsque naît la FAOINP, Oxfam soutient financièrement et techniquement l'organisation pendant plusieurs années. Elle se retire cependant par la suite, après avoir soupçonné certaines irrégularités financières au sein de la FAOINP.

[89] Oxfam naît en Angleterre en 1942 afin de lutter contre la faim, la pauvreté et l'injustice au niveau international. Peu à peu, Oxfam s'étend dans plusieurs pays, jusqu'à former actuellement une Confédération de dix-sept organisations membres réunies au sein d'Oxfam International.

6.3.4 Les nouvelles politiques indigénistes

La naissance de la FAOINP est inséparable de la dynamique impulsée par la Confédération Indigène de l'Orient de Bolivie (CIDOB) quant aux revendications territoriales et ethniques en Bolivie (Garcia Linera, 2004 ; Lacroix, 2012). Cette organisation, qui rassemble les peuples indigènes des Basses Terres, s'inscrit pleinement dans le « champ globalisé indigène » décrit par David Dumoulin (2003) pour ses liens avec les militants professionnels de la cause indigène, mais aussi de la cause environnementale. Comme l'indique l'auteur, cette interdépendance de ces deux enjeux globaux se retrouve dans la notion de « double conservation », c'est-à-dire dans « l'idée qu'il existe une relation réciproque et nécessaire entre conservation de la biodiversité et défense des peuples autochtones (et, par extension, de la diversité culturelle) » (Dumoulin, 2007, p.23). Les mobilisations de la CIDOB pour la reconnaissance des territoires indigènes, notamment lors de la grande marche de 1990, s'articulent ainsi à la protection d'aires naturelles protégées.

Le passage d'une revendication d'accès à la terre depuis la réforme agraire de 1953 à la revendication territoriale est ici fondamentale pour comprendre la dynamique des nouveaux mouvements sociaux qui se développe en Bolivie. Cette revendication trouve également un écho au niveau international à partir de la convention 169 de l'Organisation Internationale du travail (OIT) de 1989 et la déclaration de la décennie des peuples autochtones proclamée par l'Assemblée des Nations Unies en 1994. Les Droits indigènes rencontrent dès lors la même reconnaissance que les Droits de l'Homme à l'échelle internationale (Gros, 1997, p.206). Les organisations indigènes trouvent également un allié de poids en l'État, à partir des nouvelles politiques néo-indigénistes qui apparaissent sur tout le continent au début des années 1990, ce qui marque une rupture avec le modèle normatif assimilationniste antérieur. Entre 1991 et 1998, l'Amérique Latine connaît douze changements de constitution reconnaissant le caractère pluriculturel de la nation (Gros, 1999, p.7). Pour Christian Gros (1997, 1999, 2002, 2010), l'État trouve en effet dans le mouvement indigène un acteur clairement constitué, rendu indispensable à la suite de la perte de poids et de représentativité du syndicalisme ouvriériste traditionnel. L'« institutionnalisation d'un acteur ethnique » (1997, p.187) depuis l'État légitime, d'un côté, la volonté d'autonomie des communautés paysannes-indigènes et leur offre de nouveaux espaces de pouvoir et de participation locale. De l'autre côté, il permet à l'État de gérer à son profit l'ethnicité pour se constituer une nouvelle légitimité et une « clientèle indigène » à l'intérieur de ses frontières (2002, p.67), mais aussi auprès de la communauté internationale, de l'Église et des ONG qui manient également à leur propre compte le discours sur l'identité (Gros, 1999, p.11). Le multiculturalisme en Bolivie, et sans doute ailleurs, semble ainsi marquer une volonté de l'État d'institutionnaliser et de reprendre le

contrôle de la production de « frontières internes » et donc du « principe de vision et de division du monde social » (Bourdieu, 1994) que ce sont réappropriés les organisations indigènes depuis les années 1960. L'État participe ainsi à la construction d'une frontière intérieure ethnique à travers la réforme du droit positif et de son appareil administratif, l'application d'une « discrimination positive » et la formation de professionnels indigènes. En ce sens, « sous l'apparence de reconnaître la communauté et son autonomie, l'État la produit et la reproduit » (Gros, 2009, p.8). D'où un paradoxe pour l'auteur, pour qui cette « autonomie » accordée aux populations indigènes « peut apparaître comme une stratégie pour entrer, contrôler et finalement "moderniser" les communautés » (ibid.). Jean-Loup Amselle va quant à lui plus loin en affirmant qu'en pensant lutter contre l'Occident, les courants postcolonialistes et subalternes œuvrent en fait à son hégémonie représentée par le multiculturalisme étasunien (2008, p.279). Mais plutôt que de voir en l'État un simple machiavélisme, Christian Gros préfère parler de « ruse de l'histoire » (2009, p.10). Ce processus permet aussi, selon l'auteur, au mouvement indigène de faire reconnaître ses droits à l'autodétermination, à l'autogouvernement et l'accès à la citoyenneté. La nouvelle ethnicité permet à la population paysanne-indigène de répondre à ses « exigences de participation à la "grande société", à la volonté de changement et de modernisation, et à un désir de recevoir les ressources et services que seul l'État et autres acteurs externes à la communauté sont en condition d'octroyer » (Gros, 1999, p.11 ; voir aussi sur ce point les travaux de Le Bot 1994, 2009). Nous verrons en effet ici, tout comme nous l'avons montré avec l'étude de José Gordillo sur la réforme agraire (2000), comment la population indigène se réapproprie ces lois pour déplacer les termes de son intégration à son avantage. Christian Gros définit dès lors le mouvement indigène comme une « forme de mobilisation collective qui s'inscrit dans la modernité et travaille à l'intégration de ses membres à la société englobante » (1997, p.281).

En Bolivie, Victor Paz Zamora ratifie la convention 169 de l'Organisation Internationale du travail (OIT) en 1991. Sous la présidence de Gonzalo Sanchez de Lozada (1993-1997), à laquelle s'est lié le mouvement katariste, l'État bolivien reconnaît le caractère multiculturel et pluriethnique de la nation. Il met en place à cette occasion l'éducation bilingue et interculturelle, et surtout des politiques de démocratie participative et de décentralisation (1994). Il entreprend également une réforme agraire (1996).

6.3.4.a La Loi de Participation Populaire (LPP)

En 1994, l'État promulgue la Loi de Participation Populaire (LPP) ordonnant la municipalisation du pays. Si cette loi s'inscrit dans un processus de décentralisation, elle permet à l'État de s'implanter à travers ses institutions publiques et les partis politiques dans un monde rural jusqu'alors fortement isolé. Dans le Nord Potosi, treize municipalités sont créées. Les ressources économiques sont décentralisées au niveau de celles-ci qui se convertissent dès lors en organes majeurs du développement local. Cette décentralisation est perçue par les organisations rurales comme une perte d'autonomie et un nouveau « colonialisme interne » favorisant les partis politiques aux formes de démocraties communautaire. Elles se lancent cependant dans le jeu électoral avec les victoires que l'on sait par la suite. Les *ayllus* de Bustillo, à la différence des communautés syndicales, n'avaient jusqu'alors profité d'aucune politique gouvernementale. Cette ethnicisation leur permet dès lors d'intégrer la société nationale et de prendre en main leur propre développement, mais aussi de consolider leur démocratie communale et de se démarquer de l'organisation syndicale.

Dans un premier temps, la LPP ne devait pas reconnaître juridiquement l'*ayllu*. Alberto Camaque, le premier *mallku* de la FAOINP, accompagné d'autres *leaders*, font une marche jusqu'à La Paz pour rencontrer le vice-président du MRTKL afin que celui-ci reconnaisse les *ayllus*. Victor Hugo Cardenas connaissait le militant katariste Alberto Camaque. De plus, il était l'ami de Walter Reinaga, ancien député du MRTKL et acteur central de la création de la FAOINP. Alberto Camaque et Victor Hugo Cardenas parviennent ainsi à un accord. Les *ayllus* sont reconnus par la Loi de Participation Populaire, ils obtiennent leur personnalité juridique et la possibilité de devenir District Municipal Indigène (DMI), une entité juridique possédant une certaine forme d'autonomie vis-à-vis de la municipalité avec sa propre autorité, le *sub-alcalde*. Cette action montre la capacité de l'organisation « traditionnelle » à se mobiliser et à « changer d'échelle » afin de se faire entendre au niveau de l'État grâce au réseau katariste. Suite à cette victoire, les tensions entre *ayllu* et syndicat s'affaiblissent.

6.3.4.b Les Terres Communautaires d'Origines (TCO) et la construction de la « Nacion Charka-Qara Qara »

L'intégration à l'économie néo-libérale, et par la même occasion à la globalisation, entraîne de nouvelles revendications, portées sur le « local ». Une nouvelle logique communautaire se construit dès lors en opposition à la logique individuelle néo-libérale (Calla, Pinelo et Urioste, 1989, p.58). Cette alternative au « nouvel ordre mondial » passe par ce que Manuel Castells appelle les « identités résistances », c'est à dire des retranchements défensifs, territorialisés dans les communautés locales. Pour l'auteur, ce processus de territorialisation s'explique par la perte de pouvoir des partis politiques et des syndicats qui pousse les citoyens à s'organiser en toute autonomie autour de leur environnement (1999, p.79-81). Ce repli territorial, sur le « local », n'est cependant en rien un repli communautaire. Il s'inscrit dans un processus d'intégration axé sur l'autonomie comme outil pour la maîtrise de son propre développement culturel, politique et économique.

A partir des années 1980, alors que la CSUTCB s'enfonce dans des divisions internes, la CIDOB devient l'un des acteurs principaux des revendications indigènes, notamment à partir de la grande marche « pour le territoire et la dignité » de 1990. En 1996, suite à celles-ci, et dans le respect des directives de l'OIT, la loi de réforme agraire rédigée par l'Institut National de Réforme Agraire (INRA) reconnaît les territoires indigènes à travers les Terres Communautaires d'Origine (TCO). Dans ceux-ci, les titres de propriétés sont collectifs, ne peuvent être vendus, aliénés ou saisis. Ces terres sont de plus exemptées d'impôts. La FAOINP profite dès lors de cette « opportunité politique » ouverte par la CIDOB pour appuyer le « processus de reconstitution » des *ayllus* et des segments supérieurs de l'organisation indigène grâce à l'obtention du titre de TCO. Celui-ci devient dès lors une stratégie qu'elle utilise pour gagner de nouveaux espaces de pouvoir face à l'organisation syndicale. En effet, la CSUTCB s'oppose quant à elle aux Terres Communautaires d'Origine du fait qu'elles ne reconnaissent que la terres collectives et ne permettent pas une redistribution de la terre. Elles enfermeraient selon les dirigeants syndicaux les communautés sur un territoire, ouvert à tous les *comunarios*, sur lequel l'augmentation de la population entraînerait de nouvelles pressions sur la terre, et donc des conflits entre les *comunarios*. Cette territorialité figée s'oppose en effet à la dynamique même des identités et des dynamiques frontalières entre *ayllus*. Avec le multiculturalisme, écrit sur ce point Guillaume Boccara, « les cultures indiennes se trouvent congelées, réduites à des listes d'attributs et patrimonialisées » (Boccara, 2010). Cette analyse est tout à fait pertinente pour le cas des TCO qui figent les territoires et les identités, alors mêmes que ceux-ci se sont caractérisés par une grande porosité aux frontières

afin de gérer les évolutions démographiques, des tensions entre solidarité de groupe segmentaire et « solidarité de voisinage » dans les vallées (Platt, 2010) et des changements d'appartenance ethnique (Harris, 1987a) selon la « géopolitique indienne » décrite par Danièle Dehouve dans le cas du Mexique (Dehouve, 2011).

A la fin des années 1990, c'est toute la société bolivienne qui s'inscrit dans un mouvement d'indigénisation. Tout en maintenant un discours « classiste », la Fédération Syndicale du Nord Potosi rajoute à ce moment les termes d'« Originaires » et d'« *Ayllus* » à son sigle, pour constituer aujourd'hui la Fédération Unique des Travailleurs Originaires des *Ayllus* du Nord Potosi. La FAOINP adopte par la suite le nom de *Nación Charka - Qhara Qhara* en référence aux deux anciennes nations du Nord Potosi, afin d'affirmer sa filiation avec la structure pré-coloniale et de se distinguer du terme « Fédération » jugé trop « syndical »[90]. En janvier 2012, elle attaque et occupe le bureau de la Fédération syndicale, basée à Llallagua, sous prétexte que cette province n'est pas sous son contrôle[91], mais surtout pour que les syndicalistes retirent de leur sigle les mots « *ayllus* » et « originaires » qu'ils utiliseraient au nom de la FAOINP pour bénéficier de projets de développement. Aujourd'hui encore l'organisation syndicale se retrouve privée de ce bureau, malgré plusieurs attaques de groupes cagoulés pour la récupérer (cf. *El Potosi*, 13/03/2012). Lors de son dernier congrès, elle décide cependant de maintenir son nom actuel (cf. radiopio12.com, 20/11/2012)

La FAOINP souhaite ainsi se démarquer par la construction d'une « frontière symbolique » entre les deux organisations, par la « mise en scène » de l'identité ethnique avec la valorisation des symboles d'autorité (poncho, *chicote*) et par l'opposition, souvent simpliste, de concepts antagoniques : *ayllu*/syndicat, collectivité/individualisme, terre collective/propriété individuelle, cosmovision andine/colonisation occidentale syndicale, identités territoriales/identités macro-régionales (aymara, quechua). Ces concepts ne sont pas sans rappeler ceux utilisés par les anthropologues et idéologues, ce qui montre un affaiblissement de la frontière entre le champ politique et le champ académique. Beaucoup de militants ont en effet aujourd'hui une formation universitaire qu'ils utilisent dans leur construction idéalisée du monde social, en opposant chaque organisation de manière souvent caricaturale. Si les campagnes boliviennes ont connu des processus historiques distincts, chaque communauté maintient ensuite son propre dynamisme. Des communautés agraires organisées en syndicats peuvent ainsi conserver des terres collectives, et des *ayllus* n'avoir que des parcelles privées. L'organisation syndicale repose généralement sur le

[90] On continuera cependant de l'appeler FAOINP ici, appellation sous laquelle elle reste d'ailleurs aujourd'hui encore plus connue.

[91] Il existe cependant plusieurs communautés syndicales, pour la plupart proches des mineurs de la mine d'Amayapampa rentrés en conflit avec les *ayllus* pour la gestion de celle-ci, mais aussi des communautés converties au syndicalisme suite à des problèmes de terres ou des conflits entre leaders (*ayllu* Karacha)

territoire traditionnel de l'*ayllu* et se revendique comme tel en intégrant parfois les autorités originaires à sa propre structure locale. On parle ainsi aujourd'hui d'« *ayllus* syndiqués ». Plus que tout, la construction d'une « frontière interne » au monde rural, entre « originaires » et « paysans-indigènes », permet de construire une nouvelle division du monde social, c'est à dire une nouvelle forme de classement de celui-ci qui permet l'administration et le contrôle de cette population. Les deux organisations entrent dès lors dans une lutte pour la définition de ce monde rural et donc pour le monopole de la violence symbolique légitime à imposer sa définition de celui-ci auprès de leurs bases, de l'État et des acteurs internationaux. Comme l'indique Pierre Bourdieu, « tracer une frontière » est un « acte religieux » : si le discours doit être fondé au sein de l'objectivité du groupe auquel il s'adresse selon un principe de pertinence – ici la référence à l'*ayllu* – « l'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer est [également] proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce » (Bourdieu, 1980, p.66). Ce discours sur la « reconstitution des *ayllus* » est ainsi légitimé, auprès des bases, par le fait qu'il est justement énoncé par d'anciens dirigeants syndicaux faisant « autorité ». Il est également légitimé auprès de la société environnante – nationale et internationale – par le fait que ces « autorités » aient acquis la connaissance du « texte public » en étant formées dans les lieux de socialisation du groupe dominant (école, ONG). Ce processus passe par une « réappropriation du symbolique » (Mazars, 2012, p.362), par le passage d'une conscience d'être « indigène », durant le mouvement katariste, à l'autodéfinition d'« originaire » dans les années 1990. Le paradoxe de cette frontière est que, si elle a pour objectif de construire de l'altérité avec le monde extérieur – l'État, le syndicat – elle entraîne en même temps une homogénéisation en interne par la construction d'une subjectivité « originaire » à partir d'un travail de d'objectivation de la culture du groupe comme « antithèse de la culture dominante » (Gros, 1999, p.13), selon un double processus de différenciation et de socialisation (Mazars, 2012, p.374) ou d'« identitification relationnelle » (en fonction de la position occupée dans la société) et d'« identification catégorielle » (en fonction de son appartenance à un groupe) (Brubacker, 2001, p.75). Christian Gros de son côté, explique que le mouvement indigène se construit par rapport à l'Autre, c'est-à-dire d'après une certaine vision essentialiste de l'Indien. Pour « être soi-même » il doit « être différent » et construire sa différence dans les rituels des congrès et autres manifestations de l'identité en s'appuyant sur le passé, la tradition, la culture avec l'aide d'anthropologues et historiens (Gros, 1997, p.279-282). Cette « mise en scène de l'identité » répond ainsi aussi bien à l'attente de la société environnante dans la construction de la différence, qu'à celle des ONG qui intègrent ce processus.

Photo 45 : Les *mallku* (en haut) et les *mama t'alla* (en bas) de la Nation Charka-Qhara Qhara lors d'un *tantachawi* à Sacaca en 2010 (Photo : Claude Le Gouill)

Photo 46: Les représentants des commissions, durant un congrès de la Fédération Syndicale, prêtent serment et loyauté envers l'organisation, selon leurs croyances religieuses ou politiques. A la différence de la FAOINP, ils ne portent pas de symboles traditionnels de pouvoir. Au sein de l'organisation des ayllus toute prise de fonction s'accompagne d'un rituel à la pachamama. Si les noms des autorités et les symboles diffèrent, les commissions établies lors des congrès ou au sein des organisations sont cependant en grande partie les mêmes : « Terre et territoire », « Éducation », « Justice », « Développement productif », « Environnement » ou « gouvernement local ». (Photo: Claude Le Gouill).

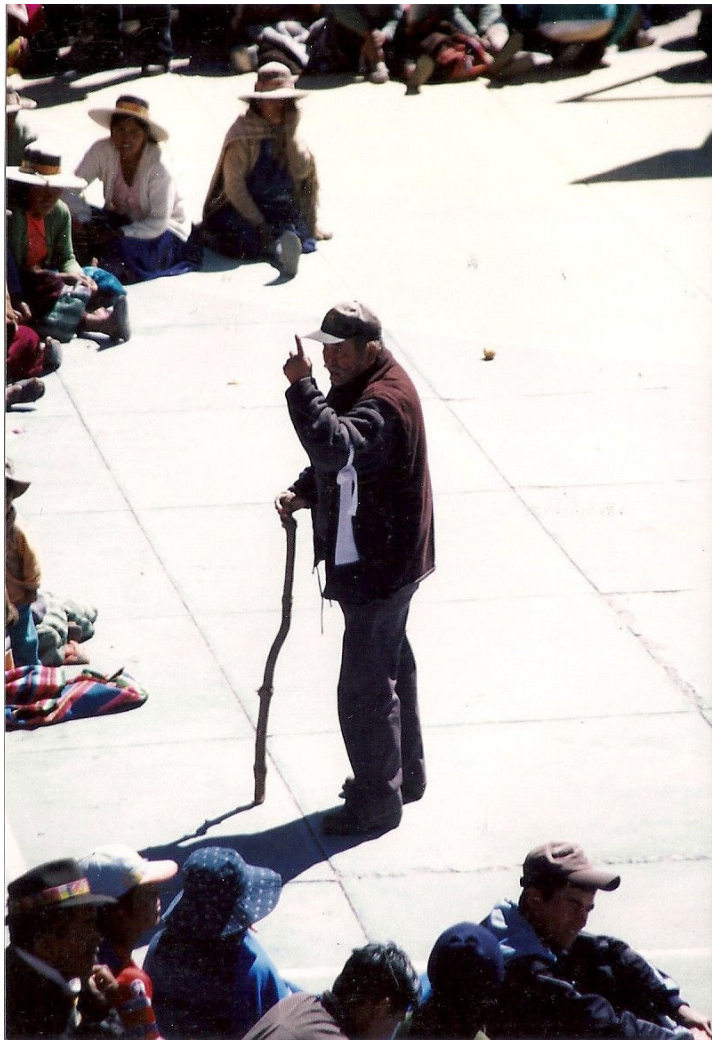


Photo 47: La police syndicale, munie d'un brassard blanc, rappelle la lutte politique menée par le syndicat. Elle doit empêcher d'éventuels "infiltrés" de semer le trouble. Elle peut aussi être aidée d'autorités originaires. Cela fut le cas lors d'un congrès où une personne ivre empêchait le bon déroulement des débats. Un jilanku fut appelé pour faire sortir l'individu. (Photo : Claude Le Gouill)

6.3.4.c Le rôle de la coopération internationale

Afin d'impulser la reconstitution par les TCO, des anthropologues du THOA se rendent dans la région du Nord Potosi pour réaliser des études sur les *ayllus* et chefferies. La FAOINP fait également appel à la *Fundacion Dialogo*, une ONG qui devait mener à bien la titularisation des terres. Après quelques années, elle est remplacée par l'ISALP, financée par Ibis Dinmarka et DANIDA. A partir de cette date, la FAOINP se retrouve étroitement liée à la coopération internationale. L'ISALP s'engage à promouvoir l'organisation originaire. Il établit par exemple des projets d'organisation et de gestion du territoire au sein du TCO, appelés Gestion Territoriale Indigène (GTI). A travers ce GTI, les techniciens de l'ISALP mettent en place des cours pour

apprendre aux indigènes le « bon » maniement du territoire pour le développement de la communauté, tout en fortifiant l'organisation « traditionnelle ». On se retrouve ainsi dans une politique de « développement avec identité » qui accompagne un processus de fortification de l'organisation indigène. Selon les termes de Guillaume Boccara, ces « missions volantes d'évangélisation développementiste » - l'« ethno-gouvernementalité » - s'articule autour de la « bonne gouvernance » - « *buzzword* du jargon ethno-développementaliste » - prenant en compte le « capital culturel » et le « capital social » afin de remédier à la pauvreté, l'oisiveté et au manque d'« auto-estime » Boccara, 2010 ; sur les ateliers de valorisation de l'auto-estime voir entre autre GTZ, 2007).

Ce travail de socialisation à l'idéologie de l'*ayllu* commence à la FAOINP et se propage ensuite dans les communautés avec une certaine homogénéisation culturelle. L'identité de l'organisation s'inscrit en effet dans une identité « globale » de l'« indigène », impulsée par les organismes internationaux et les ONG. Cette « indigénéité » pour Andrew Canessa 2006) se construit sur une vision romantique de la tradition. On note ainsi une formalisation et une codification du « bon sauvage » à travers des critères de « démocratie communautaire », de « consensus », de valorisation des rituels et de la nature Hufty et Bottazzi, 2007). Un exemple pertinent de cette codification de l'ethnicité par les institutions publiques et privées se trouve dans la reconnaissance homogénéisée des titres de Terres Communautaires d'Origine TCO). Les projets de « développement avec identité » dans les TCO se basent en effet sur l'image romantique des « terres collectives » chez les peuples indigènes. Si celle-ci existe bien dans le bassin amazonien, les *ayllus* maintiennent cependant une gestion familiale des ressources naturelles, ce qui a entraîné dans la plupart des cas l'échec de ces politiques dans le Nord Potosi. Afin d'épouser ces critères du « bon sauvage », les autorités de la FAOINP reçoivent également des « cours de cosmovision andine », davantage basés cependant sur les concepts des intellectuels indianistes que sur les réalités locales. Ce processus renvoie ainsi à la notion de « classe objet » de Pierre Bourdieu, que l'auteur décrit pour la paysannerie dans le cas particulier de la France des années 1960. c'est-à-dire à une « classe-pour-autrui » qui doit affronter une objectivation qui lui annonce « ce qu'elle est ou ce qu'elle a à être » Bourdieu, 1977b). Il s'agit là d'une reconquête de la définition de l' « Indien » par l'État et la coopération internationale. Comme l'écrit Guillaume Boccara, « le multiculturalisme participe tout d'abord de la génération ainsi que de la structuration de ce que je nommerais un champ ethno-bureaucratique au sein duquel de nouveaux agents différemment dotés en capital économique et culturel s'affrontent autour de nouvelles procédures de légitimation, d'authentification et de consécration dont l'enjeu est de savoir "qui a le pouvoir de dire qui est Indien" et "ce qu'est la culture indienne authentique". Au sein de ce nouveau champ, les savoirs,

rituels et systèmes de représentations autochtones sont convertis en « capital culturel » et les relations sociales de toute nature qui lient les membres des communautés entre eux deviennent du « capital social » » Boccara, 2010). On est donc bien face à une « contradiction », au sens d'Anthony Giddens 1987, p.255), qui se développerait au sein même des États-Nations, entre une globalisation favorisant, d'un côté, l'homogénéité culturelle et, de l'autre, le soutien apporté aux revendications identitaires. Cette « ligne de faille » structurelle est à la source de nouveaux conflits.

Après le travail de formation politique durant la dictature, puis de développement rural à partir des années 1980, les ONG épousent une nouvelle fois les dynamiques nationale et internationale pour privilégier, à partir de la LPP, le processus de professionnalisation des cadres paysans, ce qui conduit progressivement à constituer un corps d'« agents étatiques et para-étatiques » que Guillaume Boccara nomme les « ethno-bureaucrates » 2010). Ce processus passe par une méthode standardisée de planification et de gestion du local, mais aussi d'intervention et d'assistance technique à la production Rodriguez-Carmora, 2009, p.39). Cette standardisation est notamment palpable dans la mise en place de la Gestion Territoriale Indigène et des TCO par DANIDA, identique pour les *ayllus* de la *puna* que pour les peuples indigènes des basses terres réunis dans la CIDOB[92]. Mais à côté de ce processus homogénéisateur, DANIDA construit également une « frontière interne » au monde rural des Andes en privilégiant l'appui au CONAMAQ dans la reconnaissance des titres de TCO, et en écartant la CSUTCB de ce processus. A la fin des années 1990, certaines ONG vont jusqu'à usurper l'espace politique des organisations de base. Elles se substituent à l'État et s'attribuent la représentation des organisations de base dans les prises de décision, notamment à travers un processus de cooptation des *leaders* paysans comme promoteurs locaux de projets Rodriguez-Carmora, 2009, p.41). Cela a été le cas par exemple lors du projet de Nouvelle Constitution Politique de l'État.

Le réseau inter-institutionnel du Nord Potosi, réunissant les principales ONG de la région[93], souhaitait impulser l'élaboration d'une proposition de nouvelle constitution commune à l'ensemble de la région en rassemblant les différentes organisations sociales et institutions publiques : FAOINP, Fédération Syndicale, coopératives minières, syndicats de travailleurs, l'union des municipalités de la région et des comités de vigilance. Rapidement une tension naît cependant entre les deux organisations rurales, notamment autour des thèmes du territoire et de l'autonomie indigène. Pour beaucoup, cette tension était aussi le fait des techniciens de l'ISALP qui cherchaient à conserver une « frontière interne » entre l'*ayllu* et le syndicat. Une proposition commune aux

[92] Je dois ici cette analyse aux nombreux échanges et travaux réalisés conjointement avec Laurent Lacroix. Son travail sur la CIDOB et le mien sur les ayllus se sont retrouvés de nombreuses fois complémentaires.
[93] Le réseau rassemble la PADEP/GTZ, le CIPCA, l'UNICEF, *Medicos Mundi*, Radio Pio XII, IPTK, Université Nationale SigloXX, FHI, PROJUVENTUD et PUSISUYU.

deux organisations est finalement élaborée au niveau régional (FSUTOANP et FAOINP, 2006), mais elle est rejetée au niveau national, là encore par les techniciens du Conseil National des *Ayllus* et Markas du Qullasuyu (CONAMAQ), et n'est jamais envoyé à Sucre.

L'arrivée de la coopération internationale réoriente le discours, mais aussi le *leadership* de l'organisation. Les premiers cadres kataristes de la FAOINP sont ainsi remplacés dans la production du discours par des techniciens de la coopération internationale, des métis professionnels de l'indigénisme mais aussi de nouveaux *leaders* indigènes formés par ces institutions. Depuis, les critiques sont nombreuses envers l'ISALP et de manière les aides extérieures au sein de l'organisation. Elle est surtout le fait des anciennes autorités qui se retrouvent écartées une fois leur gestion terminée comme l'indique l'ancien *mallku* Aurelio Ambrosio, à l'origine pourtant de cet accord avec l'ISALP et Ibis Dinamarka :

« *Les techniciens de l'ISALP n'ont pas cette vision, ils ont une autre vision. Les techniciens sont bons pour faire les papiers. Mais ils ne peuvent pas faire un travail politique, des projets politiques, ils n'ont pas la capacité de décider. Le problème est que les ONG imposent leurs techniciens. Mais il n'y a pas de résultat. Les ONG ne nous laissent pas choisir nos techniciens à vocation politique, avec une conviction politique. Ce sont des académiques qui n'ont pas la capacité de projeter des projets politiques. C'est pour cela que les ONG devraient payer les ex-mallkus, ou ex-députés, ou ex-maires, pour faire la partie politique. Cela serait un appui technique politique. Aujourd'hui les mallkus ont la capacité de faire cela, car ils viennent du thakhi, ils ont l'expérience* ». (Aurelio Ambrosio, ex-*mallku*, Uncia)

Photo 48: A chaque entrée de ville et de communauté, les ONG marquent leur territoire en installant des panneaux de leurs activités et projets. Ici, Vision Mundial, la puissante ONG évangélique, à l'entrée de la ville d'Uncia. (photo: Claude Le Gouill)

6.4 De la reconstitution des *ayllus* au CONAMAQ

6.4.1 Le processus de reconstitution dans le Nord Potosi

A partir de la naissance de la FAOINP, le « processus de reconstitution des ayllus » se met en place dans tout le Nord Potosi. Celui-ci a pour but de convertir le syndicalisme à l'organisation traditionnelle, aussi appelée originaire.

Dans la province Bustillo, la dernière organisation syndicale à retourner aux formes d'autorités de l'*ayllu* est Chayantaka avec son centre Irupata. Ce processus fait suite à l'arrivée de nouvelles ONG, l'ISALP, mais aussi l'ONG évangélique Vision Mundial, qui forme de nouveaux *leaders* indépendants de l'organisation syndicale.

Dans la province Alonzo de Ibanez, ce processus est impulsé par le katariste Cancio Rojas à partir de la municipalité de Sacaca. Cancio Rojas fut membre de l'UKAL et de plusieurs ONG kataristes. Les premiers *Mallku* de la FAOINP provenant de Sacaca sont Andres Sanco Flores et la *Mama T'alla* Rufina Canavira ainsi que Crispin Characayo Corrales et la *Mama T'alla* qui intégrèrent respectivement la « commission politique » et la « commission gestion municipale et pouvoir local » en 2000. Ces deux *Mallku* proviennent du même *ayllu*, le Jatun Ayllu Urinsaya, d'où est originaire Cancio Rojas. Selon Crispin Characayo Corrales, le processus de reconstitution avait commencé dès 1997 avec une recherche menée par trois anthropologues de la FAOINP afin de retracer l'histoire de cet *ayllu*. Le processus se met en place avec plus de vigueur dans l'ensemble de la province à partir de la gestion du *Mallku* Casto Colque Boltea et Andres Chajmi Fabrica et leurs *Mama T'alla* à partir de 2003.

6.4.2 La création du CONAMAQ

La région du Nord Potosi n'est pas la seule à connaître un tel processus de fortification de l'organisation « originaire ». En 1986, des militants indianistes fondent l'organisation Aymaras, Kechuas, Tupiwaranis Unis Pour les *Ayllus* et Communautés (AKTUPAK). Celle-ci est cependant une organisation d'avantage politique et culturelle que reposant sur les communautés et *ayllus*. Elle

impulse cependant en 1987 le Congrès des Autorités Originaires du Département d'Oruro ainsi que la première Rencontre Interdépartementale des *Ayllus*, Communautés et Autorités Originaires à Huayllamarca dans le département de La Paz (Pacheco, 1992, p.235). Bien que reprenant les noms des autorités originaires, ces organisations intériorisent cependant les formes d'organisation syndicale (ibid, p.236). Elles se réfèrent également aux identités « aymara » et « quechua » et même « tupi-guarani » - bien que ce groupe ne soit pas organisé en *ayllus* – ce qui révèle une construction plus intellectuelle « depuis le haut » par des militants indianistes que d'après les propres expériences communales. En 1988 dans le département d'Oruro, la Fédération des *Ayllus* du Sud d'Oruro (FASOR) voit le jour. Dans le même département, une autre organisation naît, le Conseil Occidental des *Ayllus* du Jach'a Carangas (COAJC) (Rivière, 2007). Les *ayllus* de Yura, dans le département de Potosi, sont parmi les premiers à reconstituer l'organisation traditionnelle (Rasnake, 1987). Ce sont ainsi les départements d'Oruro et de Potosi les plus en avance quant aux développements des organisations « originaires », en raison de leurs localisations dans la *puna* et de la faible présence des haciendas. Le département de La Paz connaît lui aussi ce même phénomène avec les *ayllus* de Jesus de Machaqa à partir de la sécheresse de 1983 (Ticona et Albó, 1997). On note ainsi une dynamique inverse à celui du Nord Potosi : dans les *ayllus* de Jesus de Machaqa syndicalisés depuis la réforme agraire, la sécheresse de 1983 engendre un processus de « reconstitution des *ayllus* », alors que dans le Nord Potosi, cette même sécheresse favorise la syndicalisation des communautés. La Fédération des *Ayllus* et Communautés Originaires de la Province Ingavi naît quant à elle en 1993 sous l'impulsion du THOA (Cussi, Calle et Mamani, 2000). Même Achacachi, lieu historique du syndicalisme sur l'*altiplano*, retourne en partie à l'organisation originaire. Cependant, c'est l'organisation syndicale qui reste la plus forte sur *les* hautes terres de La Paz.

De cette dynamique, naît la volonté de rassembler toutes les organisations « originaires » dans une organisation nationale. Celle-ci voit le jour en 1997 à Challapata dans le département de Oruro, et prend le nom de Conseil National des *Ayllus* et *Markas* du Qullasuyu (CONAMAQ). Il vise à reconstituer les autorités traditionnelles et à reconstruire les anciens territoires du *Kollasuyu*, les *ayllus*, les *marka* et *suyu*. Les autorités, appelés *Mallku*, sont élues selon la rotation qui commence au niveau de la communauté et continue de la même manière au niveau de l'*ayllu*, puis de la *marka*, puis du *suyu.* Alberto Camaque est élu comme second *Mallku* de l'organisation l'année de la création de la CONAMAQ. Cela montre l'influence de la FAOINP dans ce processus, mais aussi celle du katarisme, Alberto Camaque provenant du MRKTL. Sans n'avoir jamais réalisé le *thakhi*, il parvient ainsi cependant à occuper les charges les plus importantes de l'organisation originaire. C'est ensuite Aurelio Ambrosio qui est élu a*pu mallku*.

Face aux pressions et menaces de la CSUTCB, le CONAMAQ s'allie rapidement avec la CIDOB des Basses Terres qui connaît également des problèmes avec l'organisation syndicale. La naissance du CONAMAQ comme mouvement social s'inscrit ainsi dans son insertion à l'« espace des mouvements sociaux » qui, en tant que « zone d'évaluation mutuelle » (Mathieu, 2007, p.135) permet à l'organisation de s'inspirer des actions et revendications de la CIDOB pour chercher sa légitimité. Sa naissance correspond ainsi à une « structure d'opportunité » favorable, sous l'impulsion de l'organisation indigène des basses-terres et des nouvelles politiques indigénistes, notamment la reconnaissance des TCO.

L'élection de Felipe Quispe à la tête de la CSUTCB en 1998, soit un an après la création de la CONAMAQ, est sans doute une manière pour l'organisation syndicale de concurrencer le CONAMAQ. Ainsi, la CSUTCB et la CONAMAQ adoptent rapidement le même discours, celui de l'*ayllu*. Felipe Quispe se fait appeler « *Mallku* » et aymarise les noms des autorités, se réfère aux *marka*. Le CONAMAQ ne suit pas cependant le radicalisme de la CSUTCB de Quispe, bien au contraire. Certains accusent même l'État d'avoir appuyé le CONAMAQ afin d'affaiblir la CSUTCB, plus contestataire.

En 2000, Felipe Quispe lance de grandes manifestations et mobilisations sur l'*altiplano* de La Paz pour s'opposer à la Loi sur l'eau et pour la Réforme Agraire. Le CONAMAQ quant à elle, par le biais de deux de ces *Mallku*, tente de signer un accord avec le gouvernement, malgré la mort de plusieurs paysans-indigènes. Álvaro García Linera voit ainsi des différences entre *ayllus* et syndicats, le CONAMAQ étant « plus une organisation de consensus et de négociations avec les institutions gouvernementales qu'une structure de mobilisation » (2004, p.331), comme le serait la CSUTCB. Dans un entretien avec Jean-Loup Amselle, il la compare à une ONG, créée par THOA, à faible capacité de mobilisation et au discours radical essentialiste (Amselle, 2008, p.309). Il y voit également un paradoxe entre une organisation dotée d'une lecture anticoloniale de l'Histoire mais souhaitant préserver les structures d'État, face à une organisation, syndicale, née de l'influence coloniale, mais qui souhaite décoloniser l'État (Garcia Linera, 2004, p.337). Si cette première affirmation peut être validée, ne serait-ce que par les liens entre les *ayllus* et les ONG, la seconde est pourtant à relativiser aujourd'hui. Le CONAMAQ est lui-même entré dans un processus de radicalisation politique, tout comme la FAOINP, en cherchant à créer une identité des « *ayllus* guerriers du Nord Potosi »[94]. Il faut attendre 2002 pour voir le CONAMAQ, impulsé par les organisations régionales, s'allier au MAS et s'engager sur une voie plus revendicative avec « la Marche pour l'Assemblée Constituante ». L'organisation nationale des *ayllus* fait dès lors de

[94] Les *ayllus* du Nord Potosi conservent en effet depuis l'empire Inca une image de « guerriers », entretenue aujourd'hui par les combats rituels souvent meurtriers qui s'y déroulent chaque année dans plusieurs villages, les *tinku*. La FAOINP a cherché à s'approprier cette image lors de ses mobilisations entre 2000 et 2005.

l'Assemblée Constituante, des droits indigènes, du pluralisme et du territoire ses revendications principales. CONAMAQ et CIDOB s'unissent aux autres organisations sociales paysannes[95] indigènes au sein d'un « Pacte d'Unité » afin de soutenir le « processus de changement » du gouvernement du MAS. Des tensions persistent cependant entre organisations « indigènes-originaires » et « paysannes », malgré la volonté du gouvernement d'Evo Morales de les réunir au sein d'une nomination commune d' « Indigène Originaire Paysanne », comme cela est le cas avec l'Autonomie Indigène Originaire Paysanne (AIOC) reconnue par la la nouvelle constitution. L'État cherche ainsi à reprendre le monopole de la production symbolique de la construction de l'indianité. Evo Morales est ainsi à la fois *cocalero* et *aylluiste* par ses origines d'un *ayllu* d'Oruro. Il est de manière plus générale la figure-type de l'Indien universel : lorsqu'il se déplace dans le Nord Potosi il porte le poncho local, mais il est aussi Guarani lorsqu'il se déplace dans le Choco, ou Ayoreo quand il voyage dans le bassin amazonien. L'indianité d'Evo Morales, et plus généralement du gouvernement, renvoie ainsi à celle du multiculturalisme dont il prétend pourtant se détacher. La culture indigène est patrimonialisée en introduisant une bonne gouvernance propre à l' « ethno-développement » avec la professionnalisation des *leaders* (cf.ch7.2). Il construit ainsi l'image de l'Indien rationnel à l'image de l'*homo oeconomicus*, en homogénéisant la culture comme un patrimoine sur le marché économique. Quand l'indigène sort de cette approche, il est renvoyé au « monde sauvage », comme le montre le cas du Territoire Indigène et Parque National Isidro-Secure (TIPNIS)[96]. La CIDOB et le CONAMAQ se sont en effet opposés – en jouant sur leur image de l'indigène écologique (Dumoulin, 2007) – au projet gouvernemental de construction d'une route qui traverserait le TIPNIS. Ce projet est financé par la Brésil pour augmenter ses échanges commerciaux, et rencontre l'appui des organisations « paysannes » soucieuses de rencontrer de nouveaux marchés. Ce conflit révèle les difficultés du MAS à maintenir une image « indigène » sur la scène internationale et ses orientations productivistes au niveau national. Face aux oppositions de la CIDOB et du CONAMAQ, le gouvernement propose de faire du TIPNIS une réserve « intangible », ce qui pourrait signifier l'impossibilité pour les peuples indigènes du TIPNIS d'en exploiter les ressources naturelles. Le conflit autour du TIPNIS marque la rupture définitive des organisations « indigènes originaires » avec le Pacte d'Unité.

[95] Les organisations "paysannes" sont la CSUTCB, la Fédération Nationale des Femmes Paysannes de Bolivie « Bartolina Sisa » et les Confédération Syndicales des Communautés Interculturelles de Bolivie.
[96] Le TIPNIS se situe entre le Nord du département de Cochabamba et le Sud du département du Béni.

6.5 La « reconstitution de l'*ayllu* » à Chiro

Afin de présenter le « processus de reconstitution de l'*ayllu* », nous nous baserons ici sur le cas particulier de Chiro. Celui-ci se distingue des autres cas rencontrés par sa violence mais aussi par son aspect religieux. Mais par l'instrumentalisation du thème organique il ne reste pas moins exemplaire des tensions qui traversent le monde rural des Andes boliviennes. Il permet ainsi d'analyser le processus de socialisation à la nouvelle idéologie mais aussi de comprendre comment ce discours impulsé depuis le haut par les intellectuels indianistes et techniciens d'ONG est réapproprié depuis le bas dans les luttes locales.

6.5.1 Formation de cadres et socialisation du discours

Comme nous le verrons maintenant, le processus de reconstitution du Jatun Ayllu Qhayana repose sur les mêmes fondements que ceux de la FAOINP. Il est le produit de *leaders* et de la formation de nouveaux cadres propres à l'organisation de l'*ayllu*. Pour comprendre ce processus, nous reprendrons le témoignage de l'un des principaux leaders de l'ayllu Chiro, Natalio Choque.

L'affiliation à la FAOINP est le produit des évangéliques afin de mener à bien une conquête politique. Natalio Choque explique ainsi l'origine de ce conflit :

« *La reconstitution de l'ayllu est un thème grand, complexe, divers. Cela a commencé par l'hégémonie des conservateurs qu'il y avait dans la municipalité, ceux qui imposaient. Ils faisaient des groupes, ils disaient "cette gestion je être maire, ensuite ça va être toi, puis à toi,…" et ainsi ils maniaient la municipalité. Ainsi il y avait un groupe défini dans la municipalité, qui voulait conduire. Ils se mettaient aussi dans les partis traditionnels, et cela ne nous a pas plu et on a parlé de reconstitution. Cela est arrivé dans les années 90. Cette année là il y a eu un grand congrès pour définir la politique. Avec quelques leaders, avons dit que nous n'allons pas appuyer le syndicat. Qu'il faut manier d'une autre manière, qu'il ne faut pas manier ainsi en occultant, en cuisinant, il ne faut pas utiliser les bases comme des moutons. Jusqu'à maintenant ils manient ainsi, ils manipulent les bases pour leurs intérêts en convoquant des congrès. Cela on n'a pas aimé. De là on a proposé que ce ne soit plus comme cela. Nous allons chercher une autre alternative, d'autres personnes. On a proposé d'autres personnes mais la majorité ne voulait pas. De là on a dit : "on sort, nous ne sommes plus avec vous". Et là ils nous ont agressés, ils voulaient*

nous frapper avec des planches de bois. Ils nous ont persécuté parce qu'eux ils étaient la majorité. Nous, on était peu, sur 600 participants nous sommes sortis à 80. Il y avait de toute la municipalité de San Pedro de Buena Vista. De là on s'est divisé. Nous nous sommes réunis et on s'est demandé ce qu'on allait faire : "On ne va pas rester de côté. Quelle organisation ? Comment ? Où ? Où on va aller nous autres maintenant que l'on est partis ? Qu'est ce que l'on fait ?" On a pensé à cela. Nous savions qu'il y avait l'organisation syndicale, mais nous savions aussi qu'il y avait l'organisation des ayllus, seulement à Bustillo. Et là on s'est dit : "appartenons à l'ayllu !" Sans rien savoir de la reconstitution, de l'organisation, seulement par émotion nous sommes allés à Llallagua. Nous avons envoyé une autorité pour qu'elle aille là-bas et pour qu'elle ramène un mallku pour qu'il nous oriente sur cet aspect organisationnel ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Ce *mallku* est Aurelio Ambrosio, qui dans son style bien personnel, raconte le « duel » qu'il remporte face aux dirigeants syndicaux :

« *C'est nous qui sommes allés à Chiro, qui avons impulsé. Nous avons discuté, nous avons parlé du modèle démocratique, du muyu-turno, et les gens se sont approchés, ils voulaient s'organiser. Nous avons introduit les autorités, les jilankus et voilà. C'était en 1999. Les Colque étaient venus, la famille Colque. Il y avait comme maire aussi Juan de Dios Colque. Lui a donné des ressources économiques pour la fortification, nous les avons utilisé pour fortifier les ayllus, en public avec des techniciens engagés qui connaissaient la réalité. Moi j'avais mes propres techniciens qui sont maintenant dans les ayllus à travailler. J'avais Ramiro Alca Mamani, Fidel Choque de Sacaca. Ils étaient les élèves des premiers cours que nous avons mis en place sur les ayllus. Je les ai contactés pour organiser ces ateliers, pour approfondir le modèle de l'ayllu. Ils étaient de l'ayllu mais ils ne savaient pas le "comment" de l'ayllu. Ils se sont rendus compte "c'est notre vie, c'est l'ayllu". De cette manière nous avons avancé fortement* [...] *A Chiro il y avait un fort conflit mais nous avons fait un grand cabildo au centre du bourg de Chiro K'asa avec les syndicats et les ayllus. Moi comme mallku mayor de la FAOINP et eux aussi avec leur responsable de l'organisation syndical régional, Jesus Toledo. De là on a discuté face à face. Et nous avons dit que l'organisation doit continuer à avancer, que ceux qui voulaient rester syndicat restaient syndicat, que ceux qui voulaient être ayllu soient ayllu. De là on a gagné sur le terrain. Après nous a rejoint l'ayllu Coacari, après est arrivé l'ayllu Chullpa, après arrive Surawa. Nous avons beaucoup avancé beaucoup. Nous avons fait avec les propres ressources de la base. Quand tu orientes bien les gens, quand les gens t'appuient, les gens mettent leurs propres ressources. Nous avons fait une maison, nous avons fait une k'anka, nous avons mangé et voilà ! les autorités originaires sont là! Et le maire de San Pedro de Buena Vista convoquait les autorités originaires, pas que les autorités syndicales. C'était en 1999* » (Aurelio Ambrosio).

Tout comme Aurelio Ambrosio, Natalio Choque voue un véritable culte aux *leaders*. S'il critique cependant les cadres « conservateurs » qui manipulent les bases, sa vision reste néanmoins similaire : il faut négocier avec les *leaders* avant de convaincre les bases. Il s'agit ici de l'une des bases du processus de reconstitution dans le Nord Potosi. Le *leader* ayant « la base la plus nombreuse » remporte le conflit, d'où l'importance des connexions avec les institutions de développement et partis politiques, mais aussi des réunions « clandestines » entre *leaders* pour mettre en place les stratégies :

« *Le problème est que chez les conservateurs il y a des leaders qui manipulent, qui conduisent les gens et les gens de base suivent toujours. Si les leaders s'énervent, ont des différents, alors la base appuie son leader. Et là tu vas voir surgir la division. Il est important de savoir manier les leaders, fusionner les idées, sortir une vision. Moi je suis dans cela, chercher une vision, ne pas mettre les bases dans le feu, il ne faut pas jouer avec les bases. Pour cela je dis qu'il faut travailler premièrement avec les leaders qui manient, il faut parler entre nous, dialoguer, et proposer* » (Natalio Choque, Chiro K'asa).

Le processus de reconstitution de l'*ayllu* n'est en rien un processus idéologique à Chiro K'asa. Les évangéliques reconnaissaient eux-mêmes que le discours de la cosmovision prôné par les *mallkus* de la FAOINP allait à l'encontre de leur discours religieux. Il s'agit d'un discours nouveau, qu'il a donc fallu socialiser :

« *Nous avons demandé et ce mallku est venu de là-bas et il nous a expliqué. On s'est réunis clandestinement car nous étions peu et il nous a expliqué quelle organisation nous allions faire, que nous avions été toujours ayllu et que le syndicalisme était arrivé en 1952 avec les patrons. Il nous a dit cela et il nous a convaincu. Nous étions dans le légal. Et de là on a commencé à se fortifier* » (Natalio Choque, Chiro K'asa).

Si les « rénovateurs » critiquent ainsi la manipulation des *leaders* syndicaux, Natalio Choque montre cependant que les premières réunions de l'*ayllu* se sont faites également de manière clandestines, entre *leaders*. Cette socialisation marque aussi une homogénéisation du discours entre les différents cadres et autorités du Nord Potosi. Elle n'est pas sans rappeler l' « art de la résistance » décrit par James Scott et la construction d'un « texte caché » clandestin.

Cette socialisation se base sur les expériences des premiers m*allkus* et techniciens de la FAOINP, pour la plupart originaires de Bustillo. Elle ne se réfère pas aux dynamiques propres à chaque *ayllu*. On note ainsi une homogénéisation de la forme de l'organisation. La reconstitution des autorités de *jilanku* et *segunda mayor* repose ainsi sur leurs fonctions à Bustillo au début des années 1990. Cette homogénéisation se retrouve au niveau national lors des recherches menées par l'INRA pour l'obtention des titres de TCO, mais aussi par la suite dans les rituels impulsés au

niveau national par le gouvernement d'Evo Morales. Si la FAOINP cherche ainsi à se démarquer de l'identité macro « aymara » ou « quechua » en reprenant compte de la territorialisation, elle ne parvient cependant pas à valoriser les particularismes locaux.

A Chiro, le processus de « retour à l'*ayllu* » n'est pas le fait unique des « aylluistes »[97]. C'est la propre organisation syndicale qui impulse dans un premier temps la charge de *jilanku* afin de se démarquer de la Fédération Spéciale, puis la charge de *segunda mayor* afin de se constituer comme DMI. Dans les deux cas, le syndicat entre dans un processus d'ethnicisation afin de se démarquer de la domination de l'élite métisse des vallées. Il n'en reste pas moins cependant affilié à la Fédération Syndicale Unique, c'est à dire qu'il conserve une idéologie syndicale et son réseau de relation avec les autorités supérieures de l'organisation-mère. La « reconstitution de l'*ayllu* » menée par les aylluistes/évangéliques marquent une rupture avec cette forme d'organisation et une autre affiliation, avec la FAOINP. Ce processus de rupture est lent à Chiro comparé à d'autres lieux. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il existe déjà au sein du syndicat des autorités originaires.

La première étape de ce processus passe dans un premier temps par la socialisation du projet de la FAOINP :

« *Moi j'ai tout appris avec les mallkus de la FAOINP, en lisant des histoires en plus et en faisant des entretiens auprès des anciens pour savoir comment était la discrimination avant. J'ai fait une investigation pour pouvoir orienter les bases. Les anciens connaissent très bien l'organisation originaire, j'ai beaucoup appris d'eux* » (Natalio Choque, Chiro K'asa).

Natalio Choque va ainsi consulter les « anciens », s'informe de ce qu'était l'organisation de l'*ayllu* avant l'arrivée du syndicat. Il reçoit également une formation auprès des *mallkus* de la FAOINP. Un autre *leader*, Benjamin Colque, oriente quant à lui ses études universitaires sur l'*ayllu* et les formes d'organisation communautaires. Ils sont les deux principaux *leaders* à impulser ce processus de reconstitution.

Nous pouvons de cette manière voir le dualisme organisationnel comme une des conséquences de la démocratisation des universités et des nombreuses formations menées par les ONG. Il n'y a ainsi plus assez de charges pour le nombre croissant de *leaders*. La construction d'une organisation parallèle permet ainsi aux *leaders* d'obtenir les charges auxquelles ils n'avaient pas eu accès dans l'autre organisation. La rotation des charges dans le système de l'*ayllu* impulsé par la FAOINP marque ainsi un véritable processus de démocratisation de l'organisation communale face à la croissance des professionnels dans les campagnes boliviennes. Les cadres évangéliques Natalio Choque et Benjamin Colque, possédant un fort capital culturel, se trouvent

[97] Ce terme aylluiste est utilisé par plusieurs *leaders*, mais ne semble pas être encore généralisé. Nous l'utiliserons ici afin de distinguer l'utilisation de la notion d'*ayllu* dans son aspect territorial et organisationnel.

ainsi en concurrence avec les cadres syndicaux possédant un capital technique fort, acquis au sein des ONG. Les cadres organiques réalisent donc un travail de délimitation des représentations du groupe, et donc de sa légitimation, par la socialisation à la nouvelle forme d'organisation. Ces « entrepreneurs » construisent ainsi le groupe. Mais comme l'indique Michel Offerlé, « ce n'est pas seulement le groupe qui fait le représentant ni non plus le représentant qui fait le groupe. C'est le groupe représenté qui tolère, accepte ou consent à la représentation que le représentant donne de lui, et qu'il apprend à intérioriser » (1998, p.79). Cela passe donc par un travail de légitimation, qui dans notre cas renvoie au capital scolaire des *leaders*. Avec Michel Offerlé, nous pouvons dire qu'« entre intérêt qui fait le groupe et le groupe qui fait l'intérêt », la crédibilité de ceux qui constituent le groupe varie selon leurs capacités à représenter le groupe, à en faire connaître son existence et à légitimer son action collective (1998, p.42-46).

6.5.2 L'articulation évangélisme/indianisme

La reconstitution de l'*ayllu* Chiro impulsé par les *leaders* évangéliques rentre en contradiction avec leurs propres valeurs religieuses. Si nous avons vu que l'évangélisme à Chiro K'asa se maintient sur les bases de la socialisation primaire communautaire, le projet de la FAOINP dépasse cependant le simple fait territorial pour imposer un changement des consciences et un retour aux croyances « andines ». Au fil des années, la Fédération des *ayllus* institutionnalise ainsi un discours profondément « andiniste » en s'appuyant notamment sur des études anthropologiques. Des concepts récemment créés au niveau académique se convertissent peu à peu en des principes « ancestraux » de l'*ayllu*. Malgré le côté purement instrumental du retour à l'*ayllu* à Chiro, on note ainsi que les *leaders* évangéliques de Chiro vont tenter d'articuler ces deux constructions de la réalité.

Cette articulation se fait de manière assez artificielle comme nous montre ce discours de Luis Choque :

« *Eux ils disent la pachamama pour la terre. Nous nous n'adorons pas cela. Nous aimons la terre, mais nous ne l'adorons pas. C'est la différence. Nous aussi nous sommes de l'ayllu. La Bible aussi dit « de quel ayllu tu es ? ». La Bible dit cela. De l'ayllu de David ? de l'ayllu de Benjamin ? Ainsi elle dit. L'ayllu ainsi est dans la bible et nous aussi nous sommes ayllu* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Il s'agit ici du cas le plus démonstratif de tentative d'articulation entre les deux courants de pensée. Comme l'expliquent Berger et Luckman, la constitution du discours ne peut se faire dès la

première génération. Le passage à la génération suivant nécessite cependant un discours plus construit afin de faire valider l'ordre institutionnel. L'unique discours véritablement construit que nous avons pu rencontrer à Chiro K'asa articulant évangélisme et *aylluisme* provient de Jonas Choque, le fils de Marcos Choque. Celui-ci est actuellement étudiant à l'Université SigloXX de Llallagua et participe activement à la FAOINP au sein de l'organisation des jeunes. Avec la FAOINP il a reçu une formation sur l'histoire, la cosmovision. Selon lui, avant l'arrivée des Espagnols la production était abondante dans les communautés. Le monde vivait en harmonie et en paix. Les Incas croyaient au *Tata* Soleil, à *Mama* Lune et en Dieu. L'arrivée des Espagnols impose la religion catholique et la croix comme domination. Jonas Choque construit ainsi un discours autour de la perversité du monde catholique, discours que nous avons déjà eu l'occasion de citer de la part d'autres évangéliques. L'arrivée des Espagnols marque la fin de l'abondance et de l'harmonie. Si le terme de *pachakuti* n'est jamais évoqué, on note cependant une référence implicite à ce concept, souvent reconstruit à des fins idéologiques. Jonas Choque explique qu'autant la Bible que les ancêtres des *ayllus* prévoyaient ce changement radical et la fin du monde avec les « pluies de feu » qu'il interprète comme des « pluies d'acide », liées à la contamination environnementale. La solution passe ainsi d'après lui par le retour aux sources, à la vision des ancêtres et à la croyance en Dieu. Les Incas croyaient ainsi au même Dieu que les évangéliques, se sont les catholiques qui ont perverti cette relation avec l'arrivée de la croix. Il s'agit ainsi de remettre l'homme sur le bon chemin de l'harmonie, de l'équilibre, du « *sumaj kaysay* » (bien être). Il s'agit là des termes de base du discours de la FAOINP. Pour lui, la fin du monde est obligatoire mais un changement des comportements peut la retarder.

Ce discours peut être vu comme une ébauche d'articulation entre les deux idéologies reposant sur différents thèmes : l'harmonie, l'équilibre, le bien être, la nature. Il s'agit ainsi de retrouver une harmonie primitive. Ces discours sont également légitimés au niveau international par les lois environnementales et la valorisation de l'indigène comme le « bon sauvage » et le garant de la protection de la nature. Joanne Rappaport a également perçu chez les Paez de Colombie, l'articulation entre les nouvelles croyances évangéliques et le système de pensée traditionnel, en légitimant et structurant l'activité politique dirigée vers l'autodétermination. Le mouvement messianique indigène renvoie pour elle aux fondateurs de la communauté, alors que le messianisme catholique au fondement du royaume de Dieu (Rappaport, 1984, p.112-122). Le mouvement évangélique renvoie aussi à la nation de factionnalisme analysée par José Sanchez. Le mouvement évangélique en tant que factionnalisme est ainsi pour l'auteur une stratégie politique de résistance organisative dans le but de renforcer la cohésion interne du groupe tout autant que son autonomie (Sanchez, 1989).

L'articulation se veut ainsi profondément « moderne » et s'inscrit dans une même dynamique. Selon Christian Gros, le protestantisme peut jouer à la fois un rôle modernisateur et intégrateur pour des populations indigènes aspirant à la modernité et à l'intégration, mais aussi il est porteur de différences, c'est à dire qu'il est facteur d'identité (Gros, 1992, p.122). Les évangéliques vouent la même vénération pour le missionnaire américain que les organisations indigènes pour la déclaration de l'ONU sur les Peuples Indigènes. Les deux courants sont ainsi liés au monde international qui légitime la construction de leur ordre institutionnel. Andrew Canessa fait aussi un lien entre le courant évangélique et le courant katariste autour de leur vision millénariste et religieuse. Comme il l'écrit, tous les deux critiquent l'idée d'État-Nation métisse et rejettent les idées de métissage et d'appartenance à la périphérie capitaliste. Selon l'auteur, le mouvement évangélique s'implante dans un contexte de déterritorialisation et de post-modernisme. L'évangélisme offre un nouveau type de valeurs et de pratiques économiques. Le rejet du *compadrazgo* et des pratiques communautaires permettent ainsi une accumulation du capital. Il s'agit ici de points très importants qui nous semblent correspondre tout à fait au cas rencontré à Chiro K'asa. Le katarisme vient selon lui de ce même changement culturel et économique. Il provient d'une classe d'activistes éduqués et urbanisés capables de questionner l'idéologie de l'État. Ce processus fut tout à fait semblable à Llallagua lors de la constitution de la FAOINP. Katarisme et évangélisme refusent ainsi le métissage selon l'auteur, le premier afin de chercher une nouvelle identité ethnique purifiée, le second afin de s'intégrer à un nouvel ordre économique. Malgré cette différence, tous les deux rejettent la pensée de métissage implantée en Bolivie et symbolisée à San Pedro de Buena Vista par le syndicalisme. Ils critiquent ainsi la domination des métis et cherchent à construire leur propre modernité. Pour Andrew Canessa, malgré leurs différences, les deux courants ne sont ainsi pas inconciliables. La province historique du katarisme dans les années 1970, la province Aroma, était dans les années 1990 l'une des provinces les plus évangéliques de La Paz. Selon lui, les deux courants seraient ainsi complémentaires face aux mêmes problèmes sociaux et s'articuleraient autour de points communs, le moralisme, le rejet du métissage, la conscience millénariste, la figure messianique, la résurrection et le nouvel ordre social. Cet article de Andrew Canessa nous met ainsi sur une piste importante afin de comprendre cette tentative d'articulation entre les deux courants.

Nous ne pouvons cependant pas généraliser cette alliance entre les deux courants. D'autres études réalisées en Bolivie sur le courant évangélique montrent des situations contraires. Nous baserons notre premier exemple sur l'étude menée par Victor Hugo Frias Mendoza dans le Département de Potosi à Calcha. De la même manière qu'à Chiro K'asa, l'auteur voit l'argument religieux à des fins politiques. Selon lui, les protestants rejettent l'Église catholique pour ses liens

avec la classe dominante. Le processus est cependant inverse au niveau organisationnel. Les protestants accusent dans ce cas-ci les autorités originaires d'être liées aux autorités étatiques, au *corregidor* et au sous-préfet et cherchent de cette manière à implanter le syndicat afin d'écarter les autorités originaires. On retrouve ainsi un processus inverse à celui de Chiro K'asa, mais comparable à celui d'Irupata par exemple, où le syndicalisme permit de rompre la relation de domination entre population métisse et organisation traditionnelle. De plus, l'auteur voit dans cette différence « idéologique » une différenciation économique : les autorités originaires possédaient les plus abondantes terres, notamment dans les zones de production du maïs. Au contraire, les protestants se situaient dans les zones de production de la pêche. L'auteur nous dit que les protestants ont redéfini leur stratégie économique en s'orientant vers le marché économique de la pêche et en créant un nouveau *leadership* face à celui de l'*ayllu* traditionnel. La conversion au protestantisme peut aussi s'expliquer par le fait que les protestants n'ont pas accès aux terres de production de maïs nécessaires à l'élaboration de la *chicha* pour les fêtes, contrairement aux autorités de l'*ayllu* avec qui ils entrent dès lors dans une relation de dépendance pour se procurer cet élément rituel indispensable. Nous n'avons pas pu de notre côté noter de différences sur ce point à Chiro. Il s'agit peut être de l'une des failles de la recherche qui n'a pas assez pris en compte les rapports de production. L'une de nos hypothèses était que la conversion à l'évangélisme était plus forte chez ceux ayant perdu l'accès aux terres de vallées et donc à la production du maïs. Si nous ne sommes pas en mesure ici de valider celle-ci, nous pouvons cependant noter que la proportion des évangéliques est plus faible dans les communautés de vallées, et plus fortes dans les terres d'altitude où se concentre en majorité l'élevage. Parfois l'abandon des terres des vallées est volontaire suite à la conversion. Ce phénomène se retrouve cependant aussi bien chez les catholiques que chez les évangéliques. Beaucoup disent avoir volontairement abandonné leurs terres de vallées par « manque de temps », ce qui nous ramène à l'évolution du « temps paysan » depuis l'arrivée de la route à Chiro K'asa. Les pionniers de la religion que nous avons étudiés ici n'avaient cependant pas accès aux terres de vallées, alors que les *leaders* syndicalistes avaient un accès à la production de maïs, notamment par le fait que plusieurs d'entre eux venaient des communautés d'ex-haciendas productrices de maïs. Cela nous offre peut être une ébauche de réponse mais nous ne pouvons pas nous prêter à de plus larges suppositions. Le refus de participer aux fêtes traditionnelles et aux *tinkus* pour les évangéliques diminuent également leurs possibilités de « voler » des femmes des vallées. La rupture avec les fêtes traditionnelles marque un frein dans les relations avec les vallées du fait que le territoire religieux du développement se tourne vers les villes.

Selon Victor Hugo Frias Mendoza, la lutte contre le pouvoir *vecinal* passe par le

protestantisme, l'école, la cantonisation et le syndicalisme. Excepté ce dernier point que nous pouvons expliquer par des processus historiques distincts, nous remarquons que le processus reste le même à Chiro K'asa. Seule l'idéologie change selon le contexte. La base du changement social est similaire. Selon Frias, les divisions dans les campagnes boliviennes naissent justement des formes de relations politiques qui surgissent au moment de fort changement social. Celles-ci se caractérisent par des groupes en conflit, des débats sur l'utilisation du pouvoir politique, des groupes transitoires (et non corporatistes), et la présence de *leaders*. Ce processus intervient justement avec la multiplication des instances de décision et d'appartenance qui forment un nouveau système de pluralisme organique qui incorpore une diversité de positions.

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer le travail de Gilles Rivière sur Sabaya. Lors de son travail sur les Églises pentecôtistes dans la société aymara, cet auteur nous explique comment à Sabaya les évangéliques ont pratiqué la « destruction de l'idôlatrie » de l'ordre symbolisé par le *Mallku Tata* Sabaya afin de lutter contre les « riches » transporteurs qui se sont accaparés à la fois le contrôle des rituels au *Tata* Sabaya et l'organisation traditionnelle. On se retrouve ainsi dans une situation contraire à celle de Chiro K'asa, dans lequel c'est la nouvelle élite économique qui change de religion. Gilles Rivière nous explique également cette volonté des évangéliques de « devenir quelqu'un ». Il s'agit dans ce cas d'un processus que nous avons rencontré à Chiro K'asa avec la nouvelle élite économique cherchant à « liquider » les anciens *leaders* afin de devenir les représentants du nouvel ordre institutionnel et de la politique de développement. Comme le fait remarquer Gilles Rivière, la nouvelle identité individuelle des évangéliques se définit par son opposition au monde antérieur. Nous nous retrouvons ainsi dans une dynamique de changement social comme nous l'avions vu précédemment. Plus que de vouloir lier la conversion à l'évangélisme à une idéologie fixe, il nous semble ainsi préférable de l'intégrer à la dynamique de changement social.

Si naît à Chiro une tentative d'articuler le courant indianiste au courant évangélique, nous ne pouvons ainsi pas généraliser ce processus à l'ensemble de la Bolivie. Comme l'explique Julio Cordova, « la dissidence religieuse tend à exprimer une protestation sociale en langage religieux. Celui qui adopte des pratiques religieuses minoritaires manifeste son désaccord pas seulement avec le système rituel traditionnel mais surtout avec l'articulation de ce système avec l'élite locale ». Chaque région connaît ainsi un processus de protestation sociale différent selon le contexte historique de chacune et la relation de son organisation sociale avec l'élite traditionnelle. Comme l'indique Valérie Robin pour le cas du Pérou, les identités sont ainsi « le fruit de productions historiques complexes et en perpétuelle évolution, qui varient en fonction des situations, des interlocuteurs que l'on a en face, ou des enjeux qu'il peut y avoir à se positionner dans telle ou telle

catégorie » (2004). Chaque individu possède ainsi plusieurs « cartes d'identités qu'il proclame ou dissimule suivant les circonstances et ses nécessités » (ibid.). Dans ce sens, le terme d'« identification » suggéré par Rogers Brubaker, nous semble ici pertinent pour décrire ces différentes dynamiques. Pour l'auteur en effet, qui souhaite se distinguer de toute approche essentialiste, l'identitification « appelle l'attention sur des processus complexes (et souvent ambivalents), alors que le mot « identité » qui désigne un *état* plutôt qu'un *processus*[98], suppose une correspondance trop simple entre l'individuel et le social » (2001, p.77).

6.5.3 Le processus de reconstitution du Jatun Ayllu Qhayana

Il faut ainsi attendre 2004 pour que se crée une organisation parallèle à Chiro. Afin de légitimer leur affiliation à la FAOINP, les aylliustes de Chiro parviennent à faire élire un de leurs représentants comme m*allku*, Nicanor Flores. Il s'agit du beau-frère de Juan de Dios Colque et de l'un des premiers évangéliques. Ce sont eux qui créent l'entreprise de transport reliant Chiro K'asa à Cochabamba. L'élection de ce *Mallku* permet de légitimer ce groupe auprès de la base et des autres *ayllus*. Dans un premier temps, afin d'impulser un nouveau *leadership* à Qhayana, le processus est de développer cette nouvelle idéologie au sein de l'*ayllu* Chiro puis vers les autres *ayllus* comme l'explique Luis Choque, le père de Natalio Choque :

« *Moi j'ai toujours pensé que cet ayllu n'allait jamais mourir, qu'il allait toujours grandir et que le syndicat allait disparaître. Chiro était à moitié ayllu, l'autre moitié était du syndicat. Ensuite est entré l'ayllu Takawani, tous les habitants sont redevenus ayllu. Ensuite ce sont ceux de Coacari, juste la moitié. Puis ce sont les habitants de Villapampa, l'autre moitié de Coacari, Kayastia. De là sont venus tous ceux de Chullpa. Nous leur avons dit : "Nous autres nous sommes ayllu. Depuis toujours nous sommes ayllu. N'importe quel ayllu, on s'appelle ayllu Chullpa etc..., il faut nous organiser avec le segunda mayor, le jilanku. Le syndicat d'où vient-il ? Des mineurs, des ouvriers". Maintenant il n'y a plus de syndicat, tout le monde est ayllu* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Cette socialisation au thème de l'*ayll*u passe par un travail de conscientisation des bases, ou plus exactement des *leaders* de chaque communauté. Dans l'*ayllu* Chiro, à partir du noyau central des cadres de l'*ayllu*, les premières communautés à se convertir à l'*ayllu* sont les mêmes qui se sont converties à l'évangélisme, ce qui confirme une nouvelle fois que le retour à l'*ayllu* est au départ un

[98] C'est l'auteur qui souligne.

mouvement religieux et qu'il s'ancre aussi sur la parenté. Certaines communautés intègrent aussi la FAOINP suite à des conflits entre *comunarios*.

Après ce processus interne à l'*ayllu* Chiro, la propagation du « retour à l'*ayllu* » s'oriente vers les autres *ayllus* du DMI Qhayana, une nouvelle fois à travers la socialisation des principaux *leaders* :

« [Les conservateurs] *se réunissaient clandestinement, ils faisaient leurs choses et la population ne savait pas ce qui se passait. Nous on a fait ainsi un autre travail, un travail de conscientisation des bases. Cela nous a coûté beaucoup. Après il y a eu d'autres ayllus, nous avons convaincu d'autres ayllus. Le second ayllu était Takawani. Après nous avons divisé l'ayllu Coacari. Nous sommes aussi allés convaincre l'ayllu Chullpa. Nous les avons convaincus. On est partait avec notre idée de rénovation, notre idée d'autre forme d'organisation contre les conservateurs. Avec d'autres leaders nous sommes allés fortifier notre organisation en socialisant les bases. Et peu à peu nous avons gagné du terrain, de l'appui, et on a pu changer l'organisation. Par exemple nous avons réuni tous les segundas mayores, nous nous sommes réunis ici durant une semaine, toutes les nuits, jusqu'à 2h du matin, jusqu'au lever du jour, pour les convaincre, en leur expliquant* ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Il n'a pas été possible durant l'étude de reconstituer les « processus de reconstitution » de chaque *ayllu*. Il semble cependant que ceux-ci ne proviennent pas du thème religieux, mais plutôt des conflits autour de l'accès à la terre et entre *leaders* :

- Dans l'a*yllu* Takawani, le processus de « retour à l'*ayllu* » est impulsé par Martin Condori (qui devient par la suite autorité maximale du CONAMAQ et maire de San Pedro de Buena Vista), accompagné de Segundino Mamani et Feliciano Gabriel Paysara.

Feliciano Gabriel Paysara, est *mallku* de la FAOINP durant la gestion 2009-2011. Il sort bachelier du collège de Chiro K'asa en 2001 et anime dès lors la reconstitution de l'*ayllu*. Le *cabildo* d'où il est originaire rassemble des communautés d'ex-haciendas où les familles n'ont pas de titres de propriétés propres. Ceux-ci ne sont en effet qu'au nom de leurs parents qui les ont obtenus avec le démantèlement de l'hacienda. La reconstitution est dès lors une stratégie afin d'obtenir le titre de TCO :

« *Le thème de la reconstitution commence quand j'étais au collège, j'avais eu cette connaissance, j'avais vu l'histoire que nous avions toujours été ayllu. Parce que moi à aucun moment j'ai commencé comme autorité syndicale, j'ai commencé comme autorité originaire de l'ayllu, comme leader de l'ayllu. Mon cabildo Chilimila était une ex-hacienda, les patrons sont toujours présents là-bas. Ainsi nous avons commencé le travail. Nous sommes toujours comme une famille et pour cela nous avons commencé le processus de titre de Terre Communautaire d'Origine.*

Durant ce processus nous avons rencontré deux voies pour faire les démarches de régularisation des titres de propriétés [saneamiento]. La première était comme TCO, la seconde était un titre de propriété « simple », et il y avait une dernière qui était l'assainissement cadastral pour les entreprises qui ont un plan, pour les grands propriétaires terriens. Le titre de propriété « simple » est individuel, pour que nous soyons nos propres patrons, mais cela coûte beaucoup d'argent. Pour cela nous avons décidé de réaliser des démarches pour avoir le titre de TCO, qui est lié à la terre d'origine. Et nous avons eu un appui du Danemark. Cet appui est pour les TCO des ayllus. Nous savions que nous étions ayllu, ayllu Takawani, mais nous étions une ex-hacienda. De là, nous avons commencé à reconstituer l'ayllu en 2003. En 2002 nous discutions et en 2003 nous avons commencé fortement comme ayllu Takawani et aussi comme cabildo Chilimila». (Feliciano Gabriel Payasara, Llallagua)

- L'*ayllu* Coacari se reconstitue avec des *leaders* provenant des communautés de Coacari et de Kayastia contre les *leaders* de la communauté de Nikieta qui contrôlent le syndicat. Nikieta est construite lors de la construction de la route Llallagua/Cochabamba peu avant Chiro K'asa. On se retrouve ainsi dans une dynamique différente que dans le cas de Chiro. Nikieta, le nouveau village et nouveau centre économique de l'*ayllu*, rassemble les *leaders* du syndicats, alors que les Pionniers de Chiro K'asa rassemble les cadres du « retour à l'*ayllu* ». L'un des *leaders* de Nikieta est Pedro Solar, le beau-frère de Filemón Colque. De nombreux *leaders* de Nikieta restent encore aujourd'hui liés au syndicat même si au niveau général l'*ayllu* est largement affilié à la FAOINP.

- L'*ayllu* Palli Palli se reconstitue d'après certains témoignages comme *ayllu* afin de remplacer les *leaders* syndicaux qui s'accaparent le pouvoir et les charges.

- L'*ayllu* Chullpa se reconstitue mais il semble que, encore aujourd'hui, les *leaders* syndicaux restent importants en nombre. Comme me l'expliquait le *leader* syndicaliste Fortunato Laura de Chullpa, actuel responsable de l'Université Nationale SigloXX de Llallagua, l'*ayllu* Chullpa avait, plus que les autres *ayllus*, de nombreuses haciendas. Les autorités originaires y sont ainsi encore aujourd'hui perçues comme des « alliées du patron » du fait qu'elles n'ont jamais appuyé le démantèlement des haciendas.

Si tous les habitants de Qhayana se déclarent provenir d'un *ayllu*, l'*ayllu* cesse d'être une simple référence territoriale pour devenir une référence à une organisation sociale. Une fois le « processus de reconstitution » impulsé dans l'ensemble des *ayllus* de Qhayana, le conflit organisationnel tourne autour de la charge de *subalcalde*, au sein du DMI, dont la fonction est d'orienter les politiques de développement :

« *Comme je te le disais les conservateurs avaient leur groupe, ils disaient :"toi tu vas occuper ce poste, toi tu vas occuper celui-là". Ils manipulaient les bases. Et à nous les rénovateurs*

cela ne nous a pas plus, nous disions : "il faut que nous nous manions véritablement de manière démocratique, il faut que l'on dise qui nous sommes, il faut que nos autorités souhaitent réellement travailler pour l'ayllu, pour le développement". Et à partir de là, il y a eu la bagarre. Les conservateurs positionnaient leurs subalcaldes qui ne travaillaient que pour eux, ce sont eux qui bénéficiaient de tous les biens... Nous avons réussi à convaincre les autres ayllus, et ils ont décidé de se séparer du syndicat et de former une autre organisation. Ils disaient : "nous allons chercher un autre subalcalde, qu'il laisse son salaire". Et nous avons mis un autre subalcalde, par la force. Nous avons exclu l'ancien avec le chicote. Le subalcalde des conservateurs était de l'ayllu Palli Palli, Sergio Chiri. Il discriminait ceux qui étaient de l'organisation de l'ayllu, il disait : "je ne suis pas de l'ayllu, je suis syndical". Il donnait les projets aux syndicalistes, il maniait clandestinement. Il ne donnait rien pour l'organisation de l'ayllu, il ne lui donnait pas d'importance. De là on a dit "non!" La gestion du subalcalde est de deux ans, mais lui n'a été qu'un an. Après, avec la rébellion, des bases nous l'avons viré et nous avons mis un autre de son ayllu ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Cet évènement marque le début de ce que plusieurs personnes appellent aujourd'hui l'état de « guerre civile » au sein du Jatun Ayllu Qhayana.

6.6 La « guerre civile » : Les étapes de la violence

6.6.1 La question du *sub-alcalde*

La constitution du District Municipal Indigène (DMI) Qhayana marque le point culminant du pouvoir syndical dans l'*ayllu* Chiro. Elle exprime aussi bien l'unité des *ayllus* de *puna* que la force de leur lutte face au pouvoir de San Pedro de Buena Vista. Le DMI marque cependant également le début d'une fracture et d'une lutte de pouvoir fratricide.

Le premier *subalcalde* est Filemón Colque, le dirigeant syndical. Selon Natalio Choque, sa gestion est exemplaire :

« *La sub-alcaldia est née en 96. Le premier subalcalde a été le Filemón Colque, c'est l'un des conservateurs. Mais lui, il a fait une bonne gestion. Après ceux qui sont arrivés de ce groupe n'ont pas fait une bonne gestion. Filemón avait de l'autorité, un pouvoir de décision, pas comme*

les autres ensuite qui se sont fait manipulés... Les bons projets ont été fait avec Medicos Mundi, mais cela a été impulsé par les autorités conservatrices, par Filemón. Son idée a été reprise par Medicos Mundi dans un programme de développement intégral. De là sont nées les nombreuses associations de Qhayana. Elles étaient maniées par le CONDEJAQ [Conseil de Développement du Jatun Ayllu Qhayana]. *Il y a beaucoup de chose à dire sur le CONDEJAQ. Le CONDEJAQ doit manier tous les projets, il doit tout savoir de ce qui se passe dans les cinq ayllus. Le CONDEJQA est comme la porte, la porte par laquelle on doit entrer. Mais cela n'a pas été fait, les conservateurs n'ont pas laissé faire le CONDEJAQ, c'était eux la porte, ils maniaient tout* ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Dans la course menée par les *leaders* de Chiro pour le contrôle du développement, le DMI et le CONDEJAQ jouent un rôle trop important pour être laissés au groupe concurrent, chaque groupe excluant l'autre des projets de développement. Cela est d'autant plus vrai après que soit signé l'accord avec *Medicos Mundi* :

« *Quand Vecinos Mundiales était ici, le subalcalde était Filemón Colque. Nous avions pensé améliorer le système de distribution d'eau et le système de production. Les dirigeants ont commencé à faire des démarches pour des projets, que Filemón a obtenu. Nous avons fait un diagnostic participatif des quarante-cinq communautés et le projet a été confirmé et exécuté. Cela devait être en 2002-2003-2004. C'était un projet pour tout le district. Avec ce projet, ils ont conformé des associations. Il y avait beaucoup d'associations pour le développement intégral de Qhayana* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

Nicolas Coca est le second *subalcalde*, lui aussi de l'*ayllu* Chiro, également formé à l'IPTK et salarié de *Vecinos Mundiales*. Les tensions commencent à naître entre les deux groupes, conformés par les syndicalistes d'un côté et les « aylluistes » de l'autre. Natalio Choque accuse Nicolas Coca de s'être fait manipuler par les autorités syndicales. Après Nicolas Coca, la charge de *subalcalde* revient à l'*ayllu* Coacari. Il n'existe à ce moment que peu de *leaders* aylluistes dans cet *ayllu*. Le *subalcalde* élu est le beau-frère de Filemón Colque, Pedro Solar, de la communauté de Nikieta. A partir de sa gestion, le conflit devient de plus en plus constant. Le groupe des aylluistes empêche la *sub-alcaldia* de mener à bien ses projets afin de discréditer la gestion syndicale. Bien souvent, les communautés reliées à la FAOINP sont également exclues des projets de développement. Lors de la gestion suivante, le *subalcalde* élu provient de l'*ayllu* Takawani, il s'agit de Serafino Mamani. Il est le premier de l'organisation des *ayllus* à accéder à cette responsabilité. Cependant, une fois élu, il est accusé par les aylluistes d'être retourné avec l'organisation syndicale et de ne pas réaliser des projets pour les communautés liées à la FAOINP. La situation devient extrêmement conflictuelle lors de l'élection suivante où le poste doit revenir à l'*ayllu* Palli Palli. Le

subalcalde est le syndicaliste Sergio Chiri. Il est accusé d'exclure ouvertement les *ayllus* des projets de développement. Les aylluistes décident de le remplacer « par la force » comme ils l'affirment eux-mêmes par Alejandro Cabezas, toujours de l'*ayllu* Palli Palli. Ce changement n'est cependant pas reconnu par la maire Rocio Calvimontes. Celle-ci vient de remplacer le maire Silvestre Ojeda qui a été élu député. Le conflit prend dès lors une tournure violente entre les deux organisations au sujet de la reconnaissance du nouveau *subalcalde* pour le contrôle de la gestion des biens du développement. Le DMI est paralysé.

6.6.2 Le dualisme organisationnel

Lors de la création du DMI, l'organisation syndicale avait réintroduit la charge de *Segunda Mayor*, non pas au niveau de Qhayana comme elle l'était autrefois, mais au niveau des *ayllus*. Si la reconstitution de cette charge marque une forme d'ethnicisation de l'organisation syndicale, sa fonction quant à elle s'inscrit directement dans le « champ du développement » (Olivier de Sardan, 1995) ou dans ce que Guillaume Boccara (2010) nomme le « champ ethno-bureaucratique ». Le s*egunda mayor* devient ainsi une autorité profondément « moderne », intégrée aux institutions publiques et privées.

Son rôle d'« agent du développement » ne pouvait ainsi qu'attirer les convoitises pour le contrôle de cette charge, d'autant plus qu'elle représente un instrument de l'ethnicité. En décidant de rompre avec l'organisation syndicale, les *aylluistes* se coupent paradoxalement de l'accès à cette charge « traditionnelle », qui reste liée au syndicat. Pour la FAOINP, le s*egunda mayor* est cependant le représentant légitime sur le territoire de l'*ayllu*. Le processus de reconstitution, mais aussi d'homogénéisation des *ayllus* du Nord Potosi, passe ainsi par la restauration de cette charge remplacée dans de nombreuses zones par les dirigeants syndicaux depuis la réforme agraire. La stratégie adoptée par les *aylluistes* de Chiro est de reconstituer leur propre s*egunda mayor* au niveau de l'*ayllu*, conformément aux directives proposées par la FAOINP. L'*ayllu* se retrouve dès lors avec deux charges identiques de *segunda mayor* : une liée au syndicat et qui englobe tout Qhayana, l'autre au niveau de l'*ayllu* et articulé à la FAOINP. Le premier s*egunda mayor* aylluiste est Luis Choque en 2004. Face à lui, le s*egunda mayor* du syndicat est Alberto Ramos. Ce dernier rejoint cependant les *aylluistes* peu après et occupe par la suite des charges à la FAOINP puis dans le CONAMAQ, au niveau national, à partir de 2009. Le changement d'organisation est en effet bien souvent négocié et « récompensé » par un « *thakhi* accéléré » jusqu'aux charges supérieures de l'organisation. Il est le dernier s*egunda mayor* du syndicat, qui abandonne cette charge à la FAOINP

en 2005. Il s'agit d'une première victoire des *ayllus*, mais cette autorité se trouve cependant exclue du processus de développement au profit de l'unique *subalcalde*.

Le processus d'ethnicisation mis en place dans les années 1980 par les dirigeants syndicaux complique ainsi la lisibilité du conflit, contrairement aux autres communautés du Nord Potosi où la séparation entre autorités syndicales et originaires est plus nette. A Chiro, le dualisme des charges se retrouve également au niveau du *cabildo*, la réunion traditionnelle où les *comunarios* doivent payer la *tasa* aux *jilankus*. A partir de 2006, deux *jilankus* sont élus, un pour l'*ayllu* et un autre pour le syndicat. Chacun est chargé d'organiser son propre *cabildo*. Cette dynamique s'inscrit cependant dans le contexte historique. Il y avait traditionnellement deux *cabildos*, un pour fêter le retour de *mita* de la San Juan, l'autre pour le retour de *mita* de Noël. Il n'existait cependant qu'un seul *jilanku*, chargé d'organiser les deux rituels. Dans un premier temps, chaque *cabildo* se distingue par la présence ou non de *chicha*. Puis, peu à peu, la charge devient rotative pour toutes les familles de l'*ayllu*, ce qui conduit syndicalistes et *aylluistes* à partager le même rituel. En 2011, le projet est de revenir à un seul *jilanku* et pour retrouver une certaine unité :

« *Avant il n'y avait qu'un jilanku, maintenant il y en a deux. L'année prochaine on va revenir peut être à un seul. Mais cette année les deux jilankus vont marcher ensemble, il y a l'unité. Mais notre territoire est aussi très grand, donc tout cela doit être défini par les originarios et les agregados. Aussi c'est bien qu'il y en ait deux, parce que pour passer cette charge, il faut dépenser un peu d'argent, on perd de la production agricole. Quand on est jilanku il faut faire de la chicha, donner à manger... Les deux jilankus vont aller visiter les communautés ensemble, ils vont marcher comme un seul homme, comme mari et femme. Comme un seul thakhi* ». (Marcos Choque, Chiro K'asa)

La charge de s*egunda mayor* reste au contraire quant à elle plus « politique » et liée à l'organisation elle-même et non pas à la terre. Aujourd'hui, avec la victoire des *aylluistes*, les anciens cadres syndicaux sont exclus de cette charge, alors qu'ils peuvent passer celle de *jilanku*.

La plupart des s*egundas mayores* sont ainsi des évangéliques. Emidio Caysari de Chiro K'asa fut le seul de religion catholique. Sa communauté d'origine, Condor K'uchu, intègre cependant rapidement la FAOINP suite à un conflit agraire opposant la famille Caysari à la famille Willka. Un autre cas particulier est celui de German Flores, s*egunda mayor* durant la gestion 2009-2010. Il se convertit peu avant d'occuper la charge, avant de retourner ensuite à la religion catholique :

« *Je suis catholique. Mais il y a trois ans nous sommes devenus évangéliques. Mais il y a eu un problème et je suis sorti de l'évangélisme. Il y a beaucoup de problèmes. C'est un problème de terrain, de pachamama. Un évangélique voulait nous enlever notre pachamama. Mon père s'est*

battu avec lui, sur mon terrain. Ils se sont battus durement. Nous n'avons pas permis cela ». (German Flores, *segunda mayor* de 2009 à 20010, Cosme)

Tableau 3 : Récapitulatif des *segundas mayores* liés à la FAOINP

NOM	Comunidad	Estatuto	Religion	Date
Luis Choque	Chiro Chico	*Originario*	Évangélique	2004
Isidro Condori	Japo (Jacha Kasa)	*Originario*	Évangélique	2005-2006
Carlos Mamani Muya	Lancaya (Picharaya)	*Originario*	Évangélique	2006-2007
Emidio Caysari	Condor K'uchu	*Agregado*	Catholique (mais assiste à la fête évangélique)	2007-2008
German Flores	Cosme	Originario	Évangélique puis catholique suite à un conflit avec une famille évangélique	2009-2010

Le dualisme organisationnel se déplace aussi vers les charges non traditionnelles, comme celle de *corregidor.* Comme nous l'avons vu, cette charge a traditionnellement été portée par l'élite métisse locale. En tant qu'autorité chargée d'exercer la justice, l'accès à la responsabilité de *corregidor* ne pouvait qu'engendrer un conflit dans la lutte symbolique menée par les deux organisations pour le contrôle de la gestion territoriale, dont la justice joue un rôle symbolique primordial. La justice syndicale est en effet plus axée sur la justice ordinaire, le *corregidor* jouant ainsi un rôle d'articulation entre dirigeants et autorités républicaines. Bien que la FAOINP prône la valorisation de la « justice indigène » avec ses propres autorités, sans connexion avec les autorités étatiques, les *aylluistes* de Chiro vont créer leur propre charge de *corregidor* afin de ne pas laisser cette charge dans les mains des syndicalistes[99]. Le dualisme de cette charge engendre une justice double et un conflit de légitimité entre les différentes autorités. Chaque organisation cherche à imposer sa propre justice sur l'autre, bloquant par là toute résolution de conflit. Les conflits familiaux se transforment ainsi en conflits organisationnels ce qui augmente un peu plus les

[99] La charge de *corregidor* est bien souvent réappropriée par l'organisation *aylluiste*, comme cela est le cas dans les *ayllus* de la province Bustillo. Elle fait ainsi aujourd'hui partie de la structure "traditionnelle".

tensions. Afin de résoudre ce conflit de légitimité, une coordination voit le jour comme le raconte le s*egunda mayor* de l'époque Carlos Mamani Moya :

« *Quand il y avait des conflits entre les différentes bases nous avions une coordination. Avant cela, si la demande venait du syndicat, et qu'ils se battaient entre ayllu et syndicat, sur les terres d'élevage ou les parcelles agricoles, le syndicat disait "j'ai mon autorité" et l'ayllu disait "j'ai mon autorité". Ainsi pour qu'il n'y ait pas cela, nous avions une coordination, nous parvenions tous à un accord, ceux de l'ayllu et du syndicat étaient invités à résoudre le problème ensemble, et de là on a régler le problème* ». (Carlos Mamani Moya, *segunda mayor* de 2006 à 2007, Chiro K'asa).

Cette incapacité à réintroduire l'ordre passe par un cas extrême. Suite à un assassinat durant un conflit familial, les deux organisations décident de réunir l'ensemble du Jatun Ayllu Qhayana afin de parvenir à un accord et résoudre ce problème sans générer plus de tensions. La peine de mort est décidée pour l'assassin, condamné à être enterré vivant par les propres membres de sa famille. Nous sommes à ce moment-là en 2006-2007 et le conflit entre les deux organisations est à son apogée. La rupture est également totale avec le village de San Pedro de Buena Vista, le *corregidor* n'est plus reconnu par les autorités du village colonial. Le dualisme de la charge de *corregidor* se maintient jusqu'aux gestions du syndicaliste Tomás Mamani et de l'*aylluiste* Luis Choque, comme l'explique ce dernier :

«Tomás Mamani était ivre *chaque dimanche, alors que moi j'exerçais bien. Pour cette raison le corregidor du syndicat ne servait à rien, il n'y avait que le corregidor de l'ayllu qui exerçait la justice. Les gens venaient me voir. Pour cette raison il n'y a plus de corregidor. Après on s'est unis et on a fait disparaître cette charge. Maintenant il y a que les jilankus et le segunda mayor* ». (Luis Choque, Chiro K'asa)

Une fois la charge de *corregidor* accaparée par les *aylluistes*, elle disparaît ainsi, laissant la gestion de la justice aux affiliés de la FAOINP.

6.6.3 Les élections municipales de 2005

Les élections de 2005 voient la victoire du syndicaliste des vallées Silvestre Ojeda, avec le MAS. Il s'agit d'un métis, fils de propriétaire terrien et *leader* syndical historique de la municipalité. Il est le représentant de *Medicos Mundi* durant quelques années à Chiro K'asa. Lors des élections de 1995 il est déjà élu conseiller municipal grâce à une alliance avec la *puna* menée par Ana Arenas et Juan de Dios Colque. A la suite des élections municipales, il se présente aux

élections législatives où il est élu député, toujours avec le MAS. Il est remplacé par la métisse du village de San Pedro de Buena Vista Rocio Calvimontes. Ces élections montrent ainsi la domination du syndicalisme dans la municipalité face aux *ayllus* ayant comme base territoriale la seule *puna*.

Lors de ces élections municipales, les *aylluistes* s'engagent quant à eux avec le MAPIQ et élisent comme candidat à la mairie Pastor Arista, un avocat de l'*ayllu* Jucumani, de la province Bustillo, possédant des terres de vallées à San Pedro de Buena Vista. Battu, il n'obtient qu'un poste de conseiller municipal. Les *aylluistes* obtiennent également l'élection d'une conseillère municipale provenant de Chiro, Angela Choque, la fille de Marcos Choque. Une autre conseillère, Vicenta Laura, provenant de la *puna*, est élue avec le syndicat pour le MAS. Elle change cependant d'organisation durant sa gestion et se lie à la FAOINP.

Plusieurs dirigeants de la *subcentrale* de l'*ayllu* Chiro obtiennent des postes à la mairie après avoir appuyé l'élection de Silvestre Ojeda, notamment Carlos Ordunez, formé à l'IPTK :

« *Quand Silvestre était maire j'étais exécutif de la subcentrale. Je l'ai appuyé et j'ai convaincu les gens que nous devions l'appuyer, qu'il était capable de faire de bonnes choses, qu'il avait une formation technique, qu'il allait bien diriger administrativement. Moi j'étais l'un des principaux à l'appuyer. Durant cette gestion Filemón* [Colque] *s'était éloigné. Il y avait Luis* [Herrera]*, moi et quelques leaders en plus comme Sebastián Coca, Pedro Solar. Sebastián Coca était aussi membre de la subcentrale. Et après, comme j'étais technicien, je me suis présenté pour répondre à un appel d'offre pour construire une infrastructure. Je me suis présenté et je suis rentré comme technicien à la mairie. Nous avons fait beaucoup de choses car nous avions cette expérience. Nous avons réalisé des projets avec le vice-ministère, mais programmés par la municipalité. De cette manière on a réalisé huit projets à San Marcos, Micani et d'autres communautés* [toutes des vallées]. *Tous les projets qui ont été mené à bien en éducation et en infrastructure sont mes projets. Ici aussi, pour le district Qhayana, j'ai fait des projets... Luis Herrera, nous, les techniciens ont a toujours dirigé les projets. Pour cela les autres étaient jaloux, ils disaient : "pourquoi nous on ne peut pas le faire ?" Pour cela ils sont allés avec les ayllus. Ils nous détestaient. Il y avait une jalousie. Ils disaient :"eux, ils travaillent pour la municipalité, ils dirigent les projets. Nous aussi nous voulons diriger nos projets. Ils forment leurs enfants et pas les nôtres pour pouvoir continuer de nous diriger". De cette manière ils interprétaient nos actions. Pour cela après j'ai arrêté, j'ai renoncé à être technicien. Parce qu'il y avait un regard permanent. J'ai arrêté à la fin des années 2007, début 2008* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

L'année 2007 est en effet marquée par de nombreux conflits entraînant la municipalité en état d'ingouvernabilité, qui entraîne l'éviction de la maire Rocio Calvimontes comme nous le

verrons maintenant.

6.6.4 Le carnaval de 2007

Le carnaval est une « fête totale » dans le sens où elle réunit divers aspects au fondement de la vie communautaire : l'agriculture (floraison de la pomme de terre), l'élevage (reproduction du bétail), la citoyenneté (fête pour les jeunes revenus du service militaire), la territorialité (les familles se réunissent en fonction du lieu d'origine), le monde des ancêtres (retour de l'âme des morts). Le carnaval s'est par la suite transformé en fête idéologique sous l'impulsion de Liborio Oporto. La fête de *Tentación* marque en effet une volonté de recentrer le carnaval autour de l'aspect productif et de la *pachamama*. Elle a pour objectif également de contrer le développement de la religion évangélique dans l'*ayllu*. En tant que « fête totale » et fête idéologique, le carnaval ne pouvait rester en dehors du conflit qui oppose les deux organisations à partir de l'année 2005. Il en est d'ailleurs l'un des lieux où la violence s'est exprimée avec le plus de rage, mais aussi de symbolique. Le carnaval est en effet un lieu où s'affrontent deux visions du sacré.

Pour Javier Colque, un ancien *leader* syndicaliste de la communauté de Chiro K'uchu (la même communauté d'où est originaire le syndicaliste Luis Herrera), le conflit le plus violent entre les deux organisations s'est ainsi déroulé durant le carnaval de 2007 :

« *La bagarre fut très forte, très forte entre les organisations. Moi-même j'ai été maltraité. En 2007 ils m'ont frappé, ils voulaient me crucifier, comme Jésus, avec des pierres, des bouts de bois. C'était durant le carnaval. C'étaient les gens de l'ayllu. J'étais à moitié ivre et ils m'ont dis : "toi, tu es du syndicat, tu dois laisser cette charge". Alors on est tous entrés dans la bagarre. Je ne me rappelle de rien. Eux ils étaient évangéliques, et ceux qui étaient ivres étaient catholiques. Tous ivres, saouls, tout le monde a commencé à se battre. Ceux qui étaient sobres contre les alcooliques. Et ils ont gagné* ». (Javier Colque, *comunario* et *jilanku* en 2011, Chiro K'asa)

Si cette bagarre est associée au dualisme organisationnel, le lieu et les actions menées montrent cependant une connotation plus religieuse. L'ivresse et la consommation de *chicha* marquent la principale frontière entre catholiques et évangéliques. La croix chrétienne est également un symbole rejeté par l'église évangélique. Nous pouvons y voir ainsi une volonté pour ce groupe de combattre le péché par sa représentation : la crucifixion.

Luis Herrera revient également sur ce conflit. Lui et sa famille en sont les principales victimes. Il ne s'agit cependant pas, selon son témoignage, d'un conflit religieux mais d'un conflit familial l'opposant à la famille Laura, une famille catholique mais ne consommant pas de *chicha* :

« *En 2007 il y a eu un affrontement pour le carnaval, c'est le dernier. Mais pour moi ce n'est pas un problème d'organisation. C'était plus pour des problèmes entre familles, pas entre organisations. Il y avait des conflits de vengeance. Par exemple, moi j'ai eu cela avec la famille Laura. Ils m'ont attaqué avec des pierres, des planches de bois, des fusils mauzer. La famille de Juan de Dios. Cela n'était pas organique. Cette fois-là, j'étais conseiller à la préfecture pour la province Charcas. Cette année-là est arrivée l'énergie électrique. Ainsi, avec Zacarias* [Laura] *nous allons jusqu'à Potosi, il était représentant du comité pour l'électrification de Chiro K'asa. Nous allons ensemble, on va acheter du matériel pour l'énergie des domiciles. On a ramené une bonne partie du matériel. Il nous en manquait juste pour cinq ou six familles. Ainsi nous apportons tout le matériel. Et après on retourne à Oruro pour acheter. Les gens me demandaient combien ça coûtait. Moi j'ai dit toute la vérité, cela coûte tant, ça c'est le prix, alors que Juan de Dios et Zacarias donnaient un prix plus cher. Pour cela, par vengeance il m'a presque tué au carnaval. Par vengeance. Parce que lui il avait pensé faire de l'argent en augmentant les prix de chaque matériel. Moi j'ai juste dit la vérité, moi je ne veux rien gagner. J'ai dis toute la vérité. Personne ne s'y connaissait sur l'aspect de l'électrification. Lui, il avait pensé faire toutes les installations électriques pour tout Chiro K'asa. Il avait calculé combien il allait gagner. Mais nous, sans le prendre en compte nous avons fait nos installations aux domiciles, sans lui demander. De là vient la vengeance contre moi. Au carnaval ce n'était pas un conflit entre catholiques et évangéliques. Cette attaque était entre familles. Contre nous : moi, Javier, les jilankus, Enrique, mes cousins, Donado. Il y a eu un affrontement entre notre groupe et l'autre groupe* ». (Luis Herrera, Chiro K'asa)

Il n'a pas été facile de revenir auprès des *aylluistes* sur ce carnaval. Seul Juan de Dios Laura m'a affirmé une fois qu'il était le *jilanku* lors du projet d'électrification. Il se considère ainsi comme le promoteur du projet. Sa fille explique également que sa famille était en conflit avec la famille Herrera depuis une bagarre lors d'un mariage. Il est difficile cependant de situer cet évènement avant ou après le mariage.

Cet évènement est important car il montre, à partir de la terminologie employée par Rogers Brubaker (2001), comment se croisent les dynamiques de la « connexité » jusqu'à créer un conflit autour de la « groupalité ». Pour l'auteur, la « connexité » renvoie aux « attaches relationnelles » que nous évoquions dans la première partie lorsque nous analysions les tensions entre le familial et le collectif au sein des communautés, autour de la gestion des ressources naturelles et du contrôle de la main d'œuvre (cf. ch.2.2 et 2.3). Le conflit organisationnel repose ainsi avant tout sur ces relations familiales à partir desquelles se construisent des « groupalités » distinctes, c'est-à-dire de sentiments d'appartenance à un groupe particulier limité et solidaire (ibid.) : évangélique ou

catholique, *aylluiste* ou syndicaliste. C'est ainsi dans ce sens que Rogers Brubaker préfère au terme d' « identité » celui d' « identification », pour y intégrer une dynamique situationnelle et contextuelle prenant en compte l'identité changeante et l'hybridité des représentations selon une « subjectivité située », c'est-à-dire « la conception de ce que l'on est, de sa localisation dans l'espace social et de la manière (en fonction des deux premières) dont on est préparé à l'action » (2001, p.75 et 77).

Le plus violent conflit entre *ayllus* et syndicats au niveau du Nord Potosi ne serait ainsi pour les principaux intéressés qu'un conflit religieux, familial ou politique. Il n'aurait ainsi pour eux rien d'idéologique. Cela confirme ainsi notre hypothèse de l'instrumentalisation des organisations à des fins personnelles ou de groupes. Comme l'explique l'un des principaux *leaders aylluistes*, Natalio Choque, le but recherché par l'affiliation à la FAOINP est de « détruire » le syndicat et ses principaux *leaders*, afin que la nouvelle génération de *leaders* puisse prendre le contrôle de la politique de développement de l'*ayllu*.

Le carnaval ne marque que le début d'une vague de violence durant l'année 2007. On retrouve dans celle-ci Zacarias Laura, le même qui était allé à Potosi avec Luis Herrera. Il est le fils de Juan de Dios Laura. Son frère et sa sœur appartiennent à l'organisation des jeunes des *ayllus* (cf. ch.7.2). Zacarias et Juan de Dios Laura sont, à la suite de ces évènements, les principaux acteurs de la violence.

6.6.5-Le pillage de la *sub-alcaldia*

Nous avons déjà évoquer le conflit autour du contrôle de la *sub-alcaldia*. Celui-ci prend une nouvelle ampleur lorsque les *aylluistes* remplacent « par la force » le *subalcalde* Sergio Chiri afin d'imposer leur représentant organisationnel Alejandro Cabezas. Celui-ci n'est cependant pas reconnu par la maire liée au syndicat comme l'explique l'évangélique Natalio Choque :

« *La maire était Rocio Calvimontes de San Pedro de Buena Vista et elle devait reconnaître le subalcalde. Mais elle était avec les conservateurs et elle ne voulait pas. Elle avait pour assesseur Silvestre Ojeda, qui était député. Pour cela il y avait beaucoup de problèmes. Nous on disait "qu'elle le reconnaisse ! qu'elle le reconnaisse !". Eux ils disaient "Non ! vous n'êtes pas démocratiques ! Vous n'êtes pas les propriétaires de la charge !"... Au final, avec la pression il fut reconnu. Au départ nous avons été par la voie légale. Nous avons été au ministère, nous avons eu une audience à La Paz et ce groupe devait venir. Comme stratégie nous voulions attaquer en justice la maire. Mais ce groupe n'est pas venu. Alors nous sommes revenus ici et comme ils*

n'étaient pas venu nous avons décidé de passer à l'action. Et nous sommes passés à l'action. Nous avons attaqué la sub-alcaldia. La base voulait prendre tous les biens. Ils voulaient attaquer. Mais nous, nous avons dit que non. Nous les avons convaincus. Les gens étaient bien préparés pour tout. Mais les conservateurs avaient leur idéologie, ils disaient que ceux qui étaient à la tête de l'ayllu, de la rénovation, du changement, il fallait les arrêter, les sanctionner et même les tuer ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Nous sommes en 2007 et le conflit atteint des débordements incontrôlables. Dans un premier temps, le bureau de la *sub-alcaldia*, construit par *Medicos Mundi,* est attaqué et pillé par les *aylluistes*. Dans son témoignage, Natalio Choque affirme ainsi être parvenu à calmer la fureur de la base. Les syndicalistes, au contraire, l'accusent d'être le principal acteur du pillage comme l'indique Carlos Ordunez :

« *Quand j'étais technicien à San Pedro il y a eu cette attaque de Medicos Mundi. A ce moment là j'étais aussi membre de la subcentrale. Il y avait eu un problème, ce que je te disais avant, il y avait une jalousie. Celui qui travaillait avait un petit peu plus d'économies, il s'améliorait au niveau des biens. Et il y avait cette jalousie. Ainsi les biens que Medicos Mundi a laissés, ils pensaient que ceux qui dirigeaient allaient s'en approprier. Ces biens étaient de CODEJAQ. Eux ils ont pensé qu'ils allaient perdre ces biens. Après, quand était le subalcalde Chiri, ils sont intervenus, moi j'étais à San Pedro. Ils sont entrés dans la sub-alcaldia par la fenêtre. Il y avait les autorités, Natalio, la famille Choque, la famille Laura. Il y a des photos où l'on voit Natalio entrer par la fenêtre. Ils sont entrés pour répartir tous les biens entre les autorités. Il y avait de Medicos Mundi presque neuf ordinateurs, des meubles, des tables, des chaises, des appareils pour filmer. Il y avait beaucoup de choses, du matériel de construction. Tout cela ils se les ont répartis entre les 5 ayllus. La sub-alcaldia à ce moment là ne fonctionnait pas bien, la construction était aussi paralysée [...] Zacarias Laura voulait être subalcalde. Il y avait une voiture, une blanche, mais Zacarias l'a volée. Par exemple la famille Laura et la famille Choque sont les auteurs intellectuels de la répartition des biens. Cela s'est produit et pour cela ce n'est pas bien organisé. Aujourd'hui la sub-alcaldia n'a plus rien, il n'y a plus de voiture, plus de moto. Il y avait une moto. Je ne sais pas si tu connais Carlos Mamani. Lui, il a vendu une moto. Il a un procès lui aussi. Il s'est passé des choses. Mais je pense que cela va se régler et je pense que nous allons insister pour qu'il y ait un recensement de tous ces biens* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

Lors de la création du DMI, le projet des cadres est d'impulser un district productif. L'accord avec *Medicos Mundi* rentrait dans le cadre de ce projet. Il s'agit également de prendre une autonomie totale vis-à-vis de San Pedro de Buena Vista en faisant de Chiro K'asa la capitale de la troisième section municipale de la province Charcas. Le pillage des bureaux de la *sub-alcaldia*

venait mettre un terme à ce projet. Le rêve de développement prit fin également, plus aucune ONG ne souhaitant s'installer à Chiro K'asa, alors que la mairie bloque tout projet jusqu'à la pacification de la zone.

6.6.6 Le congrès syndical et la réponse *aylluiste*

Suite à ce pillage, la *subcentrale* syndicale de Chiro réalise un congrès à Chiro K'asa afin de se plaindre du harcèlement dont elle est victime et des attaques menées par les *aylluistes*. Natalio Choque revient sur cet évènement :

« *Ils nous ont convoqué mais en tergiversant. Ils ont dit que le conflit était entre l'organisation syndicale et l'ayllu. A Qhayana, à Chiro ils disaient que l'ayllu discriminait le syndicat. Et ils ont demandé à toutes les bases de venir ici. De toute la province, de Toro Toro ils sont venus. Imagine toi ! Tant de monde ! Mais je n'avais pas peur, d'autres avaient peur. Ils venaient me voir chez moi, à la maison. Moi j'ai aussi des familles dans les vallées, j'ai des amis. Je les ai appelés, je leur ai parlé. Je leur ai dit que le problème n'était pas l'organisation mais les leaders, qu'ils voulaient les manipuler. Et ils ne se sont pas fait manipuler. Ainsi, chacun a appelé ses familles, ses amis. Et nous les avons convaincu de nous soutenir. Et ils ont fait ici au centre de Chiro K'asa une grande réunion, énorme, et certains des groupes de conservateurs d'ici ont dit "Ils veulent nous attaquer ! Ils veulent nous tuer ! Ils veulent nous prendre nos biens ! On ne vit pas en paix parce que nous sommes de l'organisation syndicale !". Et toute la base disait " Si c'est la vérité que meurent les ayllus ! Qu'ils meurent !". Il était minuit. Nous on était ici* [dans sa maison] *et on écoutait tout. Mais nous avions préparé les bases. Nous avions mis de la dynamite dans ce secteur, et là dans ce secteur* [il montre de la main les deux montagnes qui surplombent Chiro K'asa]. *Et quand eux voulaient nous attaquer nous n'étions plus ici, nous étions dehors. Imagine toi ! Et le jour suivant à six heures du matin nous étions un grand groupe. Il y avait d'autres leaders qui venaient d'autres ayllus avec de la dynamite. Les gens étaient bien armés. Ils venaient de tous les ayllus de Qhayana. Ils venaient tous avec leurs autorités. Nous avons pris un drapeau pour descendre, et nous sommes descendus en faisant exploser de la dynamite. Et les gens ici dans le village disparaissaient, par là, par la rivière en bas, ils s'échappaient. Le congrès a été suspendu. Les leaders ne savaient pas quoi faire. Nous avons dit "nous n'allons pas nous affronter, nous ne pouvons pas nous affronter entre nous. Mais si certains leaders nous provoquent là nous pouvons répondre". Nous avons dit cela. Nous avons fait une grande marche, avec nos wiphalas,*

les autorités originaires avaient les bastons de mando. Et nous sommes entrés comme cela dans Chiro K'asa. Il pleuvait beaucoup, on était mouillés, moi aussi j'étais tout mouillé. Et nous avons attendu le lever du jour, toute la nuit, sous la pluie. Eux ils nous cherchaient pour nous tuer. Nous étions bien préparés, nous avions anticipé. Nous avions supposé qu'ils pourraient faire ce genre de choses. De là ils sont partis. Nous, nous sommes restés au bureau social, nous nous sommes réunis. Nous avons convoqué d'autres leaders et nous avons dit "nous ne voulons pas nous affronter. L'organisation est seulement un nom, que ce soit l'organisation syndicale ou l'organisation des ayllus, notre cause, notre vie est la même. Qui fait ici les problèmes ? Les leaders" . Et les gens ont dit que c'était la vérité. Et nous leur avons dit : "que ceux de San Pedro de Buena Vista ne viennent plus ici. Qu'ils ne viennent pas". Et ils n'ont plus jamais fait de congrès syndical ici. Les conservateurs d'ici, du lieu, ont perdu. Ils ont perdu. Imagine toi ! ». (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Ce témoignage nous permet d'analyser les « processus de changements d'échelles », c'est-à-dire « l'augmentation ou la diminution du nombre d'acteurs et/ou de la portée géographique d'une revendication coordonnée » (Tilly et Tarrow, 2008, p.354). Le conflit local entre *leaders* à Chiro passe par un « changement d'échelle » lorsque les évangéliques décident de « retourner à l'*ayllu* » par un mécanisme d' « intermédiation » qui met dès lors le groupe en contact avec la FAOINP, ce qui, par un phénomène d' « émulation » - c'est-à-dire une imitation des représentations de cette organisation – permet de construire des similitudes entre groupes locaux distincts et donc de constituer une nouvelle identité politique et d'institutionnaliser le conflit (ibid, p.162-167). Mais lorsque les *leaders* syndicalistes cherchent à impulser un même changement d'échelle « vers le haut » en convoquant une assemblée syndicale provinciale afin de chercher l'appui plus large de leur organisation, les *aylluistes* au contraire ramènent le conflit au niveau local « entre *leaders* » - tout en ayant pris soin de mobiliser leur base au nom de l'*ayllu*. Ces « changements d'échelles » permettent ainsi de mieux comprendre comment un conflit entre familles s'est transformé en un conflit entre organisations sociales. La formation et la socialisation au sein des organisations construisent en effet, par un mécanisme d' « émulation », un groupe social qui ne lutte plus uniquement pour son propre intérêt économique, mais aussi pour l'organisation elle-même.

Suite à ce congrès, les *leaders* des deux organisations se sont rassemblés et ont discuté. Pour certains, cette étape marque le premier acte de pacification. La discussion marque la suprématie des *ayllus* dans la partie de *puna* et l'exclusion du syndicalisme du Jatun Ayllu Qhayana. Pour le syndicaliste Carlos Ordunez, ce congrès marque ainsi une rupture dans sa trajectoire. Non pas qu'il avoue s'être converti au discours *aylluiste*, au contraire, il affirme avoir été menacé et s'être retiré de la vie politique suite à cet évènement :

« *Il y avait une réunion, durant la gestion de Dona Rocio, là* [les *aylluistes*] *m'ont menacé. Ils nous accusaient de ne pas bien diriger et administrer techniquement la municipalité. Tout cela était un prétexte. Moi je participais comme technicien et nous avons été menacés de mort.* [Après le congrès], *nous nous étions préparés au cas où ils voulaient nous attaquer ici. Nous aussi nous nous réunissions ici. Mais les gens se sont calmés et il ne s'est rien passé... Moi ils m'ont menacé, ils voulaient... avec de la dynamite. Ils m'ont menacé de mort. "Toi tu es du syndicat, vous occupez toutes les charges, vous vous les accaparez, vous maniez tout, on ne sait rien"... Après, j'ai renoncé à mon poste à la mairie. Il n'y avait plus rien à faire. J'ai été travailler à Oruro, j'ai eu un projet. Après à Cochabamba j'ai eu un contrat pour participer à la construction d'un immeuble. Je travaillais sur ces projets et là sont arrivés deux projets pour la municipalité de San Pedro et je suis revenu* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

6.6.7 La séquestration de la maire

Si l'organisation syndicale de la partie de *puna* sort considérablement affaiblie de ce congrès, dans la partie des vallées la tension ne retombe cependant pas. La mairie et la justice envisagent une action contre les *aylluistes*. Natalio Choque, nous raconte une nouvelle fois l'action entreprise par les *ayllus* :

« I*l y avait toujours le problème de ne pas reconnaître le* <u>*subalcalde*</u>*. Il y avait toujours ce problème. Moi je suis allé à San Pedro de Buena Vista et là justement* [les dirigeants syndicaux] *se sont réunis clandestinement de nuit. Ils disaient que la maire devait aller à Eskenkachi, et qu'elle devait passer par Chiro, tôt le matin, avec le procureur et la police pour nous arrêter. Moi j'étais persécuté, je ne pouvais pas aller à San Pedro de Buena Vista. Ils disaient que je manipulais les gens, que j'avais organisé l'intervention durant le congrès. Le procureur d'Uncia était déjà venu, il voulait m'envoyer jusqu'à Uncia en prison. Mais je lui avais dit que ce n'était pas sa juridiction, qu'ils avaient rien à faire avec moi. Après ça, ils voulaient me mettre en prison à San Pedro de Buena Vista. Nous étions plusieurs personnes dans ce cas : moi, mon père Luis, Marcos, Ricardo, Don Juan de Dios et son fils Zacarias et Carlos Moya. Nous étions à la tête, c'est pour cela qu'ils voulaient nous arrêter. Mais cela nous a encore plus renforcés. Ainsi, je ne devais pas aller à San Pedro de Buena Vista parce que j'étais persécuté mais j'y suis allé et justement ils se sont réunis cette après-midi là. Et de là j'ai appelé ici, à Chiro, pour dire que la maire allait venir, qu'il fallait nous réunir. "Le procureur aussi va venir pour m'arrêter avec d'autres. Et moi je suis à San Pedro de Buena Vista, je suis là clandestinement". Le jour suivant, je devais repartir avec le camion mais*

si j'allais avec le camion ils allaient me voir et m'arrêter. Alors je suis venu à pied, de nuit. Je n'avais pas de chaussures, j'ai traversé la rivière, toute la nuit, cinq heures de marche. Et ici [les *aylluistes*] *ont arrêté la maire. Elle était dans la voiture de la mairie, cachée sous une couverture. Je leur ai dit d'arrêter la voiture, ils l'ont arrêté, et son époux aussi. Ils ont crevé les pneus avec des balles. Les quatre pneus. Ils ont sanctionné la maire, ils l'ont fait parler. Et elle a parlé : "il n'y a pas de problème, je peux reconnaître le subalcalde, ceux qui ne veulent pas que je le reconnaisse sont d'ici, de ce lieu". Les syndicalistes conservateurs la manipulaient, elle était conditionnée. On a aussi fait parler son époux, on l'a sanctionné, durant deux jours, avec chicote. Puis le procureur est arrivé par là, la police aussi arrivait pour nous arrêter mais ils ont vu que nous étions avec de la dynamite. Et de là ils ont fait demi-tour et ils sont retournés à San Pedro de Buena Vista. Après on leur a fait signer un document pour que plus jamais ils ne viennent. Depuis ils ne viennent plus. Quand on va là-bas à San Pedro de Buena Vista ils disent que "non, à Chiro vous avez vos autorités. Nous n'avons rien à voir".* (Natalio Choque, Chiro K'asa)

Selon certains témoignages, la maire vécut, durant sa séquestration, des tortures. Enceinte, elle aurait subi un avortement forcé devant les yeux de son compagnon. Il est cependant difficile de confirmer ces propos. Ce qui nous intéresse plus pour notre travail, c'est que cette séquestration marque la rupture des liens avec les vallées. A partir de ce moment-là, la *puna* parvient à imposer sa domination, qui se concrétise également de manière démocratique quelques années plus tard avec la victoire électorale lors des élections municipales de 2010.

Comme symbole de la pacification, il existe le projet de revenir à un seul *jilanku* dans l'*ayllu* Chiro. Cela n'a pu être possible en 2011 car chaque *jilanku* avait été nommé dans son *cabildo* respectif au milieu de l'année précédente. Les deux autorités élues cette année là ont affirmé vouloir travailler ensemble cependant. Ils étaient tous les deux proches de l'organisation syndicale, notamment Hilarión Choque qui est le dernier secrétaire générale de la *subcentrale* syndicale.

Son élection comme *jilanku* a ainsi posé problème lors de la réunion. En effet, durant sa gestion syndicale, il est accusé par l'*ayllu* de s'être approprié du matériel des ONG, notamment un camion. Plusieurs *comunarios* se sont ainsi opposés à sa prise de fonction. Dans une volonté de rupture avec le passé, il a cependant été accepté mais il a dû s'engager à respecter l'unité et les biens de l'*ayllu*. Malgré cela, il est toujours critiqué du fait qu'il privilégie les capacités à l'ancienneté. Il est en effet le *jilanku* président, le vice-président est quant à lui Santos, un ancien *leader* syndical travaillant actuellement pour l'ONG PRODII. Tous deux ne sont pas les plus anciens de leur territoire. La charge de *jilanku* est en effet exercée par toute la famille, qui se partage la gestion entre différentes commissions. Le *jilanku président* est d'après l'organisation des

ayllus, le plus ancien de la famille. Hilarión Choque n'a ainsi pas respecté cette « nouvelle coutume » en privilégiant ses capacités.

De plus, lors des premières réunions de l'*ayllu*, les *jilankus mayores* ne portaient pas le poncho, le symbole de l'autorité traditionnelle. Ils ont été fortement critiqués à cause de cela, et le portent désormais tous les jours comme le veut la « tradition » toute récente.

Photo 49: *Hilarión Choque, à droite avec un poncho rouge, lors de la cérémonie d'intronisation des nouvelles autorités. Après celle-ci, il ne portera plus son poncho. (Photo: Claude Le Gouill)*

6.6.8 Le titre de TCO

L'*ayllu* Chiro entre dans le processus d'obtention du titre de la TCO à partir de 2004. La TCO n'est reconnue cependant qu'en 2007 suite à un long conflit avec l'organisation syndicale qui s'y oppose catégoriquement. La TCO est en effet un élément central du processus de reconstitution des *ayllus* dans la lutte menée contre l'organisation syndicale. Dans le *cabildo* Chilimila de l'*ayllu* Takawani, elle est au fondement de la reconstitution afin d'obtenir un titre officiel sur la terre. A Chiro il est surprenant que peu de personnes n'évoquent ce titre. Seuls les principaux acteurs de processus, Luis et Marcos Choque, le perçoivent comme une avancée profonde pour l'*ayllu* Chiro.

Selon Luis Choque c'est ainsi grâce à la TCO que les *ayllus* de Qhayana ont pu établir des frontières claires et reconnues et ainsi mettre fin aux anciens conflits frontaliers. Il s'agit sans doute du point le plus important. Comme l'explique le syndicaliste Carlos Ordunez, le titre de TCO n'a pas changé l'organisation ni la répartition de la terre en interne :

« *Cela n'a rien changé, les gens gardent les terres qu'ils avaient avant. Il n'y a pas eu non plus de socialisation, nous sommes TCO, mais nous ne connaissons pas les règlements internes. Nous ne savons pas, nous ne connaissons pas le projet, le cadre théorique du projet. Nous ne savons pas* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

Il est évident que le titre de TCO n'a pas changé les choses. Les terres continuent d'être vendues au sein de la communauté de Chiro K'asa et les terres d'*agregados* et d'*originarios* se maintiennent sans qu'il y ait d'invasions de terres au nom du titre collectif. Les communautés poursuivent ainsi leur processus de fragmentation. A partir des années 1970, la communauté Chiro Chico divise ses terres collectives en terres familiales. La même chose se produit dans l'*agregado* de Chiru K'uchu. Le nombre de communautés augmentent également. La communauté de Picharaya (considérée comme syndicaliste) cherche à se séparer de la communauté de Lancaya (considérée comme évangélique et *aylluiste*). Le même processus se produit avec la communauté de Condor K'uchu (*aylluiste*) qui se sépare de la communauté de Hornota (syndicaliste) ou encore avec le *cabildo* de Villa Villa (aylluiste) et Baltazar (le dernier fief syndicaliste refusant encore aujourd'hui de reconnaître l'*ayllu*). Si l'unité culturelle de l'*ayllu* s'est ainsi renforcée ces dernières années, celle-ci n'a en aucun cas été accompagnée d'un processus de collectivisation des terres. Comme nous l'avons vu, les *leaders* évangéliques peuvent être considérés comme des propriétaires terriens ayant profité du développement de Chiro K'asa pour vendre des terres et s'enrichir. Ils n'avaient ainsi aucun intérêt à appuyer le titre de TCO pour le domaine foncier comme cela s'est passé dans le *cabildo* Chilimila de Takawani.

La TCO peut ainsi être perçue dans l'*ayllu* Chiro comme une stratégie des *aylluistes* pour renforcer leur pouvoir. Certaines personnes affirment ainsi que la séquestration de la maire venait également de son refus d'appuyer le processus de titularisation de la TCO. Il ne s'agit ici que d'un acte symbolique, mais qui semble être passé presque inaperçu, du fait notamment du manque de socialisation comme l'explique Carlos Ordunez :

« *Ce projet était d'actualité quand j'étais à la subcentrale avec Marcos Choque, Luis Choque. Ce sont eux qui ont demandé. Quand j'étais subcentrale on a refusé. Après je crois qu'ils ont confirmé le projet. Mais la majorité des gens n'était pas d'accord avec la TCO car la socialisation n'était pas claire. Ils n'ont pas bien socialiser le projet. Ils ont imposé la TCO. Ils ont eu l'appui du gouvernement qui est intervenu sur ce problème. Il y a eu une socialisation de ceux*

de l'INRA. Ils disaient ; "quand nous allons finir avec la TCO il faut que toutes les terres soient égales". Pour cela les gens n'étaient pas d'accord. Les gens qui avaient des petits terrains étaient d'accord avec la TCO, mais ceux qui avaient des plus grands ne voulaient pas. Mais la majorité des gens n'était pas là quand on a eu le titre. D'après ce que l'on m'a dit, les photocopies du titre que les gens ont ne sont pas les même. Chez certains le territoire est un peu plus grand, chez d'autres plus petit ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

Certaines communautés se sont aussi retrouvées exclues de la TCO. Il s'agit des communautés d'ex-haciendas. Il existe historiquement neuf communautés d'ex-haciendas dans l'*ayllu* Chiro. Parmi celles-ci, on trouve deux anciens territoires d'origine : Limaya et Pukuwatillu. Jusqu'en 2007, ces deux communautés apparaissent dans le livre des actes comme « originaires ». Elles disparaissent ensuite de la liste avec l'apparition de la TCO. Leur exclusion vient cependant tout autant d'un processus historique – les représentants de l'INRA n'ayant pas souhaité prendre en compte ses communautés du fait qu'elles n'étaient plus « *ayllu* » – que d'une stratégie politique. Les communautés d'ex-hacienda comptent en effet de nombreux *leaders* syndicalistes. La localisation de ces communautés de vallées à l'Est de l'*ayllu* Chiro et l'influence des patrons provenant de San Pedro de Buena Vista ont engendré une meilleure connexion de celles-ci avec le village métis. Ces communautés ne sont ainsi pas entrées dans un processus de distanciation vis-à-vis de la capitale municipale comme à Chiro K'asa. La plupart des communautés d'ex-hacienda sont isolées et éloignées du chemin routier, elles ne connaissent pas de processus de modernisation ni de changements dans leur économie largement encore basée sur l'auto-consommation. Si le syndicalisme s'est développé dans les vallées de Cochabamba dans des communautés intégrées au marché comme une forme d'organisation plus « moderne », le cas de San Pedro de Buena Vista montre le contraire :.le syndicalisme s'est maintenu dans des communautés plus « traditionnelles » et éloignées de l'économie de marché. Les communautés des vallées de San Pedro de Buena Vista sont ainsi considérées comme plus « communautaires » malgré la présence de patrons et de la propriété individuelle. Les travaux collectifs, l'*ayni*, la *minka* y seraient plus fréquents. Lors d'une visite dans le village colonial de Micani, un district de vallée du municipe de San Pedro de Buena Vista, les *comunarios* commentaient ainsi que les gens de *puna* étaient plus égoïstes et ne s'intégraient pas au processus communautaire des vallées (Micani rassemble en effet les terres des originaires des *ayllus* Aymaya, Kharacha, Layme de la *puna* de Bustillo qui viennent encore tous les ans récolter le maïs à Micani selon le principe de la « verticalité andine »).

Dans le cas des communautés d'ex-hacienda de l'*ayllu* Chiro, certaines communautés plus proches de Chiro K'asa se joignent cependant davantage au village de *puna*. Il s'agit de Pirani et Thayani. De nombreux habitants de ces communautés possèdent en effet leur maison dans ce

village. Ce sont justement de ces communautés que proviennent Filemón Colque, Nicolas Coca. Ils sont tous les deux des « produits » de *Vecinos Mundiales* et leur influence fut plus forte sur la partie de *puna* que sur la partie de vallée. A Limaya on trouve également la présence d'un jeune *leader*, Edilberto Chambi, formé au CETHA de Chiro K'asa, et dirigeant à la Fédération Syndicale régionale depuis 2008. L'exclusion des communautés d'ex-haciendas de la TCO peut ainsi être perçu comme un « calcul politique », un calcul visant à exclure ces *leaders* du processus mené à Chiro K'asa. Il s'agit aussi d'une remise en question du syndicalisme. En légitimant cette exclusion par la présence encore actuelle de patrons, les *aylluistes* montrent que le syndicalisme n'a pas été capable de prendre ses responsabilités et de rompre avec les relations de domination dans les vallées.

Mon premier voyage dans les communautés dénommées d'ex-haciendas, bien qu'une certaine forme de domination patronale soit encore présente, fut avec le *leader aylluiste* Benjamin Colque. Celui-ci m'envoya en moto jusqu'à Atacari. Je compris assez vite qu'il y avait derrière ce voyage un but politique, celui de me montrer l'incapacité du syndicalisme à détruire les anciennes relations patronales. Benjamin Colque orientait ainsi les questions à propos des *comunarios* locaux dans ce sens, jusqu'à ce que ceux-ci déclarent que la meilleure solution pour eux étaient la « reconstitution de l'*ayllu* ».

Photo 50: Lorsque nous étions avec Benjamoin Colque près d'Atacari, nous sommes tombé sur cette plaque au sol, marquant les limites frontalières de la TCO. Benjamin en ignorait son existence. (photo: Claude Le Gouill)

6.7 Le processus de reconstitution dans les vallées

Nous n'avons jusqu'à présent que peu évoqué le statut des communautés d'ex-hacienda de l'*ayllu* Chiro. Cela pour deux raisons. Premièrement, elles ont connu en effet un processus de développement distinct de celui des communautés d'altitude. De plus, elles se sont faites écarter des charges et de la dynamique politique de l'*ayllu*. Écartées du processus de TCO, elles ont dans un premier temps fondé leur propre *subcentrale* syndicale, avant de reconstituer par la suite leur propre *ayllu*, l'*ayllu* Sullka Chiro. La dynamique des communautés d'ex-haciendas de Chiro est inséparable du parcours du *leader* Filemón Colque :

6.7.1 Filemón Colque : « le loup ne peut pas devenir agneau »[100]

Nous avons tout au long de notre travail sur Chiro K'asa beaucoup évoqué le *leader* syndicaliste Filemón Colque. Il nous faut maintenant revenir plus en détail sur son parcours qui va nous permettre de mieux comprendre la dynamique politique de l'*ayllu* Chiro :

« *Je suis né en 1966 le 29 de novembre. Je suis naturel d'une petite communauté, Pirana elle s'appelle. Je vis là depuis mon enfance, ma naissance. Avant, dans ma communauté il y avait un patron. Mon grand-père travaillait pour lui, il était très travailleur et courageux. Il travaillait en compañia* [reçoit une terre en échange d'une partie de la production] *puis il a acheté son terrain au patron. Il nous a laissé cela. Pour cela nous nous n'avons pas eu à travailler "al partir"* [cultiver une terre en s'associant avec une autre famille]. *Mais lui il a beaucoup souffert à cette époque, pour cela il a acheté ses terres.* [...] *J'ai été à l'école à Chiro, à Atacari et après j'ai terminé comme bachelier à Sacaca. Après, je me suis formé comme technicien moyen à l'Institut polytechnique Tomás Katari à Ocuri. Cela était dans les années 1985 [...] Cela m'a motivé à me former comme leader ou comme promoteur. Il y avait une forte sécheresse en 1983, la fameuse sécheresse où rien ne poussait. A ce moment-là, beaucoup de gens ont migré en ville car il n'y avait rien à manger. A cause de cette sécheresse le gouvernement a déclaré l'état d'urgence au*

[100] Ce récit bibliographique provient d'un entretien réalisé en 2011 à San Pedro de Buena Vista, à la fin de mon dernier terrain. Nous avions auparavant eu de longues conversations, de manières plus informelles, lors de discussions individuelles ou collectives, aussi bien dans son champ, dans des camions lors de trajets, dans des restaurants de San Pedro de Buena Vista ou lors de fêtes.

niveau national. Et là sont apparues beaucoup d'institutions. Est arrivée l'institution Vecinos Mundiales qui était financé depuis les États-Unis. Elle travaillait ici à San Pedro, à Sacaca, à Chiro, à Palumani, à Toro Toro aussi. C'était sa zone d'action. Le coordinateur était Edilberto Mengolea. Ils ont formé des promoteurs comme Don Liborio Oporto. Cela m'a motivé pour me former comme promoteur, comme technicien ».

Avec Luis Herera et Nicolas Coca, Filemón Colque commence sa trajectoire de cadre du mouvement paysan-indigène à Chiro en intégrant l'ONG *Vecinos Mundiales* :

« *Ma conscience naît du besoin. Les gens migraient en ville parce qu'il n'y avait pas de bonne production. Et là nous on a commencé. Chaque promoteur qui avait été formé devait montrer dans ses parcelles le travail à faire pour améliorer la production. En voyant cela les gens faisaient la même chose et cela a eu un effet multiplicateur. Nous avons enseigné aux gens, échangé. Nous observions. Nous avons pu améliorer la production et aider les gens. Au début nous travaillions de manière bénévole, durant trois ou cinq ans nous avons travaillé comme promoteurs bénévoles. Après nous avons reçu une rémunération économique, ce qui nous a permis d'aider encore plus. Mais ce n'était pas que pour la rémunération, j'ai toujours eu cette esprit d'aider, de collaborer, cet esprit de service envers les gens* ».

L'arrivée de *Vecinos Mundiales* marque une petite révolution agricole au sein des communautés :

« *Avec Vecinos Mundiales, nous travaillions par groupes, nous pratiquions l'agriculture conventionnelle, l'agriculture chimique, avec des insecticides. A ce moment-là nous ne connaissions pas les insecticides, tout ce qu'est l'agrochimie. Jusque là nous produisions tout de manière naturelle, avec des engrais organiques. Avant il y avait beaucoup de variétés de pommes de terre. Mais après, avec l'agriculture conventionnelle, nous utilisions seulement une seule variété et nous avons commencé à perdre les autres variétés de pommes de terre. Mais l'agriculture s'est améliorée. Avec l'agrochimie on a amélioré la production, on a pu vendre les pommes de terre à la ville d'Oruro. La production s'est améliorée avec l'appui de Vecinos Mundiales, avec notre formation nous avons impulsé cela* ».

Vecinos Mundiales joue ensuite un rôle de tremplin pour les futurs cadres syndicalistes :

« *Tout a débuté en 83 comme je te le disais. En 83 arrive Vecinos Mundiales et à partir de là nous avons commencé à connaître les institutions. Avant cela il n'y avait pas la présence d'ONG de développement. Là on a commencé à parler d'agriculture. Et là aussi l'IPTK venait de se créer et ils nous ont suggéré que nous pourrions aller nous y former. Ceux de Vecinos Mundiales nous ont motivé pour que l'on aille à l'IPTK nous former. Là-bas il y avait des ateliers de formation, des cours sur le thème de la production agricole, sur le thème de l'élevage. Nous avons vu la*

possibilité de nous former encore plus. A l'IPTK il y avait trois filières de formation, moi je me suis formé comme technicien agronome. Il y en avait d'autres en administration et en construction. […] *Je suis sorti bachelier de l'IPTK parce qu'il n'y avait pas de collège à Chiro, il n'y avait rien pour étudier. Je suis allé directement à l'IPTK. Après l'IPTK, j'ai fait ma formation de bachelier à Sacaca. Il n'était pas nécessaire d'être bachelier pour entrer à l'IPTK, pour être technicien moyen. Depuis ce ont écoulés plus de vingt ans c'est l'expérience plus que tout qui m'a formé. J'ai passé des cours, des diplômes, j'ai participé à des cours en droits indigènes, en développement rural. J'ai eu des opportunités de faire des échanges en Amérique Centrale, au Honduras. C'était vers 1990, avec Vecinos Mundiales. Après j'ai eu l'opportunité d'aller aussi en Finlande pour un échange sur les droits indigènes avec la culture Sami. J'en ai tiré beaucoup d'expérience* ».

Comme nous l'avons vu, les formations à *Vecinos Mundiales* et à l'IPTK s'accompagnent d'une socialisation politique à l'organisation syndicale. Filemón Colque, avec Luis Herrera et Nicolas Coca, deviennent les cadres syndicaux de Chiro. Mais c'est surtout la Loi de Participation Populaire qui offre à Filemón une reconnaissance régionale :

« *Après Vecinos Mundiales vient la Loi de Participation Populaire. Avec elle il y avait la possibilité de devenir le District Indigène Jatun Ayllu Qhayana. Jusqu'à ce moment-là, on ne parlait pas de district indigène ni de Jatun Ayllu. Il y avait la structure mais elle dormait. Et moi, j'ai eu cette idée, avec l'appui de beaucoup d'amis. Nous avons commencé ce processus et on s'est converti en District Indigène Jatun Ayllu Qhayana. Il y avait avec la Participation Populaire dix districts au niveau national, trois dans l'Occident et sept dans l'Orient. Nous avons été un des trois premiers districts indigènes. J'ai été le premier subalcalde des trois districts indigènes. Nous avons commencé à élaborer des projets. Il surgissait plus de demandes, plus de besoins quand nous nous formions comme district. Il y avait des demandes pour tout : en production, en infrastructures productives, en éducation, en postes de santé. Tout cela a surgi après que nous nous soyons constitués comme sub-alcaldia. Et nous avons élaboré un grand projet, nous l'appelions macro-projet, le projet développement intégral Jatun Ayllu Qhayana, avec l'appui de Medicos Mundi. Au départ, c'était un micro-projet. Nous avons eu un petit financement et avec cela nous avons fait un diagnostic rural participatif de tout le district. De là ont surgi ces besoins des communautés, en unités éducatives, en infrastructures, tout cela. Nous avons présenté le projet à Medicos Mundi et ils ont canalisé le financement. Avec cela nous avons eu un financement de plus de cinq millions de dollars, seulement pour Qhayana. Nous avons commencé à former les gens sur la construction de réseaux d'eau potable, canaux d'irrigations familiaux. Après, comme nous étions reconnus au niveau national en tant que district, nous avions des opportunités. Toutes les unités éducatives se sont construites à ce moment-là. On a avancé beaucoup avec l'appui d'institutions. Travaillaient*

aussi FAO holanda, Vecinos Mundiales, Medicos Mundi. C'est là qu'est est né aussi PRODINPO. Grâce à ces institutions, les gens se sont formés, c'est pour cela qu'il y a beaucoup de leaders aujourd'hui. Les gens ont arrêté de rester sans étudier. Les institutions ont permis ce développement aux gens. Elles ont réveillé les gens, les gens étaient comme endormis ».

Après avoir monté le DMI, Filemón Colque rejoint *Medicos Mundi* :

« *Avec Medicos Mundi j'étais le sous-directeur de ce projet, le directeur était Silvestre Ojedra, et ensuite Juan Sanchez et moi. J'ai été nommé à ce poste parce que je connaissais ce projet, parce que c'est avec moi qui l'a été élaboré, avec le diagnostic rural participatif par communauté. Je connaissais tout cela, c'est pour cela que j'ai eu cette responsabilité. J'aurai pu être directeur mais à cause de ma formation académique je ne pouvais pas.* […] *Comme Medicos Mundi était une institution de développement intégral, le projet était dans quatre domaines: production, éducation, genre et générationnel et éducation alternative. Il y avait en tout dix-huit travailleurs, des éducateurs, des constructeurs, et moi je travaillais avec eux. Je les supervisais, je faisais le suivi, je regardais ce qu'ils faisaient* ».

Si Filemón poursuit sa trajectoire au sein des ONG, c'est cependant ses actions pour l'obtention du DMI qui lui offre le respect des bases paysannes-indigènes de Chiro, même des évangéliques qui voient en lui le pionnier de la « reconstitution de l'*ayllu* » :

« *Avant il n'y avait pas de segunda mayor. L'organisation était l'organisation syndicale. Parce qu'avant il y avait toujours le Jatun Ayllu Qhayana mais avec la réforme agraire les gens se sont syndicalisés, ils sont devenus syndicalistes. Chaque ayllu était une subcentrale. Subcentrale Chiro, subcentrale Coacari. On était divisé ainsi. Mais comme il y avait le district Qhayana nous avons pensé reconstituer cela, revaloriser l'ayllu, son territoire, ses autorités, son système de production, son organisation. Nous avons tout revalorisé. Nous avons regardé qui étaient les autorités avant, c'était les segundas mayores, alors nous avons reconstitué les segundas mayores. Mais on n'a pas pu récupérer tout le Jatun Ayllu Qhayana parce qu'ici, près de San Pedro de Buena Vista, il y a l'ayllu Serje, l'ayllu Juchuy Jila et l'ayllu Jatun Jila que nous n'avons pas pu reconstituer car ils sont très proches de San Pedro. Pour eux Chiro est très loin. Pour cela ils n'ont pas voulu. Mais nous avons gagné un ayllu, l'ayllu Chullpa. Avant il n'y était pas, il n'appartenait pas à Chiro, il appartenait au Jatun Ayllu Suragua. Mais pour eux aussi Suragua était loin, ils étaient plus proches de Chiro. Pour cela ils ont accepté. Nous avons commencé la reconstitution avec cinq ayllus sur les sept ou huit ayllus qu'il y avait. Nous avons reconstitué les autorités, nous avons élu parmi les cinq segundas mayores un subalcalde indigène. J'ai été le premier subalcalde indigène.* […] *J'avais un peu peur mais aussi beaucoup d'envies de travailler. C'était la première expérience, c'était le premier district indigène. Mais comme j'étais technicien moyen j'avais moins*

peur. Nous sommes allés de l'avant, nous étions bien organisés, bien forts ».

Nous retrouvons ainsi une nouvelle fois l'idée qu'une meilleure formation permet de vaincre la peur de s'opposer aux élites en place. Nous ne reviendrons pas ici sur le difficile processus de constitution du DMI face aux autorités de San Pedro de Buena Vista, ni sur le rôle de l'ISALP. Il nous semble cependant intéressant de noter que, pour Filemón Colque, la « reconstitution de l'*ayllu* » est aussi une manière de lutter contre les évangéliques :

« *La reconstitution n'était pas obligatoire. Mais pour les peuples indigènes c'était une opportunité de reconstituer, de chercher la racine culturelle, notre identité culturelle. C'est cela que nous cherchions. Récupérer notre culture, notre savoir, notre technique, notre science, notre musique. Pour cela nous avons reconstitué [...] Les anciens savaient bien comment c'était avant. Les jeunes ne savaient pas. On ne leur enseignait pas cela à l'école. Mais les adultes savaient. Quand on a parlé de reconstitution, de l'identité, les gens ont accepté. L'identité culturelle était perdue. Il y avait l'invasion de l'église évangélique. L'ayllu Chiro a été à 70% jusqu'à 80% évangélique. L'identité culturelle se perdait. Mais quand nous rétablissons cela, quand nous nous reconstituons, la religion évangélique a commencé à diminuer, les gens ont récupéré leur culture, leur identité. Beaucoup de monde ont arrêté d'être évangélique* ».

En maintenant cependant le DMI au sein de la structure syndicale, les cadres de Chiro ne poussent pas le processus de reconstitution jusqu'à son terme, ce qui va permettre aux évangéliques d'exister politiquement en rejoignant la FAOINP au nom de la lutte contre le pouvoir *vecinal*. Durant le conflit qui déchire Qhayana, Filemón Colque quitte la région pour s'installer à Caripuyo travailler avec *Medicos Mundi*. Cet éloignement explique aussi le fait que, contrairement à Luis Herera et Nicolas Coca, Filemón Colque ne soit pas totalement rejeté de l'organisation de l'*ayllu*. Lorsque celle-ci décide de s'allier au syndicat pour présenter une liste commune aux élections municipales en 2010 avec le MAS, elle fait ainsi appel à Filemón pour qu'il intègre la nouvelle équipe municipale comme technicien agricole. Celui-ci accepte, et implante un nouveau processus de « reconstitution des *ayllus* » dans les communautés d'ex-hacienda de Chiro :

« Durant une période le DMI *s'est divisé et affaibli, il était presque détruit. Mais comme un enfant, il tombe et il doit se relever. A présent il est de retour avec plus de rage, il se reconstruit. Maintenant par exemple nous avons annexé un petit ayllu, l'ayllu Sullka. Il rassemble seulement deux communautés, son territoire n'était pas bien défini mais ils ont reconstitué leur territoire, leur identité. Ils se sont reconstitués aussi comme ayllu Sullka Palli Palli. Après, en bas, nous reconstituons l'ayllu Sullka Chiro. Ces lieux n'étaient que des haciendas, des ex-haciendas. Nous nous reconstituons organiquement mais territorialement pas beaucoup car, comme il s'agit d'ex-haciendas, on n'a pas pu avancer beaucoup territorialement. Ce n'est pas une TCO, ils vont avoir*

leur titres agraires par communautés, pas pour l'ensemble de l'ayllu. Là il y a des faiblesses. Mais les gens ont pris conscience maintenant. Il n'y a plus de patrons. Ils les virent. D'eux-mêmes les patrons se retirent au fur et à mesure que les communautés s'organisent. Maintenant ils respectent leurs droits ».

Les autorités actuelles ont recensé jusqu'à vingt-sept patrons qui se partageaient les neuf communautés d'ex-haciendas appartenant à Chiro, avant la réforme agraire. Après celle-ci, chaque communauté a connu un processus différent. Dans certaines, comme à Thayani et Pirani, le patron a vendu ses terres aux propres *colonos* dans les années 1960. Dans d'autres, les patrons ont maintenu leur de domination, basée sur la possession des terres, la parenté rituelle (*compadrazgo*) ou encore le contrôle du syndicat et de l'école communale comme l'indique Filemón Colque :

« *Il y a beaucoup de patrons, à Atacari, Chintani, Pocoatillo, Santa Maria. Certains se sont transformés en comunarios, ils travaillent leurs chacras. Il y a des gens qui travaillent encore en système de compañía. Par exemple à Chintani et Pocoatillo il faut toujours donner la moitié de la production au patron. Je ne connais pas tous les patrons. Par exemple à Chintani ce sont les Oporto. Les comunarios passent pour venir à Chiro par ma communauté. Ils chargent toujours leurs ânes, leurs lamas et quand on leur demande, ils nous disent qu'ils chargent pour le patron jusqu'à la ville. Ils envoient encore la production jusqu'à la ville, à dos de lamas, d'ânes. Ils envoient cela jusqu'à Chiro* ».

C'est ainsi Filemón Colque qui impulse la reconstitution des communautés d'ex-hacienda de l'*ayllu* Chiro, au sein d'un nouvel *ayllu*, Sullka Chiro. Comme il l'explique, ces communautés avaient été écartées du TCO et avaient formé une nouvelle *subcentrale* syndicale afin de se démarquer du processus de reconstitution de Chiro :

« *Moi j'ai rassemblé tous les leaders. Avant il s'étaient reconstitués comme une autre subcentrale. Je n'avais pas vu ce processus car je travaillais avec Medicos Mundi à Caripuyo plusieurs années. Quand je suis arrivé, j'ai vu avec plusieurs leaders jusqu'où nous devions avancer. En reconstruisant une subcentrale il n'y a pas de garanties. Parce que c'est une organisation sociale mais elle ne garantit pas l'accès aux terres. Je leur ai parlé et je les ai convaincus. Il a fallu parler avec les leaders, les autorités, les communautés. Et j'ai pu convaincre les gens, j'ai pu fortifier les gens* ».

Le discours de Filemón Colque est ainsi proche de celui de Natalio Choque sur le rôle des *leaders*. Il l'est aussi dans son analyse du « processus de reconstitution » :

« *C'est plus facile pour lutter contre les patrons. Parce que le loup ne peut pas devenir un agneau. Qu'elle est leur identité, qu'ils soient patrons ou métis ? Ils ne peuvent pas retourner comme les indigènes à leur identité. Leur identité est autre. Cela est clair* ».

Le processus de reconstitution des communautés d'ex-hacienda est ainsi une stratégie employée par Filemón Colque pour mettre un terme à la domination patronale dans les vallées. Cette rupture passe ainsi par une prise de conscience de la base, à partir de son identité culturelle. Elle est impulsée à partir de 2006 dans la communauté la plus emblématique, celle d'Atacari où exerçait Hugo Murillo. Ce processus est mis en œuvre par les derniers cadres du syndicat de Chiro K'asa, en particulier Carlos Ordunez. Cette radicalisation du syndicalisme paysan peut être vue comme une réponse à la prise de pouvoir progressive des *aylluistes* à Chiro :

« *Il y a toujours des patrons actuellement. Je crois qu'il y en a à Sakana, peut être un peu à San Pedro mais pas beaucoup. A Qhayana aussi il y avait des patrons, les comunarios semaient pour Hugo Murillo. Ils semaient à Atacari. Il fallait encore partager la production, 50% de la production pour le patron. Mais depuis cette année là il n'y en n'a plus. Quand j'étais dans la subcentrale, nous sommes intervenus et nous avons dit que les gens ne devaient plus partager la production. On a sorti une résolution dans la communauté, on a invité les autorités du gouvernement, on a invité le député Silvestre Ojeda et son suppléant, mais les délégués du gouvernement ne sont pas venus. Nous avons fait un congrès organique et politique où nous avons sortis une résolution contre les patrons, et depuis ce moment il n'y en a plus. La terre a été partagée par la communauté* ». (Carlos Ordunez, Chiro K'asa)

Un jour que je jouais à San Pedro de Buena Vista aux échecs chez Rubén Murillo – le petit-fils d'Hugo Murillo – son oncle Luis fait irruption. Il arrive tout juste de Sucre pour assister au *toro-tinku* du lendemain. Inquiet, il demande des nouvelles des propriétés familiales d'Atacari et de Sakana. Tous les deux expliquent que la « reconstitution des *ayllus* » ne leur permet plus d'intégrer l'organisation comme par le passé. Si à Sakana, ils sont encore proches du dirigeant syndical en place, Rubén annonce à Luis que les *comunarios* d'Atacari parlent de se constituer comme TCO et qu'il craint de perdre ces terres. Il affirme avoir été mis au courant d'une source sûre, le professeur de Chiro K'asa - Ruiz- qui est le fils de *Doña* Lucha, l'ancienne vendeuse de *chicha* originaire de San Pedro de Buena Vista. Rubén et Luis se tournent ensuite vers moi, qui feint de rester concentrer sur la partie d'échec : « Et toi qui a vécu à Chiro, ils ne t'ont jamais attaqué ? ».

6.7.2 Le « retour à l'*ayllu* » et la domination métisse

Nous ne pouvons cependant pas généraliser le fait que le « retour à l'*ayllu* » ait comme conséquence, dans toute la Bolivie, une rupture aussi brutale avec la domination métisse. Nous avons vu dans le cas de Chiro K'asa que ce processus répond aussi à des conflits internes à la structure sociale paysanne-indigène. D'autres exemples montrent des dynamiques semblables. La reconstitution est ainsi parfois une simple stratégie individuelle, ou d'un petit groupe, de prise du pouvoir face aux *leaders* concurrents. Il ne faut cependant pas voir le syndicat comme un simple outil instrumentalisé par les patrons. Nous avons vu à Irupata que c'est avec la naissance du syndicat qu'est rompue la relation de domination entre la population métisse et indigène.

Le cas particulier des vallées du Nord Potosi est cependant un cas pertinent pour comprendre ce « processus de reconstitution » depuis les communautés, depuis l' « être *jaqi* » (Canessa, 2006, p.200) loin de la simple approche critique envers ce « néo-indigénisme » ou « indigénéité » construite par la coopération internationale.

Lino Choque est en 2007 le Secrétaire des Actes de la *subcentrale* syndicale Chiro, au moment justement où le conflit entre *ayllu* et syndicat était le plus fort. Quelques années plus tard, il impulse cependant la reconstitution de l'*ayllu* Sullka Chiro, *ayllu* sans racine historique, et en devient le premier *segunda mayor*. Selon lui, le syndicalisme et la réforme agraire n'ont pas eu de répercussions sur les communautés d'ex-hacienda :

« *Le syndicat n'a pas fait grand chose contre les patrons, parce que le syndicat était une faveur du patron. Les patrons guidaient le syndicalisme, ils savaient tout. Les patrons connaissaient la structure du syndicalisme, son modèle, ce qui était bien, ce qui était mal, ils étaient comme les leaders des syndicats. Le patron dirigeait et la base suivait. Avec l'ayllu c'est différent, la base se sent différente. C'est plus facile avec l'ayllu, on a pris une autre organisation, d'autres coutumes. Les anciens nous racontaient toujours comment était l'ayllu. Ils nous disaient qu'avant il n'y avait pas de patron. Moi aussi j'ai vécu avec les patrons et je me suis rendu compte qu'avant ce n'était pas comme cela. Je me suis rendu compte que je venais de mes ancêtres* ». (Lino Choque, Chiro K'asa)

C'est ainsi aujourd'hui ce « processus de reconstitution » qui remet en cause la domination patronale. A plusieurs reprises il m'a été possible d'entendre les patrons de San Pedro de Buena Vista craindre ce retour à l'*ayllu*. Au sein de l'organisation syndicale, ils peuvent en effet intégrer la structure organisative grâce à leur accès à la terre et/ou à leur formation comme agronome comme

nous l'avons vu. Ils ne peuvent cependant pas intégrer la structure de l'*ayllu*, ou du moins plus difficilement, du fait que « le loup ne peut pas devenir agneau » comme l'explique Filemón Colque.

Dans certaines communautés, le patron, à travers son accès au professorat ou aux ONG, bloque ce processus de reconstitution :

« *Il y a des communautés qui ne veulent pas retourner à l'ayllu, la communauté Huarayna, elle est toujours opprimée. Combien de fois je suis descendu là-bas ! Mais ils ne veulent pas retourner à l'ayllu. Ils ne veulent pas. Le professeur là-bas c'est le patron. Ce n'est plus un patron comme les patrons mais sa pensée reste. Il a toujours des terres, le fils du patron est le professeur. C'est la communauté Huayrayna. Je suis descendu mais ils ne veulent pas écouter le segunda mayor, ils ne veulent pas valoriser l'organisation originaire, ils restent du syndicat. Nous allons voir ce qui va se passer. Il ne reste plus qu'une communauté du syndicat, là où il y a l'école* ». (Lino Choque)

La reconstitution de l'*ayllu* Sullka Chiro a ainsi pour objectif d'accomplir ce que le syndicalisme n'avait pu réaliser : l'expulsion des patrons. Avec le système de rotation des charges, ces patrons se voient ainsi perdre le contrôle, du moins au niveau symbolique, de leur pouvoir. Il s'agit là de l'une de nos conclusions. Le « retour à l'*ayllu* » marque une profonde volonté de démocratisation de l'organisation communale contre les anciens dirigeants ayant adopté des attitudes de *caudillos*. Cette démocratisation permet également une meilleure répartition des tâches entre les *leaders*. La démocratisation des universités et les nombreuses formations de *leadership* menées par les ONG a en effet engendré un nombre croissant de *leaders*. Il n'y a ainsi plus assez de charges pour tout le monde. La rotation des charges, mais aussi le dualisme oganisationnel, sont ainsi des stratégies permettant une meilleure distribution de ces charges.

Un exemple intéressant de reconstitution des terres de vallées s'est également produit dans la municipalité de Toro Toro. Ce processus de reconstitution provient directement dans ce cas-ci des « us et coutumes » de l'*ayllu* et de la justice communautaire. Dans les communautés d'ex-haciendas appartenant anciennement à l'*ayllu* Layme de la puna de Bustillo, un conflit de terres opposait depuis 30 ans deux familles. L'organisation syndicale qui contrôlait la zone cherchait à résoudre ce conflit à travers la justice ordinaire. Ayant perdu leurs autorités originaires et étant sous contrôle du *corregidor*, la justice ordinaire était ainsi l'unique voie de résolution de conflit. Cependant, ce conflit ne fut jamais résolu comme l'explique le m*allku* de la commission juridique de la FAOINP pour la gestion 2009-2011, Delfin Chocotea Huanca:

« *Dans le secteur de Toro Toro, le problème était entre les limites territoriales dans le secteur des haciendas. Il y avait eu un conflit entre deux familles durant trente ans. La justice ordinaire n'avait pas pu juger. La situation s'aggravait toujours plus, les demandes restaient ainsi.*

Ils avaient été jusqu'à couper une main ». (Delfin Chocotea Huanca)

Des autorités syndicales des communautés décidèrent ainsi d'inviter les *mallkus* de la FAOINP dans leurs communautés afin de chercher une nouvelle solution pour résoudre ce problème. Le *mallku* Delfín Chocotea Huanca fut le principal acteur de ce processus :

« *La FAOINP a ses principes d'avant le colonialisme, elle a toujours résolu les problèmes. Le syndicat a trahi cela en 1953, il n'a pas cette base fondamentale. Beaucoup de personnes viennent à la FAOINP pour résoudre les problèmes. Le syndicat n'a pas cette base. Ainsi ils nous ont convoqué et nous sommes allés les voir. Et nous avons montré l'exemple aux frères paysans du syndicat* ».

La capacité de résolution des *mallkus* provient selon Delfín Chocotea Huanta des « us et coutumes » que maintient l'organisation des *ayllus* ainsi que de leurs méthode de résolution de conflits. Ce conflit se passait ainsi dans des communautés éloignées du village colonial de Toro Toro. Ni le *corregidor*, ni le juge ne s'étaient rendus sur place afin d'analyser la situation, contrairement aux *mallkus* :

« *Au contraire nous nous sommes allés et nous avons trouvé une solution à ce conflit de 30 ans, en deux visites nous avons résolu le problème. Parce que la justice ordinaire était administrée par les vecinos, et pour cela nous, comme autorités, nous sommes arrivés là où ils ne pouvaient pas. Nous avons jugé sur le territoire même, là où n'arrivent pas les autos. Nous avons vu la distance des terres des familles, les avantages du terrain. Nous avons vu les choses, nous avons écouté les déclarations sur les lieux en question et nous avons rendu la justice* ». (Delfín Chocotea Huanta, Llallagua)

La résolution de ce conflit passe par la ritualisation du procès et la valorisation des « us et coutumes » :

« *Automatiquement comme autorité nous devons montrer l'exemple. Eux ne savaient pas ce qu'étaient les « us et coutumes ». Ils ne savaient pas cela, ils n'appliquaient pas. Mais nous, nous avons appliqué cela pour faire la justice. Nous avons accompli notre acte rituel pour que le jugement se fasse de bonne manière. Nous avons donné trois coups de chicote. Et nous avons dit au père de montrer l'exemple à ses enfants, pour ne pas que cela se reproduise* ». (Delfín Chocotea Huanta, Llallagua)

Ces communautés connaissaient-elles ce que se sont les « us et coutumes » ? Ce procès fut dans tous les cas une révélation pour les communautés d'ex-hacienda qui décident d'impulser dès lors le processus de reconstitution de l'*ayllu* Layme de vallée.

Conclusion chapitre 6

L'étude de cas de Chiro K'asa nous montre ainsi la création des nouveaux bourgs paysans comme un nœud de connexions à l'État et à la modernité à partir desquels se construisent de nouvelles sociabilités, de nouvelles formations et de nouveaux réseaux clientélistes. C'est ainsi à partir de ces nouveaux bourgs que l'éducation et le développement s'inscrivent comme des éléments de la « religion moderne » (Rist,1996, p.40). Il se construit dès lors un « champ du développement avec des institutions, un langage spécifique, un marché inégalement structuré et inégalement concurrentiel où se confrontent des idéologies, des compétences, des symboles » (Olivier de Sardan, 1995, p.178). Ce champ est bien exprimé par le « *proyectorado* » en Bolivie. Pour Rodriguez-Carmora, il se définit par la prolifération de projets, la répartition des parcelles d'intervention entre les ONG et la surdimension de l'aide extérieure comme moteur du développement au détriment de l'activation des ressources internes (Rodriguez-Carmora, 2009, p.208).

Après le travail de formation politique durant la dictature, puis de développement rural à partir des années 1980, les ONG épousent une nouvelle fois la dynamique nationale pour privilégier, à partir de la Loi de Participation Populaire, le processus de professionnalisation des cadres paysans. Ce processus passe par une méthode standardisée de planification et de gestion du local, mais aussi d'intervention et d'assistance technique à la production (Rodriguez-Carmora, 2009, p.39). A la fin des années 1990, certaines ONG sont allées jusqu'à usurper l'espace politique des organisations de base. Elles se substituent à l'État et s'attribuent la représentation des organisations de base dans les prises de décision, notamment à travers un processus de cooptation des *leaders* paysans comme promoteurs locaux de projets (Rodriguez-Carmora, 2009, p.41).

Jean-Pierre Olivier de Sardan a bien montré le rôle crucial de ces promoteurs locaux, comme l'étaient Filemón Colque, Luis Herrera, Nicolas Coca avec *Vecinos Mundiales*. L'auteur les nomme courtiers, il les définit comme les représentants des populations locales servant d'intermédiaires entre leur base et l'institution, pour drainer les projets de développement. Au delà du militantisme, le courtier montre une volonté de renforcer sa position dans l'arène locale selon un système clientéliste (Olivier de Sardan, 1995, p.160-161). Olivier de Sardan définit quatre types de courtiers : les réseaux confessionnels, les « cadres » originaires d'une localité (qui s'appuient sur leurs relations professionnelles et relations sociales apprises en ville), les mouvements culturels/ethniques (intellectuels qui luttent pour augmenter le pouvoir politique de leur groupe, à travers des réseaux clientélistes), les « *leaders* paysans » (formés par le Nord, ou individus

scolarisés en ville retournant dans leur communauté) (Olivier de Sardan, 1995, p.162-163). La multiplication des formes et lieux de socialisation engendre ainsi la multiplication des cadres dans le monde rural, s'affrontant selon leurs possessions en capital organique (lié à l'organisation), technique (lié à leur connaissance du monde des ONG) et scolaire ou culturel. A ceux-ci se rajoute le capital politique, que nous étudierons dans notre dernier chapitre.

Les *leaders* peuvent être vus comme des « professionnels de la représentation » (Offerlé, 1998, p.87) pouvant agir dans différents champs, autant celui de l'élaboration du groupe, que dans celui du développement ou de la politique. Il n'en reste pas moins qu'il reste lié à leur organisation, étant donné que leur légitimité même provient de leur capacité à représenter leur base. Ils se démarquent ainsi des experts des ONG travaillant comme sous-traitants des organisations, dont la fidélité répond plus à des choix de carrière qu'à un engagement profond pour l'intérêt qu'ils défendent. Plusieurs techniciens de l'ONG ISALP affirment ainsi avoir menti aux populations indigènes sur le thème des TCO. Il n'est pas rare de voir des experts passer d'une organisation à une autre, d'un projet à un autre, selon le calcul coût/avantage. Cela peut aussi être le cas des *leaders*, mais ce changement de représentation engendre ici une évolution même de la base, ou du moins d'une partie de celle-ci, qui se laisse guider par son représentant, selon le même calcul coût/avantage, collectif dans ce cas-ci. Contrairement à l'expert de l'ONG qui ne doit pas sa légitimité première à son capital culturel, la connaissance de l'organisation étant secondaire, bien qu'importante pour rejoindre un groupe d'intérêt, le *leader* doit sa légitimité d'abord au capital organisationnel. Comme nous le verrons par la suite, les plus jeunes *leaders* valorisent leur statut de *leader* par leur intégration à l'organisation dès le plus jeune âge, notamment comme secrétaire des actes du fait qu'ils savent lire et écrire. Le *leader*, en changeant d'organisation doit ainsi entraîner sa base avec lui, sans quoi il cesse d'être *leader*. « Il n'a pas de base » a-t-on l'habitude d'entendre pour critiquer un individu opportuniste ayant perdu toute légitimité représentative. Ce capital organisationnel acquis permet par la suite au *leader* de poursuivre sa carrière dans différents champs, politique, de développement, à chaque fois qu'il maintient son lien avec le groupe de manière « organique ». Comme l'indique Michel Offerlé, « les capitaux gérés dans l'organisation apparaissent dans nombre de cas difficilement capitalisables individuellement et difficilement reconvertibles en dehors du groupe d'intérêt » (Offerlé, 1998, p.95-96).

La construction de l'indigène par la nouvelle *intelligentsia* n'est ainsi pas exempte d'homogénéisation ni de caricature comme le fait remarque Luc Boltanski pour les cas des « cadres ». L' « "accentuation dramaturgique", comme dit Goffman, a pour effet d'ordonner, de simplifier et, par là, de stabiliser la forme du groupe ». L'auteur poursuit. Cette « stylisation des propriétés du groupe limite en effet à la fois son immersion dans des ensembles plus vastes où il

risquerait de disparaître en tant que forme sociale spécifique et son fractionnement à l'infini qu'engendrerait une attention centrée sur ses différences internes » (1982, p.235-236). Cette stylisation s'institutionnalise à travers les organisations indigènes, CONAMAQ et CIDOB pour les basses terres, sans prendre en compte les différences culturelles entre les différents groupes ethniques. Dans le cas de la partie des hautes terres, cette homogénéisation aussi atténue les différences entre les *ayllus* de La Paz et ceux du Nord Potosi. Il s'institutionnalise aussi un discours propre à l'indigène, souvent proche de la vision romantique du « bon sauvage », sous l'influence des institutions européennes. Cette homogénéisation de l'Indien aura par la suite des conséquences institutionnelles sur les politiques publiques de l'État, notamment dans la mise en place des TCO en 1996. Pour terminer, nous pouvons dire que cette réussite du groupe à accumuler les preuves objectives de son existence est ainsi rendue possible par le fait que c'est la fraction dominante du groupe, plus homogène dans ses origines sociales et parcours de vie, qui en contrôle la représentation politique et devient la porte-parole des « marqueurs symboliques », style de vie du groupe. C'est cette *intelligentisia* qui conçoit les « signes de distinction » permettant d'intégrer la catégorie d'indigène dans les « luttes de classement » du champ social.

Le programme du groupe doit aussi être resitué au sein de la compétition dans l'espace de représentation. « Ce qui est présenté aux représentés est le résultat de la concurrence des producteurs de représentation et des écarts qui les séparent » explique Michel Offerlé (Offerlé, 1998, p.80). Cela explique ainsi la « frontière symbolique » qui est construite par les différents entrepreneurs, *leaders* et experts des ONG. Ainsi si les représentés du Nord Potosi souhaitent tous le développement, chaque groupe d'entrepreneur doit construire son programme selon les représentations qu'il construit pour son propre groupe ou sous-groupe. Un cas particulièrement intéressant fut celui de l'élaboration de la nouvelle constitution par les organisations du Nord Potosi. D'un côté les ONG centrales ont cherché à unifier les revendications, alors que les experts des ONG liées aux organisations ont cherché au contraire à défaire ses liens historiques afin de maintenir une nette séparation entre paysans et originaires. Si certaines personnes souhaitent ainsi voir dans le dualisme organisationnel une conséquence culturelle du « dualisme andin », nous pouvons de notre côté démontrer que chaque organisation a besoin de l'autre pour exister, maintenir ses formes de représentation et de frontières symboliques, d'autant plus que le nombre de *leaders* augmente plus que les postes envisageables si une seule organisation existait.

Il ne faut pas voir dans l' « essentialisme stratégique » et la construction d'une « frontière interne » au monde rural une dichotomie entre redistribution (comme demande d'égalité) et reconnaissance (comme différenciation de groupes). Si, à la différence du katarisme, le processus de « reconstitution des *ayllus* » privilégie la deuxième, nous ne pouvons qu'être d'accord avec

Didier Fassin et Eric Fassin lorsqu'ils écrivent que « la reconnaissance est préalable à la redistribution » (2009b, p.264). La construction de « frontières internes » au monde indigène dans Andes en Bolivie est en effet avant tout une lutte symbolique pour le contrôle de la redistribution. Cela est ainsi le cas des TCO qui permettent à l'organisation des *ayllus*, derrière l'image de l' « indigène écologique » défendue par la coopération internationale (Dumoulin, 2007), de chercher le contrôle des ressources naturelles, notamment minière dans la région. Un premier conflit est ainsi apparu à Amayapampa entre les *ayllus* Chayantaka et Panakachi et l'organisation des mineurs au sein de la municipalité de Chayanta[101]. Ce conflit s'est accentué avec avec l'entrée de cette dernière dans le processus d'AIOC. Mais le conflit le plus violent est assurément celui autour de la mine de Mallku Khota, l'un des plus grands gisements du monde en argent et en indium[102], située à proximité de Chiro K'asa entre les *ayllus* de Sacaca et Takawani du Jatun Ayllu Qhayana, ayant tous le titre de TCO. Alors que le gouvernement lance le *gasolinazo* (augmentation des prix des carburants) des *leaders* de la FAOINP attaquent la mine contrôlée par l'entreprise canadienne South American Silver. L'un d'eux est le *mallku* de la FAOINP Feliciano Gabriel, originaire d'une communauté de l'*ayllu* Takawani située en contre-bas du gisement. Les *comunarios* dénoncent les contaminations environnementales qu'il subissent depuis l'arrivée de l'entreprise. Du matériel et de l'essence sont dérobés. Suite à cette attaque, l'entreprise organise à San Pedro de Buena Vista une réunion au mois de avril afin de socialiser le projet. Un bus passe par Chiro K'asa et fait le tour des communautés afin de récupérer tous les habitants soucieux de s'informer sur le gisement. La réunion se passe sans aucune contestation. Le *mallku* Feliciano est accusé par les techniciens de l'entreprise de « dictateur », d'« agir sans la consultation des bases » et d'être un « faux *mallku* ». Il est poursuivit en justice, sans que personne ne conteste la décision dans l'assemblée. L'entreprise affirme que l'exploitation apportera de nombreuses ressources économique à la municipalité et de nombreuses créations d'emplois. Le maire, Martin Condori ancien *mallku* du CONAMAQ et proche de Feliciano Gabriel, donne son accord moral à l'entreprise. La tension réapparaît cependant en avril 2012 et fait la une de la presse nationale[103] : un technicien de l'entreprise est séquestré par des *comunarios*. Deux policiers venus le libérer connaissent le même sort le 5 et le 7 mai. Le 18, des affrontements ont lieu à Acacio entre les *comunarios* opposés et défenseurs au projet. Le 12 juin, la

[101] Cette mine set également tristement célèbre pour le « massacre de la noël » de 1996 qui fait une dizaine de victimes suite à des confrontations entre mineurs et paysans contre l'armée. Les habitants du lieu parlent de cette mobilisation comme la « première alliance ouvrière-paysanne ». Celle-ci est cependant aujourd'hui rompue, depuis la création de la TCO.

[102] La mine contiendrait 255 millions de tonnes de matériel minéralisé avec 230,3 millions d'onces d'argent, 1.481 millions de tonnes d'indium. Selon certains chiffres, la mine pourrait avoir jusqu'à 485 millions de tonnes de matériel minéralisé (*El Potosi*, 03/07/12) .

[103] Nous nous baserons ici sur les informations rencontrées quotidiennement dans la presse, principalement *El Potosi*, *Fundacion Tierra*

mine est occupée par les opposants. Une marche est organisée jusqu'à La Paz afin de demander l'annulation de la concession par la gouvernement. Plusieurs attaques à la dynamite sont menées contre certaines communautés. Le 5 juillet, un affrontement entre *comunarios* et policiers fait huit blessés et un mort auprès des *comunarios*. Chiro K'asa devient le centre de toutes les attentions lorsque le ministre du travail Daniel Santalla s'y déplace pour y signer un accord d'annulation de la concession et de soutien au *leader aylluiste* Cancio Rojas, emprisonné à Potosi après avoir été accusé d'être principal instigateur des séquestrations et des affrontements. Les trois derniers séquestrés (sur les sept au total) sont libérés suite à l'accord signé à Chiro K'asa et Evo Morales déclare la nationalisation de la mine. Depuis cependant, les conflits persistent. De nombreuses attaques de communautés et affrontements ont encore été recensés. Il est difficile à partir des seules informations de la presse de juger ce conflit. La presse parle ainsi de deux communautés opposées au projet alors que les lieux d'origine des *leaders* interviewés dans la presse montrent que l'opposition s'étend à l'ensemble du Jatun Ayllu Qhayana. Nous pouvons cependant voir dans le contrôle des ressources naturelles la principale source de conflit dans la région. Parmi les opposants au projet, on retrouverait des *comunarios* qui exploiteraient la mine de manière illégale. La FAOINP semble elle-même divisée sur ce thème entre ceux soutenant la nationalisation et ceux désirant une gestion communautaire de la mine. La Fédération Syndicale a maintenu de son côté, en novembre 2012, le processus de nationalisation (cf. radiopio12.com, 20/11/12). Lors d'un congrès à Sacaca en 2011, de nombreux dirigeants s'étaient déjà prononcés pour une départementalisation des bénéfices de la mine *San Cristobal*, située dans le département de Potosi, reproduisant dès lors le régionalisme de Santa Cruz contre lequel ils s'étaient moobilisés auparavant. Le 4 décembre 2012, les habitants proches de Mallku Khota indiquent quant à eux leur volonté d'aller contre le projet de nationalisation et de constituer une coopérative communautaire pour se convertir en « agro-mineurs » au sein de leur propre TCO (cf. *Los Tiempos*, 05/12/12)... et donc fermer l'accès à la mine au reste de la population.

Les objectifs de ces organisations sont ainsi les mêmes : le développement des communautés. Des alliances pour le développement régional voient ainsi le jour entre *ayllus* et syndicats au début des années 2000. Au même moment, des actions collectives sont réalisées conjointement, marches et blocages de route principalement, afin de faire entendre leurs revendications. Celles-ci sont dirigées directement contre l'État et les « politiques néo-libérales » et s'inscrivent dans le mouvement national de contestation des années 2000-2005. Les réunions communes autour du projet de Nouvelle Constitution Politique de l'État sont une autre preuve de l'unité du monde rural face à certains défis politiques et économiques. De plus, avec l'arrivée du syndicaliste paysan Evo Morales au pouvoir en 2005, celles-ci sont passées d'une lutte contre l'État

à une volonté de négociation avec celui-ci, ce qui entraîne de nouvelles formes de compétition. Chacune forme en effet un groupe social de type corporatiste ne luttant plus pour les intérêts économiques et sociaux du monde rural en général mais pour leur secteur et leur propre organisation. Le but recherché est de conquérir des espaces de pouvoir, par l'obtention de postes dans les institutions privées et publiques, afin de mettre en place leurs propres projets de développement et de conquérir plus de légitimité dans le monde rural. Chaque organisation sociale cherche à tisser son réseau institutionnel en s'appuyant sur les organismes de développement. Cela créé une forte concurrence et un nouveau dualisme entre organisations sociales et ONG, mais aussi entre partis politiques, dans la « course au développement » menée dans le Nord Potosi.

Photo 51: La laguna de Mallku Khota. C'est ici que la minicipalité de Sacaca avait lancé un projet touristique en introduisant des truites dans le lac. Si les truites sont encore nombreuses, peu de touristes se sont cependant aventurés... (Photo : Claude Le Gouill)

7. Champ du développement et champ politique régional

Après avoir décrit les processus d'intégration des organisations sociales à la société dominante au sein du « champ des mouvements sociaux », il nous faut maintenant aborder leurs insertions au sein du « champ politique » à travers les partis. Si comme nous l'avons vu, dès la fin des années 1960 les premiers mouvements indianistes s'accompagnent de la création de partis politiques, la décennie des années 1990 marque un nouveau tournant. Celui-ci peut se définir par un fort processus de politisation des organisations paysannes-indigènes et s'inscrit dans le contexte international des politiques multiculturelles et d'ouverture du « champ politique » à la société civile.

En 1994, l'État promulgue la Loi de Participation Populaire (LPP) afin de s'implanter dans le monde rural à travers la municipalisation du pays (cf. ch.6.3.4). Dans le Nord Potosi, treize municipalités sont créées. La municipalité devient l'organe majeur du développement local à travers la création d'un Plan de Développement Municipal (PDM). La LPP entraîne également une ethnicisation des territoires en créant le « District Municipal Indigène » (DMI) au sein des municipalités. Malgré cela, cette décentralisation est perçue par les organisations rurales comme un nouveau « colonialisme interne » favorisant la démocratie libérale, et donc les partis politiques, au détriment des formes de « démocratie communautaire ». Le conflit urbain/rural et métis/indigène se politise rapidement dans la lutte pour le contrôle de la municipalité, souvent au bénéfice de l'élite locale des *vecinos*. Cependant, dès 1999, les organisations rurales parviennent à prendre le pouvoir local dans les municipalités de Sacaca (avec l'organisation syndicale) et d'Uncia (avec la FAOINP), et prennent par la même occasion une revanche historique sur la domination urbaine. Critiquée pour son fondement néo-libéral, cette loi lance les organisations rurales dans le jeu électoral démocratique. Bien qu'aujourd'hui les organisations sociales persistent à voir dans la LPP le sceau du néo-libéralisme et du colonialisme, nous soutiendrons pour notre part que la socialisation politique qu'elle engendre dans les communautés rurales est à l'origine de la victoire nationale d'Evo Morales, dix années après les premières élections municipales.

En 1997, sont initiés les Dialogues Nationaux par la Coopération Internationale sous le gouvernement d'Hugo Banzer afin de discuter d'une Stratégie Bolivienne de Réduction de la Pauvreté. La Loi de Dialogue National est conçue comme un espace de concertation entre l'État et la société civile, représentée plus par l'Église et les ONG que les propres organisations de base

cependant (Rodriguez-Carmora, 2009, p.41). Cette loi met la lutte contre la pauvreté au cœur du débat politique, en affirmant le rôle majeur de la dimension productive. Cette lutte contre la pauvreté doit passer par une ouverture des institutions publiques et privées à la société civile, - notamment les peuples indigènes - et le renforcement de la municipalité dans la gestion des politiques publiques (ibid, p.120). La crise de l'État qui s'en suit, avec pour cause le clientélisme et le « *cuoteo* » (répartition des quotas de pouvoir), atténue la fonction publique des partis politiques qui deviennent peu à peu des corporations privées défendant leurs propres intérêts (ibid, p.41-43).

7.1 La dynamique régionale de la politisation organisationnelle

Si dans un premier temps le processus de participation politique passe par les partis dits « traditionnels », peu à peu, les mouvements sociaux se réorganisent et construisent de nouveaux partis politiques, dont le Mouvement vers le Socialisme (MAS), fondée en 1997 en est le meilleur exemple. A partir de 2004, la politisation connaît un nouveau dynamisme avec l'application de la loi n°2771 d'Association Citoyenne et Peuples Indigènes permettant aux organisations sociales de construire leur propre instrument politique. La FAOINP fonde sous l'impulsion des anciens *leaders* kataristes le Mouvement des *Ayllus* et Peuples Indigènes du *Qollasuyu* (MAPIQ). Le mode d'élection des candidats se fait selon les « us et coutumes » des *ayllus*, c'est-à-dire par le consensus de la base et la rotation entre les *ayllus* (*muyu*). Les capacités politiques et techniques des candidats restent cependant bien souvent privilégiées par rapport au *thakhi* andin, ce qui montre une adaptation au jeu démocratique « libéral ». De son côté, la Fédération Syndicale crée le Mouvement Originaire Populaire (MOP) en tant qu'« Association Citoyenne », et non pas comme « Peuple Indigène », ce qui montre une ouverture vers les autres secteurs sociaux de la région. Ces deux instruments politiques entrent rapidement en concurrence, et doivent affronter un autre instrument « organique », c'est à dire construit par les propres organisations sociales, le MAS d'Evo Morales.

7.1.1 La naissance du Mouvement Originaire Populaire (MOP)

7.1.1.a Un parti « organique » de la Fédération syndicale du Nord Potosi

Nous avons évoqué précédemment le rôle crucial de Félix Vásquez dans la prise du pouvoir régional de la Fédération Unique, au détriment de la Fédération Spéciale, mais aussi, malgré lui, dans la constitution de la FAOINP. Un autre fait d'arme majeur de Félix Vásquez est la constitution d'un instrument politique « organique » à la Fédération Unique :

« *Le Mouvement Originaire Populaire* [MOP] *naît dans la décennie des années 1990, à la fin des années 1990. Il y avait tant de partis que nous ne savions pas quoi faire. Nous ne voulions pas intégrer un parti et dire des mensonges, car la politique nous divise. Nous avons donc organisé une réunion à Sacaca, et nous avons dit qu'il que comme arrivaient les élections municipales nous devions nous organiser politiquement. Nous avions conscience de cela, de là naît l'idée. Nous nous sommes réunis quatre mois plus tard, dans un autre lieu, pour apporter nos propositions : le nom, le symbole, la structure organisationnelle. A Chiro, nous avons fait une réunion de trois provinces, Alonzo de Ibanez, Charcas et Bilbao. Comme nous n'étions qu'une partie de la Fédération Unique, nous avons décidé de prendre en compte les deux autres provinces. De là on est allé à Llallagua et lors d'un congrès organique nous avons approuvé le MOP. Au début il est arrivé avec le sigle MPO. Après avoir changé le nom, on a dit que ce serait le MOP. Le symbole était un drapeau et son arbre, un arbre avec trois feuilles naissantes et son drapeau de couleur blanche, avec quatre coins égaux, avec les couleurs de l'arc en ciel, pour qu'il y ait l'unité dans la différence. Comme la Fédération avait son arc en ciel dans son drapeau, nous ne pouvions pas utiliser cela dans le MOP. Nous devions avoir nos propres leaders, notre propre structure, notre propre symbole. Parce que nous ne pouvions pas laisser le parti aux mêmes dirigeants, ils auraient occupé deux charges. Pour cela on a décidé de faire l'organisation syndicale d'un côté et l'organisation politique de l'autre, mais avec une coordination. Nous ne voulions pas mélanger, en fonction des attributions. La fédération est plus une revendication de droits, et l'organisation politique est plus une lutte pour capturer le pouvoir. Il y a une différence mais les propositions peuvent être conjointes. Nous avons décidé comme cela. Et beaucoup de monde était d'accord, ça a été fort émotionnellement. Ça n'a pas été l'idée de quatre personnes, ça a été l'idée de la masse, sur la montagne de Mallku Khota. Dans le froid on a décidé de nous organiser en politique avec le MOP, sans manger. Pour cela on*

ne peut pas le tuer(rire). Il est là, on peut l'attaquer mais on ne peut pas le tuer… » (Félix Vásquez)

Une nouvelle fois apparaît l'idée de sacrifice dans le fait de fonder l'instrument dans le froid et la faim. C'est ce qui lui donne la force et la légitimité pour exister et se maintenir, même si d'autres partis issus des organisations nationales émergent au même moment.

La première difficulté pour le MOP est dans un premier temps de lui octroyer une personnalité juridique. Fondé pour participer aux élections municipales de 1999, le MOP ne peut cependant présenter ses candidats par manque de personnalité juridique, ce qui contraint la Fédération Unique à passer une alliance avec le Mouvement Sans Peur (*Movimiento Sin Miedo*, MSM), un nouveau parti créé par Juan del Ganado, réunissant d'anciens cadres du MBL déçus de son alliance avec le MNR en 1993 :

« L*e MBL nous a aidé beaucoup, parce qu'il était le seul de gauche dans la région, mais après il n'a pas pu nous aider. Alors on a fait un accord avec le "Sans Peur" et on a eu des mairies, des conseillers. A Acacio, Arampampa, Caripuyo, Sacaca, San Pedro de Buena. Tous les maires n'étaient pas du "Sans Peur" ,mais nous avions des conseillers partout. A ce moment il y avait une avancée très importante* ». (Félix Vásquez)

L'absence de personnalité juridique du MOP contraint par la suite la Fédération syndicale a de nouvelles alliances, cette fois-ci avec le MAS. En 2002, lors des élections nationales, Félix Vásquez est élu sénateur avec ce parti pour le département de Potosi. Cette date marque la première participation d'Evo Morales à des élections présidentielles. Arrivé au second tour à l'échelle nationale, Evo Morales devient la figure de proue du mouvement syndical rural. Dans le département de Potosi, le MAS arrive en première position devant le MNR, ce qui lui donne le droit à deux sénateurs alors qu'il a déposé comme unique candidat Félix Vásquez. Face à cette victoire inespérée, le sénateur suppléant du leader *nortepotosino* est élu second sénateur titulaire.

Si le MAS se construit une légitimité au niveau national en tant que « représentant des mouvements sociaux », de par son caractère « organique » en étant issu des *cocaleros* affiliés à la CSUTCB, il rentre cependant à plusieurs reprises dans une logique « partisane », reproduisant de ce fait la politique des partis dits « traditionnels »[104]. Une première tension apparaît ainsi au niveau des élections municipales de 2004 entre les candidats dits « organiques » (issus des organisations sociales) et les partisans du MAS. Le MOP n'ayant toujours pas de statut juridique, la Fédération Syndicale décide de s'allier une nouvelle fois au parti d'Evo Morales. Cependant, alors même que les bases élisent leurs représentants de manière « organique », le parti dépose à la cour électorale

[104] La dénomination « partis traditionnels », apparue avec la délégitimation du système politique partisan en Bolivie, fait référence aux anciens partis politiques, face aux nouveaux, dont le MAS, qui se déclarent issus directement des bases sociales.

ses propres listes de candidats, tous partisans « MASistes », dans les municipalités de Sacaca, Pocoata, Colquechaca et Ocuri. Le syndicat paysan se voit dès lors contraint de chercher d'autres alliances, avec des partis « traditionnels », afin d'impulser ses candidats « organiques », c'est à dire des candidats nommés directement par l'organisation. Dans ces deux premières municipalités, les candidats « MASistes » sont battus, ce qui montre une certaine autonomie de l'organisation sociale vis-à-vis du parti d'Evo Morales, du moins pour les élections locales.

En 2005, la Fédération Syndicale soutient la candidature d'Evo Morales aux élections nationales lorsque celui-ci devient le premier président « indigène » de Bolivie. Bien qu'affiliée à la confédération syndicale nationale, la Fédération du Nord Potosi cherche une certaine autonomie vis-à-vis du MAS des *cocaleros* en maintenant l'existence du MOP. Cela est notamment le cas des *leaders* historiques ayant participé à la création de cet instrument politique régional. Si le MAS tend ainsi à une certaine hégémonie au niveau du monde rural à l'échelle nationale, il reste traversé par des tensions avec les *leaders* qui parviennent à maintenir un *leadership* dans leurs régions d'origines. Ce processus a par le passé ébranlé la CSUTCB lorsque les organisations régionales de Félipe Quispe à La Paz et d'Evo Morales à Cochabamba s'affrontaient pour le contrôle de l'organisation (Quispe Quispe, 2003). Ce processus de territorialisation de la lutte entre cadres du mouvement rural est aussi à l'origine de la « *ch'ampa guerra* » de Cochabamba à la suite de la réforme agraire (Dandler, 1984), et des tensions entre Achacachi et Warista à la même période (Albó, 1979), et s'inscrit de manière plus générale dans la dynamique propre au régionalisme bolivien (Do Alto et Poupeau, 2010). Pour les cadres du MOP, la stratégie passe ainsi par un appui au MAS tout en espérant secrètement comme l'affirment de nombreux *leaders* « que le MAS échoue et que le MOP le remplace ». La critique principale envers le parti d'Evo Morales se fait ainsi justement sur son hégémonie, qui l'éloignerait des bases qu'il représente. Félix Vásquez voit ainsi une différence entre les deux instruments :

« *La différence entre les deux est que le MAS a toujours imposé sa vision. La tendance du MAS a toujours été de passer en force. Dans le MOP il y a plus de respect. Il y a eu une rencontre à Amayapampa où* [les MASistes] *m'ont demandé : "tu es du MAS ou du MOP ?" Je leur ai répondu "du MOP", clairement. Je leur ai dit "nous, nous sommes du MOP. Mais nous sommes alliés, on ne doit pas demander qui est qui, on doit travailler ensemble". Le MAS voulait une représentation mais même moi ils ne m'ont pas convaincu. Nous avons essayé de nous faire respecter* ». (Félix Vásquez)

L'alliance entre Félix Vásquez et le MAS ne dure qu'un temps. En 2005, le MOP obtient sa personnalité juridique pour participer aux élections des préfets départementaux. Vásquez décide de se présenter sous l'étiquette du MOP, prenant ainsi ses distances avec le MAS. Il obtient la

troisième place avec 9% des voix, loin derrière le MAS et le parti de droite PODEMOS (Pouvoir Démocratique et Social, dirigé par l'ex-président Jorge « Tuto » Quiroga). L'année suivante il est élu constituant avec le MOP pour l'Assemblée Constituante, le parti obtenant au total deux constituants dans le Nord Potosi, tous liés à l'organisation syndicale, contre trois pour le MAS dans cette région. Malgré certaines divergences, notamment sur le thème de l'autonomie indigène, le MOP apporte son soutien à la nouvelle constitution impulsée par le gouvernement d'Evo Morales :

« *Pour les élections de constituants, comme nous avions notre personnalité juridique nous nous sommes présentés seuls. Ceux du MOP m'ont dit "toi tu dois aller avec le MOP comme candidat". Il nous manquait un peu de* <u>*leadership*</u> *mais nous avons accepté. Nous savions que nous ne pouvions pas gagner mais nous savions aussi que nous dépasserions les frontières du Nord Potosi. Et nous sommes allés jusqu'à la pointe du département de Potosi. Nous avons eu 5000 voix en plus. Notre objectif était accompli. Nous avons eu trois constituants* [deux dans le Nord Potosi et un autre dans une autre région du département]*, mais c'est le MAS qui a gagné. Et après ça a été un peu mal, l'organisation s'est fait manipuler. Durant l'Assemblée Constituante on était d'accord avec le MAS. Mais je n'étais pas d'accord avec certaines choses que le MAS a fait : imposer d'en haut les assembléistes, tergiverser les décisions, manipuler ses constituants, et empêcher que l'Assemblée se fasse sur une discussion naturelle. Ce n'était pas naturel. Cette situation nous a fait de la peine comme syndicat. Ils disaient ce qu'il fallait faire. Ils ont enlevé leur responsabilité historique aux assembléistes... Il y avait des pressions sur le MOP. Mais nous, nous nous sommes toujours maintenu à un niveau équilibré. On faisait ce que l'on voulait faire, et ce que l'on pensait mauvais on n'appuyait pas... Les assembléistes du MAS décidaient comment ils allaient faire dans les commissions, ils n'allaient pas avec leurs convictions, ils ne pouvaient pas décider avec leurs organisations. C'est le MAS qui devait approuver. Par exemple la discussion à propos de la police et des forces armées. Il est important de dire que ce sont eux qui font les coups d'État, ce sont eux les plus corrompus. Pour cela il fallait changer la structure. Mais le MAS a décidé de ne pas toucher à cela, pour ne pas perdre l'appui des forces armées. Parce qu'il avait peur. Le MAS a fait comme il lui convenait. Il fallait changer cela mais il ne l'a pas fait.* [...] *Concernant les autonomies municipales, on a toujours été autonomes ! Mais il faut bien travailler le projet, mettre des limitations dans les compétences. La première idée était d'abord une consolidation du processus de décentralisation et après on peut passer à l'autonomie. Il ne faut pas donner une date et une année pour arriver à l'autonomie.* [...] *Le MOP a appuyé le MAS dans la constitution, mais le MAS ne l'a pas considéré comme cela. Ils ont fait une contre-propagande, ils ont dit que le MOP était de la droite. Ils nous ont attaqué. Et comme on était peu on ne pouvait pas nous défendre. Avec une main il nous appuyait et avec l'autre il nous plantait un couteau dans le dos. C'était*

comme cela... Il y avait des syndicalistes assembléistes avec le MAS. Les infos sont arrivées régulièrement vers les bases, mais il a manqué beaucoup de qualité d'informations. Il y avait la quantité dans l'assemblée pour le MAS, mais il manquait la qualité. Ils étaient obligés de répondre au MAS, sinon ils étaient questionnés. C'est un manque de principes... Les assembléistes du MAS étaient reniés par les cadres du parti, ils ne s'occupaient que de ce que disait la droite, ils manipulaient. Nous, nous ne faisions pas cela. Comme majorité ils devaient montrer la direction, mais ils ne l'ont pas fait, ils étaient au dessus des choses. Les assembléistes devaient réfléchir mais ils ne l'ont pas fais, ils attendaient que ça viennent d'en haut. Certains assembléistes se sentaient mal, ils pleuraient, mais ils ne pouvaient pas sortir parce qu'ils auraient été pris pour des traîtres » (Félix Vásquez)

Malgré les tensions régionales entre le MAS et le MOP, l'hégémonie du parti d'Evo Morales au niveau national tend à gagner la Fédération du Nord Potosi. De nombreux cadres syndicaux rejoignent ce parti. La stratégie initialement adoptée, consistant à renforcer son propre instrument politique au niveau local, et à soutenir le MAS au niveau national, s'avère chaque fois plus difficile à défendre, à mesure que le parti de Morales devient, au fil des années, « le » parti de la cause rurale.

7.1.1.b Le MAS à la conquête de la Fédération Syndicale du Nord Potosi et la fin du MOP

Lorsqu'Evo Morales est élu président de la République de Bolivie, seuls les mandats les plus importants de la Fédération Syndicale échappent encore au MAS dans le Nord Potosi. Pour s'en emparer, le parti emploie une stratégie d'« infiltration », comme l'explique Leoncio Choque, un ancien dirigeant mineur, responsable du MAS dans le Nord Potosi en 2009 :

« N*ous avons formé les camarades pour qu'ils prennent la Fédération syndicale, avec le camarade Juvenal Pacheco. Il avons préparé le camarade pour qu'il prenne les charges dans les institutions. Il a appuyé le MAS de toute ses forces. La Fédération Syndicale était dans les mains du MOP, mais maintenant nous avons remplacés* [les cadres du MOP]*, avec le camarade Juvenal Pacheco. Actuellement c'est lui la tête. Nous allons avec des gens préparés politiquement pour qu'ils prennent les institutions. Avant par exemple, la* <u>*sub-alcaldia*</u> *n'était pas avec nous. Nous avons organisé ici* [à Lllallagua] *deux jours de débats et nous avons gagné, maintenant la* <u>*sub-alcaldia*</u> *est du MAS, l'*<u>*alcalde*</u> *est du MAS. Pour les prochaines années nous devons préparer d'autres camarades, pour conquérir tout ce qu'il y a. Mais cela dans quel but ? Pour bien faire les*

projets, pour avancer dans le développement ». (Leoncio Choque, responsable du MAS dans le Nord Potosi)

Élu secrétaire exécutif de la Fédération régionale en 2007, le plus haut mandat dans la hiérarchie syndicale, Juvenal Pacheco, ancien maire de Colquechacha avec le MIR, offre au MAS le contrôle d'une Fédération Syndicale jusque-là récalcitrante, en dépit de la résistance de quelques militants qui persistent à s'accrocher au MOP.

Si d'anciens MOPistes rejoignent le MAS, les pionniers de la création de l'instrument politique régional cherchent à maintenir l'indépendance du MOP vis-à-vis du parti de la CSUTCB, allant jusqu'à passer des alliances avec des partis de droite. Il s'agit principalement des membres du bureau politique du MOP. Eduardo Revollo est un de ceux qui promeuvent cette ligne politique. Ce *leader* « paysan » est un ancien mineur ayant milité dans plusieurs partis de gauche avant de participer à la création du MOP. Secrétaire exécutif de la Fédération syndicale régionale de 2000 à 2005, il se rapproche de Félipe Quispe, avant de devenir le responsable politique du MOP en 2007. C'est à ce titre qu'il entreprend de s'allier à une coalition entre le le « vieux » MNR au sein du Mouvement d'Unité Sociale Patriotique (MUSPA), et de candidater au poste de sénateur en 2010. Il perd à ce moment cependant toute représentativité des bases et marque la fin politique du MOP. Malgré l'absence de soutien de la Fédération Syndicale du Nord Potosi, il met en avant son capital politique et son capital organique acquis au sein de l'organisation. Il valorise également la spécificité de l'histoire du MOP, qui apparaît comme l'instrument politique « légitime » des organisations sociales du Nord Potosi. Le MAS, en revanche, est la cible de toutes les critiques, que ce soit en raison de son « origine phalangiste »[105] ou de son rapport intime avec certaines ONG internationales. A terme, le MOP atteint seulement 5% des votes dans la circonscription 39, où l'on retrouve les centres urbains miniers de Llallagua et Uncia. Il obtient autour de 2% des votes dans les autres circonscriptions plus rurales, un signe de la perte de légitimé auprès de sa base sociale paysanne originelle.

Lors des élections municipales, en 2010, le MOP continue de placer, avec cette fois un certain appui de la base, ses candidats syndicalistes « organiques », contre les candidats eux aussi syndicalistes du MAS, divisant considérablement la Fédération syndicale. Le poids du MOP au niveau local s'explique en partie par les conflits entre *leaders en* étant utilisé comme source de légitimité pour son origine « organique », mais il reste aussi un instrument de repli lorsque les candidats du MAS sont imposés « depuis le haut ».

[105] Afin d'obtenir sa personnalité juridique, l'instrument politique d'Evo Morales, l'IPSP se voit offrir – ou acquiert, d'après d'autres sources – le sigle du MAS, un parti issu de la branche « ouvrière » de la Phalange Socialiste Bolivienne, parti conservateur et catholique parfois assimilé à un mouvement d'extrême-droite,. Ce parti fut investi par les propriétaires fonciers de Santa Cruz, en particulier lors de la Révolution de 1952.

Bien qu'ayant perdu son leadership en candidatant avec le MOP, Félix Vásquez ne regrette pas avoir défendu le MOP, même s'il n'approuve pas la trajectoire que lui donne par la suite Eduardo Revollo :

« *Il y a deux choses bien claires au niveau de la vision de l'organisation. Une chose est l'action politique, l'autre est l'action de développement. Il n'y a pas que les marches, les blocages de routes, cela est important, mais il faut aussi donner des réponses sociales et économiques. Une organisation doit répondre à ses bases, les gens ne veulent pas que de la politique, les gens veulent aussi la partie économique. De cette manière nous devions construire deux choses, le pouvoir économique et le pouvoir politique. De là naît le projet du MOP. Pour moi le parti politique était un mal nécessaire. J'ai été comme député, sénateur, assembléiste, parce que les gens me connaissaient. Parfois les gens disent : "il était dans un parti et maintenant il est dans un autre, il faut savoir avec qui aller". Je me suis fait manipuler* ». (Félix Vásquez)

7.1.1.c Du MOP au MAS : Silvestre Ojeda, un sanpedri*ño* métis député du MAS

Pour terminer sur l'histoire du MOP dans la région du Nord Potosi, nous aborderons ici l'histoire de vie d'un cadre syndicaliste évoqué à plusieurs reprises dans le processus politique de San Pedro de Buena Vista : Silvestre Ojeda Oporto. Il s'agit d'un ancien *leader* du MOP, qui rejoint le MAS avec lequel il obtient le poste de député pour la circonscription 40 à laquelle appartient San Pedro de Buena Vista. Il fait partie des cadres syndicaux paysans d'origine métisse, qui se lient aux revendications des bases paysannes. Né à Moscari, sa famille appartient aux petits propriétaires terriens périphériques qui s'emparent du pouvoir à la suite de la réforme agraire et de la fuite des propriétaires terriens les plus puissants :

« *Je suis Moscariño de la province Charcas, dans le canton de Moscari. Je suis né en 1964. Mes parents étaient agriculteurs. Mon père était Marcelino Ojeda. Il était aussi médecin, de là il avait une petite rente. Mes frères étaient tous les trois mineurs et mes sœurs sont sorties sans profession. Comme je te le disais mon père était toujours là. Je suis le plus jeune de toute la famille et j'ai toujours été près de mes parents, je les protégeais. Actuellement par exemple ma mère vit toujours à quatre-vingts ans avec moi* ».

La trajectoire de Silvestre Ojeda correspond ainsi à celles que nous avions vu précédemment concernant les *vecinos* de San Pedro de Buena Vista : ses frères sont mineurs et ses sœurs ne font pas d'études. Silvestre Ojeda rentre très tôt en contact avec le centre urbain minier de

Llallagua :

« *Je suis né dans le village de Moscari. Mais durant toutes mes études je vivais à Llallagua, mais je n'ai jamais cessé d'avoir ses liens avec la communauté. Ma formation est agronome. La première chose que j'ai fait quand j'ai terminé bachelier puis le service militaire, a été de retourner au village pour travailler la terre qu'avait mon père. Je suis allé travailler, semer le maïs, semer la pomme de terre et être agriculteur. Nous avions des terrains avec des réseaux d'irrigation et je voulais poursuivre la production de légumes. A ce moment-là, j'ai eu la possibilité d'aller étudier l'agronomie à Tarija, mais le coût de la vie très élevé ne m'a pas permis d'accomplir ce rêve d'étudier à Tarija. Ainsi je suis resté avec mes parents pour les aider* ».

Silvestre Ojeda, grâce à son diplôme de bachelier parvient ensuite à se faire « nommer » comme professeur par les paysans, suivant ainsi le processus d'articulation de la classe métisse avec les communautés par le professorat que nous avons décrit précédemment :

« *J'ai été un moment comme suppléant du professeur rural, et l'année suivante la population m'a invité pour que je puisse entrer comme professeur à l'école de Moscari. C'était en 1987. Je n'avais pas de formation mais les gens m'ont invité et je l'ai fait. Cela ne coïncidait pas avec les autres professeurs. Les professeurs sont diplômes, mais moi je voulais juste que les enfants apprennent à lire et écrire. C'était mon idée et les gens m'appuyaient pour cela. Ma conviction était toujours d'enseigner bien, d'enseigner à l'école comme eux ils voulaient apprendre, sur les sujets qu'ils voulaient connaître, bien que je connaissais rien à la pédagogie. Tout était participatif. Cela fut ma première expérience de travail. De là nous avons commencé à voir les possibilités pour financer le toit, nous avons eu des ressources économiques. En août, les gens ont la coutume de fêter le 6 août. Nous nous sommes mis d'accord avec les autorités des syndicats et de l'école, surtout de la junta escolar*[106]*, sur l'argent qu'ils utilisent pour partager la chicha. J'ai dit "nous n'allons pas le partager, nous allons seulement partager une petite partie, et le reste nous allons le transformer en ressources économiques, nous allons vendre la chicha". Nous avons obtenu ainsi 70% des ressources pour acheter le toit de l'école* ».

La vision participative de l'enseignement de Silvestre Ojeda s'accompagne ainsi d'un processus de réorientation des pratiques relieuses vers la sphère du développement. Suite à cette expérience, Silvestre Ojeda intègre l'Université National SigloXX de Llallagua, dans la filière d'agronomie. Il découvre la politique, et rejoint les jeunes du MBL. Comme il l'explique, il avait déjà une connaissance de la politique, notamment par l'expérience de ses frères dans les mines :

« *Pour la partie syndicale, quand j'étais à l'école, j'avais connu le campement minier,*

[106] La *junta escolar* est une organisation de parents d'élèves jouant l'articulation entre la communauté et le professeur. Les élèves peuvent y avoir également un représentant.

surtout aux moments des gouvernements "de facto". J'ai vu quand j'étais à l'école comment était Banzer par exemple, comment entraient les soldats comme pour une bataille pour arrêter les mineurs. Mon frère comme je te le disais était mineur, j'ai vu comment ils les cherchaient quand ils étaient dirigeants. Tout cela m'a marqué, j'ai vu que le pouvoir n' était que pour quelques uns. Il y avait beaucoup d'injustices dans les villages il y avait beaucoup de racisme. Surtout, comme je venais de la classe... je suis métis et il y avait des familles qui traitaient très mal la partie indigène, les paysans, les originaires, ils les traitaient très mal. Il y avait beaucoup de racisme. Maintenant on parle de culture, le quechua et l'aymara, mais à ce moment il y avait très peu de radios qui diffusaient un thème, une musique. Il n'y en avait pas. Dans les peu de voitures ou camions qui voyageaient on voyait ce racisme. D'un côté les moyens de communication n'aidaient pas, le gouvernement ne faisait rien parce qu'il était "de facto", il ne voyait que ses intérêts. Et dans les villages il y avait des familles très racistes. Tout cela m'a marqué, je me disais que ça ne devrait pas être comme cela. Et aussi nous avions un leader national, tu as peut-être entendu parler de Marcelo Quiroga. Lui il venait [à Llallagua]*, c'était notre allié pour renforcer notre conviction de classe. Parce que lui il faisait une réflexion en regardant toutes les causes, les réalités et les analyses critiques, et il nous permettait de prendre conscience. Je te parle là de l'école. A l'université cela s'amplifie, se renforce. Parce que l'université est aujourd'hui ouvrière, ouvrière-paysanne, elle renforce ce principe pour être du côté de ceux qui doivent avoir de l'aide, pour les gens des campagnes, elle est à leur service. Elle n'est pas seulement là pour les utiliser, mais réellement pour les aider, pour essayer d'améliorer quelque chose. Cela est la première étape, la vie étudiante, secondaire et l'université. Je suis entré à l'université et j'occupais le Centre des Étudiants. Après j'ai été à la FUL* [Fédération Universitaire Locale]. *Là nous avions vu comment il fallait améliorer la filière, l'université, la partie académique. Cela sont les premières armes de la vie étudiante. Mon père est mort durant ma première année d'étude. Ça a donc été difficile, je n'avais pas de ressources pour accéder aux textes et autres choses. Ce n'était pas comme maintenant, internet n'existait pas. L'université elle même n'avait pas beaucoup de ressources. J'ai passé quatre ans à l'université [...] Nous nous étions avec le groupe du MBL, à cette époque c'était la Gauche Unie au pouvoir. Nous avions des contacts avec le MBL parce que nous avions des amis de la filière comme José Luis, Jaime Arózqueta qui est professeur urbain. Il y avait des amis, et ils coïncidaient sur les points de vue, dans l'idéologie, et de là nous commençons à nous organiser [...] Il y avait beaucoup de monde du MBL. Il y avait Jaime Arózqueta, José Luis, Edgar Lima de l'Université, et beaucoup d'autres. Il y avait le mouvement étudiant universitaire mais aussi le mouvement de la partie rurale comme dans tout le Nord Potosi, avec l'IPTK. Il y avait déjà comme dirigeant Félix Vásquez. Par exemple de San Pedro il y avait Félix Coca qui maintenant n'est plus*

ici, Apolinar Sanabia. Ils étaient du MBL mais ils appuyaient aussi l'organisation syndicale comme Paulino Ossio. Il y a eu beaucoup de dirigeants dans tout le Nord Potosi qui sont entrés par conviction, pas seulement pour les partis politiques ».

Malgré ses contacts avec le monde politique, Silvestre Ojeda préfère retourner à San Pedro de Buena Vista afin d'appliquer sa formation dans le champ du développement :

« *J'ai terminé la filière au niveau technicien supérieur en 1992 et ensuite je suis revenu avec cette formation dans mon lieu d'origine à Moscari, et en peu de temps j'obtiens un travail avec Vecinos Mundiales à San Pedro. Je rentre comme technicien responsable de la production. J'ai travaillé deux ans avec les communautés. De là ils m'ont connu, les gens de tout ce secteur, parce qu'à San Pedro j'étais nouveau. A ce moment-là, j'ai laissé de côté les partis et les organisations. Pourquoi ? Je n'ai pas laissé pour rien, mais comme c'était une autre réalité je voulais connaître les gens. D'abord, je voulais savoir comment était l'organisation, qui était dans ces organisations, et politiquement aussi qui il y avait, pour ne pas avoir de problèmes, pour savoir avec qui parler et avec qui non. Je me suis donné du temps pour connaître tout cela. Je me suis dédié à la partie technique de la production, comme technicien, et en même temps j'allais dans les communautés pour connaître l'autre partie. Nous avons travaillé aussi en formation, mais nous avons vu aussi la partie de l'analyse de ce qui se passe dans l'État, ce que faisait de bien et de mal le gouvernement. Parce qu'en 1992, San Pedro et tout le secteur avait peu de chemins. Durant la période des pluies il n'y avait pas d'accès aux communautés. La réalité était autre. Pour cela nous avons demandé aux préfectures, dans ce cas Potosi, pour qu'ils nous ouvrent des chemins, pour qu'il y ait l'électrification, pour qu'ils nous ouvrent un hôpital. Parce qu'il n'y avait pas d'hôpital. Il y avait un poste sanitaire, un collège, et un internat qui n'aidait pas que ceux de San Pedro mais aussi ceux de Toro Toro, d'Acacio, d'Arampampa. Les étudiants par exemple venaient à San Pedro pour passer le secondaire. Ainsi nous avons réfléchi durant ce travail, j'avais des relations. Vecinos Mundiales travaillait aussi avec le père et les missionnaires clarétains. Ainsi j'ai travaillé deux ans là, les gens peu à peu m'ont connu* ».

Lorsqu'il travaille à *Medicos Mundi*, il est le responsable du secteur d'altitude, à Chiro K'sa, où il côtoie les principaux cadres du syndicalisme paysan :

« *Medicos Mundi arrive en 89 si je ne me trompe pas, pour aider à la construction de postes de santé et d'hôpitaux. Moi j'arrive en 92, avec Vecinos Mundiales. Quand je travaillais à Chiro K'asa nous avons mené le projet de développement intégral Qhayana. J'étais coordinateur cette fois-là et nous avons commencé à organiser des associations, certaines se sont maintenues comme par exemple la médecine interculturelle, l'association des éleveurs de moutons, des*

fabricants d'abarcas[107]*. Il y en avait beaucoup qui se sont fondées. [...] Il y avait beaucoup de monde. J'étais le premier technicien, comme coordinateur, pour améliorer l'éducation. La majorité était des techniciens de l'extérieur, mais il y avait Filemón aussi. Filemón travaillait avec moi. Luis Herrera aussi. Il y avait des gens du lieu et ensuite des gens de l'extérieur.* […] *En 94 j'ai changé d'institution, j'ai travaillé pour PROCLAVE comme responsable sur le thème productif, mais nous faisions aussi des formations pour nous renforcer sur le thème de l'organisation. J'étais responsable de tout le programme pour San Pedro, nous avions des contacts avec toute la municipalité. A partir de 94, les gens me connaissaient, j'avais beaucoup de relations avec le groupe d'alphabétisation. Comme nous travaillions avec l'organisation il y avait des échanges. Par exemple, avec le Docteur Cardozo qui travaillait à yuyay japina* [cours d'alfabetisation de l'UNICEF] *nous nous sommes connus lors de réunions inter-institutionnelles, nous nous sommes formés ensemble* ».

Contrairement à Félix Vásquez qui se lance dans la politique à partir de son expérience syndicale, pour Silvestre Ojeda, c'est son expérience dans le champ du développement qui lui ouvre les portes du champ politique :

« *J'avais des contacts avec Félix Vásquez, en travaillant avec l'UNICEF. UNICEF a appuyé beaucoup l'organisation, énormément. Et cela a permis que l'organisation puisse se structurer et qu'elle puisse faire une analyse plus critique. Par exemple yuyay japina, les cours d'alphabétisation, offrait une force de classe pour toute la région [...] Après à partir de 95 il y a eu les premières élections municipales. Durant une réunion avec Félix Vásquez, ils m'ont proposé d'être candidat pour la mairie de San Pedro de Buena Vista. Et je l'ai accepté. Mais nous n'avions pas de ressources pour la campagne, mais nous l'avons faite. Nous n'avions pas d'expériences de plus. Mais nous sommes parvenu à obtenir durant ces élections la seconde force politique. Parce que comme je te le disais à San Pedro il y avait beaucoup de racisme, les partis du MNR, du MIR, de l'ADN dominaient. Nous, nous sommes allés avec le MBL, comme organisation. En 95. Nous sommes arrivés en seconde force. Nous avions deux conseillers, San Pedro avait à ce moment cinq conseillers. Au début l'ADN voulait que nous n'ayons qu'un, le MNR voulais que l'on en ait deux, il voulait nous aider. Mais au final c'était un mensonge et ils se sont alliés entre l'ADN et le MNR et ils nous ont mis de côté. Moi j'ai accompli ma charge jusqu'en 96-97, et après non parce que je n'aimais pas, il n'y avais pas de possibilité. J'ai laissé la place à mon suppléant, j'ai renoncé à ma responsabilité et je suis retourné à la partie technique. Je suis revenu travailler dans tout le Nord Potosi, dans les cinq municipalités, Toro Toro, Acacio, Sacaca, Caripuyo, et San Pedro, avec un projet de sécurité alimentaire dans le Nord Potosi avec PROCLAVE. Et de là ils m'ont connu dans*

[107] *Abarcas*: sandales utilisées par les paysans-indigènes à partir de caoutchouc de pneus recyclés.

les autres provinces, les autres municipes ».

Son travail avec PROCLAVE lui permet de se faire connaître dans d'autres municipalités, ce que, comme on le verra plus tard, lui sera utile. En 1999, il revient cependant à la politique, alors que l'*ayllu* Chiro se déchire :

« *Il y a eu de nouvelles élections l'année 1999. Là ils sont revenus pour me postuler. Et là ça a été une dispute très forte. Nous avons perdu une nouvelle fois, nous avons eu deux conseillers, le MNR deux et le MBL un avec Juan de Dios Colque. Moi j'étais toujours avec l'organisation. Cette fois-là, il y avait une dispute entre syndicat et ayllu, surtout dans le secteur Chiro. Eux ont décidé d'aller avec le MBL, plus précisément les ayllus et la religion évangélique, et nous, nous sommes allés avec le MSM [...] Il y avait des intérêts, parce que le MBL n'avait plus beaucoup de poids. Pourquoi ? Parce que le MBL en se mettant avec le MNR a perdu beaucoup d'idéologie. Le MSM était une branche du MBL, ainsi nous sommes restés avec une branche, avec la branche conservatrice nous pourrions dire, de la partie idéologique [...] Il n'y avait pas de leaders du Sin Miedo* [Sans Peur] *dans le Nord Potosi, nous avions des contacts avec La Paz, avec Juan del Granado. Il nous a soutenu. Et nous avons de nouveau perdu. Mais les gens ne voulaient pas qu'entrent ceux du MNR ou du MBL. Il y a eu un fort conflit, les gens se sont mobilisés pour que j'occupe la charge. C'était une mobilisation extraordinaire, je crois que dans l'histoire récente il s'agit de l'un des mouvements les plus forts qu'a connu San Pedro au niveau local. Mais cela n'a pas été possible parce qu'avec la loi nous ne pouvions pas. Ils se sont alliés les deux et nous sommes restés écartés. Moi je suis resté conseiller rien de plus. En 2000, je suis allé travaillé à Chiro, Juan de Dios Colque était de Chiro. Le MNR à travers Claudio Miranda a fait une mauvaise administration, il s'enrichissait, il abusait, il versait des intérêts à sa famille et à son groupe. Tout cela nous l'avons montré en face a Juan de Dios, "regarde ceux que tu as appuyé, ce qu'ils font". Ainsi nous sommes allés parler à Juan de Dios. Et Juan de Dios s'est rendu compte et nous a appuyé. Ainsi Juan de Dios et nous, nous nous sommes mis d'accord pour faire le vote de censure. Nous avons fais le vote de censure à Claudio Miranda qui était le maire, et nous l'avons viré. J'étais président du conseil. Mais lui ne voulait pas partir.* […] *Je savais que les gens allaient venir mais je ne savais pas ce qu'ils allaient faire. Ils sont entrés avec des dynamites et ils ont dynamité la maison de Claudio Miranda. Et moi, après ils m'ont dit qu'ils voulaient plus de dynamite, ils m'en ont demandé. Mais je leur ai dit : "non, pourquoi vous en voulez plus ? Il n'y en n'a pas ici". Ils disaient "nous avons besoin plus". Il y avait des problèmes. Je ne sais pas pourquoi ils en voulaient plus, sûrement parce qu'il y avait des policiers, sans doute ils pensaient que la police allait réagir et ils voulaient se défendre. Peut être pour cela. Nous sommes sains, mais quand nous avons fait la grande manifestation.* [Les *vecinos*] *ont dynamité nos maisons mais*

par chance ils ont blessé seulement deux camarades. Cela était durant l'élection de 1999. Durant la mobilisation il y avait tous ceux qui m'appuyaient. Mais comme les autres [les vecinos] *étaient minoritaires, ils agissaient comme cela. Les gens du village voulaient m'expulser avec des ânes. Ils me menaçaient. Pour cela ils nous ont attaqué à la dynamite, ils nous menaçaient. Mais cela n'a rien changé sur ce que nous devions faire. Nous n'avons jamais changé, nous savions que nous attaquions les intérêts du MNR et de l'ADN.* […] *Ils appartenaient tous à la Fédération Spéciale. Par exemple Pastor Sanabria, le frère de Gilder, il était ADNistes à mourir. Apolino Sanabria était de la même famille mais il était différent, il était avec nous. Tous les Sanabria de la famille n'étaient pas avec eux. Quand nous avons viré Claudio, ils nous ont fait un procès à Sucre mais nous l'avons gagné. Et là on s'est dit qui va être maire. Ceux des aylus ne voulaient pas laisser et nous nous avons dit : "d'accord, vous deux ans". Ils sont restés deux ans, de la fin de 2001 jusqu'à 2002 début 2003. Et après c'était moi. L'accord était en premier eux car nous nous n'avions aucun intérêt. L'intérêt était de servir les bases, mais nous, nous avions un autre intérêt caché. En 2002 lors d'un congrès j'ai dit que je ne voulais pas participer à la mauvaise administration que faisait Juan de Dios et je me suis retiré. De là je suis parti et m'a remplacé Afiliano Villka, qui est mort il y a deux ans. Il venait de Jatun Jila. Et ensuite, avant que nous revienne la charge au début de 2003, les gens sont venus me chercher : "ça va être à nous, tu dois revenir". Moi je travaillais à Acacio, Arampampa avec un projet de Medicos Mundi. Ainsi, je suis revenu, j'ai arrêté ma charge de responsable du projet et je suis entré à la mairie. Nous avons pris le poste le 28 février 2003. La conviction était qu'en travaillant ensemble avec l'organisation nous pouvions avancer beaucoup plus, en dirigeant de manière transparente, en informant les gens nous pouvions faire beaucoup de choses.* […] *Comme la municipalité avait peu de ressources, nous avons tenté d'optimiser les exécutions directes. Ainsi nous avons essayé de mettre bien la municipalité, nous avons fait beaucoup de projets, à San Pedro, des écoles. Notre priorité était de développer l'éducation. Nous avons créé de nombreux collèges, nous avons créé aussi des internats pour que les enfants puissent accéder à l'éducation sans problème. Parce que la distance et le manque d'opportunité font que les jeunes et enfants ne pouvaient pas poursuivre leurs études. Pour cela, nous avons mis les internats et les collèges, parce que notre première ambition était d'améliorer la qualité de l'éducation. Nous avons fait beaucoup de collèges, et surtout des écoles, avec le Fond Indigène. Et d'un autre côté nous avons renforcé l'organisation pour qu'ils se forment mieux entre eux. Nous avons embauchés Paulino Ossio, Alejandro Herrera, qui étaient des personnes qui étaient toujours avec l'organisation* ».

Par ses contacts avec *Medicos Mundi*, il entreprend au sein de la municipalité une réforme de l'organisation du conseil municipal :

« *Avec Medicos Mundi quand nous étions à la mairie nous avons commencé à construire ce que n'ont pas les autres municipalités, les Conseils de Développement Municipaux (CDM). Cela permet de discuter, d'analyser, d'informer, de coordonner les actions entre la société civile et les autorités du gouvernement municipal. Nous avons construit cela avec Imigo qui était un basque qui nous a appuyé sur la méthodologie participative, il y avait aussi un anglais Paul. Avec eux nous avons commencé à travailler la méthodologie participative et de là est né l'idée de conformer les CDM. Nous les avons organisé pour qu'il y ait une cogestion participative et responsable* ».

La gestion de Silvestre Ojeda comme maire est marquée par le conflit violent entre *ayllus* et syndicats dans la municipalité de San Pedro de Buena Vista. Sur ce point, son discours se rapproche de celui des *leaders* syndicalistes de Chiro, sur l'incapacité des cadres de l'*ayllu* à impulser des projets de développement :

« *Il y a eu beaucoup de problèmes dans la municipalité. Les évangéliques n'avaient pas de capacités. Peu importe si une personne est d'en haut ou d'en bas, l'important est la vision de classe, de développement, le social, il ne faut pas perdre cela et avoir une vision technique. Parce que sinon les choses restent bloquées. Aujourd'hui, beaucoup d'autorités sont mal élues et l'organisation doit commencer à penser à cela. Parce que selon ma manière de voir, nous ne savons pas élire, nous n'élisons pas bien nos autorités pour parvenir à ce que nous voulons, le "vivir bien"* [« bien vivre »], *pour améliorer nos conditions de vie. On peut faire de meilleures choses de manière conjointe, en analysant, en se concertant on peut avancer, dans le cadre du respect et de la compréhension. C'est cela qui' lmanque aujourd'hui. Beaucoup parlent du terme de développement aujourd'hui, mais ils ne savent pas ce que c'est. Ils ne savent pas ce qui a été fait et ce qu'il manque à faire* ».

Silvestre Ojeda est également assez perplexe quant au processus de reconstitution de l'*ayllu*. S'il valorise certains aspects culturels, pour lui le développement passe par des bases, que l'on pourrait qualifier de plus modernes, ce qui le rapproche de la vision syndicaliste des années 1990 :

« *La reconstitution est bien. Il y a des choses, des valeurs, des traditions qu'il faut respecter, maintenir, améliorer et continuer. Mais il y a d'autres qu'il faut oublier. Pourquoi ? Parce qu'elles ne vont pas nous aider dans notre manière de vivre. Par exemple l'ayllu est un outil, l'organisation est une outil, ce n'est pas l'objectif. L'objectif c'est ce que nous espérons obtenir avec cet outil. Ainsi dans l'ayllu nous pouvons profiter de certaines choses, la complémentarité, la réciprocité. Mais comme structure, je ne vois pas une opportunité. Ce n'est pas un modèle qui peut nous aider en ce moment pour moi. Il faut voir le chemin d'aujourd'hui, cet outil me sert ou me sert pas. Parce que l'organisation est un instrument rien de plus. Avec, je ne dis pas qu'elle ne sert pas, je dis que nous devons analyser jusqu'où elle nous permet d'améliorer , d'avancer* ».

L'année 2005 marque le moment le plus intense de la vie politique de Silvestre Ojeda, avec les élections législatives. Bien que participant à la création du MOP, Silvestre Ojeda, comme toute l'organisation syndicale, réalise une alliance avec le MAS. Il est nommé candidat par ses bases, c'est à dire de manière « organique », principalement en raison du fait qu'il ait travaillé dans les différentes municipalités lorsqu'il travaillait avec PROCLAVE. Son expérience dans les ONG lui offre ainsi un fort capital social, dépassant les frontières de la municipalité, ce qui lui permet de prétendre à d'autres responsabilités extra-municipales en les convertissant en capital politique :

« *Lorsque arrivent les élections pour être député, ils m'ont dit : "toi tu vas aller au parlement". Et j'ai gagné. Je suis allé mais cela ne s'est pas bien passé. Nous ne pouvions pas avancer parce qu'il y avait beaucoup de rancœurs, beaucoup de projets qui restèrent bloqués pour le Nord Potosi. Il y avait beaucoup de conflits pour organiser et approuver la Nouvelle Constitution Politique de l'État, des conflits entre les départements. Tout cela a affaibli beaucoup mes projets, ils n'ont pas pu se concrétiser. Par exemple, nous avions le projet de chemin routier de Uncia jusqu'à Cochabamba, en passant par San Pedro. Pour Toro Toro par exemple il y avait le projet de tourisme, d'éco-tourisme culturel. Il y avait des idées pour la production, avec la récupération des canaux d'irrigation. Après, il y avait le projet de déclarer l'hôpital de San Pedro de second niveau. Cela est passé, mais pour Sacaca par exemple cela n'a pas été possible. L'ouverture de la Normale est sortie pour Sacaca, la Normale San Luis. Il y en a d'autres qui ne se sont pas concrétisés. Pour cela, je ne me suis pas senti très bien. Malgré que nous continuions à appuyer l'organisation, avec des ressources, avec tout cela. Mais cela n'est pas suffisant pour moi* ».

Malgré ces échecs, Silvestre Ojeda est aujourd'hui considéré comme un des principaux acteurs du développement dans la municipalité de San Pedro de Buena Vista. Il est ainsi l'exemple même du métis totalement engagé à la cause paysanne-indigène et s'identifiant à celle-ci en terme de classe. Parfaitement socialisé aux discours syndicaliste et environnementaliste, il élabore un discours clair et engagé, marquant ainsi une frontière considérable avec les syndicalistes métis de la Fédération Spéciale de Banduriri. Son discours est cependant plus proche de l' « ethno-bureaucrate » que du *leader* politique. C'est en effet comme nous l'avons vu par son insertion dans le champ du développement qu'il parvient à se forger une carrière politique :

« *Notre projet était d'améliorer la production par exemple dans la municipalité, par la conformation d'associations productives communales. Il faut que l'État développe l'économie communautaire, ou l'économie sociale communautaire plurielle, pour tous. Que cela ne soit pas que pour quelques un. Nous devons tous avoir les mêmes opportunités. Que cela se fasse avec la Nouvelle Constitution Politique de l'État. Ce qu'il manque maintenant, c'est que des petites*

organisations communales surgissent dans notre région du Nord Potosi. Il faut voir comment s'articule en partie l'économie communautaire avec l'économie de marché, et comment la souveraineté alimentaire est garantie dans nos communautés. C'est à cela que j'ai travaillé. Il faut voir comment nous améliorer, comment éradiquer la malnutrition, comment améliorer les conditions de vie. Il y a aujourd'hui beaucoup de possibilités depuis le cadre normatif national, départemental, municipal. Mais il y en a beaucoup qui ne comprennent pas, beaucoup de maires encore ne sont pas élus pour leur capacité, ils sont élus par muyu, "c'est à moi et après à toi". Non, il faut commencer à élire des autorités qui aient une conviction, une conviction de classe idéologique. Ils doivent aussi être techniciens pour orienter cette vision avec cette possibilité technique. Pour résoudre nos problèmes ».

Silvestre Ojeda reste cependant encore aujourd'hui une personne complexe. Il est ainsi accusé par l'organisation des *ayllus* d'avoir manipulé le syndicat afin de se maintenir au pouvoir et de conserver ses terres. Son origine métisse est également aujourd'hui critiquée par certains syndicalistes, alors que d'autres continuent de le percevoir comme un « partenaire ». Il est accusé pour les premiers d'exploiter une main d'œuvre paysanne-indigène sur ses terres, alors que les seconds affirment que les paysans qui travaillent ses terres en son absence sont convenablement rémunérés. Silvestre Ojeda est aujourd'hui cependant écarté de l'organisation syndicale et du processus politique de San Pedro de Buena Vista par une nouvelle génération qui l'accuse d'arrivisme politique pour ses changements incessants de partis politiques, même si lui justifie ses choix par le caractère « organique » et pragmatique des instruments politiques :

« *En partie il y a une vision commune entre ces partis. Parce que comme je te disait, le MOP était un instrument de l'organisation, et le MAS est aussi un instrument. Ce qui change avec le MBL est son alliance avec le MNR. Nous pouvons changer de couleurs mais le principe ne change pas. Par exemple, moi j'ai changé, mais mon principe ne change pas. Nous pouvons changer de couleurs, de vêtements, cela est secondaire. Mais l'idéologie et le principe ne peuvent pas changer. Pour cela nous surveillons que notre base est toujours notre organisation, nous la fortifions, nous la protégeons, pour que les conditions du développement soient réellement pour les gens, pas pour une minorité. Il faut qu'il y ait du respect, qu'il y ait une inter-relation entre tous, qu'il n'y ait pas de discrimination, ni culturelle, ni sociale, ni autre, en service éducatif, en santé, rien. Nous devons tous être au même niveau. Il ne faut pas qu'il y ait des citoyens de première catégorie, de deuxième, de troisième. Nous devons tous être comme des personnes du même niveau, sans prendre en compte notre niveau d'éducation, notre niveau de culture. Nous devons nous respecter comme nous sommes. A partir de cela il faut chercher un développement pour tous les Boliviens.* […] *Pour moi le MAS est bien. Ce qu'il manque c'est développer la partie économique.*

Il lui manque en ce moment la partie économique productive qui est le « Bien vivre »], *parce qu'après l'autre partie est idéologique, politique, et cela n'améliore pas les conditions de vie. Ce qu'il faut faire c'est améliorer l'économie de San Pedro. [...] Il manque au MAS de concrétiser le projet de décennie productive. Nous continuons avec l'insécurité alimentaire, avec la faim. Pour cela il faut faire des projets de chemin, de canaux d'irrigation. Il ne faut pas faire des petites choses. C'est ce qu'il manque* ».

Suite à sa gestion comme député, Silvestre Ojeda reprend le travail avec *Medicos Mundi* dans une municipalité du département de Cochabamba. Comme de nombreux anciens *leaders* écartés de l'organisation, il poursuit sa carrière dans les institutions du développement, même s'il n'écarte pas un retour en politique :

« *J'avais un travail à Cochabamaba il y a encore quatre jours. J'ai renoncé à mon travail. Je faisais un travail d'implantation de santé familiale communautaire inter-culturelle. C'était dans une municipalité avec l'ONG* <u>*Medicos*</u> <u>*Mundi*</u>*. J'ai toujours travaillé avec elle. Mais maintenant je l'ai laissé, ce n'est pas parce qu'elle travaille mal, mais parce que je veux retourner dans ma zone, rien de plus [...] Il y a eu beaucoup d'intérêts personnels durant les élections de 2010. Pour cela je n'ai pas beaucoup de relation, pour cela je suis ici. Mais je vais retourner ces jours-ci pour voir comment ils travaillent. Je veux retourner dans la zone pour voir comment ça se passe, qu'est ce qu'ils font* ».

Comme nous le verrons en effet, les élections municipales de 2010 ont marqué un changement considérable à San Pedro de Buena Vista, écartant du pouvoir l'ancienne génération de cadres syndicalistes d'origine métisse dont il fait partie.

7.1.2 La FAOINP et le MAPIQ

De la même manière que l'organisation syndicale, la FAOINP construit son propre instrument politique, le Mouvement des *Ayllus* et Peuples Indigènes du Qullasuyu (MAPIQ). Celui-ci est valorisé tout comme le MOP pour son aspect « organique » et connaît les mêmes tensions avec l'autre instrument organique national : le MAS d'Evo Morales.

7.1.2.a Une tentative d'ethnicisation du champ politique

Le processus politique de la FAOINP est proche de son concurrent syndical, même s'il naît plus tardivement, à la suite de l'« opportunité politique » introduite par la loi n°2771 de Regroupement Citoyen et Peuples Indigènes et l'appui de l'ONG ISALP. Alors que la Fédération Syndicale rencontre depuis plusieurs années des difficultés à obtenir la personnalité juridique du MOP, la FAOINP se réunit à Pista Pampa, le 28 août 2004, lieu historique de la création de l'organisation, où elle décide de fonder son propre instrument politique afin de participer aux élections municipales dans cinq municipalités : Uncia, Chayanta, San Pedro de Buena Vista, Pocoata et Sacaca. Le 7 septembre, le Conseil Politique des s*egundas mayores* et *kurakas* des *ayllus* de la FAOINP créé le Mouvement des *Ayllus* et Peuples Indigènes du Qullasuyu (MAPIQ). L'appui de l'ISALP est fondamental afin d'obtenir en seulement quelques mois sa personnalité juridique au niveau régional, ce qui lui permet de participer dès 2004 aux élections municipales, alors que le MOP ne l'obtient qu'en 2005 après plusieurs années de procédures. De nombreux anciens cadres kataristes sont à l'origine de cette création, qu'ils désiraient depuis la fin du FSTK. Le MAPIQ se base sur les fondements organiques de l'*ayllu*, tels qu'ils sont définis par les *leaders.* In introduit le *muyu* et les « us et coutumes » lors de du choix des candidats politiques par les bases. Le *thakhi* et le *chacha-warmi* ne sont cependant pas pris en compte. Rapidement, les candidats les mieux formés techniquement au sein des ONG et académiquement dans les écoles et universités l'emportent sur les plus anciens ayant exercé le *thakhi,* montrant par la même occasion tout autant une certaine instrumentalisation de l'ethnicité qu'une réelle adaptation au processus démocratique républicain. Malgré son aspect « organique », le MAPIQ favorise ainsi dans de nombreuses municipalités l'insertion en politique d' « ethno-bureaucrates ». La FAOINP fait ainsi face à une tension permanente entre son « processus de reconstitution des *ayllus* » et l'adoption de formes modernes d'élection la renvoyant toujours plus vers les formes « syndicales » de lutte politique. Pour ces raisons, l'Autonomie Indigène Originaire Paysanne (AIOC) reconnue par la Nouvelle Constitution Politique de l'État apparaît aujourd'hui comme une alternative pour dépasser la politisation croissante des *leaders* et les tensions entre l'organique et le politique.

Né dans la province Bustillo, le fief des *ayllus* du Nord Potosi, le MAPIQ entre en concurrence avec le MAS. Dès les élections municipales de 1999, soit avant la naissance du MAPIQ et du MOP, le MAS s'implante dans certaines municipalités, notamment à Llallagua, à partir de l'*ayllu* Chullpa d'où est originaire le leader *aylluiste* Valentin Ticona. En 2002, lors de l'élection présidentielle, ce *leader* impulse la première alliance entre la FAOINP et le MAS. Celle-

ci permet à l'organisation des *ayllus* d'élire comme député l'ancien katariste et ex-*mallku* Aurelio Ambrosio. Cette alliance débouche cependant sur un échec : Ambrosio se lie très rapidement, au sein du Congrès, au « Bloc Parlementaire Indigène », en dénonçant le « totalitarisme du MAS » qui refuse, selon lui, de prendre en compte les revendications des *ayllus*. Il s'agit ici d'une tension politique qui se répète à chaque élection, entre une FAOINP « indianiste » et un MAS issu du syndicalisme des producteurs de feuille de coca. De son côté, Valentin Ticona, considéré comme un des premiers MASistes de la région, obtient le poste de vice-ministre de la Justice Communautaire en 2006 lorsque qu'Evo Morales prend le pouvoir. Afin de s'implanter dans la FAOINP, la stratégie du MAS est une nouvelle fois d'« infiltrer » l'organisation, d'après le terme utilisé par la partisan MASiste Leoncio Choque, par l'intermédiaire de Cancio Rojas. Cancio Rojas est un ancien katariste de l'UKAL, qui travaille de nombreuses années avec l'ONG katariste Evess Kallpa. Il devient *mallku* de la FAOINP en 2005. Il en est exclu lorsque sa femme, Esperanza Huanca Mendoza[108], alors *mama t'alla*, candidate pour ce parti à l'élection des assembléistes pour la Nouvelle Constitution Politique de l'Etat (NCPE), rompant dès lors avec la supposée « neutralité politique » des autorités originaires. Cancio Rojas reste cependant proche de l'organisation. En 2010, il devient *kuraka*[109] de Sacaca. Il se fait par la suite connaître au niveau national en étant le principal *leader* de l'opposition de plusieurs *ayllus* à l'entreprise canadienne *South American Silver* autour de l'exploitation de la mine de Mallku Khota,

La FAOINP rencontre les mêmes problèmes que le MOP lors des élections municipales de 2004, entre ses candidats organiques du MAPIQ, et les partisans du MAS, élus le plus souvent pour leur conviction partisane non pas depuis les bases mais par les représentants régionaux et locaux du parti. Le MAS permet également aux candidats organiques déchus de se créer une nouvelle légitimité en intégrant ce parti « organique ». A Uncia, c'est le MAPIQ qui l'emporte face au MAS, alors que l'inverse se produit dans la municipalité de Chayanta. Dans plusieurs municipalités, le MAPIQ doit également affronter les candidats « organiques » de la Fédération Syndicale comme c'est le cas à San Pedro de Buena Vista. Les municipalités de Sacaca et Pocota comptent quant à elles trois candidats « organiques » : un *aylluiste* le MAPIQ, un syndicaliste avec un parti « traditionnel », et syndicaliste avec le MAS.

Malgré sa capacité à intégrer les élections municipale dès 2004, le MAPIQ ne parvient pas à obtenir sa personnalité juridique au niveau national, pour des raisons politiques, comme l'explique le katariste historique Marcelino Gonzales :

[108] Esperanza Huanca Mendoza devient par la suite responsable du Département de Dépatriarcalisation de l'Etat plurinational sous le gouvernement du MAS.

[109] Cette charge de *kuraka* réintroduite dans la municipalité de Sacaca correspond à l'autorité des *ayllus* au niveau municipal. Elle n'a donc aucun lien avec la territorialité pré-coloniale, mais conserve un rôle d'articulation entre les *ayllus* et la société environnante, dans ce cas-ci le gouvernement municipal.

« *Nous avons créé, ici dans les ayllus, le MAPIQ, avec une personnalité juridique régionale. Aujourd'hui nous avons la personnalité juridique pour intégrer le gouvernement municipale, et le FSTK a été un peu mis de côté. Ils m'ont élu pour le côté politique du MAPIQ pour l'étendre au CONAMAQ, pour que je sois candidat pour le CONAMAQ aux élections de 2005. Il y a eu un problème avec la Cour Nationale Électorale car le responsable était du MNR, et bien que la loi disait que les ayllus et peuples indigènes pouvaient participer et s'organiser comme peuple indigène, ils ne nous ont pas laissé participer aux élections nationales. Ils ne nous ont pas donné notre personnalité juridique au niveau national. C'est à cause du MNR mais aussi du MAS qui n'a pas voulu. Pour le MAS et les autres partis c'était dangereux de voir apparaître d'autres partis. Le MAS aussi a empêché d'avoir notre personnalité juridique car il voulait le pouvoir. Et nous n'avons pas participé. MAPIQ a fait un accord avec le MAS pour les élections, pour la participation aux élections. Nous avons signé l'accord et ensuite il ne nous ont plus pris en compte. Si on était parvenu a avoir une personnalité juridique au niveau national on aurait eu quelques parlementaires. Moi, comme chef politique du MAPIQ, j'ai négocié avec le MAS pour la participation politique, pour faire une alliance MAPIQ/MAS. Mais Evo a signé l'accord avec nous et le jour suivant quand on va à la réunion pour mettre nos députés ils ne nous reconnaissaient pas* ». (Marcelino Gonzales)

Malgré ce revers pour le MAPIQ, la majorité des cadres des *ayllus* appuient le MAS lors des élections nationales de 2005. Tout comme pour le MOP en 2010 cependant, une partie des *leaders* de l'instrument politique des *ayllus* s'allient à un autre parti afin de lutter contre la prise du pouvoir du MAS. C'est le cas de plusieurs leaders d'Uncia ou un conflit violent oppose le MAPIQ au MAS : les cadres du MAPIQ passent une alliance avec l'Action Social (AS) de Potosi et s'allient au parti de droite PODEMOS afin d'obtenir des postes de député pour ce parti. Cette stratégie marque un échec cuisant duquel le MAPIQ ne se remettra jamais. L'instrument ne présente plus aucun candidat par la suite, à aucune autre élection. La FAOINP connaît ainsi un dilemme profond, entre ceux qui souhaitent appuyer le MAS au niveau national, en tant que représentant de la cause indigène, alors même que ce parti est issu de l'organisation qu'elle combat sur le terrain.

L'Assemblée Constituante de 2006 révèle cette tension entre le « processus de reconstitution des *ayllus* » impulsé par le CONAMAQ et la vision politique du MAS plus proche du syndicalisme. Suite à l'alliance désastreuse du MAPIQ avec le PODEMOS, la FAOINP n'a d'autre choix, afin d'appuyer le « processus de changement », de s'allier au MAS pour les élections des assembléistes. La FAOINP obtient deux assembléistes avec le MAS (circonscription 39 et 40), et un autre, Pastor Arista avec l'Action Sociale (circonscription 39). La participation de la FAOINP à l'Assemblée Constituante est cependant difficile. Alors que les représentants du MAS s'affrontent

avec ceux de l'opposition à Sucre pour l'élaboration de la Nouvelle Constitution Politique de l'État, l'organisation des *ayllus* convoque ses assembléistes à Chayanta pour demander des comptes. Ceux-ci sont menacés par les bases d'être destitués et sanctionnés au *chicote* pour manquement à leur devoir de représentation de l'organisation. Ils sont accusés de se soumettre aux directives du MAS sans prendre en compte le projet de nouvelle constitution élaboré par la FAOINP. Gladys Siacara Martinez, assembléiste du MAS pour les *ayllus,* garde un souvenir amer de cette expérience :

« *Nous avons réussi à participer et nous rendre visible comme peuple originaire du Nord Potosi durant l'Assemblée Constituante. Mais cela n'a pas été aussi fort pour les avancées concernant les propositions qui sont importantes pour nous, comme de participer aux structures du gouvernement. L'objectif principal était de participer avec plus d'incidence à travers nos représentants pour la prochaine assemblée plurinationale. Mais il y a eu des pressions des organisations* [de la CSUTCB et de ses affiliés]*, des intérêts de certaines organisations qui ont fait que nous n'avons pu avoir un représentant directement élu par les peuples indigènes pour le département de Potosi. Nous avons commencé par dire qu'il y avait trente-six peuples indigènes, donc qu'il fallait trente-six représentations spéciales. Mais avec tout ce processus tant conflictuel de la construction de la Nouvelle Constitution Politique de l'État, durant le congrès ils l'ont réduit. Là sûrement à surgis des intérêts de certains partis politiques et organisations sociales. Ils l'ont réduit à sept circonscriptions spéciales indigènes. Cela n'a pas été un bon calcul car le Nord Potosi a beaucoup plus de population originaire qu'urbaine, mais pour Potosi et pour Chuquisaca il n'y a pas de circonscription indigène. Jusqu'à maintenant je ne comprends pas cette logique. Pour moi, la logique est que quand il y a une majorité de population indigène, il devrait y avoir directement une représentation spéciale. Mais ça n'a pas été ainsi. Pour moi c'est un crime organique du MAS. Ils ont commis un crime depuis mon point de vue , car avec le CONAMAQ nous n'avons pas de représentants. Par exemple de la province Bustillo nous sommes presque tous indigènes et notre système d'organisation des ayllus est fort, mais nous n'avons pas de représentants, nous n'allons pas avoir de représentant plurinational pour la gestion 2010-2015* ». (Gladys Siacara, assembléiste pour le MAS)

Au sein du nouvel État Plurinational reconnu par la NCPE, sept « circonscriptions indigène-originaire-paysannes » sont ainsi uniquement constituées, contrairement aux trente-six que souhaitaient le CONAMAQ. Les départements de Potosi et Chuquisaca sont les seuls sur les neuf à ne pas posséder de circonscription spéciale. Cela peut s'expliquer en partie par les conflits entre *ayllus* et syndicats dans ces deux départements, qui auraient créés assurément d'interminables débats autour de la définition de l'« indigène » et au droit de chaque organisation de proposer un représentant légitime. Il s'agit là d'un exemple parmi d'autres de la difficulté du gouvernement à

maintenir l'union des organisations sociales au sein du Pacte d'Unité, mais aussi de la tension qui traverse l'organisation des *ayllus* face à la politique gouvernementale d'Evo Morales.

La prise du pouvoir national par le MAS et l'échec du MAPIQ contraint les anciens dirigeants politiques kataristes, tout comme les fondateurs du MOP dans le syndicat, à chercher de nouvelles alliances afin de conserver une influence politique en dehors du MAS. Beaucoup d'entre eux se lient ainsi à l'Alliance Sociale (AS), parti de gauche cherchant à devenir une alternative pour tous les déçus, ou exclus, du MAS. Leur position dans la structure du champ politique coïncide ainsi avec leur position dans la structure du champ social (Bourdieu, 1981). Dominés autrefois par le syndicalisme des vallées, ces *leaders* s'allient au katarisme du MRTK, tout comme ils se lient aujourd'hui à l'AS face aux militants du MAS issus des anciens partis de la gauche (provenant pour la plupart du syndicalisme paysan et ouvrier, mais aussi des jeunes et responsables d'ONG possédant un fort capital « technique »). Parmi ces *leaders* kataristes qui se lient au AS, on trouve Marcelino González et Pastor Arista, co-fondateur du MAPIQ et ancien conseiller municipal à San Pedro de Buena Vista pour le compte de ce parti. Dans les deux cas, ces *leaders* légitiment leur candidature par leur capital politique et leur caractère « organique » (bien qu'ils ne soient pas élus directement par leur base) face au MAS, qui à l'image d'un régime « dictatorial », nomme ses candidats « d'en haut », foulant par là même tout principe de représentativité des organisations sociales. Cela est notamment le cas lors des élections présidentielles de 2009 où la FAOINP, la Fédération syndicale et les mineurs coopérativistes avaient apporté leur soutien au parti. La FAOINP devait présenter son candidat organique comme député uninominal de la circonscription 39 (province Bustillo), la Fédération syndicale conservait les candidats uninominaux des deux autres circonscriptions (40 et 41), et les mineurs coopérativistes quant à eux le poste de sénateur. Suite à un conflit entre *ayllus de la* province Bustillo pour élire leur candidat à la députation, le MAS impose cependant « depuis le haut », son candidat-partisan « MASiste » Luis Gallego, sous l'impulsion de Valentin Ticona, le partisan MASiste historique et vice-ministre au sein du gouvernement d'Evo Morales. Marcelino González avec le AS ne parvient pas à dépasser les 21% des votes (soit 4891 voix) à la députation de 2009, bien qu'une partie des *ayllus* appelait au « vote-sanction » contre le MAS, en soutenant l'AS, ou en appelant au vote blanc. Si l'importance des votes blancs (9743 suffrages), tout comme l'élection de Pastor Arista vue précédemment pour l'assemblée constituante, révèlent l'autonomie d'une base rurale qui refuse de se soumettre passivement aux consignes données depuis la direction du parti, l'analyse des élections montre la difficulté pour le mouvement populaire de se lancer dans la lutte politique hors du MAS, du moins lors des élections nationales. Comme nous l'avons vu, des candidats organiques peuvent encore s'affronter et l'emporter face aux candidats du MAS lors des élections municipales.

7.1.2. b Aurelio Ambrosio : Un indigène contre le MAS[110]

Afin de décrire de plus près le processus de formation, tant du discours que des cadres, nous prendrons ici l'exemple d'Aurelio Ambrosio Muruchi. Neveu du premier dirigeant katariste, il passe les différentes charges de l'organisation jusqu'à devenir député en 2002 :

« *Je suis de l'ayllu Kharacha de la communauté Colcoma du cabildo Collana. Tito Ambrosio est mon père, mais c'est mon oncle Benigno Ambrosio qui a impulsé le syndicalisme. Il a occupé des charges syndicales. Quand se fonde la Fédération Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi mon oncle était dirigeant avec Florencio Gabriel. Florencio Gabriel meurt durant la dictature de Garcia Meza, il meurt durant le coup d'État. Je crois que Benigno s'échappe* [à ce moment là]*, il n'a pas fini sa charge. Eux sont les fondateurs, ils font partie de l'organisation syndicale* ». (Aurelio Ambrosio)

Aurelio Ambrosio connaît sa « rupture biographique », qui le conduit à un engagement ^politique, durant les dictatures où il vit de près la répression :

« *Moi j'ai souffert quand il y avait le coup d'État avec Garcia Meza. Les gens confondaient Tito mon père et Benigno mon oncle. Ils sont frères. Et les gens de l'armée aussi les confondaient. Les militaires venaient dans ma maison, et au lieu de frapper Benigno ils nous frappaient. Moi j'avais neuf ou onze ans, et le régiment des Rangers venait de cette montagne. Ma maison était ici en bas à Cocoma, avec mon beau-frère ils nous ont expulsés. A ce moment je suis rentré en colère, j'ai commencé à analyser pourquoi tant de haine ? Pourquoi les militaires agissent contre leur propre peuple ? De ce moment-là j'ai ce ressentiment et j'ai commencé à me former* ».

Aurelio Ambrosio poursuit une double formation. Il devient technicien agronome, formation de la plupart des jeunes kataristes des années 1990, à l'Institut Simon Bolivar d'Uncia. En parallèle, il reçoit une formation katariste :

« *Je suis allé à tous les cours du Centro Marka. Je suis allé deux ans à La Paz aux cours du Centro Marka. Ils payaient les voyages. Je suis allé aussi aux cours d'ICADES. Ekipo Kallpa était avec Zacarias Flores, Apu Mallku était avec Cancio Rojas, Sumaj Kantanti était avec Marquez. Ce sont les projets qu'a impulsé ICADES. Mais moi, je n'ai pas travaillé avec eux. J'ai seulement travaillé avec le CIPE* [Centre de Recherche et de Promotion Éducative] *d'Uncia comme technicien agronome. En 93 je travaillais au CIPE, justement quand naissait la FAOINP. J'ai travaillé beaucoup de temps avec le CIPE au renforcement de l'organisation. J'ai eu de nombreuses*

[110] Le récit bibliographique présenté ici fait suite à un entretien réalisé avec Aurelio Ambrosio en 2010 à la mairie d'Uncia, dans le Nord Potosi.

trajectoires en travaillant avec les organisations comme leader. J'ai été avec le programme d'alphabétisation « Nosotros podemos » [« Nous pouvons »] *de La Paz. J'en ai toujours eu envie. Et quand j'ai eu ce discours politique les gens m'ont appuyé, je disais la vérité. Aucune force armée ne peut aller contre ce peuple. C'est nous qui payons les militaires. C'est la vérité. J'ai aussi travaillé les lois de l'économie* ». (Aurelio Ambrosio)

En parallèle à sa formation technique, Aurelio Ambrosio suit le *thakhi*, depuis sa communauté, jusqu'à devenir *mallku* de la FAOINP en 1998, puis du CONAMAQ. Si nous avons vu que les premiers *mallku* étaient des cadres katariste, Aurelio Ambrosio est considéré au contraire comme le premier *mallku* a avoir exercé le chemin des charges dans son ensemble, même s'il obtient cette charge à un âge relativement jeune :

« *J'ai passé mes charges d'autorités quand mon mariage fut réel, quand je me suis marié avec mon épouse. Premièrement j'ai été kawasiri, avec la fonction de surveiller, préserver, contrôler le processus de la production agricole. Après jilanku de ma communauté, c'est comme le gouvernement de ma communauté. Puis segunda mayor de l'ayllu en 1993. Qu'est ce que l'ayllu ? C'est un territoire qui a une population, un gouvernement. Cette charge, je l'ai exercée durant trois ans. Durant ma charge j'ai préservé la sécurité des citoyens de l'ayllu, contrôler les limites de l'ayllu, la justice communautaire. Elle ne vise pas la sanction par des peines, mais une réconciliation des parties. Puis j'ai été mallku mayor de la Fédération des Ayllus, durant trois ans aussi j'ai exercé ma charge. La FAOINP est une organisation qui émerge pour revendiquer les droits aux peuples indigènes. Puis je suis passé à être mallku mayor du CONAMAQ, durant deux ans comme la deuxième autorité supérieure. La CONAMAQ est une organisation au niveau national qui revendique une politique axée sur le terre-territoire, la politique, sur la démocratie, sur les « us et coutumes* ».

C'est lors de sa gestion à la tête de la FAOINP, que l'organisation connaît un nouveau tournant, en articulant à la fois le discours politique du katarisme d'idéalisation de l'*ayllu* à une réelle pratique du système traditionnel :

« *Le katarisme appuyait mais il n'avait ni proposition ni structure pour fortifier la Fédération des Ayllus. Moi par exemple, j'ai toujours été un homme intellectuel. J'ai fait de nombreuses révisions. Par exemple, j'ai lu le livre de Fausto Reinaga, j'ai lu plusieurs livres. Et de plus j'ai vu la réalité même. J'étais comme segunda mayor et ensuite j'ai assumé comme mallku mayor. Cette fois là j'ai incarné ce discours que le mouvement indigène est une réserve morale, c'est une structure, il a son gouvernement, sa population, son territoire. C'est un modèle d'État. Le modèle social de l'ayllu, l'économique, le politique, sa démocratie. La démocratie de l'ayllu c'est le muyu-turno. De là commence le chacha-warmi. Parce que nous ne pouvons pas conformer une*

autre organisation de femmes. Si nous fondons une autre organisation de femmes on retourne au syndicalisme. Parce que le syndicat est des travailleurs, des cordonniers, il y a des syndicats de tout. Mais l'ayllu ne grandit pas avec ça. C'est là que nous l'avons aidé, sans l'appui de personne. Nous même, nous avons découvert notre propre chemin, notre propre réalité. Pour cela, nous avons fait de nombreux ateliers et débats. Nous avons fait des ateliers d'une semaine, de différentes provinces. Différents leaders venaient. Et ces leaders ont tous été conseillers municipaux ensuite. L'actuel maire de San Pedro de Buenavista sort de cette école de leaders que nous avons fondé [Martin Condori, le premier maire indigène de San Pedro de Buena Vista, élu en 2010]. *Mais là nous n'avons parlé d'aucun parti, nous avons parlé nettement de notre réalité. Comment est l'ayllu ? Nous avons pris les deux modèles, le syndicat et l'ayllu. La démocratie dans le syndicat c'est en levant la main par acclamation, par vote. Mais pour l'ayllu c'est le muyu-turno, en accomplissant le thakhi, lors que dans le syndicat une personne peut être réélue durant je ne sais combien d'années. Mais dans l'ayllu ce n'est pas comme cela, il faut « tourner ». Ces types de cours nous on aidé à nous fortifier beaucoup mieux* ».

Aurelio Ambrosio joue ainsi un rôle fondamental dans l'institutionnalisation des valeurs de l'*ayllu*. C'est à partir de ce discours que s'instaurent les cadres conceptuels entourant la « reconstitution » - par son opposition au syndicat - en engendrant un processus d'homogénéisation de la structure organique à partir de la FAOINP. Aurelio Ambrosio institutionnalise ce discours avec l'aide de la coopération internationale, marquant par la même occasion une certaine distanciation avec les cadres kataristes :

« *Nous avions un projet avec IBIS DINAMARKA qui s'appelait l'École de Leaders de Niveau Avancé, et il y avait aussi École de Leaders au Niveau Élémentaire. Il y avait deux rangs. A l'École de Niveau Avancé venaient de chaque province cinq entre hommes et femmes. Il y avait à manger pour une semaine, il y avait de quoi dormir. Il y avait des débats, des débats, encore des débats. A l'École de Leaders de Niveau Élémentaire n'importe qui des frères qui voulaient participer pouvait venir. C'est un autre niveau, juste sur trois jours. Nous, nous faisions tout le contenu. Moi par exemple, j'ai fait beaucoup de contenu sur le thème de la structure organique de l'ayllu. Son maniement de la rotation de la terre, rotation des cultures, sa démocratie, son contrôle social, aussi l'exercice des charges. Moi j'ai fait tout cela. Nous nous sommes beaucoup sacrifiés. Maintenant je me rends compte que nous avons travaillé énormément. Mais cela a servi. Maintenant le MAS est avec le discours de l'indigène* ».

Après sa charge de *mallku* à la FAOINP, Aurelio Ambrosio se lance pleinement dans la politique en 2002 :

« *Quand est arrivée la campagne électorale pour les élections présidentielles, je me suis*

présenté comme candidat uninominal pour la circonscription 39. Candidat avec le consensus des ayllus. Il n'y avait pas de parti avec qui aller. Alors on s'est fait prêté le sigle du MAS et on est allé avec le MAS. Mais moi je ne suis pas MASiste, parce que l'ayllu ne peut pas avoir une couleur politique, l'ayllu est une structure, l'ayllu est un modèle d'État, et pour cela il ne peut être lié à un parti politique. Je suis parvenu à être parlementaire en 2002, je suis arrivé au Parlement National durant un moment très critique de la politique que vivait le pays. Cela est ma trajectoire politique ».

Ces élections de 2002 marquent un tournant historique pour la Bolivie. Depuis 2000, de grandes mobilisations sociales paralysent le pays. La population de Cochabamba se soulève durant la dénommée « guerre de l'eau » contre la privatisation du service d'eau par la compagnie Brechtel. La CSUTCB de Felipe Quispe se mobilise également pour le développement rural. C'est dans ce contexte que le candidat *cocalero* Evo Morales parvient au second tour des élections. Malgré cette force du mouvement social d'origine rural, les éternelles tensions ne se font pas attendre au parlement, dans lesquelles Aurelio Ambrosio joue un rôle central :

« J*'ai dirigé le Bloc Indigène. Nous réunissions tous les députés de différents partis. Nous devions revendiquer, nous devions proposer le thème de la démocratie, de la rotation. Nous devions proposer nos propres réalités. Mais aucun parti n'aimait cela. Pire ! Ça n'a pas plu au MAS parce que le MAS était furieux de ce Bloc Indigène. Il y avait aussi des députés des basses terres. Nous voulions faire un rapport national sur notre propre réalité, prendre la propre photo de l'ayllu. Qu'est ce que l'ayllu ? Qu'est ce que la capitania ?* [structure territoriale du peuple Guarani]*? Mais comme j'étais allé avec le MAS et que le chef du MAS est Evo, lui il n'acceptait pas cela. Evo pensait que nous divisions le MAS, mais ce n'était pas le cas. Nous voulions générer un nouveau discours avec le mot indigène. Nous parlions de 70% de population indigène en Bolivie. Nous avons parlé des "trois Bolivies". Cela vient de nous. Je disais qu'il y avait une Bolivie qui était chargée de l'économie, une autre Bolivie qui réunissait les vendeurs ambulants et une autre Bolivie qui vivait seulement en louant la terre. Il n'y a pas que deux Bolivie mais trois. Et cela Evo n'a pas aimé. Evo ne savait pas ce qu'était l'ayllu [...] Quand j'étais au parlement, lui aussi était député, on a été collègue. Je parlais de l'indigène mais lui il ne connaissait pas bien. Et de là j'ai fondé le Bloc Indigène au parlement. Et là aussi Evo s'est énervé "tu ne peux pas diviser". Mais mon attention n'était pas de diviser mais de continuer avec cette approche pour que le pays sache ce qu'était le mouvement indigène* ».

Durant cette expérience parlementaire, Aurelio Ambrosio poursuit son *leadership* :

« Q*uand je suis allé au Parlement je me suis aussi renforcé parce que j'ai été quarante jours à l'étranger. J'ai été à Bruxelles, Stockholm, Amsterdam, en France aussi. Pour cela je*

connais l'Amérique Latine comme l'Europe. Quand j'étais député il m'est arrivé beaucoup d'invitations. Parce qu'Ana Katerin nous avons fait le premier accord autour de ma position politique, on a renforcé l'organisation très sainement, on a manié le financement de manière très transparente. Elle, elle me faisait les invitations comme député indigène [...] Ana Katerin, c'est la directrice d'Ibis Dinamarka. Il y avait aussi Isidro Navera d'OXFAM AMERICA, le frère Palacino de Lima aussi, c'est mon grand ami, nous avons mené plusieurs luttes avec lui. De cette manière, sont arrivés des invitations et je suis allé dire ce que je dis maintenant. Je suis allé valoriser le thème de la terre par exemple. Dans la partie occidentale [andine] *il n'y a pas de terres fiscales, alors que dans la partie de l'Orient* [basses terres] *il y a des terres fiscales, cela. J'ai aidé à diffuser cela en Europe. De cette manière je connais bien les personnes du MAS, je connais bien tout le monde. Maintenant je crois que dans le MAS il y a une gauche trotskisée qui oriente Evo, une gauche en perdition. Ils voulaient construire le socialisme, le communisme, mais ils ont échoué, ils n'ont pas pu. Ainsi je pense que ces gens n'ont pas lu la réalité, la situation actuelle, ils ont une pensée externe et cela va conduire à la perte du président* ».

Suite à l'exercice de sa fonction de député en 2004, et à la victoire d'Evo Morales à la présidentielle de 2005, Aurelio Ambrosio se retrouve « sur la touche » politiquement. C'est à ce moment qu'il construit, avec d'autres, le MAPIQ, le parti des *ayllus* du Nord Potosi, comme une alternative au MAS.

Grâce à ses contacts, il parvient à devenir responsable du SENASAG à Potosi. Il reprend des études de droit, à l'Université Supérieure Autonome Tomás Frias de Potosi, afin de poursuivre ses activités politiques à partir du champ plus académique que technique. Si la filière d'agronomie était la formation privilégiée dans les années 1990, la formation de droit devient la voie prépondérante pour les *leaders* indigènes des années 2000. Ce diplôme d'avocat est également recherché par Marcelino Gonzales après avoir été évincé du mouvement politique. Les études de droit permettent ainsi à ces *leaders* de se remettre au niveau des nouvelles générations, en renforçant leur capital académique face à la perte de leur capital organique.

Le discours d'Aurelio Ambrosio est semblable à celui de nombreux autres *leaders* des années 1990-début 2000 dans le Nord Potosi. Que ce soit Félix Vásquez le créateur du MOP, ou Aurelio Ambrosio qui se veut le représentant légitime indigène, nombreux sont les *leaders* se réclamant de l'avant-garde du mouvement indigène, les fondateurs du discours et de l'idéologie du « processus de changement » impulsé par le gouvernement du MAS. Tous ont espéré jouer un rôle central dans la politique nationale, et la plupart s'en sont retrouvés écartés suite à la victoire d'Evo Morales en 2005, d'où une certaine rancune et amertume. Si certains opposants au MAS au niveau local peuvent rejoindre par la suite ce parti pour occuper des postes dans la bureaucratie étatique, la

majorité des cadres intellectuels dans le Nord Potosi se lient à des partis d'opposition, comme nous l'avons vu avec les anciens kataristes et les fondateurs du MOP. Beaucoup espèrent « la perte » du président, par orgueil, mais aussi dans l'espoir de marquer leur retour sur la scène nationale. A Uncia, pour les élections municipales de 2010, Aurelio Ambrosio se lie ainsi le Mouvement Sans Peur (MSM), né avec Juan del Ganado de la division du MBL. Il rejoint ainsi le parti qu'il avait combattu par le passé, sans y voir de contradiction. En Bolivie, on appartient en effet plus à un parti par sa place sur l'échiquier politique que par ses convictions. Pour Aurelio Ambrosio, le champ politique se résume ainsi à un véritable « combat de *leaders* » où chacun, selon ses formations et capitaux engrangés et engagés, doit parvenir à l'emporter sur l'adversaire :

« *Quand je suis arrivé à La Paz, j'ai vu que les autres n'étaient pas si formés. J'ai vu par exemple qu'Antonio Pérez avait un discours très de gauche, une gauche en faillite. Santos Ramirez*[111] *est un syndicaliste qui parle, qui parle, mais qui n'aborde pas le thème de fond. Evo est plus de colère : « L'impérialisme ! », « le néo-libéralisme ! ». Ainsi, je me suis dis que j'étais mieux formé que ces types. Lors des débats ils ne m'ont jamais battu, j'ai toujours gagné. Je suis allé par exemple dans le Chapare et j'ai vu qu'il n'y a pas de leadership dans le Chapare, dans le Nord Potosi si il y en a. Cela m'a motivé a lancé le bloc indigène [...] Avec la FAOINP, nous avons fait des projets pour renforcer l'organisation, nous n'avons fait aucun projet pour le productif. Parce que nous étions dans l'idée de consolider l'institution. Et ainsi nous avons battu le syndicat sur le terrain du débat. A San Pedro par exemple nous avons fait un débat public. Je leur ai dit "vous vous ne pouvez pas continuer à marcher avec une identité prêtée. Vous, vous êtes des ayllus, vous êtes originaires. Le syndicat est d'origine européenne. Il est venu ici, il a peut-être servi à beaucoup de secteurs, mais ici, pour le secteur originaire ce n'est pas la réalité". Les gens m'ont entendu et les gens de Chiro K'asa se sont organisés en ayllu. En plein cabildo* ».

7.1.3 Pacte d'Unité, factionnalisme et clientélisme dans le Nord Potosi

Cette politisation du monde rural entraîne une tension toujours croissante entre les organisations sociales et les partis politiques, tant pour les élections municipales que nationales. Lors des élections municipales de 2004, le mouvement rural est parvenu à prendre le pouvoir dans les 13 municipalités que compte la région. Ces victoires cachent mal cependant de forts conflits

[111] En 2009, le dirigeant historique du MAS Santos Ramirez, placé à la tête de l'entreprise pétrolière publique YPFB, est pris en flagrant délit de corruption et condamné à douze ans de prison.

entre l'organisation syndicale, celle des *ayllus* et le MAS, rendant la grande majorité des municipalités en état quasi d' « in-gouvernabilité ».

La tension la plus importante est organisationnelle, et réside dans le conflit opposant les syndicats aux *ayllus*. Les municipalités encadrées par le syndicat cherchent en effet à bloquer toute forme d'ethnicisation municipale (DMI) et écartent du Plan de Développement Municipal (PDM) les TCO liées à la FAOINP. Certaines TCO retournent dès lors à la forme d'organisation syndicale pour recevoir les ressources liées au dispositif municipal de « participation populaire ». De son côté, le MAPIQ cherche à bloquer les projets de développement municipaux provenant du syndicat afin de délégitimer la politique syndicale. Fortement divisés, ces municipalités sont confrontées à une très faible gouvernabilité et à de hauts niveaux de corruption. Paralysées durant de nombreux mois, plusieurs équipes municipales seront révoquées et remplacées dans toute la région.

Enfin, la tension ville/campagne traverse également un processus de politisation par le biais de la Loi de Participation Populaire. Fréquemment, l'élite locale composée des métis-urbains et des propriétaires terriens, se retrouve écartée du pouvoir, même si, dans certains cas, elle parvient à conserver certains mandats de conseillers. Ces tensions sont aujourd'hui renforcées par les malversations et le non-aboutissement des projets de développement des municipalités aux mains des organisations rurales. Ces échecs font parfois resurgir les discours racistes sur l'« incapacité » des indigènes à faire de la politique. Dans certains cas, l'élite locale peut profiter de ces conflits pour reprendre le pouvoir. Alternativement, les élites urbaines peuvent opter pour une intégration directe à l'organisation syndicale ou au MAS, réitérant ainsi une stratégie déjà employée lors de la période post-révolutionnaire du MNR dans les années 1950 et 1960 par certains groupes de pouvoir locaux. À Sacaca, le maire « organique » du syndicat, élu avec le Mouvement Indigène Pachakuti (MIP) en 2004, parti indianiste né dans les régions aymaras bordant le lac Titicaca, est un grand propriétaire terrien. À San Pedro de Buena Vista, le MAS est directement dirigé par l'élite locale. La zone de *puna* du DMI Chiru K'asa qualifie ainsi le MAS des vallées de véritable « mafia », excluant cette zone de tout projet de développement. En 2005, le député élu pour le MAS de la circonscription 40 était déjà un patron de San Pedro de Buena Vista. En 2010, une alliance historique des *ayllus* et syndicats est parvenue cependant à prendre le pouvoir municipal avec le MAS face à l'élite urbaine ralliée au MOP.

Tableau 4 : Les élections municipales dans huit municipalités du Nord Potosi

MUNICIPALITES	Élection municipale de 1999	Élection municipale de 2004	Élection municipale de 2010
SACACA	Victoire du syndicat avec le MSM contre les *vecinos* liés au MNR. Les *ayllus* ne sont à cette date pas encore reconstitués.	Victoire du syndicat avec le Mouvement Indigène Pachakuti (MIP) face aux « partisans » imposés par le MAS et aux candidats des *ayllus* liés au MAPIQ	Victoire de l'alliance impulsée par les jeunes entre les *ayllus* et le syndicat avec le MAS. Certains *leaders* des deux organisations candidatent avec le MOP. Ils obtiennent 1 conseiller
SAN PEDRO DE BUENA VISTA	Victoire du MNR avec Claudio Miranda. Les ayllus ont 1 conseiller avec le MBL et le syndicat 2 conseillers avec le MSM	Le syndicat gagne les élections avec le MAS. Le maire est cependant un fils de propriétaire terrien Les *ayllus* obtiennent deux conseillers avec le MAPIQ	Victoire de l'alliance entre les *ayllus* et le syndicat avec le MAS. Certains *leaders* du syndicat se lient avec les propriétaires terriens avec le MOP. Ils obtiennent 2 conseillers
UNCIA	Victoire des *ayllus* avec le NFR	Victoire des *ayllus* avec le MAPIQ Certains *leaders* des *ayllus* vont avec le MAS et obtiennent 2 conseillers	Le MSM gagne les élections en réunissant une partie des *ayllus* et le monde urbain qui critique l'autoritarisme local du MAS. Une autre partie des *ayllus* s'associent au MAS. Forte division
CHUCUITA (*ayllu* Jucumani, municipalité née en 2009, appartenait avant à Uncia)			Violents affrontements entre *leaders aylluistes* le jour des élections, entre ceux du MAS et ceux du MSM. Victoire écrasante du MAS.
LLALLAGUA		Victoire du MAS qui rassemble les mineurs et les *ayllus*. Le maire vient de l'organisation des mineurs	Victoire du MSM qui unit une partie du monde urbain et des *ayllus*. Forte critique contre l'autoritarisme du MAS
POCOATA		Victoire du syndicat avec un parti traditionnel contre l'imposition des « partisans » du MAS et les candidats des *ayllus* avec le MAPIQ. Forts conflits politiques durant toute la gestion.	Alliance et victoire des syndicats et des *ayllus* avec le MAS. Certains *leaders* du syndicat vont avec le MOP Certains *leaders* des *ayllus* vont avec l'AS
OCURI		Malgré une alliance entre le MAS et le syndicat, le MAS impulse ses candidats « partisans » contre les candidats organiques élus par la base. Le MAS parvient cependant à l'emporter. La FAOINP n'a pas de représentation politique dans cette municipalité	Victoire du syndicat paysan avec le MAS
COLQUECHACA		Malgré une alliance entre le MAS et le syndicat, le MAS impulse ses candidats « partisans » contre les candidats organiques du syndicat. Le MAS parvient	Victoire du syndicat paysan avec le MAS

		cependant à l'emporter. La FAOINP n'a pas de représentation politique dans cette municipalité.	

Si la FAOINP adopte un discours parfois radical contre le MAS, autant pour son idéologie jugée insuffisamment indianiste que pour certains abus du parti lors d'élections, la volonté reste cependant d'appuyer le processus impulsé par Evo Morales et surtout de ne pas rompre avec le parti au pouvoir afin d'intégrer l'appareil d'État et d'obtenir un maximum de bénéfices corporatistes (des projets de loi, des subventions). Ainsi, la FAOINP est aujourd'hui entrée dans une stratégie d'« alliance » avec le MAS mais pas d'« affiliation », comme l'explique l'autorité maximale de cette organisation en 2009-2011 :

« *Nous nous ne sommes pas affiliés au MAS, à aucun parti politique. Notre projet politique est la reconstitution, la Mère-Nature, protéger notre Pachamama, exercer notre justice. Nous pouvons nous prononcer facilement contre le gouvernement. Nous appuyons les choses qu'il fait bien, mais nous nous mobilisons pour les mauvaises choses. Par exemple le thème de l'augmentation du prix de l'essence. Parce que l'organisation syndicale appuie toujours le gouvernement, ce n'est pas bien. Parce que la Fédération Syndicale est affiliée au gouvernement mais nous nous ne voulons pas nous affilier à un parti politique* » (Adelio Quino Aya, *Kurak Mallku* de la FAOINP durant la gestion 2009-2011).

La Fédération Syndicale de son côté est entrée dans un constant processus d´appui au gouvernement. Affiliée à l'organisation nationale CSUTCB comme Evo Morales, elle considère aujourd'hui le MAS comme son instrument « organique ». C'est elle aussi qui obtient à chaque élection les plus hauts postes attribués par le parti dans la région. Fidèle au gouvernement, elle a soutenu l'augmentation du prix de l'essence impulsée par le MAS en décembre 2010 alors que la grande majorité des communautés rurales critiquait cette politique. Lors d'une marche de protestation organisée par la FAOINP, les *ayllus* se sont violemment attaqués au siège de la Fédération Syndicale à Llallagua en l'accusant de trahir la cause indigène. Les responsables du CIPCA, la principale institution qui appui aujourd'hui la Fédération Syndicale, critiquent eux aussi cette articulation trop étroite de l'organisation avec le gouvernement, ce qui n'est pas engendrer des tensions avec la base :

« *Cela était durant le congrès organique de la fédération, 15 et 16 de janvier à Llallagua, où ils ont rénové leurs statuts. Une des commissions a questionné que certaines lois que sort le gouvernement. Par exemple la Loi Cadre des Autonomies et de la Décentralisation, ils ont questionné certains articles. Le thème de la loi de justice indigène aussi, parce qu'elle ne prend pas*

en compte les proposition des organisations. Cela est très général mais cela est restée un peu ainsi. Aussi, il y a une capacité de dire "qu'est ce que nous faisons maintenant ? Comment répondons nous ? Qu'est ce que l'on fait pour élever notre proposition plus en haut ?" Ainsi il y a certaines faiblesses, que peuvent provoquer un divorce. Il va y avoir un congrès et beaucoup de dirigeants attendent beaucoup de ce congrès qui va avoir lieu à San Pedro. Les membres de la Fédération ne devraient pas marcher seuls. Les décisions doivent sortir de la base. Et ces résolutions qui s'émettent dans les congrès sont des mandats à accomplir. Par exemple, lors du dernier congrès, des hommes a été critiquer la participation de Roberto Caraique qui est l'exécutif de la Confédération. Bien critiqué. Parque Roberto Caraite donne son appui total au gouvernement, il n'y a pas de sens critique de la Confédération de dire nous ne sommes pas d'accord avec cela. [Roberto Caraite] est venu au congrès, cela a été la réaction des camarades. Il est venu nous dire : "il faut applaudir ce que fait le gouvernement". Je pense que les dirigeants ont manié avec beaucoup de diplomatie pour ne pas arriver au conflit parce que les bases disaient : on va sortir ce type ou il va rester nous manipuler, le congrès va devenir une bataille". Ainsi, quand il y a eu le gazolinaso [augmentation des prix de l'essence] *les dirigeants de la Fédération n'ont rien dit. Ils n'ont pas réagit. Personne n'a rien dit pour ne pas créer plus de conflit. Un des principes de l'organisation est l'indépendance partisane. Et pour cela il faut que les bases soutiennent financièrement leur organisation comme cela a été fait. Ils doivent payer un impôt syndical de un boliviano, qui permet que le dirigeant se mobilise, fasse sa gestion, aille participer. S'il n'y a plus de d'auto-financement du syndicat, avec quoi va marcher le dirigeant ? De cette manière beaucoup de dirigeants sont cooptés par les partis politiques ou pour d'autres intérêts. Et cela se passe maintenant, la cooptation pour ce thème de ressources financiers. Ainsi lors de ce congrès les dirigeants voulaient arrêter cet impôt syndical. Et moi je pensais : "pourquoi vous permettez que s'élimine la cota syndical ?" J'ai demandé la parole et j'ai dit : "pourquoi ? Qu'est ce qui se passe ?". Mais la base n'a rien dit, parce qu'il y avait déjà beaucoup de tensions, pour étendre le feu. Dans cette conjoncture, je pense que c'est compliqué aussi pour les dirigeants. Maintenant beaucoup de dirigeants commencent à travailler comme fonctionnaire publique de la la préfecture. Si on se réfère au statut de l'organisation, aux principes du syndicalisme, ou c'est l'organique ou c'est la politique. Ça ne peut pas être les deux* ». (Elisabeth Vargas, Responsable du CIPCA à Cochabamba, Cochabamba)

En quelques années, le MAS est parvenu dans le Nord Potosi à conquérir les espaces de pouvoir, que ce soit aussi bien au sein des organisations indigènes que dans les municipalités, même si cela ne fut pas sans tension. La stratégie des autres partis est à la fois d'« élargir leur clientèle », faire prévaloir leurs valeurs « organique », et critiquer l'autoritarisme du MAS, sans

résultat cependant.

En 2010, le candidat du MAS au poste de gouverneur pour le département de Potosi revient, selon le principe de rotation entre régions, au Nord Potosi. Un bras de fer s'engage entre la FAOINP qui souhaite présenter son *leader* Valentin Ticona, la Fédération Syndicale qui propose Félix Gonzales et le MAS qui se positionne en arbitre. Félix Gonzales est nommé candidat. Il est élu gouverneur de Potosi avec le taux de votation le plus fort du pays : 62,7% des votes au niveau du département. Pour la région du Nord Potosi, son score ne descend pas en dessous des 85% dans les différentes municipalités. Il atteint même les 100% dans la municipalité de Toro Toro où il est le maire de 2004 à 2009. Originaire de Carasi, non loin de San Pedro de Buena Vista, Félix Gonzales est un *leader* syndicaliste, d'origine métisse. Son père était professeur rural.

7.1.4 Vers une alliance des *leaders* de Chiro K'asa ?

Après avoir décrit les divisions politiques entre les organisations sociales dans le Nord Potosi, il nous faut revenir sur le processus d'unification que connaît la municipalité de San Pedro de Buena Vista lors des élections municipales de 2010. Suite à la « guerre civile » qui déchire le Jatun Ayllu Qhayana, l'organisation des *ayllus* devient le principal acteur de la contestation. Si nous avons vu que le « processus de reconstitution » touche progressivement les communautés d'ex-hacienda, un autre processus de rupture avec les anciennes élites syndicales métisses se met en place. Il ne s'exprime non pas par un changement d'organisation, mais par une alliance politique commune entre l'organisation des *ayllus* et de nombreux *leaders* syndicalistes. Cette alliance commence dans la *puna* de Qhayana entre les *leaders aylluistes* et les *leaders* syndicalistes afin de parvenir à relancer le processus de développement au sein du DMI. Elle s'étend ensuite vers les vallées et conduit à la première élection d'un maire indigène : Martin Condori, originaire de l'*ayllu* Takawani (Qhayana) et ex-*apu mallku* du CONAMAQ. Pour le *mallku* de la FAOINP Feliciano Gabriel Paysara, de l'*ayllu* Takawani, il s'agit d'une victoire historique :

« *A San Pedro c'est un fait historique ce qui s'est passé… J'ai travaillé comme jamais pour cela. Il n'y avait jamais eu de consensus. Il n'y avait jamais eu d'élections démocratiques parce que, avant, elles étaient manipulées par quelques personnes. Ils élisaient bureaucratiquement leurs compadres, leurs fils. Mais maintenant comme ayllu nous voulons le changement. Il doit avoir le*

changement depuis nos familles pour impulser ce changement et le développement du municipe. Parce que entre 2004 et 2007, les autorités de la mairie venaient des campagnes mais elles étaient manipulées par le village, les maires aussi. Il y avait des gens des vallées à la mairie mais ils n'ont pas cette capacité. Ils étaient toujours manipulés par le village. Mais maintenant toutes les autorités ont cette vision pour changer, pour chercher une meilleure municipalité, pour améliorer la municipalité sur le thème de la production, sur le thème de l'éducation, de la santé, tout. Et cela ne peut pas être juste un discours, le processus de changement doit être une action en pratique. Pour, nous avons travaillé pour une alliance de toutes les organisations sociales au niveau de la municipalité, pour élire celui qui va être le maire. Nous avons travaillé beaucoup, nous avons conscientisé les organisations pour que gagne Martin Condori, pour qu'il ait cet appui, cette confiance. Il y a toujours un autre groupe qui veut entrer à la mairie, pour cela il y avait deux partis politiques, le MAS et le MOP. Le gagnant a été Martin Condori avec cinq conseillers. Le MOP a eu deux conseillers, dans le village d'Eskenkachi et le village de San Pedro de Buena Vista. Certains du syndicat les ont appuyés. Parce que tu sais que les ayllus d'en haut sont plus forts, ce n'est plus comme avant. Parce que nous nous sommes 4000 ou 5000 votants. Certains des vallées nous ont aussi appuyés, pour cela nous avons gagné. Mais certains syndicalistes étaient manipulés par certains patrons, ils ont appuyé Nabor Rodriguez qui est l'actuel conseiller du MOP » (Feliciano Gabriel Paysara, Llallagua)

Lorsque arrivent les élections municipales de 2010, la FAOINP fait de San Pedro de Buena Vista un enjeu majeur. De nombreux *mallkus* sont en effet originaires de cette municipalité, dont le très actif Feliciano Gabriel, mais aussi les dirigeants les plus dynamiques de la Fédération Syndicale : Edilberto Chambi (de la communauté de Limaya, ex-hacienda de l'*ayllu* Chiro, là où Liborio Oporto de Chiro K'asa possède encore de nombreuses terres) et Antonio Perez (du village de San Pedro de Buena Vista). La FAOINP organise plusieurs mois avant l'élection une réunion extraordinaire où sont invités les deux organisations afin de mettre en place une stratégie commune. Le projet est à l'origine d'unifier symboliquement le MAPIQ et le MOP afin de présenter une liste commune de candidats organiques. Pour la cours électorale cependant, une telle alliance n'est possible qu'à condition qu'un seul parti soit officiellement en liste, un privilège qu'aucune organisation n'est prête à concéder à l'autre. La stratégie est dès lors de présenter leurs candidats avec le MAS. Ce parti est cependant qualifié au niveau local de « mafia » par les *ayllus*. Depuis la victoire de Silvestre Ojeda aux élections municipales de 2005 avec le MAS, celui-ci est en effet en partie dirigé par les dirigeants syndicalistes métis des villages coloniaux. La première action est ainsi pour l'alliance de se « rapproprier » le MAS, ce qui engendre de fortes tensions au sein de l'organisation syndicale.

Pour son rôle protagoniste dans cette alliance et la rupture qu'elle représente avec l'ancienne élite, l'organisation des *ayllus* obtient le doit de nommer son candidat au poste de maire. L'ancien *apu-mallku* du CONAMAQ Martin Condori est désigné par les bases. L'organisation syndicale présente quant à elle son candidat comme premier conseiller municipal, Eufemiano Barrios. Originaire de l'*ayllu* Jatun Jila, il obtient un diplôme en agronomie à l'université de Lallagua, puis assiste à de nombreuses formations dans les universités de Cochabamba et Santa Cruz. Il travaille cinq ans à Chiro K'asa avec *Medicos Mundi* où il côtoie de près les *leaders* de Chiro K'asa, puis s'engage avec des institutions d'Oruro sur la sécurité alimentaire, avant de revenir à San Pedro de Buena Vista intégrer ma centrale sectionnelle comme responsable du déjeuner scolaire, puis technicien en production agricole. De nombreux anciens syndicalistes de Qhayana rejoignent aussi cette équipe, notamment en tant que techniciens pour mettre en place les projets de développement. Filemón Colque est chargé de monter l'équipe et de proposer un nouveau modèle économique pour la municipalité, grâce à ses expériences passées dans les institutions de développement. De nombreux professionnels de Qhayana, formés pour la plupart par *Medicos Mundi*, intègrent l'équipe municipale comme techniciens.

De leur côté, les anciens cadres du MAS rejettent cette alliance, comme l'exprime Silvestre Ojeda :

« *Il y a des gens qui ont fait de mauvaises choses, par exemple l'actuel maire est l'un d'entre eux. L'un de ceux qui progressent par la force. Pour cela ce maire ne me conviens pas. Pourquoi crois-tu que je suis ici ?* [Silvestre Ojeda vit maintenant à Cochabamba]. *Cela ne me convient pas ce genre de chose, parce que ce n'est pas la bonne manière. Ils volent les voitures, ils les vendent, personne ne dit rien. Ils occultent la réalité. Le maire était de ce groupe. Ils ont attaqué Medicos Mundi par intérêts, ils cherchaient leurs intérêts. On peut leur demander, qui les a vendues ? Qui les a gardées ? Pourquoi ils les utilisent ? Dans les questions publiques ça ne se fait pas, il faut respecter. Ils n'avaient pas une vision sur le long terme. Ils ont tenté d'agir de manière conjoncturelle. Et de là vient le problème [...] Aujourd'hui le problème est la manque de capacité dans les prises de décision. Au lieu que l'autorité prenne les décisions, ceux qui prennent les décisions sont les techniciens. Pour cela je dis pourquoi nous élisons des maires ? Pour qu'ils soient des marionnettes ? Si c'est le technicien qui fait tout, nous pouvons engager directement le technicien pour qu'il prenne les décisions et dise ce qu'il faut faire. Pourquoi nous allons élire des autorités ? Ce qui manque est la prise de décisions pour les gens, de manière concertée. Les techniciens peuvent donner les critère techniques, mais celui qui doit prendre les décisions est l'autorité. Aujourd'hui le problème des gouvernements municipaux, pas que dans le Nord Potosi mais dans beaucoup de lieux, c'est que ce sont les techniciens qui assument et prennent les*

décisions, et non pas les maires ni les conseillers ». (Silvestre Ojeda, ancien maire de San Pedro de Buena Vista, Cochabamba)

Les anciens cadres du MAS proposent leur propre liste avec le parti du MOP. Leur candidat au poste de maire est Neyl Ojeda un cousin de Silvestre Ojeda. Le candidat comme premier conseiller municipal est Nabor Rodriguez, un cadre important de la Fédération Syndicale. Nabor Rodriguez est né dans le canton d'Eskenkachi, dans lequel s'étaient développées de nombreuses haciendas. S'il avoue que le syndicalisme n'est pas parvenu à rompre avec tous les rapports de domination, un rapprochement avec les *leaders* de Chiro lui semblent cependant inconcevable :

« *Nous avons eu des problèmes territoriaux avec Chiro. Ils nous ont pris une grande partie de notre territoire avec la TCO. Il y a des critères fondamentaux organiques et politiques, ainsi c'est mieux de s'allier avec quelqu'un avec qui on n'a pas de problème. Et les autorités de l'ayllu n'ont rien fait contre les haciendas, elles suivaient le patron* ». (Nabor Rodriguez, cadre du MOP, San Pedro de Buena Vista)

Nabor Rodriguez est l'un des fondateurs du MOP et intègre le bureau de ce parti durant la gestion d'Eduardo Revollo. Il justifie sa candidature avec le MOP par le côté « organique » de l'instrument face au « monstre » que représente le MAS :

« *Pour faire l'alliance on a pensé que le secteur paysan agricole aurait pu travailler ensemble. Mais au final cela n'a pas été possible. Ils n'ont pas donné de valeurs suffisantes à leur instrument politique. S'ils ont fait naître une organisation politique ce n'est pas pour la rejeter et ne pas s'en servir. De l'autre côté il y avait un monstre qui a le pouvoir politique au niveau national. Nous parlons du MAS et de toute sa structure. Une partie des groupes citoyens ou peuples indigènes ne savaient pas s'ils pouvaient affronter un monstre. Ils se sont rendus compte qu'il y avait un monstre et ils ont pensé qu'il n'y aurait pas de résultat et ils sont partis* ». (Nabor Rodríguez, conseiller municipal, San Pedro de Buena Vista)

Au final, le MOP obtient 34,7% des votes. Il l'emporte dans les cantons d'Eskenkachi (celui de Nabor Rodriguez) et du village de San Pedro de Buena Vista. Il obtient deux conseillers, Nabor Rodriguez et Flora Ramirez. Cette dernière vient de la communauté de Sacana, une des dernières grandes haciendas de San Pedro de Buena Vista, dirigées par Luis Murillo. Fille d'un péon, elle est cependant adoptée par ce dernier. Elle se considère ainsi fille d'agriculteur, et non pas de paysan :

« *Il y avait avant beaucoup d'haciendas. Il y avait beaucoup de patrons il y a longtemps. Moi j'ai vécu comme un des enfants du patron qui était propriétaire du lieu. Son nom est Luis Murillo Rocavado. Lui il m'a élevé. Je suis du lieu, mes parents travaillaient là mais j'ai été orpheline très petite et eux m'ont adopté. Ma mère, ce n'est pas ma mère ,mais c'est elle qui m'a élevé. Elle s'appelle Andrea Ramirez Murillo, c'est l'épouse du Monsieur Luis Murillo. J'ai grandi*

dans ce lieu, pour cela certains disent que je suis la fille des patrons. Mais ce n'est pas vrai, j'ai un père agriculteur, pas paysan. Il vit à Sacana, moi je vis à Caria parce que Caria était le lieu où vivait des Murillos. Ainsi mon père vit à Sacana et moi à Cararia. Mais la réalité de mon père est qu'il est agriculteur et ce n'est pas vrai quand ils disent que je suis une fille de patrons. Mais grâce à dieu j'ai été élevée jusqu'à parvenir à l'école au secondaire. J'ai vécu avec cette famille parce qu'ils étaient les patrons du lieu, mais ils vivaient à La Paz. La mère que j'ai maintenant était la grande sœur de mon vrai père. Elle s'est mariée avec le Monsieur et ainsi ils vivaient à La Paz. Et quand ma mère est morte, elle a dit : "pour ne pas que vous souffriez je vais vous recueillir" ». (Flora Ramirez, conseillère pour le MOP, San Pedro de Buena Vista)

La victoire du MAS et du mouvement paysan-indigène à San Pedro de Buena Vista avec 65,3% des votes marque ainsi un « fait historique » comme l'indiquent de nombreux acteurs. Rapidement, la nouvelle équipe municipale met en place de nouveaux projets de développement et de valorisation du patrimoine culturel. Des tensions persistent encore cependant entre la population rurale et la population urbaine. La mairie doit également géré les problèmes autour de la mine de Mallku Khota. Mais comme l'indique Filemón Colque, « rien ne sera plus jamais comme avant ».

Photo 52: L'un des projets de la mairie au niveau culturel est de faire reconnaître Qhayana "capitale de la pinkillada". Quayana est cependant en concurrence avec les ayllus de Qaqachaka qui ont eux-aussi lancé ce processus de reconnaissance. (Photo: Claude Le Gouill).

Les *aylluistes* craignent cependant que les *leaders* syndicaux ne soient entrés dans une stratégie d'infiltration afin de récupérer leur *leadership*. Lors d'une conversation en privée, Natalio

Choque affirmait ainsi qu'il avait entendu dire que les « conservateurs » s'étaient réunis clandestinement pour mettre au point une stratégie d'infiltration. Si les charges de *jilanku* sont rotatives, et par définition préservée de toute possibilité d'abus de pouvoir, l'alliance entre *ayllus* et syndicats lors de l'élection municipale de 2010 a redonné des charges et fonctions publiques à des anciens *leaders* syndicaux. Peu nombreux sont cependant aujourd'hui ceux qui se rendent aux congrès syndicaux au niveau régional. Esteban et Pedro Laura, deux neveux de Juan de Dios Laura, continuent d'assister cependant à ces congrès. Lors de l'élection du nouveau bureau de la Fédération Syndicale Unique, la famille Sandoval de la communauté de Hornota était également présente. Cette famille entretient un conflit de terres avec des *aylluistes* de la communauté voisine de Condor K'uchu. Des représentants *aylluistes* de la mairie de San Pedro de Buena Vista étaient également présents lors de l'élection des nouveaux dirigeants de la Fédération Syndicale en 2011 venus afin de faire gagner « leur » province par leurs votes.

Il est étrange pour un étudiant de l'extérieur de se promener dans les rues de Chiro K'asa et d'imaginer la violence qui a pu exploser quelques années auparavant. Au premier abord, la communauté semble calme. Tôt le matin et en fin d'après midi, les habitants arpentent les rues, se croisent, se saluent, discutent. Une fois que le travail de terrain s'approfondit il est cependant possible de remarquer que des groupes se constituent. On retrouve des individus dans certains commerces mais pas dans d'autres. Le *leader* syndical Carlos Ordunez me disait ainsi qu'il évitait de croiser les familles Laura et Choque. Le discours le plus virulent reste cependant celui du syndicaliste Luis Herrera :

« *Ils ont presque crucifié Javier. Moi ils m'ont laissé dans le coma. A mes cousins ils ont détruits leur crâne. Ça a été fatal. Mais il n'y a jamais eu de morts. Pour cela on ne va jamais avoir cette volonté de collaboration. Hier ils m'ont invité à la réunion des leaders. Mais moi je ne vais jamais y participer. Pourquoi ? J'ai de la rancœur. Parce qu'avant c'est nous qui étions ceux qui aidaient. C'est nous qui avons tout fait depuis la naissance jusqu'au projet de Medicos Mundi. C'est nous qui avons fait les projets de développement, qui avons formé les premières bases. Moi je connais tout cela. Mais eux ils ne savent pas. Pourquoi jusqu'à maintenant ils n'ont rien fait ? Ils n'ont pas de capacité. Ils parlent beaucoup mais ils n'ont pas cette vocation. Ils sont professionnels, mais ils travaillent comme transporteurs. C'est leur vocation. Ceux qui ont impulsé sont Nicolas Coca*[112]*, Filemón Colque, ma personne et beaucoup d'autres, Carlos Ordunez. Ce sont nous les auteurs pour le projet de Medicos Mundi. Eux ils sont arrivés sans rien faire et ils nous expulsent... Il n'y a toujours pas eu de pacification. On attend cela mais jusqu'à maintenant il n'y a*

[112] Suite à la prise du pouvoir des *aylluistes*, Nicolas Coca a quitté Chiro K'asa pour travailler pour une ONG dans la municipalité de Chayanta. La seule fois qu'il m'a été permis de le rencontrer dans son bourg d'origine, était durant la fête catholique et « syndicale » du carnaval.

rien. Pour cela nous disons toujours que ce qu'ils nous ont fais nous allons leur faire payer. Ils nous ont attaqués et expulsés, on va leur faire la même chose en pire. Ça n'est pas calmé, ça reste dans notre tête, on ne va pas oublier ». (Luis Herrera, Chiro K'asa)

Afin de mettre en place son projet de développement, la Fédération Syndicale Unique cherche aujourd'hui à faire appel à Luis Herrera comme technicien agronome du projet productif syndical. Il est en effet considéré encore aujourd'hui comme l'un des techniciens les plus performants de la région.

Photo 53 *: Réunion décentralisée du conseil municipal de San Pedro de Buena Vista à Chiro K'asa, en présence des autorités municipales et des autorités des ayllus de Qhayana (photo : Claude Le Gouill)*

7.2 Homogénéisation des formes de socialisation : la naissance des organisations de jeunes

Après avoir abordé tout au long de notre travail l'émergence de nouvelles générations de *leaders*, selon les contextes politiques et institutionnels, il nous fait revenir ici sur la dernière d'entre-elles, que l'on nommera ici la « génération Evo Morales ». Il s'agit d'une génération qui s'est formée dans le contexte politique des années 1990 et du multiculturalisme et qui émerge sur la scène politique au moment de la crise sociale que connaît le pays (2000-2005) et des premières percées électorales d'Evo Morales.

Au début des années 2000, les ONG perdent peu à peu leur rôle protagoniste. Incapables d'innovation explique Antonio Rodriguez-Carmora, elles sont plus préoccupées par la durabilité de leur intervention et leur insertion dans les institutions locales. Plusieurs ONG n'ont dès lors d'autres choix que de se soumettre aux mouvements sociaux pour retrouver une fonction politique, comme l'ISALP dans le Nord Potosi (2009, p.48-49). En juin 2006, suite à la victoire du gouvernement du MAS, est créé le « Plan National de Développement », qui promeut une « Bolivie digne, souveraine, productive et démocratique pour vivre bien ». Il s'agit d'un projet intégral articulant la politique, l'économie, la production, le social, le culturel et le communautaire. Il s'agit aussi du premier projet de développement impulser sans la consultation de la coopération internationale. Il est demandé à celle-ci plus de transparence et la canalisation des ressources directement au gouvernement. Les actions des ONG se retrouvent soumises à la gestion des ministères. Bien que de nombreux membres du gouvernement soient issus de la coopération internationale, cette politique entraîne des tensions entre le MAS et les ONG (Rodriguez-Carmora, 2009, p.189). Comme le fait remarquer Rodriguez-Carmora cependant, la volonté d'investissement public et les nouvelles ressources économiques provenant des hydrocarbures, se heurtent à une incapacité technique et humaine à impulser des projets (2009, p.183).

C'est ainsi dans ce contexte que naît cette nouvelle génération de « professionnels », qui reçoit une formation homogénéisée autour des grands thèmes plantés par le gouvernement. La jeunesse se constitue comme en une catégorie politique active et construit une identité propre, une nouvelle fois à de partir de l'influence du milieu urbain.

7.2.1 La jeunesse comme identité trans-organisationnelle

7.2.1.a Les organisations de jeunes dans le monde urbain

En 1997, une jeune fille est violée et assassinée par un jeune de Llallagua. Face à la lenteur de la justice, mais aussi à l'impossibilité de définir un adversaire et de construire une action proprement politique, la jeunesse laisse éclater sa rage en saccageant les bureaux de la police et de du procureur. Devant le désarroi de la jeunesse, la communauté ouvrière réactive ses réseaux de sociabilité, par les institutions publiques qu'elle continue de diriger, mais aussi par les nouvelles institutions d'assistance, Église et ONG. Ensembles, ces institutions fondent le Comité de Défense de la Famille et de la Jeunesse, de forte influence catholique. Les ONG plus laïques cherchent quant à elles une autre stratégie, plus collective, en offrant aux propres jeunes les clés de leur futur. L'Association Juvénile de la Municipalité de Llallagua naît en 1997 et vise à rassembler en son sein toutes les organisations de jeunes pour créer une dynamique commune. Se construit par la suite le Centre Intégral Juvénile chargé de conformer des organisations de jeunes dans toute la région, avec cependant de faibles résultats.

L'une des difficulté de l'Association Juvénile est en effet de parvenir à rassembler la jeunesse urbaine. Cette faiblesse organisationnelle confirmerait l'étude réalisée par Mario Yapu (2008), dans laquelle il indique que 76% des jeunes de la ville d'El Alto n'appartiendraient à aucune organisation juvénile. Critiquée pour sa gestion budgétaire et son inefficacité, l'Association Juvénile se voit concurrencer depuis 2009 par la Fédération des Jeunes de Llallagua qui rassemblent quant à elle plusieurs organisations de la ville.

C'est cependant à partir de cette dynamique qu'apparaissent les organisations de jeunes issus du milieu rural, avec cette fois-ci de véritables réussites. De la même manière que le mouvement syndical naît dans la ville pour se propager vers le monde rural, le Centre Juvénile joue le rôle déclencheur du mouvement juvénile rural.

7.2.1.b Dans le monde rural

Dans le monde rural, les formes traditionnelles de socialisation se différencient du monde

urbain par le fort sentiment d'appartenance à la communauté mais aussi par un système d'ascension sociale contrôlé par l'institution communautaire. Dans l'organisation des *ayllus*, le passage à l'âge adulte se fait par le mariage qui octroie l'accès à la terre dans la communauté en échange de la participation aux activités communautaires, selon le concept de *chacha-warmi*. Si cette construction peut être vue comme moins arbitraire que celle basée sur l'âge biologique, le jeune se heurte cependant par la suite au *thakhi* qui l'exclut de l'accès aux charges communautaires les plus importantes au profit des plus « anciens ». Comme Pierre Bourdieu, nous pouvons voir ainsi ce système comme un instrument opéré par les « adultes » pour laisser un espace aux « plus vieux » (Bourdieu, 2008, p.143). Dans le syndicat au contraire, la catégorie de jeune répond plus au facteur biologique de l'âge. La jeunesse serait ainsi comprise entre 16 et 25 ans (bien qu'il n'existe aucune classification précise). Aucune « us et coutume » ne restreint organiquement la participation des jeunes aux charges comme c'est le cas dans les *ayllus.* Pourtant les jeunes sont ici aussi exclus des charges les plus importantes.

La jeunesse rurale va se construire directement dans leur opposition aux adultes au sein de leur organisation. Ce sont les jeunes issus des *ayllus* qui parviennent à s'organiser et à jouer en premier un rôle au sein de leur organisation. Si dans les années 1990 naît déjà une organisation de jeunes rassemblés au sein des Universitaires Kataristes de Libération (UKAL), celle-ci ne construit pas un discours propre à la jeunesse. En 2002 cependant, des jeunes universitaires affiliés à la FAOINP créés le « conseil des *Amautas* » (le « conseil de ceux qui savent »). Par la suite, cette organisation prend le nom de Conseil des Étudiants et Jeunes de la Nation Originaire Charka Qhara Quara (CEJNOCQ). Elle parvient en 2005 à signer un contrat avec l'Université SigloXX de Llallagua, afin d'offrir des bourses aux jeunes issus des *ayllus* désireux d'intégrer l'université. Cette bourse octroie une diminution de 50% des frais d'inscription ainsi que des aides pour l'alimentation et l'hébergement. L'autorité principale du CEJNOCQ est le *Kuraq Kamachi*. En 2005, quand est signé l'accord avec l'université de Llallagua, cette charge est assumée par Félix Laura, le fils de l'*aylluiste* de Chiro K'asa Juan de Dios Laura. Le CEJNOCQ n'est pas directement rattaché à la FAOINP, il se déclare cependant comme son « bras droit ».

Du côté du syndicat, les premières associations culturelles et politiques rassemblent à la fin des années 1990 les jeunes ayant intégré l'Université SigloXX. Il faut cependant attendre 2006 pour que la Fédération syndicale offre un espace à la jeunesse, sous l'impulsion de celle-ci, en construisant le secrétariat à la jeunesse. A la différence du CEJNOCQ, la jeunesse intègre directement la structure de la Fédération. Le premier secrétaire est Esteban Laura, un jeune *leader* syndicaliste de Chiro K'asa. Esteban est le cousin de Félix Laura du CEJNOCQ, qui l'aide à réaliser le même accord avec l'Université SigloXX. Les deux organisations connaissent à ce moment-là des

liens étroits, mais progressivement la volonté de participation « organique », au sein de leur propre organisation dont ils sont issus, entraîne comme effet pervers un fort encadrement et contrôle de la part des adultes.

Si les premières organisations de jeunes viennent du monde urbain, ce sont cependant les jeunes ruraux qui se montrent les plus actifs et qui parviennent à jouer un rôle, politique et social, dans le Nord Potosi. Cette capacité de la jeunesse rurale à intégrer les organisations adultes provient sans aucun doute de sa socialisation primaire à la vie communautaire et par la formation « organique » qui en découle. Cette socialisation entraîne en effet une forte identification à l'organisation et un ensemble de discours, pratiques et croyances collectives propres à l'institution communautaire. Chaque organisation créée son propre groupe social qui ne lutte plus uniquement pour son propre intérêt économique, mais aussi pour l'organisation elle-même. Au contraire, le monde urbain se caractérise par la crise identitaire du monde ouvrier et la désorganisation des rapports sociaux dans lesquels « les cadres sociaux d'hier ne sont plus pertinents et ceux de demain ne sont pas encore fixés » (Dubar, 2009, p.15). Les différentes organisations juvéniles urbaines ont ainsi une fonction plus protectrice et s'organisent autour de valeurs communes comme la religion, le sport ou la musique. La ville minière de Llallagua n'est pas sans rappeler la « fin des banlieues rouges » décrite par François Dubet (2008). Autrefois « avant-garde révolutionnaire d'Amérique Latine », la puissante Fédération des Mineurs a aujourd'hui laissé sa place aux coopératives plus individualiste. Si certains liens communautaires se sont maintenus, la jeunesse partage cependant la plupart des symptômes de la « galère » : décomposition du système d'action, rupture mode d'intégration populaire traditionnel et épuisement de l'acteur historique (ibid., p. 226-227).

7.2.2 Les nouveaux lieux de socialisation

Cette capacité de la jeunesse à se constituer comme acteur politique provient de son insertion croissante au milieu urbain. Dans celui-ci, elle se heurte – de la même manière que l'intelligentsia aymara katariste des années 1970 – au racisme et rencontre de nouveaux lieux de socialisation. Ces derniers se distinguent des précédents par une certaine dépolitisation. Si l'Université Nationale SigloXX de Llallagua conserve encore son idéologie ouvriériste, les ONG quant à elles, après avoir subi les critiques de leur politisation et avoir engendré des tensions entre organisations sociales, se tournent progressivement vers un aspect plus productif. Cette réorientation des ONG s'accentue ensuite avec la mise en place de « Plan National de Développement » du MAS qui stimule une socialisation aux thèmes centraux du gouvernement. La

formation donnée par les ONG se tournent également progressivement vers de nouveaux acteurs :les femmes et les jeunes.

7.2.2.a L'école et l'Université Nationale SigloXX

L'école et le collège sont les lieux de la première formation militante. La plupart des jeunes *leaders* commencent en effet leur formation militante au collège dans les centres étudiants. Beaucoup y occupent les plus hautes charges. L'école primaire est aussi une socialisation au monde de l'organisation. En apprenant à lire et à écrire, contrairement à la majorité de la génération précédente, de nombreux jeunes occupent la charge de « secrétaire des actes » dans l'organisation de leurs parents, afin de noter les débats lors des réunions communautaires.

Ensuite, l'Université Nationale SigloXX de Llallagua est assurément le lieu de socialisation le plus important pour la jeunesse du Nord Potosi. Construite en 1984, par la Fédération des Mineurs, elle reste encore aujourd'hui dirigée en partie par celle-ci. C'est elle qui supervise encore aujourd'hui le recrutement des professeurs et les programmes enseignés. Elle y défend ses valeurs propres, avec d'un côté la « formation politique et syndicale » (de tendance marxiste-léniniste), et de l'autre une vision développementaliste afin de sortir la région de la pauvreté. Des cours d'anthropologie sont également enseignés. Peu à peu, le discours indianiste fait son entré dans cette université, ce qui n'est pas sans entraîner des tensions idéologiques entre professeurs et étudiants.

A travers l'université se construit une *intelligentsia* rurale, caractérisée par une connaissance écrite de l'histoire des *ayllus*. Cette connaissance leur permet de reprendre les concepts anthropologiques du monde andin, de les purger de leur complexité, et de les ériger en concepts-clés permettant de construire leur propre vision du monde social et de concurrencer les plus anciens de la communauté sur les thèmes de cosmovision andine. Leur rupture avec la terre et leur formation académique entraînent ainsi bien souvent une identité plus basée sur l'écrit et une exaltation de la cosmovision que sur une « pratique effective ». L'université et la ville marquent aussi le lieu de la première confrontation avec la « culture occidentale ».

C'est aussi à la ville et à l'université que se construit la jeunesse. Le jeune d'origine rural n'avait autrefois pas de véritable jeunesse. Il travaillait jeune et devenait adulte par le mariage. La démocratisation scolaire ouvre un nouveau « statut temporaire » entre l'enfance et l'âge adulte. Le statut d'étudiant marque ainsi un nouveau rapport au temps, à l'espace et à l'avenir. Il créé une position incertaine où la jeunesse se retrouve « mi-enfant mi-adulte, ni enfant ni adulte » (Bourdieu, 2008, p.146). Il n'est ainsi pas étonnant que les organisations de jeunes d'origines rurales naissent précisément dans la ville et à l'université, dans un monde où la jeunesse rurale perd ses repères et

cherche à recréer du lien social en se basant sur une identification commune. L'institution scolaire est ainsi est une étape fondamentale à franchir dans la construction de la jeunesse. Il s'agit aussi d'une étape qui permet de différencier ceux qui s'opposent à certains enseignements de ceux qui acceptent l'acculturation. L'école symbolise cette tension et cette première prise de conscience qui marque pour beaucoup l'entrée dans la vie militante.

L'école est en effet le lieu des premières humiliations et du racisme vécu au quotidien. C'est aussi à l'université ouvrière SigloXX que se construit le discours politique, que ce soit aussi bien par l'incorporation de l'idéologie « marxiste-léniniste » que par les conflits opposant les jeunes des *ayllus* aux professeurs de la « formation politique et syndicale ». S'élabore ainsi un discours sur la nécessaire « décolonisation de l'école », plus présent chez les jeunes des *ayllus* que chez les jeunes du syndicat cependant. Les jeunes du milieu rural ont ainsi fortement conscience que l'école inculque les valeurs de la classe dominante (Bourdieu, 1985). S'ils ne rejettent pas l'école ni l'université, ils affirment cependant qu'elles doivent évoluer. En reprenant les concepts-clés andins fournis par la littérature anthropologique, cette *intelligentsia* décrit l'institution scolaire avec les armes que celle-ci lui a fourni, et confirme par la même occasion l'importance qu'elle lui accorde. C'est en effet à partir de la connaissance du « texte public » dominant que s'élabore la revendication des subordonnés (Scott, 2008). Comme l'indique Jean-Loup Amselle, il n'est ainsi pas surprenant que le postcolonialisme prenne son essor justement quand les intellectuels du Tiers-Monde arrivent dans les Universités du premier monde (2008, p.184). Dans notre cas, l'intégration des valeurs transmises par l'école passe par une tentative d' « ethnicisation » de celles-ci. La solution serait ainsi pour les jeunes *leaders* de trouver un « équilibre » et une « complémentarité » - deux concepts-clés du discours indianiste - entre le monde andin et le monde scolaire, entre le monde rural et le monde urbain.

L'école n'est ainsi pas vue comme une simple « influence extérieure ». Elle prend même une importance fondamentale à l'heure ou les champs politique et culturel se confondent avec le champ académique. Il s'agit aussi d'une institution qui décerne des titres, et de ce fait, entraîne de nouvelles aspirations, d'autant plus que l'ouverture récente de l'université à la jeunesse rurale n'a pas encore entraîné de dévalorisation des diplômes (Bourdieu, 2008). L'université est aussi un investissement de la famille qui doit être rentabilisé. Les débouchés professionnelles, autrefois faibles, augmentent de plus aujourd'hui avec la démocratisation du système publique et politique. Ceci explique en partie le fort appui de la jeunesse rurale à l'État et aux appareils publics, qui sont perçus comme une source de développement et de débouchés professionnels. Beaucoup de jeunes confient ainsi ne plus se sentir capables de retourner aux champs. Il s'agit là d'un problème fondamental des organisations de jeunes. Celles-ci sont dépendantes de la dynamique de ses

leaders ce qui entraîne de fortes variations dans l'efficacité d'une organisation d'une année sur l'autre. Les « bons » *leaders* se sentent en effet plus préoccupés par la « reconversion de leurs compétences militantes » (au sein des organisations-mères ou des instituts publics et privés) que par l'appui à l'organisation.

La première démocratisation du système scolaire naît avec la Révolution de 1952. Face au manque de débouchés, au racisme urbain et à la crise économique et politique, elle avait donné naissance aux mouvements contestataires indianiste et katariste, formés à partir de la frustration d'une génération de jeunes d'origines rurales privés de ces rêves de mobilité sociale. Au contraire, l'ouverture de l'université à la population rurale s'accompagne ici d'un contexte politique et économique favorable, ce qui engendre une certaine soumission à l'ordre politique et une croyance absolue en la politique menée par Evo Morales.

Photo 54: Statue à la porte d'entrée de l'Université Nationale SigloXX de Llallagua. De l'autre côté de la porte se trouve la statue de Che Guevara (photo : Claude Le Gouill)

7.2.2.b Les Organisations Non Gouvernementales (ONG)

Comme nous l'avons vu, les organisations sociales rurales ont eu dès les années 1970 d'étroites relations avec les ONG. Le dualisme organisationnel dans le Nord Potosi provient en partie de la lutte partisane et de la « course au développement » menée par ces deux organisations. Celles-ci se sont ainsi ONGéisées. Elles construisent aujourd'hui directement leurs propres projets de développement par l'intermédiaire de leurs courtiers, transformant par la même occasion de nombreux *leaders* ruraux en fonctionnaires des ONG (Rodriguez-Carmora, 2009, p. 244) et « ethno-bureaucrates » (Boccara, 2010). La génération que nous étudions ici est directement le fruit de ce processus de professionnalisation, de standardisation et de prolifération des ONG. Beaucoup de jeunes réalisent en effet leurs pratiques universitaires dans les différentes ONG ou travaillent dans les ONG affiliées à leur organisation.

Comme le fait remarquer Claude Dubar, la construction d'appareils de socialisation secondaire est un enjeu essentiel de la réussite du changement social (2009, p.101). Il n'est ainsi pas surprenant que les deux organisations rurales aient cherché à intégrer ces lieux de socialisation, avec les courtiers dans les ONG, ou qu'elles soient entrées dans une lutte pour le contrôle du savoir comme c'est le cas avec l'UKAL à l'université. Si aucune n'est arrivée à imposer sa vision du monde dans ces différents appareils, il semble bien au contraire que le MAS y soit quant à lui parvenu. En imposant son Plan National de Développement, pour la première fois réalisé sans la coopération internationale, le MAS redéfinit les programmes des ONG afin d'engendrer un nouveau rapport de force entre celles-ci et l'État.

Intégré au « Plan National de Développement », le MAS lance en 2007 le « Plan National Quinquennal des Jeunesse pour Vivre Bien » comme support idéologique de la nouvelle conception du développement du pays (« Bolivie digne, souveraine, productive et démocratique pour vivre bien »). La Bolivie s'engage dès lors à garantir le développement des jeunes et leur intégration et à améliorer leurs capacités grâce à un programme de formation de *leaders* (Yapu, 2008, p.88). Les ONG sont chargées d'appuyer ce plan. Le programme *PRO-JUVENTUD* lancé par la GTZ dès 2002 s'oriente dès lors vers la formation de *leaders*. La jeunesse reçoit ainsi une formation technique, professionnelle, politique, mais aussi de *leadership*, qui lui procurent un fort « capital technique », mais aussi un « capital social » important par (et pour) leur insertion dans les réseaux de l'aide au développement. Ces capitaux sont convertis par la suite en capital politique permettant de gravir les échelons des organisations sociales.

Ce qui fait aujourd'hui la différence entre cette génération et les précédentes est à la fois la

multiplication et l'homogénéisation de ces lieux de socialisation, qui se distinguent nettement de l'ancienne socialisation corporative impulsée par les organisations sociales et les partis politiques. Aujourd'hui, tous les jeunes reçoivent une formation identique de la part des différentes ONG et de l'université sur le « processus de changement », l'environnement, le socialisme, le communautarisme et surtout le développement. Ce processus engendre une homogénéisation du discours de la jeunesse. La nouvelle génération rencontre dès lors une continuité entre sa socialisation organique et la socialisation secondaire aux thèmes du développement et de l'organique impulsés par le MAS, ce qui rend le changement social légitime. La tâche principale du MAS est aujourd'hui de passer du discours sur l'unité de monde « indigène-originaire-paysan » à la pratique. Tant que le discours se réfère aux concepts transversaux de développement ou d'environnement il parvient à unir les organisations sociales et la jeunesse.

7.2.3 Les constructions identitaires de la jeunesse

7.2.3.a La construction sociale du « jeune *leader* »

Si l'adulte cherche à construire la jeunesse selon ses propres critères – autour de son manque d'expérience qui bloque son insertion dans les organisations-mères – celle-ci se réapproprie aujourd'hui ce pouvoir symbolique de division du monde social en construisant l'image du « jeune *leader* ». Celui-ci se caractérise par les capitaux scolaire, culturel, technique mais aussi organique, c'est-à-dire par un apprentissage multiple qui lui confère un « capital militant » (Matonti et Poupeau, 2004), différencié du traditionnel capital politique des générations précédentes. Elle constitue dès lors une nouvelle élite, une génération d'« experts ». La jeunesse devient un acteur historique dans le « processus de changement » impulsé par le MAS. L'adulte au contraire serait quant à lui « dépassé », « corrompu », « passif », inscrit dans la « routine » et gangrené par l'ancien système, au contraire d'une jeunesse créative et dynamique symbolisant le changement actuel. Comme le disent la majorité des jeunes interrogés : « Le jeune n'est pas le futur, il est le présent ».

La création du CEJNOCQ est tout à fait exemplaire de cette dynamique lorsque les jeunes lui donnent dans un premier temps le nom de Conseil des *Amautas*, c'est-à-dire le conseil de « ceux qui savent ». Ils y affirment ainsi leur savoir et se démarquent du terme de *lluqalla* (celui qui ne sait pas) auquel ils sont souvent assimilés (Quisbert, Callisaya, Velasco, 2006, p.26). La définition du

savoir devient un « enjeu de lutte » et de légitimité entre l'expérience de l'adulte et les capacités de la jeunesse. Ce débat est déjà présent pour l'accès aux charges politiques, où l'organisation des *ayllus* privilégie les capacités des *leaders* au *thakhi*. Il prend ici une tournure générationnelle. L'une des revendications essentielles du CEJNOCQ est que les jeunes étudiants puissent accéder aux charges de *mallku* sans passer nécessairement par le traditionnel *thakhi*. La jeunesse marque cependant un profond respect pour son organisation et ses aînés. Si l'adulte peut être critiqué, la parole des « anciens » reste d'une grande importance. Le *thakhi* et la *chacha-warmi* sont pour les jeunes des *ayllus* les fondements de leur organisation et de leur « cosmovision ». Ils sont de plus des outils différenciateurs fondamentaux face au syndicat. Ils souhaiteraient ainsi plus assouplir ces « us et coutumes » que les supprimer. Dans le syndicat les tensions intergénérationnelles sont fortes aussi, même si, au contraire du CEJNOCQ, il n'y a pas un *thakhi* institutionnalisé. Plusieurs autorités de la Fédération Syndicale sont des jeunes. Ils sont souvent très investis afin de montrer leur capacité. Toutes les jeunes autorités rencontrées confirment en effet que le jeune a plus de pression que l'adulte car à travers son action c'est toute la jeunesse qui est jugée. Il doit ainsi travailler plus pour s'affirmer et montrer les capacités politiques de la jeunesse.

Ce conflit entre générations s'inscrit comme un « conflit d'aspirations » (Bourdieu, 2008, p.151) entre des adultes possédant une formation organique et/ou politique et des jeunes arrivant sur le « marché » avec des nouveaux capitaux face auxquels l'adulte ne peut lutter car il n'y a pas eu accès. La revendication de la jeunesse trouve aujourd'hui un appui tout particulier avec le gouvernement de « *ponchos* et cravates » du MAS. Cette revendication de la jeunesse repose aussi sur le sérieux des organisations des jeunes qui sont parvenues à monter leurs propres projets et à organiser leurs propres activités. La jeunesse affirme ainsi son capital organique, auquel se rajoute un profond discours « décolonisateur » élaboré grâce à son capital scolaire. Les réunions de jeunes sont aussi un espace ouvert à l'humour, à l'ironie et à la désinvolture. Elles permettent de ne pas se prendre trop au sérieux face au monde adulte, mais aussi de se construire soi-même en tant que jeune. Les stéréotypes construits par les adultes sont repris à leur compte afin de construire et de revendiquer leur « juvénilité » et leur « authenticité », tout autant que les stigmates sont inversés pour se constituer comme force politique (Bourdieu, 1980). « « Ni jeune ni adulte, mi-jeune mi-adulte » peut être, mais avec cependant un profond sérieux sur les thèmes plus politiques ou sociaux, légitimant leur organisation et le rôle de la jeunesse dans celle-ci et la société.

Photo 55: *Leonardo, leader du CEJNOCQ, ici lors d'un taki-tinku. Lorsqu'Esteban Laura de Chiro K'asa, leader de l'organisation des jeunes du syndicat, gagne un prix de la Banque Mondiale pour un projet de promotion culturelle par la musique, c'est le groupe de pinkillada de Leonardo qu'Esteban décide de filmer pour sortir un CD. La jeunesse ne reste pas bloqué aux différences d'organisation dans leurs projets. Leonardo joue par la suite un grand rôle dans la résolution du conflit autour de la mine de Mallku Khota. Vêtu d'un poncho symbole d'autorité, c'est lui, avec d'autres jeunes, qui signe aux côtés d'Evo Morales le traité de nationalisation de la mine. Il est par la suite à l'origine du projet de coopérative communautaire d'exploitation de la mine (Photo : Claude Le Gouill)*

Photo 56: Les mallkus de la FAOINP ici lors d'un procès de justice indigène dans une communauté de l'ayllu Panakachi. Lorsque les autorités de l'ayllu ne parviennent pas à résoudre certains conflits, ils font en effet appel aux mallkus. A droite, Tata Boris Antonio. Ancien sumaj kamachij du CEJNOCQ, il se marie rapidement après sa gestion pour devenir la première ancienne autorités des jeunes à occuper une charge au sein de la FAOINP. Lors de sa gestion comme mallku, il termine ses études en droit. Toute la FAOINP est invitée à la remise des diplômes. A sa gauche, Feliciano Gabriel, le mallku responsable de la première attaque contre l'entreprise de Mallku Khota. Il joue également un rôle crucial dans l'alliance entre organisations à San Pedro de Buena Vista. A sa gauche, Tata Adelio, l'autorité principale de la FAOINP durant la gestion 2009-2011. Après sa gestion, il s'inscrit en droit à l'Université Nationale SigloXX pour poursuivre sa formation. Derrière eux, un jeune du CEJNOCQ, étudiant en droit, prend des notes pour trouver une solution au conflit. (Photo: Claude Le Gouill)

7.2.3.b Une vision politique commune

En 2005, Esteban Laura et Félix Laura, deux cousins de la communauté de Chiro K'asa, se retrouvent respectivement secrétaire du Secrétariat de la Jeunesse de la Fédération Syndicale et Kuraq Kamachi du CEJNOCQ. L'appartenance à leur organisation respective semble provenir ici plus de l'influence de leurs parents, eux-mêmes divisés. Esteban suit une socialisation secondaire profondément ancrée dans le réseau syndical (notamment l'IPTK). Félix quant à lui connaît une socialisation plus axée sur l'organique (cf. Tableau 5, p.459). Il semble en effet que très peu de jeunes quittent l'organisation de leurs parents pour l'autre. Esteban et Félix entreprennent un rapprochement entre les deux organisations. Grâce au soutient de la GTZ, ils réalisent des activités et des ateliers communs sur des thèmes transversaux aux deux organisations (*leadership*, environnement, « processus de changement »). Les deux organisations parviennent aussi à construire une proposition commune de Nouvelle Constitution Politique de l'État, parvenant dès lors à réaliser ce que la FAOINP et la Fédération Syndicale ne sont parvenues à faire. Par la suite, avec le changement des autorités au sein des organisations de jeunes, des conflits apparaissent. Ceux-ci sont cependant, d'après tous les jeunes rencontrés, le fruit de l'instrumentalisation des adultes qui ont cherché à maintenir le dualisme organisationnel afin de légitimé leurs propres luttes idéologiques. Malgré certaines tensions, des actions communes sont encore réalisées aujourd'hui par le CEJNOCQ et le secrétariat de la jeunesse syndicale.

Parmi les activités les plus valorisées, on trouve les manifestations culturelles et sportives à Llallagua : concerts, tournoi de football, marche commune. Durant les rencontres, les jeunes sont rassemblés non pas par organisation mais par municipalités. Ils expriment ainsi l'unité régionale, mais également la diversité culturelle des différentes provinces. En occupant l'espace public de Llallagua, ils s'approprient aussi le territoire urbain comme une forme d'affirmation politique de leur présence en ville, marquant à la fois leur intégration et le maintien de leurs traditions. Dans un contexte urbain, étranger à leur origine rurale, ils affirment ainsi leur unité, tout comme la FAOINP et la Fédération Syndicale peuvent s'unir face à un ennemi commun (ces deux organisations ont en effet réalisé des marches communes lors des grands conflits sociaux des années 2000-2005).

On note également l'émergence d'une vision politique commune. Pour la majorité des jeunes, le « processus de changement » passe par une nouvelle manière de faire la politique, différente du « socialisme » ou du « communisme », mais profondément communautaire et organique. Ce rejet des formes politiques traditionnelles, assimilées aux adultes, entraîne à la fois une vision commune aux jeunes des deux organisations, mais aussi des alliances entre celles-ci. L'objectif est ainsi de dépasser les conflits partisans et organisationnels afin de privilégier le

développement, à travers la construction de l'Autonomie Indigène Originaire Paysanne (AIOC) ou par la recherche d'alliances entre les deux organisations. Si le thème de l'unité est récurrent depuis des années dans le Nord Potosi, la jeunesse est assurément celle qui le met le plus en pratique. Elle construit ainsi une autre manière de faire la politique, basée sur l'unité et le consensus. Elle cherche aussi à intégrer pleinement la politique, un imposant sa vision organique. Les Conseils Municipaux de la Jeunesse (créés en 1999 sous la présidence d'Hugo Banzer) que souhaite développer le gouvernement du MAS sont ainsi critiqués parce qu'ils construisent un conseil municipal parallèle au lieu d'intégrer directement les jeunes au conseil municipal officiel.

Intégrée progressivement à leur organisation-mère, mais exclue des charges politiques, la jeunesse parvient peu à peu à trouver une légitimité politique auprès des bases. A Sacaca, une municipalité où le conflit entre organisations a toujours affaiblie la gouvernabilité locale, les jeunes des deux organisations sont parvenus à une alliance historique entre organisations. Le rôle de la jeunesse dans celui-ci est symbolisé par le poste de maire offert à un jeune syndicaliste de 28 ans, et celui de sous-préfet à un jeune du CEJNOCQ du 22 ans. Bien que minoritaire, la présence des jeunes dans les charges politiques se fait plus importante à chaque élection, ce qui montre la confiance grandissante des adultes envers la jeunesse mais aussi les bons résultats obtenus par les premiers jeunes à occuper des fonctions politiques et publiques.

La valorisation de l'organique sur le politique peut aussi être vue comme une opportunité d'ascension sociale pour la jeunesse. A Chayanta, les jeunes ont été les principaux acteurs de la mise en place de l'AIOC. Parmi eux, on retrouve deux ex-*Kuraq Kamachi* dont l'un est aujourd'hui *mallku* à la FAOINP (Boris Antonio, il est le premier jeune du CEJNOCQ à occuper une charge à la FAOINP). Ils sont tous les deux diplômés en droit de l'Université SigloXX et l'un d'eux est allé à Cuba à l'université avec une bourse du MAS. Parmi les autres jeunes à appuyer l'AIOC, on trouve également le Conseil Originaire de la Jeunesse de Chayanta. Au contraire, les opposants au projet d'autonomie sont les habitants des centres urbains qui ne pratiquent pas les « us et coutumes », les mineurs et les anciens et actuels cadres de partis politiques. On retrouve ainsi une confrontation entre des jeunes possédant un capital scolaire, technique, et organique (acquis au sein du CEJNOCQ et Conseil de la Jeunesse de Chayanta) face à des adultes ayant perdu toute légitimité suite à des conflits politiques[113]. Cette volonté de dépolitisation cache mal cependant de réelles « ambitions » de conquête du pouvoir. Il ne s'agit ainsi ni plus ni moins que d'une nouvelle forme de représentation politique dont le but reste le contrôle de la gestion des ressources économiques et naturelles. Le principal défi de l'AIOC sera ainsi de parvenir à intégrer les différents secteurs

[113] On retrouve comme principaux opposants au projet d'AIOC de Chayanta les anciens cadres kataristes, alors que cette autonomie faisait partie de leur revendication principale lors de la fondation de la FAOINP.

sociaux, sans engendrer les tensions rencontrées depuis la mise en place de la Loi de Participation Populaire (cf. Le Gouill, 2011).

L'un des défis de la Bolivie actuelle est de résoudre ces tensions pour le pouvoir local. Ces alliances entre organisations en sont une première étape mais restent encore fragiles. Si les conflits se sont cristallisés dans les luttes partisanes politiques, ils pourraient bien reprendre des formes plus « sociales » au sein de l'AIOC, entre secteurs sociaux (paysans/mineurs, indigènes/métis), entre générations, ou encore à partir de dynamiques territoriales. L'ouverture démocratique et la démocratisation du système scolaire ouvrent une multiplication des trajectoires de socialisations ainsi que de nouvelles perspectives d'ascension sociale au sein des organisations sociales mais aussi au sein des institutions publiques dirigées par le MAS. Cette nouvelle génération ne risque-t-elle pas non plus de fermer les portes à la suivante ? Que se passera-t-il quand la démocratisation de l'université bloquera les possibilités d'ascension sociale ? Ne risque-t-on pas de voir surgir de nouvelles formes de contestations radicales ?

Tableau 5 : Formations comparées d'Esteban Laura et Félix Laura

	Esteban Laura *Leader* de la Fédération Syndicale	**Felix Laura** *Leader* de la FAOINP
Enfance	Formation avec l'ONG *Vecinos Mundiales*	Formation avec l'ONG *Vecinos Mundiales*
12 aans	Secrétaire des actes de sa communauté	
Colège	- Construit le Centre des Étudiants dans le but d'obtenir du matériel pour le collège. - Termine le collège à Llallagua	- Construit le Centre des Étudiants avec Estaban - Termine le collège à Cochabamba
2001	Organise les jeunes de Chiro K'asa contre la corruption du maire	Organise avec Esteban les jeunes de Chiro K'asa contre la corruption du maire
2002	Formation en Administration publique à l'IPTK	- Entre à l'Université à Llallagua en sciences de l'Éducation - Participe a la construction du CEJNOCQ
2003	Passe des cours à l'École de Formation Municipale de Sucre	Fonde le Conseil des Jeunes du *Jatun Ayllu* Qhayana
2004	- Travaille au Centre d'Éducation Alternative de Chiro K'asa - Participe au Conseil des Jeunes du *Jatun Ayllu* Qhayana - Passe la charge de Jilanku à Chiro	- Passe la charge de *jilanku* à Chiro
2005	- Entre à l'Université en sciences de l'éducation - Elegido primera autoridad de la comision de la juventud de la federación sindical	- Elu Kurak Kamachi du CEJNOCQ
2007	- Formation de *leaders* à Sucre avec la GTZ - Présente un projet de NCPE réalisé par les jeunes du Nord Potosi	- Formation de *leaders* à Sucre avec la GTZ - Présente un projet de NCPE réalisé par les jeunes du Nord Potosi
2010	- Termine l'université - Travaille à la mairie sur des projets éducatifs	- Termine l'université - Travaille à la préfecture de Potosi en tant que représentant de la FAOINP

Photo 57 *: Taki-tinku (compétition de chants et de danses) organisée par les jeunes des deux organisations, suite à un meeting politique d'Evo Morales à Llallagua (Photo : Claude Le Gouill)*

Conclusion du chapitre 7

Née d'une division à la fois historique et sociale au sein du monde rural, la Fédération Syndicale et la FAOINP sont entrées dans un fort processus de politisation visant à la conquête des ressources économiques des municipalités. Notre enquête de terrain a montré que dans beaucoup de cas cependant, cette division apparaît artificielle, tant les communautés peuvent passer de l'une à l'autre selon les possibilités d'accès au développement. Pour les organisations, l'objectif majeur aujourd'hui est d'intégrer l'appareil d'État grâce à un apprentissage politique toujours plus poussé. Ces organisations agissent comme des groupes d'intérêts cherchant à mettre en place des projets de développement pour leur base, en excluant bien souvent de ceux-ci les autres communautés et secteurs sociaux. Leurs visions politiques du développement sont cependant différentes, l'une étant liée à la dynamique territoriale ethnique, l'autre soutenant l'agriculture parcellaire, bien que la construction d'associations productivistes reste l'objectif primordial dans les deux cas. Chacune a créé son propre groupe social qui ne lutte plus uniquement pour l'intérêt général du monde rural, mais aussi pour sa propre organisation. L'ethnicisation et la politisation des organisations sociales sont des stratégies dans la conquête de la représentation politique et dans la « course au développement ». menée dans le Nord Potosi.

Que ce soit aussi bien les conflits entre urbains et ruraux, entre *ayllus*, entre *puna* et vallée, ou encore entre *leaders*, tous sont profondément ancrés historiquement dans la région. S'ils se sont

amplifiés depuis la réforme agraire avec le nouveau contexte national, ils se sont ensuite politisés avec la Loi de Participation Populaire. Cette dernière s'accompagne ainsi à la fois d'un processus de délégitimation des partis « traditionnels » et de l'émergence d'instruments politiques organiques comme le MAPIQ et le MOP. La première génération de militants paysans-indigènes des années 1980 est restée attachée à une forme traditionnelle de la politique. La lutte partisane reste pour eux la principale voie d'accès au pouvoir et au développement. On note aussi l'émergence d'une nouvelle génération de militants avec la transformation des conditions d'acquisition du « capital militant » suite à l'évolution des lieux de socialisation (Matonti et Poupeau, 2004, p.8). Ce « capital militant » est acquis à la fois au sein des organisations sociales, dans les universités et les ONG. Cette dynamique entraîne ainsi l´émergence de nouveaux capitaux (scolaire, technique) qui se convertissent en capital politique. Ceux-ci sont aujourd'hui indispensables pour occuper des charges organisationnelles ou pour postuler sur une liste électorale. Cette hybridation du « champ politique » et du « champ du développement » entraîne ainsi des possibilités de « transfert » des militants et de reconversion des capitaux d'un espace à un autre, selon les stratégies d'ascension sociale des *leaders* organiques et « ethno-bureaucrates » (Boccara, 2010).

L'arrivée du MAS entraîne cependant une reconfiguration du champ politique du Nord Potosi, ouvrant l'accès à de nouvelles opportunités d'accès au pouvoir. Seule une très faible minorité, pour la plupart les créateurs du MOP et du MAPIQ, reste attachée à ces instruments ou rejoignent des partis alternatifs afin de lutter contre l'hégémonie du MAS, dont ils sont dans la plupart des cas exclus pour leurs luttes passées contre celui-ci. Les partis alternatifs au MAS n'ont d'autres choix que de jouer la carte de l'« organique » pour exister politiquement, une tactique cependant peu payante pour l'instant, du moins au niveau national, face à l'hégémonie dont dispose le parti d'Evo Morales. À cette dynamique s'ajoute la « traditionnelle » stratégie des élites urbaines qui utilisent le MAS comme elles l'avaient fait cinquante ans auparavant avec le MNR, afin de conserver son pouvoir.

La politisation des organisations sociales brouille ainsi un peu plus les identités au sein du champ politique régional. La construction de ces nouveaux « experts » est, comme le fait remarquer Claude Dubar, un produit typique de la « socialisation sociétaire » qui caractérise l'atomisation croissante des champs d'activités et des formes de socialisation, engendrant la multiplicité des identités (Dubar, 2009). La multiplication des lieux de socialisation secondaire est une ouverture à la construction de nouvelles identités, notamment celle de la jeunesse. Celle-ci permet de créer une unité plus dépassant celle que d'« indigène » en constante instrumentalisation par les organisations-mères. La construction d'une identité à la fois organisationnelle et jeune serait ainsi une manière de revendiquer une double appartenance, communautaire et sociétaire. D'un côté, l'opposition

ayllu/syndicat est une manière de renforcer son sentiment d'appartenance au sein de son organisation. De l'autre, la construction d'une identité propre à la jeunesse permet de fusionner ses différentes formes de socialisations, ses différents capitaux, ses différentes identités, bref, son entrée dans la socialisation sociétaire, en une seule identité marquant son intégration à la société.

Ces jeunes soutiennent fortement le MAS et le « processus de changement », mais restent cependant très critiques envers la politisation des organisations, bien que la lutte politique leur semble primordiale. Ce « processus de changement » se définit selon eux à la fois par la démocratisation du champ politique, marquée par la fin des partis dits « traditionnels » et l'impulsion des candidats « organiques », ainsi que par le discours développementaliste du gouvernement. Conditionnés par ce discours au sein des ONG, ces jeunes impulsent le plus souvent les rapprochements entre *ayllus* et syndicats afin de privilégier le développement des communautés. Que l'organisation repose sur une identité « ethnique » ou « paysanne », c'est en effet cette vision développementaliste qui permet l'union du monde rural au sein du MAS, et qui devra assurément être le point de départ pour dépasser le conflit organisationnel dans le Nord Potosi.

Il est important de noter ici que cette identité commune « trans-organisationnelle » de la jeunesse n'a pu se reproduire avec d'autres exclues des charges politiques : les femmes. Malgré de nombreuses tentatives d'ONG, la différence organisationnelle entre l'*ayllu* pratiquant le *chacha-warmi* et le syndicat bloque tout processus d'organisation féminine commune. Au sein du syndicat, au niveau national, naît en 1980 la Fédération Nationale des Femmes Paysannes de Bolivie Bartolina Sisa (du nom de la femme de Tupak Katari), comme une organisation parallèle à la CSUTCB. Dans le Nord Potosi, les « Bartolinas », comme elles sont communément appelées, ne s'organisent qu'en 2011. Avant cette date, les femmes sont intégrées à la structure syndicale. Elles rejettent tout principe de *chacha-warmi* qui selon elles, n'offre qu'une fonction symbolique à la femme. De leur côté, les femmes des *ayllus* revendiquent au contraire le dualisme homme/femme comme une valeur capital du monde andin, bien souvent en opposition au machisme du monde occidental. Si chez les jeunes incorporation d'une syndicat de la jeunesse intégrée à la Fédération syndicale n'a pas bloqué toute construction identitaire et activités communes, le principe de *chacha-warmi* semble ici tenir une connotation trop identitaire et politique pour permettre une alliance, du moins ouvertement face aux hommes. Ce sont ces derniers qui empêchent, aux noms des intérêts de leurs organisations, toute rencontre commune entre femmes des deux organisation. Lors d'un congrès syndical, une *mama t'alla* de la FAOINP était présente et m'affirmait : « *je suis là parce que les Bartolinas Sisas sont mes sœurs. Tu ne le diras pas à la FAOINP !* ».

Photo 56 : Marche des Bartolinas du Nord Potosi lors du jour de la création de leur organisation (Photo : Claude Le Gouill)

Conclusion de la deuxième partie

Durant l'enquête présentée ici, nous avons ainsi accordé une large place aux entretiens, que nous avons souhaité inscrire dans le contexte particulier de l'enquête ethnographique ou de l'observation participante (Beaud, 1996, p.234). Si de nombreux « entretiens approfondis » ont été réalisés tout au long de l'enquête, nous avons souhaité retranscrire les histoires de vie des « personnes clés » des organisations, aussi bien au niveau local qu'au niveau régional voire national, à chaque étape du processus de dualisme organisationnel afin de prendre en compte les contextes particuliers. Comme l'indique Pierre Bourdieu en effet, « on ne peut comprendre une trajectoire [...] qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré – au moins, dans un certain nombre d'états pertinents – à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles » (Bourdieu, 1986, p.72).

Les récits de vie présentés ici se veulent être un panel représentatif du mouvement paysan-indigène du Nord Potosi dans ses différentes étapes, en prenant compte aussi bien les cadres paysans métis de la Fédération de Banduri (Giler Sanabria), les cadres « révolutionnaires » de la Fédération Unique (Félix Vásquez) et les principaux *leaders* de la FAOINP (Aurelio Ambrosio), les agents « extérieurs » (Miguel Urioste, Ana Arenas) ou les acteurs plus « politique » (Silvestre Ojeda) et « technique » (Filemón Colque). D'autres histoires de vie avaient été élaborées, mais n'ont finalement pas été retenues afin d'éviter au maximum les répétitions. Elles ont cependant permis de renforcer nos analyses. C'est seulement à partir de ces différentes rencontres que des « trajectoires-types » (Ollitrault, 2001, p.111) ont pu être perçues. Nous tenterons ici une analyse de ses différentes de ces différentes « trajectoires-types » de militants, en courant le risque d'une certaine schématisation afin de faire ressortir les dynamiques générales.

Nous pouvons ainsi définir plusieurs « générations militantes » à la manière de Cécile Péchu, qui se différencient les unes des autres par des contextes politiques précis. Comme l'indique l'auteur en effet, cette notion de « génération militante » s'avère « utile pour rendre compte de l'hétérogénéité socio-politique des membres d'une même organisation et des logiques d'adhésion. [...] Dans la mesure où elle permet de redonner toute sa place au temps, en contextualisant l'analyse, elle seule permet d'éviter des visions réifiées et éternisées des organisations politiques » (2001, p.97). Le mouvement social au sein du monde rural, tel que nous l'avons défini depuis la réforme agraire de 1953, a été traversé par plusieurs générations de militants et différentes voies d'accès à l'organisation. Dans un premier temps, la revendication se fait radicale et politique, elle est le fruit d'agents politiques extérieurs encadrant une population qui se cache dès lors derrière ces « intermédiaires culturels » (Wolf, 1974) et la foule (Scott, 2008) pour se mobiliser. La révolution de 1952 et la réforme agraire permettent la formation d'une première génération de militants paysans-indigènes qui se heurtent cependant aux cadres métis de la Fédération Spéciale. Gilder Sanabria est ici l'exemple même de l'intermédiaire culturel qui utilise sa profession d'enseignant à la fois pour se faire une légitimité au sein du monde rural tout autant que pour le contrôler. A partir des écoles naît cependant une frustration pour la population paysanne-indigène scolarisée. Que ce soit aussi bien les kataristes de La Paz ou Félix Vasquez dans le Nord Potosi, ce sont eux cette fois qui entreprennent une démarche vers la ville – et non plus la ville qui vient à eux comme durant la révolte de San Pedro de Buena Vista – afin de s'émanciper des réseaux de domination locaux et de chercher un appui extérieur, auprès de partis politiques et d'ONG, dans le but de produire un discours depuis l'extérieur de la communauté mais qui lui est directement destiné. C'est en effet depuis Llallagua et La Paz que ces militants construisent leur propre organisation, puis reviennent auprès de leurs bases pour imposer la nouvelle idéologie, comme le montre le retour de Félix

Vasquez à Banduriri afin d'expulser la Fédération Spéciale. Il s'agit là de la première génération véritablement « organique ». Cette libération entraîne cependant une nouvelle dépendance auprès de nouveaux intermédiaires culturels métis dont les capacités techniques dans le domaine agricole leur ouvre une voie d'accès à l'organisation. Cette nouvelle génération d'intermédiaires culturels se distingue cependant de la précédente par une idéologie plus sensible à la cause paysanne-indigène comme le montrent Miguel Urioste et par la suite Silvestre Ojeda. Le *leadership* des cadres paysans-indigènes passent dès lors par une formation dans les nouveaux lieux de socialisation que sont les écoles des ONG et par l'acquisition d'un capital technique au sein de ceux-ci. Cette évolution du contexte politique, avec l'ouverture démocratique et l'arrivée massive de projets de développement, conduit les anciens cadres paysans comme Félix Vasquez à acquérir ce capital technique « sur le tas » comme il le dit lui-même (même s'il passe par l'IPTK), alors qu'une nouvelle génération se forme directement au sein du « champ du développement » naissant comme Filemón Colque. Cette hybridation des champs organique, académique et du développement est à l'origine du dualisme organisationnelle dans le Nord Potosi. Cela est aussi bien le cas dans la création de la FAOINP que, plus tard, dans cas particulier de Chiro K'asa où entre une première génération de militants ayant une formation technique (catholiques syndicaliste) se heurte à une nouvelle, exclue de la sphère du développement, et qui privilégie dès lors des études au sein des institutions éducatives (évangéliques *aylluistes*). Parcours militants et carrières professionnelles s'entrecroisent donc à l'heure où, d'un côté, le champ « organique » nécessite « expertise » technique et, de l'autre, la légitimé de l'action des ONG passe par le recrutement d'« indigènes » futurs « courtiers ». Il faut ainsi garder un contact avec l'organisation pour être légitime auprès des autres structures (ONG). L'engagement dans l'organisation a ainsi dans un premier temps un coût, mais qui doit par la suite permettre une rétribution, du fait que plus grande aura été l'engagement – et donc le coût – plus fort sera la légitimité à intégrer des ONG ou des institutions publiques. Cela peut ainsi expliquer l'émergence du *leader* comme un électron libre cherchant une légitimité organique pour faire « carrière » au sein des institutions publiques et surtout privées, seules capables d'assurer une « professionnalisation » de leur engagement. De nombreux jeunes préfèrent aujourd'hui signer dans des ONG plutôt que dans les équipes techniques des municipalités contrôlées par leur organisation du fait du salaire plus élevé dans les premières. Cela n'est cependant pas le cas des postes au sein des structures publiques supérieures (Préfecture, Ministère) qui offrent à la fois du capital organique, du capital technique et du capital social et économique. De la même manière que Johanna Siméant l'a indiqué pour l'humanitaire, nous pouvons voir les usages multiples de l'action au sein d'ONG par le « flou » de la profession (Siméant, 2001, p.70). Les ONG peuvent ainsi aussi bien réunir des jeunes issus des communautés en processus

d'ascension sociale, des métis manifestant leur supériorité (notamment dans les années 1980) et des formes de « reclassement » (métis qui n'ont pu poursuivre la trajectoire ascendante de leur famille et qui intègrent les ONG dans les années 2000). Comme l'a montré Cécile Péchu (2001), il convient ainsi d'analyser de près les trajectoires des carrières des militants et de leurs évolutions selon l'institutionnalisation du sous-groupe dans lequel ils s'inscrivent, afin de juger si le la trajectoire militante entraîne reclassement ou déclassement. En Bolivie, l'engagement dans une ONG dans les années 1980 n'est ainsi pas le même dans les années 2000 pour les classes les plus aisées : dans les années 1980 il exprime un certain contrôle de la population alors que dans les années 2000 il peut exprimer une certaine forme de déclassement (surtout si l'ONG est dirigée par des indigènes). Pour la population paysanne-indigène au contraire, l'ONG reste la voie d'ascension sociale par excellence, même si elle est aujourd'hui concurrencer par les fonctions publiques au niveau départemental et national. La carrière a ainsi connu un changement d'échelle.

Ces différentes étapes se retrouvent sur l'ensemble du territoire mais à des intervalles différents selon les régions. La seule étude de San Pedro de Buena Vista montre qu'une génération de militants organiques possédant un fort capital technique apparaît dès les années 1980 dans la *puna*, alors qu'il faut attendre les années 1990, voire 2000, pour qu'une dynamique semblable apparaisse dans les vallées, avec les mêmes résultats cependant : une rupture avec l'élite en place, comme nous le montre l'alliance *puna*/vallée lors de l'élection municipale de 2010. Ces différentes étapes sont marquées ainsi aussi bien par le contexte local, national et international et engendrent des conflits entre *leaders* à chaque génération. C'est ainsi dans ce sens que l'on peut parler de « carrières militantes » comme les formes différenciées et variables dans le temps prises par l'engagement, la multiplicité des engagements tout au long de la vie et le déplacement d'un collectif à un autre ou d'un type de militantisme à un autre (Fillieule, 2001, p.201). C'est dans ce sens qu'il est important d'analyser les reconversions des *leaders* d'une génération à l'autre. De nombreux *leaders* intègrent ainsi des ONG grâce à leur capital organique après s'être fait exclu de l'organisation par la génération montante. Cela est le cas par exemple pour Félix Vasquez mais aussi pour Filemón Colque qui quitte Chiro K'asa jusqu'à ce qu'arrive une nouvelle opportunité politique. Comme l'indique Olivier Fillieule, « les ressources acquises dans la sphère militante peuvent faire l'objet d'une reconversion dans le champ des activités salariées », surtout dans les mouvements « experts » où la cooptation des militants par les institutions étatiques et para-étatiques est fréquente (2001, p.208). D'autres au contraire poursuivent leur « formation militante » afin de se vendre au mieux selon les contextes. Cela est le cas des *aylluistes* Marcelino Gonzales et Aurelio Ambrosio qui après avoir joué de leur formation technique – tous les deux sont agronomes – pour leur parcours « organique », se relancent dans des études de droit afin de concurrencer la nouvelle

génération diplômée de l'Université Nationale SigloXX. Cela est particulièrement vrai pour l'ancien katariste Marcelino Gonzales, entré en conflit autour de l'Autonomie Indigène Originaire Paysanne (AIOC) avec les jeunes du CEJNOCQ José Blas et Boris Antonio, tous deux ex-*sumaj kamachij* et diplômés en droit.

Mais si les formations de chaque génération militante diffèrent selon les époque, des points communs les unissent cependant. Tous se retrouvent ainsi dans l'image du *leader* organique et dans une forme de « noblesse » de l'engagement (Siméant, 2001, p.51) par l'affirmation du sacrifice : longue marche de communautés en communautés, rapport détaché à l'argent, coût (social et économique) de l'engagement, prise de risque, passage incessant entre deux mondes (de l'organique à l'ethno-bureaucrate connecté aux responsables internationaux du développement) sans perdre la foi ni quitter son monde d'origine. Comme l'écrit Cécile Péchu, « le champ militant rejette la logique de recherche de l'autorité politique légitime du champ partisan en proclamant une logique de « militantisme pour le militantisme » (2001, p.77). Le développement du « champ militant » se fait ainsi avec la crise du « champ partisan » en tant que « société d'honneur » (Bourdieu, 1994), c'est à dire en défendant un univers de biens symboliques fondé sur le refoulement collectif de l'intérêt. En Bolivie, si le discours des *leaders* des mouvements sociaux se veut opposé au discours des cadres de la politique « traditionnelle », il ne cache cependant pas une recherche de professionnalisation de l'engagement même si, dans le discours, le « champ militant » tente de se rapprocher de l'« acte gratuit » et au refus de l'intérêt personnel, justement du fait de son aspect « organique ». Nombreux sont ainsi en Bolivie les formations et les livres publiés sur le *leadership* pour apprendre à « devenir un bon *leader* ». Si « être *leader* » en Bolivie n'est pas encore un métier en soi, et ne le sera sans doute jamais du fait que le *leader* se définisse justement par son anti-institutionnalité, il ouvre la voie à de nombreux métiers.

De plus, des points communs entre générations se retrouve dans l'engagement même. Comme l'indique Johanna Siméant, si de nombreuses dispositions favorisent l'engagement, cela ne signifie pas que toute personne possédant ses dispositions s'engagent. Il faut ainsi prendre en compte les *modus oprandi* (Siméant, 2001, p.65). Les *leaders* dont nous avons décrit la vie comprennent un certain nombre de « ruptures biographiques » : présence dans l'entourage d'un « héros » comme modèle à suivre (Aurelio Ambrosio a son oncle, Félix Vasquez son père), la mort d'un proche entraînant la « débrouille », rôle de l'école et de la religion pour les premières responsabilités de groupe, prise de conscience de la trahison des autres cadres, actes héroïques et rencontre du racisme qui pose la question de l'identité personnelle. Ce dernier point est à la fois valable pour les *leaders* paysans-indigènes au contact de la ville, que pour les *leaders* métis dont beaucoup sont fils de professeurs. Ils ont dès lors côtoyé la misère du monde rural sur le banc des

écoles auprès de leur camarade, ce qui leur apporte une conscience sociale différente de celle de leur père. Si aujourd'hui ces intermédiaires culturels sont critiqués par le mouvement paysan-indigène, soucieux de les remplacer dans leur fonction, on ne peut ainsi voir de leur part un simple paternalisme ou une stratégie de contrôle du monde social comme nous le montre le cas complexe de Silvestre Ojeda.

De part l'éloignement des communautés avec le monde urbain de la socialisation secondaire, la plupart des jeunes des communautés passent aussi par des institutions totales (internat, IPTK) qui viennent à remplacer l'ancienne fonction socialisante et intégrante du service militaire. Ces lieux sont toujours important lors des récits de vie des entretiens. Ils renvoient à une socialisation communautaire « dans lesquelles la frontière entre activité professionnelle et bénévole, vie personnelle et collective, militantisme et emploi, est floue » (Siméant, 2001, p.62).

L'engagement s'expliquer aussi par une « disponibilité biographique » et une première insertion au monde de l'organisation et à des réseaux favorisant des rencontres importantes dans la « carrière militante ». Tous les *leaders* ont ainsi leur premier enfant à un âge tardif (par rapport à la moyenne bolivienne) voire n'en ont pas du tout. Beaucoup ont également occupé dès leur plus jeune âge des fonctions organiques (secrétaire des actes car ils savaient lire et écrire) ou ont participé à des activités avec des ONG. Il faut ainsi prendre en compte les « changements institutionnalisés » (mariage, entrée dans vie active), les « accidents biographiques » qui influent les changements identitaires et les contextes et « offres politiques ».

Comme l'écrit Olivier Fillieule, « le passage à l'acte, pour tous ceux qui sont potentiellement en situation de s'engager dans un champ de lutte donné, dépend autant des conditions contingentes (rencontres, situation géographique, etc.) et d'une idiosyncrasie personnelle que du champ des possibles politiques » (2001, p.205-209). Si chaque engagement militant diffère d'un contexte à l'autre, il repose ainsi sur des valeurs communes, qui explique ainsi en partie pourquoi chaque nouvelle génération de militants s'inspire de l'ancienne pour la concurrencer.

CONCLUSION GENERALE

Dans son étude des « croisades morales », Lilian Mathieu évoque la notion de « définitions provisoires » de Marcel Mauss. Il explique que celles-ci « ne visent pas à employer dans un sens entièrement nouveau un mot dont tout le monde se sert, mais [à] mettre à la place de la conception usuelle, qui est confuse, une conception plus claire et plus distincte » (Mauss, cité par Mathieu, 2005, p.3). Pour Marcel Mauss, la définition provisoire est ainsi « seulement destinée à engager la recherche, à déterminer la chose à étudier, sans anticiper sur les résultats de l'étude » (ibid, p.10). C'est ici ce que l'on a fait avec le concept d'« économie morale » qui a orienté nos recherches dans la description de la communauté « paysanne-indigène » dans la première partie, en prenant compte son aspect matériel et symbolique, au sein d'un processus historique qui nous a amené à penser la communauté dans sa relation à la société environnante, sous les différentes formes de domination qu'elle connue depuis plus de cinq cents ans. Après avoir décrit tout au long de notre travail le dualisme organisationnel par de multiples cas concrets, nous souhaitons ici nous permettre de prendre une certaine hauteur, afin de proposer un cadre interprétatif de la mobilisation paysanne-indigène en Bolivie. Celui-ci s'est en effet peu à peu construit « naturellement », à partir des observations et des données recueillies sur place, comme une recadrage du concept d'économie morale qui provoquait un manque pour notre analyse. Cette interprétation trouve ainsi son origine et ses sources davantage dans l'analyse des données de terrain que dans les ouvrages théoriques.

En reprenant notre problématique de départ, nous avons cherché à analyser si cette dichotomie *ayllu*/syndicat repose sur une économie morale commune à l'ensemble du monde rural – c'est à dire sur les mêmes normes de réciprocité, d'articulation à la société environnante, de bien communal, d'« éthique de la subsistance » et de mobilisation (Scott, 1976) -, ou si au contraire ces deux organisations se fondent sur deux économies morales distinctes. A partir de là, nous voulions montrer si ce concept d'économie morale, une fois confronté à la réalité sociale, permet de justifier notre analyse des mobilisations paysannes-indigènes à partir de cette seule interprétation ou, au contraire, si ces mobilisations sont traversées par d'autres facteurs de connexions au champ

politique, distincts de ces « normes de la tradition ». Si nos hypothèses centrales étaient dans un premier temps liées aux dynamiques économiques, nous sommes passés ainsi peu à peu d'une dynamique matérielle à une dynamique symbolique car, comme l'écrit James Scott, « l'étude de l'économie morale commence dans le domaine de l'économie, [et] termine par l'étude de la culture paysanne et la religion » (1976, p.vii).

L'« espace des mouvements sociaux »

Si nous avons vu que les *ayllus* et les communautés d'haciendas n'étaient pas socialement et économiquement homogènes en interne - cette différence interne à la paysannerie engendrant des formes de mobilisations différenciées comme l'analyse Eric Wolf (1974) - c'est bien à partir de leurs relations à la société dominante que s'inscrivent ces formes de mobilisations et d'identifications différenciées. Comme nous l'avions conclu à la fin de la première partie, le rapport de domination de type colonial dans les *ayllus* entraîne une lutte pour la libération culturelle et identitaire, alors que dans les vallées la relation de classe conduit à la désintégration de la communauté et à son intégration à la société globale (Stavenhagen, 1969). Dans la *puna*, la lutte passe par une revendication d'« autonomie relative » (Mendras, 1984) et d'auto-gouvernement à partir d'un « ethos communal » (Thomson, 2006). Dans les vallées au contraire, la libération passe par l'intégration à la société dominante et l'accès à la terre. Dans ces dernières, le groupe dominé ne peut s'appuyer sur des valeurs communautaires proprement ethniques du fait que les autorités indigènes se sont bien souvent faites accaparer par le patron au sein du système d'exploitation de l'hacienda. Mais dans les deux cas cependant, il faut juger le « sens culturel de la pauvreté pour définir les frontières de l'indignité et mesurer l'étendue de la colère » comme l'indique James Scott (2008, p.127-128).

Le syndicalisme et la naissance de la paysannerie

Comme le révèle le cas de San Pedro de Buena Vista, que l'on se situe dans un *ayllu* ayant conservé une structure communautaire autonome ou dans une communauté d'(ex)hacienda, les « répertoires de l'action collectives » ne peuvent être les mêmes. Dans le premier cas, l'organisation communale et les identités indigènes ou originaires peuvent être mobilisées plus facilement par les propres acteurs et dans une proportion plus libre que dans les communautés d'(ex)haciendas soumises à la domination patronale tant au niveau de la propriété de la terre, du contrôle de l'organisation (syndicat) qu'au niveau des relations sociales (*compadrazgo*) et des lieux de socialisation secondaire (école, ONG). Dans ces dernières, seule l'influence d'un pouvoir extérieur à partir de la réforme agraire - celui du MNR et des « ouvriers conscients » (Hobsbawm,

1974, p.135) de Llallagua, d'Ucurena et de San Pedro de Buena Vista qui marquent la « fusion des intellectuels déracinés et de leurs partisans ruraux » (Wolf, 1974, p.298) – lui permet de résister à l'oppression et de rompre avec cette domination. Cette influence extérieure permet de se protéger des représailles du groupe dominant en se cachant à la fois derrière l'anonymat de la foule et derrière le rôle des *leaders* étrangers. La foule, en tant qu'« acteur politique anonyme » renvoie ainsi à l'image du paysan « naïf » manipulé depuis l'extérieur. Jouer l'idiot est en effet une forme de lutte comme l'écrit James Scott (2008, p.149). Notre analyse du soulèvement de San Pedro de Buena Vista en 1957 nous a ainsi permis de voir les attaques rapides, émeutes et destructions des titres de propriété comme une tactique populaire consciente, répondant aux contraintes politiques de l'hacienda.

Cette révolte entraîne une « désectorisation conjoncturelle » (Dobry, 2009) et une nouvelle alliance entre ouvriers des villages coloniaux et une fraction des propriétaires terriens, ce qui a pour conséquence de limiter considérablement la redistribution des terres. La réforme agraire pourrait être dans ce cas analysée en terme de « révolution passive », dans le sens donné par Antonio Gramsci, qui permet de satisfaire les exigences paysannes « à petites doses, de manière légale et réformiste », sans que les masses populaires ne puissent connaître une période d'expérimentation politique nouvelle. La base paysanne-indigène reste en effet prisonnière d'une intervention croissante de la part de l'État et d'organisations corporatives, ce qui a pour effet de limiter l'appropriation individuelle et collective (1978, p.34). Cette « passivité » proviendrait autant de la politique menée par le gouvernement national – nous avons vu les débats entre modérés et radicaux qui ont entouré la réforme agraire et au final les limites de celle-ci – que de l'échiquier politique local. Si dans notre cas les « vieilles classes féodales » perdent en grande partie leurs positions, la réforme agraire à San Pedro de Buena Vista reste cependant plus proche d'une révolution de la bourgeoisie rurale - celle des bourgs secondaires, des artisans et des petits propriétaires terriens - qu'une révolution de la base paysanne-indigène.

Le principal apport de la réforme agraire est ainsi avant tout symbolique : le métissage de la population rurale à travers la construction de la catégorie sociale de « paysans ». Cette idée est ici à contre-courant des analyses de nombreux auteurs qui ont décrit ce métissage comme une nouvelle forme de colonisation et de rejet de la différence culturelle. Si cette catégorie de « paysans » peut en effet apparaître comme une « classe objet », dans d'autres contextes, imposée depuis l'extérieur (Bourdieu, 1977b), nous avons vu cependant avec José Gordillo (2000) qu'en Bolivie cette identité est assumée et réinterprétée par la population paysanne, en tant que forme d'ascension sociale. Elle répond à une demande d'égalité et d'intégration pour renverser le « malentendu historique » qui fait du travailleur de l'hacienda un « Indien ». Si à partir des années 1970 toute politique universaliste

de négation de la différence devient ainsi critiquable, nous souhaitons pour notre part la réinscrire dans le contexte politique de l'époque révolutionnaire de 1952. Cette approche nous renvoie au « théorème de Quichotte » défini par Eric Fassin pour expliquer comment « le même texte, selon les contextes historiques de production et de réception, dit des choses différentes. [...]L'universalisme peut selon les contextes faire le jeu du racisme, ou de l'anti-racisme, de même pour le différentialisme culturalisme [qui peut être] tantôt arme antiraciste, tantôt instrument raciste » (E. Fassin, 2009, p.126-127).

Le katarisme comme renversement du stigmate

Mais si la réforme agraire entraîne un changement de définition de la population rurale, celle-ci ne reste pas moins discriminée. Les « paysans », tout comme les « Indiens » d'autrefois, ne cessent d'appartenir à une « minorité » partageant « une expérience commune de la discrimination » (D. Fassin et E. Fassin, 2009, p.259). Suite aux échecs du modèle national-populaire et de la réforme agraire promue par le gouvernement du MNR, se développent ainsi les courants indianistes et kataristes (Le Bot, 1994, 2009). Ces courants marquent à partir des années 1960 une rupture avec la « classe objet » en imposant de nouveaux principes de vision et de division du monde social (Bourdieu, 1980, p.68). Le Manifeste de Tiwanaku de 1973 conduit le katarisme a joué le rôle principal de courant idéologique contre-hégémonique de la définition du monde social. En 1979, il est à l'origine de la création de la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB), qui remplace dès lors le syndicalisme officialiste du « Pacte Militaire-Paysan » hérité de la réforme agraire.

A partir de la définition du katarisme comme une forme d'« identité résistance » (Castells, 1999), nous avons définit l'ethnicité comme « une réaction à la frustration d'aspirations induites par l'intériorisation des normes de réussite sociale dont la réalisation se trouverait bloquée par des pratiques discriminatoires en vigueur dans cette même société » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p.150). Ce courant est en effet impulsé par une *intelligentsia* paysanne-indigène aymaraphone vivant en ville et qui, par ses contacts avec les campagnes, connaît les transformations positives de la Révolution de 1952 - avec le suffrage universel et la destruction des haciendas par la création des syndicats paysans – tout autant que ses limites et la subordination du mouvement syndical. A la définition purement classiste du monde rural impulsée depuis la réforme agraire, le katarisme propose une reconnaissance de la « double dimension de l'injustice », permettant à la fois une lutte pour la redistribution (pour l'égalité) et une lutte pour la reconnaissance (pour la différence) » (Fassin et Fassin, 2006b), grâce à la prise en compte de la « mémoire longue » des luttes anti-coloniales et de la « mémoire courte » des luttes syndicales (Rivera, 1984). Le katarisme apparaît

dès lors comme une stratégie collective d'identification positive à la condition d' « Indien » dans le but de renverser un ancien stigmate afin d'intégrer la société par le conflit avec le groupe dominant (Le Bot, 1994 ; Gros, 1997). Il peut ainsi être qualifié de « nouveau mouvement social » dans le sens donné par Alain Touraine, en ce qu'il constitue un principe d'identité dépassant la simple identification de classe, marquant un principe d'opposition avec un adversaire clairement définit et un principe de totalité, c'est-à-dire une lutte pour le contrôle de l'historicité (Touraine, 1984).

Le cas du Nord Potosi que nous avons étudié en détail nous permet cependant de revenir quelque peu sur cette définition du mouvement social. Notre interrogation majeure est de savoir s'il existe un « champ du mouvement social » indépendant du « champ politique » ? Cette distinction est proposée aussi bien par Lilian Mathieu (2007) – qui préfère parler d'« espace des mouvements sociaux » – et Cécile Péchu (2001) qui voit une différenciation croissante entre « champ militant » et « champ partisan » à partir de son étude sur l'engagement à Droit au Logement. En Bolivie, si ce nouveau syndicalisme se veut en effet indépendant vis-à-vis de l'État, il s'institutionnalise cependant en intégrant le « champ politique » avec ses propres partis politiques, reprenant dès lors le schéma traditionnel corporatiste et clientéliste d'articulation à l'État, ce dernier jouant en Amérique Latine le rôle d'acteur principal du développement et de la politique nationale (Touraine, 1988). Ce processus se retrouve dans le katarisme de La Paz, avec la création du MRTKL, et encore plus dans le Nord Potosi, où le syndicalisme « unique » se construit à partir des connexions avec les centres miniers et les partis politiques de gauche. Dès le milieu des années 1980, sur l'ensemble du territoire bolivien, ce mouvement d'émancipation est « récupéré » par le mouvement « classiste ».

La « reconstitution des ayllus » : la catégorie d'« originaire » comme lutte pour la redistribution

Les créations de la FAOINP - et du CONAMAQ au niveau national - interviennent ensuite comme une rupture à la fois matérielle et symbolique avec la politique étatique impulsée depuis 1952. Si le katarisme de La Paz constitue les prémices d'une nouvelle forme de mobilisation, c'est comme on l'a vu le katarisme du Nord Potosí qui en symbolise son aboutissement en rompant avec la doctrine classiste et en rejetant le syndicalisme qualifié d'« occidental ». Cette rupture passe par la valorisation des formes communautaires d'organisation, selon une volonté de réinvention de la démocratie, locale et directe. Les luttes territoriales et identitaires ne s'inscrivent dès lors non plus directement dans la lutte pour le contrôle des moyens de production, mais dans une lutte pour la reconnaissance de la citoyenneté (Le Bot, 1994) ainsi que dans une dimension autogestionnaire et une revendication d'autonomie accrue (Gros, 1997). Alors que le monopole de la définition du monde social par l'État a été mis à mal avec la naissance du katarisme, la construction de la

catégorie d'« originaire » - impulsée par l'indianisme et reprise par l'organisation des *ayllus* – dépasse le simple « renversement du stigmate » pour élaborer une catégorie propre. Elle marque un processus d'auto-définition et de redéfinition du monde social : comme nous l'évoquions à partir des travaux de Nadège Mazars (2012), il s'agit dès lors pour le groupe de « parler en tant qu'Originaire pour refuser d'être traité comme un Indigène ». Nous pourrions ainsi définir ce processus comme une « ethnicité forte » - dans le sens d'une auto-définition du monde rural sur la base de la reconstitution des structures pré-coloniales propres – qui s'opposerait à l'« ethnicité faible » du katarisme de La Paz comme simple renversement du stigmate qui conserve les structures républicaines – coloniales diront certains – d'organisation et d'identification. Comme l'écrit Pierre Bourdieu, « à la différence de ces stratégies qui enferment la reconnaissance de l'identité dominante, donc des critères de jugement propres à la constituer comme légitime, la lutte collective pour la subversion des rapports de forces symboliques, qui vise non à effacer les traits stigmatisés mais à renverser la table des valeurs qui les constitue comme stigmates, à imposer, sinon de nouveaux principes de di-vision, du moins une inversion des signes attribués aux classes produites selon les principes anciens, est un effort vers l'autonomie, entendue comme pouvoir de définir conformément à ses propres intérêts les principes de définition du monde social » (1980, p.68).

La valorisation des *ayllus* et de l'identité « originaire » s'inscrit ainsi dans une même production croissante de distanciation avec le groupe dominant. Mais si la « reconstitution des *ayllus* » répond à des critères historiques propres à la région de l'*altiplano* dépourvue d'hacienda, elle s'inscrit également dans une « structure d'opportunité » favorable : crise de la représentation syndicale, émergence de nouvelles revendications indigènes impulsées depuis les basses terres avec la CIDOB, arrivée du katariste Victor Hugo Cardenas à la vice-présidence qui conduit à l'implantation de politiques multiculturelles. Malgré cette rupture symbolique dans la définition des identités, la FAOINP et le CONAMAQ intègrent cependant l'«espace des mouvements sociaux » grâce à leurs origines syndicales, qui leurs offrent une connaissance d'un univers de pratiques et de répertoires d'actions collectives acquis durant la « carrière militante » au sein du mouvement syndical, et donc une autorité légitime et reconnue pour « tracer la frontière » du nouvel ordre symbolique d'identification (Bourdieu, 1980). Cette porosité de la frontière entre mouvement indigène et syndical s'exprime bien dans le nom de Fédération portée par l'organisation des *ayllus*. Dans le Nord Potosi, les cadres de la FAOINP, de part leurs expériences dans le syndicat, connaissent ainsi la structure et les principes de classement entre organisations et partis politiques au sein du « champ régional du pouvoir », ce qui leur permet de « s'y repérer et de s'évaluer mutuellement entre organisations rivales ou concurrentes » (Mathieu, 2007, p.134).

C’est ainsi tout autant une dynamique de distanciation vis-à-vis du syndicat qu’une redéfinition des identités vis-à-vis de l’État qui poussent les organisations originaires à valoriser les formes d’organisation pré-coloniales. Celles-ci peuvent être perçues comme une forme symbolique de délégitimation de l’actuel État républicain, mais elles n’expriment cependant en rien une volonté de « rupture » et d’ « autonomie totale » vis-à-vis de celui-ci. Au contraire, les mouvements indigènes latino-américains s’inscrivent dans un processus d’intégration à la nation et à la Modernité par la reconnaissance de la différence (cf. Le Bot, 1994, 2009, et Gros, 1997, 2002, 2010a). Cette volonté d’intégration s’exprime bien dans l’acceptation des politiques multiculturelles mises en place à partir de 1994.

Comme l’indique Christian Gros, ces politiques entraînent l' « institutionnalisation d’un acteur ethnique » suite à la perte de représentativité du syndicalisme traditionnel (1997, p.187). D'un côté, le multiculturalisme légitime ainsi la volonté d’autonomie des communautés paysannes-indigènes et leur offre de nouveaux espaces de pouvoir et de participation locale ; de l’autre, il permet à l’État de gérer à son profit l’ethnicité pour renforcer sa légitimité et sa présence au niveau local (Gros, 2002). Il permet aussi à l’État de reprendre en main le processus de définition symbolique du monde social en prenant en compte les revendications indigènes nées dans les années 1970. Comme l'indique Guillaume Boccara, « l’un des enjeux du multiculturalisme est précisément de savoir qui est en droit de dire « qui est Indien » et « qui peut parler au nom des Indiens » (2010). La Nouvelle Constitution Politique de l’État bolivienne impulsée par le gouvernement du MAS exprime aujourd'hui une nouvelle volonté de reprise en main du monde symbolique par l’État. Celle-ci passe par une réunification catégorielle du monde rural au sein d'une « identité indigène générique » (Amselle, 2008, p.198) réunissant toutes les identifications rurales du pays autour du concept d’« Indigène Originaire Paysan », et dont Evo Morales représente la figure-type. Les récents conflits environnementaux notamment le TIPNIS et Mallku Khota) et la rupture du Pacte d’Unité entre organisations syndicales et indigènes montrent cependant les limites de cette réappropriation symbolique de la construction du monde social par l’État Plurinational. Il se joue ainsi entre le gouvernement du MAS et les mouvements sociaux une lutte pour le monopole de l’identification (Brubaker, 2001).

De l’identité à l’identification

La complexité du mouvement « paysan-indigène » en Bolivie, et sans doute ailleurs, provient du fait que la paysannerie se définisse, comme l'a montré la sociologie française dans son analyse de la paysannerie dans les années 1960, à la fois par son « autonomie relative » et par son

articulation à l'État afin d'obtenir des avantages législatifs et des aides financières (Gervais, Mendras, Servolin, Tavernier, 1969, voir aussi sur ce thème Wolf, 1974, Scott, 1976 et 2008). Christian Gros définit ainsi le mouvement indigène latino-américain comme une « forme de mobilisation collective qui travaille à l'intégration de ses membres à la société englobante » (1997, p.281), fin de recevoir les ressources et services que seul l'État et autres acteurs externes à la communautés sont en condition d'octroyer » (1999, p.11). L'organisation joue ainsi le rôle de contrôle social et de médiateur entre gouvernement et les bases rurales (Dunkerley, 2003) et devient bien souvent la représentante nationale des luttes locales.

La création du CONAMAQ renvoie ainsi tout autant à une certaine « fétichisation de l'ethnicité » au niveau national, qu'à un processus construction de « frontières internes » au sein de l'indianité elle même (Gros, 2011) : entre basses terres et hautes terres, entre aymaras et quechuas, entre membres d'une même communauté. A partir des travaux de Danielle Juteau, Christian Gros revient ainsi sur les « deux faces de l'identité », l'une externe produisant une identité générique indigène face à la société environnante dominante, et l'autre interne, soucieuse de maintenir et produire de la différence à partir d'histoires, de territoires et de langues distincts (ibid.). Cette prise en compte des « deux faces de l'identité » est un puissant moyen de dépasser les conceptions essentialistes de la culture pour ne privilégier que l'« essentialisme stratégique » défini par Spivak (ibid, p.86). Elle permet aussi de prendre de la distance avec la seule définition de l'indigène à partir de sa subordination (ibid, p.87). Le confit que nous avons analysé entre *ayllus* et syndicats prend en compte ces deux faces de l'identité. Mais par notre approche locale du conflit, nous avons privilégié la production de l'altérité dans sa face interne, ou ce que Xavier Albó nomme le « factionnalisme aymara » (Albó, 1975).

Selon Eric Wolf, le but principal d'un mouvement paysan est la lutte pour la subsistance et l'accession à un statut à l'intérieur d'un champ étroit de relations sociales (1974, p.10), d'où l'importance, pour l'auteur, des études microsociologiques du fait que « la mobilisation de l'avant garde paysanne tient moins aux circonstances nationales qu'aux circonstances locales » (ibid., p.9). Tout comme nous l'avons fait avec l'identité, nous pourrions ainsi distinguer les luttes politiques qui se jouent au niveau local de celles qui se jouent au niveau national. Ces deux niveaux renvoient en grande partie à la « double face de l'identité » : bien souvent c'est le niveau national qui construit une identité générique et le niveau local qui construit les frontières internes, même si les deux cas s'entrecroisent. Nous proposons ainsi ici le concept de « processus de double intégration », c'est à dire deux processus d'intégration distincts, un au niveau national et un au niveau local, qui s'entrecroisent parfois – l'un pouvant soutenir l'autre - mais qui gardent chacun une certaine autonomie. Ce double processus d'intégration nous semble primordial dans notre

analyse des conflits entre syndicats et *ayllus* afin de comprendre les productions idéologiques et identitaires différentes, et parfois contradictoires, selon les niveaux auxquels on se réfère.

Un *comunario* peut ainsi être définit par l'État ou son organisation nationale comme « paysan », « indigène » ou « originaire » sans toutefois s'auto-identifier de cette manière au sein du champ local du pouvoir. Cela est le cas dans l'*ayllu* Chiro où les syndicalistes reconstruisent l'identité territoriale « qhayana » sans cesser de s'identifier comme « syndicats », alors mêmes que leur organisation-mère revendique une identité macro-régionale déterritorialisée aymara ou quechua. De même, un groupe local peut se rallier à une organisation nationale sans partager l'ensemble de ses valeurs. Cela est le cas dans l'*ayllu* Chiro où les évangélistes se rattachent au CONAMAQ tout en rejetant les fondements de la cosmovision indigène. C'est ainsi dans ce sens que Rogers Brubaker préfère au terme d' « identité » celui d' « identification », pour y intégrer une dynamique situationnelle et contextuelle (2001, p.75). Ce terme permet de prendre en compte l'identité changeante et l'hybridité des représentations définis par Stuart Hall (2008), mais en privilégiant le « processus » à l'« état ». Il s'agit dès lors de prendre en compte l'« auto-compréhension », que Brubaker définit comme un « terme dispositionnel » qui désigne ce que l'on pourrait appeler une « subjectivité située » : la conception de ce que l'on est, de sa localisation dans l'espace social et de la manière (en fonction des deux premières) dont on est préparé à l'action » (2001, p.77). Ce terme est ainsi primordial pour analyser les conflits identitaires qui traversent les propres communautés, car comme le rappelle Jean-Pierre Lavaud, « on est toujours l'indien de quelqu'un d'autre » (Lavaud, 2007).

Ainsi, à partir de la terminologie utilisée par Rogers Brubaker, nous pouvons dire qu'au sein de la « communalité » (partage d'attributs communs) indigène, un groupe peut connaître une « connexité » (attaches relationnelles) distincte - par exemple auprès de la population métisse avec le *compadrazgo* où avec une élite économique indigène -, ce qui peut conduire à des « groupalités » (sentiment d'appartenir à une groupe particulier, limité et solidaire) différentes entre organisation de l'*ayllu* et organisation syndicale. Les « connectivités » s'inscrivent au plus profond de la communauté, que ce soit dans la stratification sociale interne (*originario*, *agregado*, *kantu runa*), les relations de parenté ou dans la lutte pour le contrôle de la main d'œuvre. Mais notre étude a montré dans la seconde partie que c'est surtout la connexion avec le monde extérieur, et en particulier ses agents socialisateurs (écoles, partis politiques ou ONG), qui influence la « groupalité » et les adhésions distinctes aux organisations-mères. Cette dynamique se retrouve à Chiro K'asa avec l'identité partagée évangélique/originaire : ces deux identités, malgré d'apparentes contradictions, s'inscrivent dans un même processus de distanciation et de production de l'altérité vis-à-vis du groupe dominant, représenté aussi bien par l'organisation syndicale que par la

population métisse. On peut ainsi partager l'attribut commun « indigène », appartenir au réseau évangélique et former en même temps le groupe de l'*ayllu* sans qu'il n'y est de contradiction pour l'individu. Chaque région possède ses propres dynamiques, connexités, groupalités et communalités selon les contextes locaux, ce qui multiplie ainsi les combinaisons possibles d'hybridation de l'identité. En effet, « la rhétorique de groupe a une dimension performative, constitutive, qui contribue, quand elle est couronnée de succès, à la création des groupes qu'elle invoque » (Brubaker, 2001, p.83 ; voir aussi Bourdieu, 1980).

Si les individus connaissent des identités multiples, il semble cependant qu'une d'entre elles reste primordiale : l'identification à la communauté comme *jaqi* (Canessa, 2006). L'espace de la communauté est ainsi pour Valérie Robin le « point d'ancrage » pour l'identification. Celui-ci se matérialise dans les vêtements - les couleurs, les motifs, les formats, les techniques de tissage – comme « signatures » des communauté, mais aussi par les divinités des montagnes de chaque communauté et des saints protecteurs catholiques (Robin, 2004). C'est ainsi à partir de cette communauté qu'il s'avère primordial d'analyser les constructions identitaires. Ou plus précisément, sans rechercher un certain essentialisme « communautaire », l'étude des constructions identitaires doit prendre en compte ces différents niveaux : communauté, organisation intermédiaire, État, mais aussi le niveau international avec la construction de l'identité « autochtone » (qui n'a cependant trouvé qu'un faible échos en Bolivie). Chaque niveau possède en effet son propre degré d'autonomie et ses dynamiques relationnelles et actions stratégiques. *Ayllus* et syndicats peuvent ainsi lutter pour la définition du monde rural, mais valoriser l'identité commune *nortepotosina* dans leurs mobilisations nationales selon une dynamique propre au régionalisme bolivien (Do Alto et Poupeau, 2010). Le gouvernement d'Evo Morales peut quant à lui jouer la carte de l'indigène comme stratégie géopolitique au niveau international et bafouer les droits des peuples originaires au niveau national. Le CONAMAQ et la CSUTCB peuvent construire des « frontières internes » au sein du monde rural tout en s'alliant au nom de cette même ruralité contre l'opposant de Santa Cruz ; les communautés peuvent adhérer à une organisation ou à une autre sans s'auto-identifier pleinement avec le discours de leurs cadres.

Si ces alliances sont possibles lorsque l'on change d'échelle, c'est que le but des mobilisations des différentes organisations rurales restent les mêmes. Notre étude a montré que derrière la frontière interne divisant le monde rural se cache une lutte pour la prise du pouvoir, le contrôle des projets de développement et l'accès aux ressources naturelles. Comme l'indiquent Didier Fassin et Eric Fassin, les revendications culturelles actuelles n'expriment ainsi en rien le passage d'une question sociale à une question raciale. Pour les auteurs, « question sociale et question raciale sont à la fois intimement liées et partiellement autonomes, [...] les inégalités socio-

économiques se cumulent souvent aux exclusions socioraciales mais les unes et les autres peuvent exister séparément » (2009, p.264). Cette analyse renvoie aussi à d'autres paradigmes, primordiaux pour notre cas, entre reconnaissance – qui se rapprocherait de la sphère culturelle - et redistribution – associée à sphère productive. Reconnaissance et redistribution ne sont ainsi pas éloignées des cadres de l'« économie morale » définis pas James Scott, c'est à dire de la réciprocité – en tant que valeur culturelle de cohésion du groupe en interne et d'articulation du groupe avec la société dominante - et le droit de subsistance. Ces deux paradigmes s'entrecroisent ainsi comme nous l'avons vu tout au long de notre enquête. Nous pouvons de cette manière analyser le syndicalisme paysan de 1952 comme une lutte pour la redistribution qui octroie comme principale avancée la reconnaissance – c'est à dire l'égalité par le métissage – alors que le « processus de reconstitution des *ayllus* » renvoie d'une lutte pour la reconnaissance à une lutte pour la redistribution. L'objectif est ainsi le même : l'intégration – synonyme bien souvent en Bolivie de prise du pouvoir - et l'accès aux ressources naturelles et aux biens de l'État, de la coopération internationale et des ONG.

La place « centrale » du leader

Après avoir définit la « double face de l'identité » et le « processus de double intégration » comme deux concepts permettant une articulation entre le local et la société environnante, il nous faut maintenant revenir sur l'aspect central de cette articulation : le *leader*.

Le thème du *leadership* est important dans les sciences sociales, notamment pour les auteurs ayant travaillé sur la contestation sociale et la prise du pouvoir (Marx, Weber, Pareto, Lénine, Trotski, Gramsci). Ce thème est généralement travaillé à partir du monde ouvrier qui, en tant qu'avant-garde de la révolution pour les marxistes orthodoxes, doit conduire la mobilisation. Comme nous l'avons vu, l'absence de « classe paysanne » pour de nombreux marxistes est en effet un frein à la révolution au sein du monde rural, et l'émancipation de la paysannerie ne peut provenir que majoritairement du monde extérieur. Le rôle crucial des « agents extérieurs » dans le soulèvement paysan est aussi bien étudié par Henry Landsberger (1978) que par Eric Hobsbawm (1974) avec le rôle central qu'il accorde aux « ouvriers conscients », ou encore par Eric Wolf (1974) par son analyse de la « fusion des intellectuels déracinés et de leurs partisans ruraux » comme « intermédiaires culturels ». Ce dernier pousse cependant plus loin l'analyse en expliquant que c'est le « paysan moyen » le plus prompt à la révolte, du fait qu'il soit propriétaire de ses terres, localisées le plus souvent dans une région périphérique échappant au pouvoir des propriétaires fonciers. L'accès à la terre lui offre ainsi une liberté tactique pour affronter l'élite au pouvoir - contrairement au « paysan pauvre » dépendant de la classe dirigeante – et contrairement au

« paysan riche » qui n'a pas d'intérêt à changer une structure sociale dont il en est le principal bénéficiaire. Landsberger (1978) et Huizer et Stavenhagen (1978) ont également montré que ce sont les zones les plus « modernes » ou les plus « connectées » au monde extérieur qui sont les plus rebelles. Pour le premier, l'éducation, les liens avec les villes ou encore le service militaire offrent en effet des ouvertures indispensables à l'édification d'un mouvement paysan. Pour les seconds, il s'agit des zones exposées au « contact culturel », ce qui entraîne de nouvelles frustrations et aspirations (Huizer et Stavenhagen, 1978, p. 414-415). Ces analyses correspondent tout à fait à notre cas : l'émergence de Chiro K'asa comme contre-pouvoir à San Pedro de Buena Vista intervient après la construction d'une route et l'arrivée des ONG et de l'éducation. C'est en effet à partir de ces nouveaux « bourgs paysans » que l'éducation et le développement s'inscrivent comme des éléments de la « religion moderne » (Rist, 1996, p.40). Le *leader,* de part sa formation et le capital symbolique acquis, devient le représentant légitime de l'organisation, il « devient le groupe qu'il exprime » (Berger et Luckmann, 2008). Les luttes entre *leaders* pour la définition du monde social s'inscrivent dans une phase de « crise d'hégémonie de la classe dirigeante », comme l'écrit Gramsci (1978, p.119) ; elle est le plus souvent incarnée par un héros pour James Scott, qui par son charisme trouve les ressources pour parler au nom des autres et exprimer ouvertement le « texte caché » (2008, p.229).

L'impact de la société dominante sur le monde rural en Bolivie peut se diviser en deux phases. La première intervient avec le développement des écoles à partir desquelles émerge une première génération de *leaders* paysans-indigènes possédant un capital culturel accru. Ensuite, se développe à partir des années 1980 un « champ du développement » avec l'apparition des premières ONG et la formation de nouveaux cadres paysans-indigènes au fort capital technique. Ceux-ci entrent dès lors en concurrence avec l'ancienne génération occupant l'espace haut du champ politique, d'où l'importance d'aborder le changement au sein des collectifs à travers les flux d'entrée et de sortie, le « turn over » et le renouvellement des « générations militantes » (Fillieule, 2001).

L'école comme lieu de « rupture biographique »

L'école est souvent assimilée au lieu central de la production symbolique de l'idéologie dominante (Bourdieu, 1985). Notre récit a montré en effet combien elle représente un élément « autre », douloureux, entraînant bien souvent des pleurs à sa simple évocation, chez les plus anciens comme les plus jeunes. Depuis la volonté de « des-indianiser » la société au début du XXème siècle (Martinez, 1998) jusqu'à son utilisation par l'élite rurale pour se maintenir au pouvoir après la réforme agraire, l'école joue en effet dans un premier temps un rôle conservateur.

Mais comme on l'a vu, si l'école est perçue négativement, en tant que « rupture biographique », elle joue également un rôle crucial dans la prise de conscience du futur *leader*. Elle est également le lieu privilégié de la socialisation au thème du développement productiviste des campagnes, construisant par la même occasion un « habitus » développementaliste dès les premières expériences éducatives paysannes comme nous l'avons vu avec le cas de Warisata. En ce sens, l'école joue aussi un rôle d'intégration. Ce double aspects de l'institution provient de sa position de « frontière » entre deux mondes : la communauté et la société dominante.

Le diplôme joue un rôle fondamental pour l'intégration à la société dominante car, comme l'indique Pierre Bourdieu, il procure un « capital symbolique, légal (et non plus seulement légitime) » reconnu par une « instance officielle universelle » (1984, p.8). Par son obtention, l'individu est reconnu de tous, aussi bien dans la communauté que dans la sphère de la société dominante qu'il a intégrée. L'incorporation des valeurs de la culture dominante permet aussi aux *leaders* de les réutiliser dans leurs revendications, la protestation des dominés étant toujours plus forte lorsqu'elle est revendiquée à partir du « texte public ». La réappropriation de l'idéologie hégémonique par le groupe dominé est ainsi utilisée comme stratégie de délégitimation du groupe dominant et permet de produire une idéologie repoussant « les limites de ce qui peut être avancé sans danger dans le texte public » (Scott, 2008, p.182). Comme l'explique James Scott en effet, le système a plus à craindre des subordonnés ayant assimilé les valeurs hégémoniques du « texte public » (2008, p.116). L'école permet ainsi de former des « intermédiaires » de la classe dominante, « qui ne servent jamais vraiment les intérêts des dominants que par surcroît et qui menacent toujours de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social qu'ils détiennent par délégation » (Bourdieu, 1977a, p.409).

Par la formation de *leaders*, l'école entraîne la production d'un « texte caché » des subalternes proche des valeurs du « texte public » des dominants. Ces armes permettent ainsi au conflit de rester lié aux termes de l'idéologie dominante, et comme l'écrit Antonio Gramsci avant James Scott, que la bataille soit menée par des spécialistes, des intellectuels et des gens de « sens commun » (Gramsci, 1978, p.119-120 ; sur le sujet des intellectuels voir aussi Bourdieu, 1977). Cela a pour effet tout autant de valoriser ces *leaders* comme les seuls capables de déchiffrer et produire un discours, mais aussi d'éloigner ceux-ci de la réalité de leur base. L'école place les individus dans une position de « frontière » ou « pivot » du fait qu'ils ont en eux des habitus distincts (Mazars, 2012, p.411), ce qui peut d'un côté augmenter leur légitimité mais aussi, si cette connaissance du « texte public » n'est pas socialisée auprès des bases, être source d'illégitimité. Ce lien avec le « sens commun » « brouille les repères de classes » comme l'écrit Antonio Gramsci, ce qui engendre bien souvent des tensions et des incompréhensions entre les *leaders* et les bases

sociales qu'ils représentent. La tension entre les deux mondes peut devenir aussi une source de délégitimation utilisée par les *leaders* concurrents : nous remarquons en effet que chaque *leader* déchu est accusé d'avoir passé « trop de temps » dans le monde adverse et d'avoir ainsi « rompu avec ses bases ». Ce passage d'un monde à l'autre s'exprime par l'incorporation de nouvelles valeurs, un enrichissement personnel et une trajectoire politique éloignée de l'organique.

L'école joue ainsi autant une fonction de « frontière » que de « passerelle » entre deux mondes. En tant que « frontière » elle fait se heurter deux visions dont le « choc » oriente la trajectoire de l'individu entre rupture avec la « communauté d'origine » et l'engagement en tant qu'« intellectuel organique ». En tant que « passerelle » elle permet à l'individu de se déplacer d'un côté ou de l'autre de la « frontière » avec comme « bagages » la connaissance du « texte caché » et/ou « texte public » des deux mondes. Cette passerelle est autant utilisée par les indigènes pour être reconnu comme représentant légitime auprès des institutions du monde extérieur, que par les métis professeurs qui, grâce à leurs fonctions au sein du monde rural, peuvent prétendre à des responsabilités dans celui-ci. Dans les deux cas, l'école est ainsi source de légitimité et donc de pouvoir.

Les ONG et le « champ du développement »

Les ONG jouent depuis les années 1970 un rôle incontournable dans la politique bolivienne comme l'a montré Antonio Rodriguez-Carmora (2009) sur le cas particulier des des politiques de développement. Si durant les dictatures, le travail des ONG « militantes » se tourne principalement vers la formation politique, à la suite de la sécheresse de 1983 la Bolivie devient l'un des pays prioritaires pour l'aide internationale qui se tourne progressivement vers le domaine productif. Le rôle des ONG s'accentue à la suite du programme d'ajustement structurel de 1985, jusqu'à représenter 90% de l'investissement public à la fin des années 1980 (ibid, p.18). Les politiques multiculturelles et la Loi de Participation Populaire (LPP) favorisent ensuite à la fois des actions indigénistes et un processus de professionnalisation des cadres paysans-indigènes, constituant dès lors ce que Guillaume Boccara (2010) nomme les « ethno-bureaucrates ». Chaque organisation sociale construit dès lors son propre réseau d'ONG. Ces dernières se substituent bien souvent à l'État dans son rôle de formation et d'aide à la production, et remplacent parfois les organisations elles-mêmes dans l'espace public et les prises de décision (Rodriguez-Carmora, 2009, p.41). Le CONAMAQ est étroitement assimilé à cette dynamique (Garcia Linera, 2004), mais comme nous l'avons vu, la Fédération Syndicale « Unique » du Nord Potosi tend à cette professionnalisation et ONGisation dès les années 1980.

Ce renforcement des organisations sociales grâce aux ONG a pour conséquence de faciliter

la création de partis politiques « organiques » face à la critique croissante des partis « traditionnels ». Le MAS d'Evo Morales naît dès 1997, puis la Loi des Groupes Citoyens et des Peuples Indigènes de 2004 permet la création de nouveaux instruments politiques propres aux organisations. Dans le Nord Potosi, émergent le MAPIQ et le MOP. La dimension « organique » de ceux-ci écarte un peu plus les partis de gauche dans la région, entraînant par la même occasion un renouvellement des candidats politiques, aux capitaux plus « organique » et « technique » que proprement « politique ». La crise de la politique « traditionnelle » intervient ainsi avec l'émergence de nouveaux acteurs ayant accès à l'éducation et à la formation. Tous ne terminent pas au même niveau d'étude que les cadres de partis « traditionnels », mais ils parviennent à combler leur plus faible « capital culturel institutionnalisé » et à dépasser un « sentiment d'illégitimité politique » propre à la classe populaire (Péchu, 2001, p.82) par une « stratégie de différenciation » sociale axée sur l'aspect « organique » de leur trajectoire.

Dans les années 2000, c'est au tour des ONG d'être questionnées par les organisations sociales. Dès 1997, les Dialogues Nationaux marquent une volonté de l'Etat de reprendre en partie le contrôle du développement. Puis, avec le « processus de changement » impulsé par le MAS à partir de 2006, les ONG perdent leur rôle moteur et n'ont dès lors d'autres choix que de se soumettre aux mouvements sociaux (Rodriguez-Carmora, 2009, p.48-49). Cette relation entre ONG et organisations sociales est aujourd'hui à la source de nombreux débats. Elle conduit à l'émergence d'un « champ du développement », « avec des institutions, un langage spécifique, un marché inégalement structuré et inégalement concurrentiel où se confrontent des idéologies, des compétences, des symboles » (Olivier de Sardan, 1995, p.178). Ce champ est définit en Bolivie par Rodriguez-Carmora par la prolifération de projets, la répartition des parcelles d'intervention entre les ONG et l'importance disproportionnée de l'aide extérieure comme moteur du développement au détriment de l'activation des ressources internes (2009, p.208). Cette articulation des organisations aux ONG passe par le rôle de « courtiers », définit par Jean-Pierre Olivier de Sardan comme les représentants des populations locales servant d'intermédiaires entre leurs bases et l'institution, pour drainer les projets de développement. Mais pour ces « courtiers », les ONG permettent aussi de renforcer leurs positions dans l'arène locale au sein du système clientéliste (1995, p.160-161). Militants « organiques » et courtiers d'ONG s'entrecroisent ainsi, l'un permettant l'accès au statut de l'autre grâce au terme général de *leader*. Cette hybridation du « champ politique » et du « champ du développement » entraîne ainsi des possibilités de « transfert » des militants et de reconversion des capitaux, d'un espace à un autre, selon les stratégies d'ascension sociale des *leaders* organiques et ethno-bureaucrates.

Cette analyse nous renvoie au travail de Frédérique Matonti et Franck Poupeau lorsqu'ils

évoquent la modification des règles de fonctionnement du « champ politique » et du « champ partisan », c'est-à-dire la transformation des conditions d'acquisition du « capital militant ». Cette transformation « rend ces apprentissages à la fois plus incertains et plus nécessaires : les « passeurs » et les lieux de la transmission, par exemple les écoles de parti, tendent à disparaître, tandis que les exigences techniques auxquelles sont confrontées les militants sont de plus en plus élevées » (Matonti et Poupeau, 2004, p.8). Les lieux de formation se sont en effet multipliés en même temps que les compétences nécessaires à accomplir la fonction de *leader*. Aujourd'hui le *leader* ne doit plus uniquement savoir lire, écrire et s'exprimer, c'est-à-dire maîtriser les attributs de « l'intellectuel organique », mais il doit aussi maîtriser le « capital technique » indispensable à tout « ethno-bureaucrate ». C'est en effet comme nous le montre le cas de Chiro le manque de connaissance technique de la part des *leaders* actuels de l'*ayllu* qui bloque le processus d'autonomie de Qhayana, et qui les contraint de rechercher une alliance avec les anciens cadres syndicaux qu'ils avaient par le passé écartés. Cette « légitimité d'expertise » (ibid, p.9), extérieure au champ organique, n'est dans un premiers temps que disponible pour les classes les plus élevées du monde rural – petits propriétaires terriens et métis ayant rejoint la « cause indigène » - avant de s'ouvrir à une nouvelle génération de *leaders* suite à l'arrivée des ONG (et des programmes de formation) et la démocratisation du système universitaire. Ce processus conduit, pour Frédérique Matonti et Franck Poupeau, à une « plus grande fermeture (encore) du champ politique au personnel socialement illégitime » (ibid, p.10).

Définition du leader

La multiplication des formes et lieux de socialisation engendre ainsi la multiplication des *leaders* dans le monde rural. Ceux-ci s'affrontent selon leurs possessions en capital organique (lié à l'organisation), technique (lié à leur connaissance du monde des ONG) et scolaire ou culturel, et dans la conversion de ceux-ci en capital politique. Le dualisme organisationnel naît ainsi de ces formations différenciées de *leaders*. La distribution de capital détermine les pouvoirs actuels ou potentiels dans les différents champs et l'hybridation des champs organique, politique, technique et scolaire engendre la multiplication de passerelles pour les *leaders* et les concurrences entre ceux-ci pour la lutte de classement entre ces champs. Comme l'indique Pierre Bourdieu, « la structure du champ social est définie à chaque moment par la structure de la distribution du capital et des profits caractéristiques des différents champs particuliers, [et à partir de là] tout champ est le lieu d'une lutte plus ou moins déclarée pour la définition du principe légitime de division du champs » (1984, p.8). Leurs mises en compétition les conduisent à imposer des divisions du monde différentes, distinctes de leurs concurrents, tout en maintenant leur articulation à l'ancienne structure du

système corporatiste et clientéliste. En effet, l'offre des produits mobilisés, « en apparence directement destinés aux mandants, sont en réalité dirigés vers les concurrents dans le champ » écrit Pierre Bourdieu (1984, p.10).

La concurrence entre *leaders* intervient ainsi dans une concurrence entre champs pour la définition du monde social grâce au pouvoir symbolique acquit par ceux-ci avec leur titre scolaire ou technique dans les ONG. Les *leaders* diplômés ou les courtiers des ONG rencontrent une homologie de position avec le groupe dominé dont ils sont issus. Dominants parmi les dominés, ils ne restent pas moins dominés parmi les dominants, ce qui leur permet, en tant que producteurs culturels, d'offrir aux dominés les moyens de constituer objectivement leur vision du monde et la représentation de leurs intérêts dans des instruments de représentations institutionnalisés (Bourdieu, 1984). De ce fait, au sein de chaque champ correspond un type de *leader* qui lutte non seulement pour la redéfinition de la hiérarchie des champs, et donc des espèces de capital, au niveau de l'espace social à son profit, mais aussi pour la redéfinition de la base rurale dont il est issu par la construction d'instruments de représentations institutionnalisés. Ainsi, il est difficile bien souvent de juger si ces conflits entre fractions reposent sur de simples conflits de *leaders* pour le contrôle du monde rural, ou s'ils reposent sur de véritables différences idéologiques (Huizer et Stavenhagen, 1978, p.419). En effet, pour les communautés intégrées au système corporatiste et clientéliste bolivien, le *leader*, qui se démarque par l'acquisition d'un capital quelconque mais toujours supérieur à celui de la moyenne communale, joue le rôle crucial d'articulation entre cette même communauté et la société environnante. La nouvelle élite indigène, issue des écoles et des centres de formation des ONG, est dès lors en mesure d'accomplir sa fonction de médiation entre les communautés indigènes et la société dominante. C'est elle qui porte ainsi, de par sa formation, le projet ethnique de modernisation et d'intégration de la communauté (Gros, 1997, p.286-287). Les *leaders* peuvent être vus comme des « professionnels de la représentation » (Offerlé, 1998, p.87) pouvant agir dans différents champs. « Être *leader* » signifie ainsi « savoir être dans les deux mondes » : comme on l'a vu, la légitimité actuelle du gouvernement du MAS passe justement par cette articulation entre « le *poncho* et la cravate » (Stefanoni et Do Alto, 2006).

Le processus de reconstitution de l'*ayllu,* et la forme de démocratie communautaire qu'il engendre à travers le *muyu-turno,* peut être analysée à la fois comme une manière de dépasser la lutte entre *leaders* pour le contrôle de l'organisation en imposant une rotation de la charge face aux dérives de monopolisation de celle-ci, tout comme une manière de déplacer le pouvoir de l'autorité vers le *leader* et donc de renforcer ce dernier. Au sein de l'organisation de l'*ayllu*, l'autorité est en effet dépossédée, du moins dans l'idéal, du pouvoir qui revient à la base, tout en faisant du *leader* le principal producteur du discours collectif. Le système du *muyu-turno* empêche en effet à l'autorité

d'accumuler des connaissances profondes durant sa gestion et de tisser un réseau social. L'ascension sociale d'un individu dans l'organisation ne peut ainsi se faire aujourd'hui que si le traditionnel *thakhi* s'accompagne d'un processus de formation parallèle au sein des institutions de développement. Dans l'*ayllu* Chiro, en offrant la charge d'autorité à tout individu, sans prendre en compte ses capacités réelles, l'organisation déplace le pouvoir de l'autorité traditionnelle vers le *leader* qui devient le seul capable d'orienter les débats de l'assemblée. Toute personne peut donc devenir autorité selon le modèle de rotation, mais toutes ne peuvent pas devenir *leader*. Il n'est ainsi pas surprenant que l'augmentation du nombre de *leaders* s'accompagne d'une valorisation du *muyu-turno* afin d'atténuer les conflits politiques entre cadres et la monopolisation du pouvoir, mais ce système de rotation en même temps reproduit cette domination du *leader* tout en faisant croire à la dissolution du pouvoir. C'est le *leader* qui obtient en effet les postes dans les ministères et les ONG, du fait justement des qualités acquises non pas uniquement au sein de l'organisation, mais aussi par sa formation au sein du monde extérieur. Cela est particulièrement le cas pour les premiers *mallkus* de la FAOINP, dont aucun n'a exercé les charges traditionnelles de l'organisation dont il est le représentant. Par la suite, la légitimité du *leader* passe aussi, à partir d'Aurelio Ambrosio, par l'accès aux charges de *mallkus*, c'est à dire par son capital « organique ». Lorsqu'un *leader* est bloqué dans son ascension sociale par des concurrents, il peut alors monter sa propre organisation. L'aspect « organique » devient ainsi la source principale de légitimité du *leader*, mais elle seule ne permet pas l'ascension sociale de celui-ci.

Si la différenciation croissante entre « champ militant » et « champ partisan » peut être vue comme la conséquence de la désagrégation du militantisme partisan et du syndicalisme traditionnel (Matonti et Poupeau, 2004) ayant favorisé l'« institutionnalisation d'un acteur ethnique » (Gros), nous pouvons cependant voir qu'en Bolivie, le mouvement paysan-indigène ne marque pas une rupture profonde avec les organisations « traditionnelles » ouvriéristes qui, depuis le Manifeste de Pulacayo de 1946, s'orientent à la prise du pouvoir pour définir un nouveau choix de société. La dynamique semble ainsi la même, aussi bien inscrite au sein des structures clientélistes et corporatives du pays.

L'économie morale comme frontière entre dominants et dominés

Pour conclure, il nous faut revenir sur le concept d'économie morale. De nombreux auteurs ont vu une rupture de l'économie morale dans les mobilisations indigènes initiées à partir des années 1970 en Bolivie ou sur le continent américain. On peut en effet se demander si le poids du monde rural ne répond qu'à la légitimité traditionnelle introduite par l'économie morale mobilisée ou si, à celle-ci, s'ajoute la capacité des groupes dominés à se connecter à la société environnante et

à intervenir dans le champ politique (Do Alto, Lacuisse et Poupeau, 2011). De même, pour Christian Gros et David Dumoulin, avec les mobilisations indigènes des années 1970, « l'on passe de la culture de la résistance et de la révolte morale, du soulèvement voué à l'échec et à la répression (ils ont été nombreux par le passé), au « *Voice* » (Hirschman), au mouvement social en lutte pour l'historicité (Touraine) » (2011). Ce passage viendrait entre autre pour les auteurs de l'effritement de la domination symbolique des élites sur le monde indigène, et donc de leur capacité à maintenir l'hégémonie. Les mobilisations feraient dès lors sortir le monde indigène de l'« économie morale » et de la « culture de la résistance » (idem, p.31). Notre travail a ici montré le contraire, ou du moins une nuance. En effet, si les politiques multiculturelles sont approuvées au plus haut niveau de l'État et trouvent leurs origines dans les mobilisations rurales passées, montrant dès lors une capacité des dominés à intervenir dans le champ politique, leur application au niveau local est pour le moins difficile. Le cas de San Pedro de Buena Vista montre en effet que les organisations indigènes trouvent plus d'écho au niveau national – et encore plus au niveau international - qu'au niveau local (dans le cas spécifiquement bolivien, il est important de rappeler les difficultés de l'implantation des DMI et leurs résultats limités, cf. Lacroix et Le Gouill ; tout comme les conflits autour de la gestion des TCO, cf. Lacroix). Se pose ainsi la question des limites du multiculturalisme. Celui-ci permet à l'État de réaffirmer une hégémonie et un contrôle indirect des territoires internes en comblant un « vide d'autorité » (Dumoulin et Gros, 2011). Comme l'a montré notre enquête, c'est ainsi bien souvent l'élite terrienne qui contrôle le processus de décentralisation et d'intégration de la population indigène à la modernité par le contrôle de l'enseignement et des politiques de développement au sein des ONG. En distinguant le niveau national des processus locaux de domination, nous avons montré que la prise du pouvoir national par le mouvement paysan-indigène peut s'accompagner d'une reproduction des formes de domination et d'exploitation locales. Le cas de San Pedro de Buena Vista est ici particulièrement symbolique, du fait justement de la reproduction de l'hégémonie de la nouvelle élite terrienne post-réforme agraire comme le montre le « rituel du pouvoir » du *toro-tinku*.

La notion de « double processus d'intégration » que nous avons décrit permet d'analyser les prises de pouvoir de manière distinctes entre le niveau national et le niveau local. L'étude de San Pedro de Buena Vista montre ainsi qu'il est, dans certain cas, plus simple pour la masse paysanne-indigène de prendre le pouvoir au niveau national qu'au niveau local. Cette dynamique se retrouve dans de nombreuses régions, notamment dans les basses terres, mais le simple de cas d'Uncia dans le Nord Potosi montre le contraire. Si nous avons expliqué tout au long de notre analyse que l'étude menée à Chiro K'asa ne correspond pas à d'autres dynamiques rencontrées ailleurs, elle s'inscrit cependant dans un processus de construction de l'altérité commun à l'ensemble de la Bolivie.

Chaque communauté conserve ainsi ses dynamiques propres tout en s'inscrivant dans une dynamique générale commune. Cette construction de l'altérité peut passer par le changement de religion – de catholique à évangélique - ou d'organisation : du syndicat à l'*ayllu* comme à Chiro, ou de l'*ayllu* au syndicat comme le montre le cas de Chayantaka dans les années 1980.

Tout en reconnaissant les particularismes locaux, la notion d'économie morale que nous avons abordé tout au long de notre enquête permet certaines généralisations. Nous avons ainsi cherché à analyser s'il existe une seule économie morale propre au monde rural, ou plusieurs selon les facteurs structuraux, historiques et écologiques des zones étudiées. Notre recherche nous a montré que la communauté paysanne-indigène fonde la légitimité du pouvoir selon les mêmes normes et traditions, que l'on se situe dans les *ayllus* de la *puna* ou dans les haciendas des vallées. Contrairement au schéma dual quelque peu simpliste entre « communauté » et « société », « solidarité organique » et « solidarité mécanique », *ayllus* et syndicats s'axent sur la même notion de communauté. Le rapport au pouvoir est également le même. Il se construit selon le même phénomène de « transculturation » (Spedding, 1996) et de « double articulation » syncrétique entre le monde natif et le monde dominant (Abercrombie, 1990). Le point de convergence de ces deux mondes trouve dans les *ayllus* et les syndicats paysans sa même force complexe d'articulation et de brouillage des identités, que ce soit dans le rituel, l'esprit de la montagne ou la figure du cacique. Comme nous l'avons vu avec Maurice Godelier, il faut en effet que « l'exercice du pouvoir apparaisse comme un service que rendent les dominants aux dominés » (1984, p.24). De là découle notre analyse de l'économie morale en termes de réciprocité - même si nous avons vu que cette dernière renvoie plus à une « illusion » (Bourdieu, 1994) - et de générosité, inscrite dans les rapports de domination et « violence symbolique » définie par Pierre Bourdieu. Cette influence réciproque du monde indigène et du monde métis se retrouve aussi bien dans les territoires des groupes ethniques actuels que dans les rituels et renvoie au processus d'adaptation et de réappropriation de la culture dominante par les groupes dominés « pour reconstruire un système d'articulation qui servait autant leurs propres fins que celles de leurs dominateurs » (Abercrombie, 1990, p.99). Il s'agit dès lors pour les subalternes de « résister à l'hégémonie tout en la reproduisant » (ibid), c'est à dire de la détourner pour en faire un moyen de résistance.

L'analyse de ce point d'articulation nous semble ici fondamentale, et nous proposons pour cela de le voir comme le centre de l'économie morale, c'est à dire des normes et des traditions qui s'inscrivent dans les deux principes moraux définis par James Scott : le droit de subsistance et la norme de réciprocité. Il ne s'agit plus uniquement de définir l'économie morale à partir du seul groupe subordonné, mais de l'analyser comme un rapport de force entre dominants et dominés, dès

lors que chaque groupe introduit dans l'interaction ses représentations mentales et luttes pour la reproduction de ses conditions matérielles. Ce point d'articulation renvoie au concept « aymara » de *chhaxrunatata* en tant que « mélange irresponsable de différentes choses ou identités » engendrant le conflit (Fernandez, 2007, p.36). Mais plutôt que d'y voir une simple approche « aymara » de cette articulation, la définition de l'économie morale comme « frontière articulée et articulante » nous permet une certaine généralisation. Guillaume Boccara note ainsi, en se réappropriant l'expression de Jean-Loup Amselle, une « logique métisse de captation de la différence, de la re-sémantisation et d'appropriation des pouvoirs exogènes ». Il s'agit ainsi selon l'auteur de « faire ressortir les caractères dynamiques de la tradition comme entité sociologique et politique dont les modalités d'évolution s'inscrivent dans les relations de force qui lient les différents agents sociaux » (2005).

Si nous nous basons sur la seule définition de l'économie morale de James Scott, la force du monde indigène dans la politique actuelle en Bolivie s'inscrit bien dans une rupture (Do Alto, Lacuisse et Poupeau, 2011). Mais si nous prenons l'économie morale comme point d'articulation entre dominants et dominés, nous pouvons définir avec plus de précisions la frontière entre les différents groupes, ce qui permet de prendre en compte les luttes pour la reconnaissance et la redistribution à partir de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, et donc, en reprenant l'image de la balance propre à la justice, d'analyser le poids des représentations et des conditions matérielles de chaque groupe dans la situation étudiée, notamment à partir de la notion de « structures d'opportunités politiques » définie par Sydney Tarrow.

Nous pouvons ainsi indiquer que la capacité des paysans-indigènes à intervenir dans le champ politique repose sur un déplacement progressif de l'économie morale vers le haut : c'est en effet au sein du champ de production symbolique définit par la classe dominante, à travers le contrôle de l'éducation et des institutions de développement, que se construit le « texte caché » des paysans-indigènes qui leur permet de repousser toujours plus loin les termes de la domination jusqu'à les faire entrer, de part leur connaissance accrue du « texte public », de la simple résistance à la mobilisation pour l'autonomie et la prise du pouvoir. De ce point de vue, l'économie morale ne peut être associée aux seuls groupes dominés ; le groupe dominant doit également indiquer les sacrifices qu'il est près à accorder afin de légitimer les revendications des plus faibles et de maintenir certains de ses avantages. Cette nouvelle articulation doit ainsi être négociée pour être légitimée, et c'est dans ce cadre que le *leader* prend son importance. Il est à la fois le centre de l'articulation entre les deux mondes, d'où sa position ambiguë qui peut le conduire à la perte de sa légitimité, autant auprès des groupes dominants que de ses bases. L'économie morale trouve ainsi son intérêt dans l'analyse de l'articulation et des négociations entre les deux groupes autour de leurs

propres « intermédiaires culturels » au sein des « institutions frontières » (école, ONG,...). Cette approche de ce concept nous permet de prendre en compte autant les considération de Sinclair Thomson (2006) autour des mobilisations indigènes contre leurs propres autorités, que celles de Johanna Siméant concernant la « conception relationnelle de la légitimation » (2010, p.145). La phase hégémonique définie par Antonio Gramsci exprime ainsi une économie morale dominée par les valeurs du groupe dominant, alors que les phases de mobilisation des subordonnés indique un « répertoire de l'action collective » axé sur un « ethos communal » et les valeurs des dominés car, comme l'indique Michel Dobry (2009), les crises politiques conduisent à un renforcement des habitus.

C'est ainsi dans ce sens qu'à chaque génération de *leaders* et de « partenaires » selon les possibilités de « changements d'échelles » (Tilly et Tarrow, 2008), l'économie morale, dans le sens de l'articulation entre dominants et dominés, est renégociée au sein de cette «frontière». Lorsque les « structures d'opportunités politiques » s'ouvrent pour le groupe dominé, la population indigène rencontre de nouveaux alliés avec qui elle peut constituer le nouveau schéma normatif de l'articulation avec la société environnante en « repoussant les limites de ce qui peut être avancé sans danger dans le texte public » comme l'écrit James Scott (2008, p.182). Le *leader* ne peut ainsi pas proposer de sociétés totalement nouvelle – même les révoltes indigènes de 1781 restent conditionnées à certaines valeurs et à la structure du pouvoir en place - mais au contraire, les revendications doivent épouser les critères du « texte public », c'est-à-dire dire rester proches de l'économie morale établit par le groupe dominant, et c'est dans ce sens que les processus « révolutionnaires » restent restreints. Le renouvellement de générations des *leaders* s'accompagne d'un renouvellement des alliés qui leur permet de rompre avec les règles de réciprocité et de dépendances de la génération précédente envers les dominants – en donc de leur dette - pour repousser un peu plus à leur avantage les termes de l'économie morale et accentuer leur autonomie tant que les « structures d'opportunités politiques » restent favorables. De cette dynamique vient ainsi le factionnalisme politique du monde rural bolivien, s'inscrivant à la fois dans un processus de ré-articulation avec la société environnante et dans une lutte entre *leaders* eux-mêmes pour le pouvoir de définition du monde rural suite à la multiplication des lieux de socialisation.

Lexique

Abarcas: sandales utilisées par les paysans-indigènes à partir de caoutchouc de pneus recyclés.

Adobe : Brique de terre et de paille durcie au soleil.

Agregados : Statut des *comunarios* qui se sont intégrés à l'*ayllu* par des liens de parenté ou suite à des migrations.

Alcalde : Se réfère au maire de la municipalité ou à l'autorité indigène, généralement au niveau de la communauté. L'*alcalde* est une autorité née sous la colonisation espagnole afin d'exercer la justice.

Alferez : Charge religieuse

Altiplano : haut-plateau

Alsa: Forme de redistribution communautaire chez les Urus.

A*nimo* : source de vie et de santé associée à la vitalité, à la conscience, au courage ou encore à la capacité sensorielle.

Apu: Divinité des montagnes

Ayni : Don de force de travail symétrique et rendu en un contre-don égal en temps et en force de travail, permettant l'élaboration d'une alliance entre partenaires pour la production agricole.

Awayu : Carré de tissu servant à porter des charges sur le dos.

Cabildo : Nom donné aux assemblées indigènes et au rituel par lequel les *comunarios* paient la *tasa*.

Calvario (calvaire) : Lieu de culte traditionnel pour avoir été frappé par la foudre, réapproprié par l'Eglise catholique et souvent situé au sommet des montagnes.

Capitanias de mita : Unités de recrutement des *mitayos* par rotation entre *ayllus* et communautés.

Caudillo : *Leader* charismatique qui fonde sa légitimité sur le soutien du peuple et son articulation avec l'État.

Charango : Petit instrument à corde inspiré de la guitare.

Ch'alla: Libation, offrande d'alcool versé sur le sol aux divinités.

Ch'axwa: Guerres entre groupes ethniques

Chicha: bière de maïs

Chicheria: local de consommation de *chicha*

Chicote : Fouet utilisé traditionnellement par les autorités indigènes comme symbole du pouvoir, également utilisé par les patrons des haciendas.

Cholos : Indigènes urbanisés, en processus d'ascension sociale.

Chullpas : Nom donné aux ancêtres pré-incaïques, associés au monde obscur et sauvage, en opposition à l'arrivée de la civilisation avec l'Inca.

Chuño : Pomme de terre déshydratée

Chuski: Messagers des Incas

Ch'uspa : Petit sac tissé en laine, servant le plus souvent à contenir la feuille de coca.

Cocalero : Producteur de la feuille de coca.

Compadre (compère) : Le *compadrazgo* (compérage) est une forme de parenté rituelle entre familles et individus de couches sociales différentes.

Comunario : Membre d'une communauté indigène

Corral : Enclos de pierre où sont enfermés les animaux la nuit.

Corregidor : Responsable du *corregimiento*, puis à la suppression de celui-ci, nom donné à l'autorité, coloniale puis républicaine, chargée d'exercer la justice.

Corregimiento : District administratif et territorial créé sous la colonisation espagnole afin de contrôler la population indigène, d'exercer la justice et de prélever l'impôt sur les terres.

Cuoteo : Répartition des quotas de pouvoir entre organisation au sein d'un gouvernement.

Encomendero : Bénéficiaire de l'*encomienda*.

Encomienda : Ensemble de droits (prélèvement impôt) sur un territoire accordés par la couronne aux *conquistadores* (conquérants du « nouveau monde ») et à leurs descendants, en échange d'offrir leur protection aux populations natives.

Estancia : Lieu de résidence principale des *comunarios* où sont exercées les activités de production et plus généralement espace territorial auquel se rattache un groupe patrilinéaire, ou plusieurs dans certains cas. Il peut s'agir de la propriété familiale ou d'un petit hameaux réunissant plusieurs familles.

Esquina : Centre symbolique du territoire, parfois matérialisé par une table ou un *awayu* durant les rituels.

Finca : Ferme

Forastero (« forain », ou *kantu runa*) : Personne étrangère à la communauté, ne possédant pas de terre, n'ayant pas accès aux charges et pour qui le paiement de la *tasa* est volontaire.

Hacienda : Grande propriété terrienne qui se développe à partir de la colonisation espagnole.

Hacendado : Patron de l'hacienda.

Ipalla : Sœurs et cousines de l'époux et par extension toute la parenté féminine.

Jaqi : « adulte », c'est-à-dire adulte et membre à part entière de la communauté, statut au sein de la communauté que l'on obtient par le mariage.

Jilanku (*jilaqata* en aymara) : Autorité indigène, le plus souvent au niveaiu de la communauté (Chiro), parfois au niveau de l'*ayllu*.

Julajula: Type de musique réunissant plusieurs flûtes de différentes tailles, chacune possédant plusieurs tubes permettant de varier les tonalités. P.32

Kawasiri : Autorité indigène communale chargée de la gestion et de la surveillance des terres agricoles.

Kharisiri : Mauvais esprit qui erre dans les montagnes pour dérober la graisse des habitants, souvent associés à l'étranger ou métis.

Kanka : Viande rôtie, servie le plus souvent avec des chuno et du maïs.

Kantu runa (ou *forastero*) : Personne étrangère à la communauté, ne possédant pas de terre, n'ayant pas accès aux charges et pour qui le paiement de la *tasa* est volontaire.

Kasta : Unité de descendance naissant à partir d'une unique maison, en prenant compte la différenciation de genre entre la *kasta* de sang (de la femme) et la *kasta* de graine (de l'homme) (Yapita et Arnold, p. 202-205).P.83

K'owa : Plante aromatique de l'*altiplano* utilisée dans certains rituels. Le rituel lui-même peut s'appeler *k'owa*.

Kuraka : Autorité indigène au niveau des *markas* et nations ethniques, aussi appelé *mallku* ou cacique.

Mallku : Autorité indigène au niveau des *markas* et nations, ausi appelés *kuraka* ou cacique.

Mantas : Terres d'assolement collectif situées dans différentes zones du territoire de la communauté, gérées de manière collective selon la rotation des cultures.

Marka : Centre cérémoniel et administratif où tous les *ayllus* sont matériellement représentés au sein de l'*ayllu mayor.* Le terme de *marka* est aujourd'hui utilisé par les organisations indianistes pour décrire l'*ayllu mayor.*

Mesa (table) : La *mesa* désigne la table où sont réalisés les offrandes mais aussi les offrandes elles-mêmes. Les ingrédients de chaque *mesa* diffèrent selon les divinités à qui elle est destinée. Le terme *mesa* pourrait provenir d'un jeu de mot avec le terme espagnol *misa* (messe). La *mesa* est le *taypi* entre les hommes et les Dieux (cf. Fernández, 1995)

Mingados : Travailleurs de la mine percevant un salaire (*minga*).

Mink'a : don de force de travail asymétrique rendu en un contre-don de produits alimentaires.

Misterio : Petite tablette où est grâvée le bien recherché à travers l'offrande (maison, voiture, lama,...).

Mita (ou *mit'a*): Travail forcé, exécuté par rotation entre communautés et *comunarios*, sur les terres de l'Inca puis dans les mines de Potosi à partir de la colonisation espagnole

Mitayoc : Travailleurs temporaires envoyés dans les vallées contrôlées par l'Inca pour produire le maïs selon le système de la *mita*. Durant la colonisation espagnole, le travailleur soumis à la mita dans la mine de Potosi est appelé *mitayo*.

Mitmaq (ou *mitimaes* en espagnol, « étrangers »)*:* Travailleurs des groupes indigènes colonisés, envoyés de manière permanente dans les terres de l'Inca cultiver le maïs.

Monteja: Casque de peau de vache, porté en protection, par les *comunarios* lors du *tinku*, la bagarre rituelle

Mojón: Structure en pierres, parfois sacrées, servant à délimiter les territoires indigènes.

Morenada : Danse mélangeant des éléments des esclaves noirs et indigènes.

Muyu : Cercle en quechua

Muyu-turno : Système de rotation des familles et communautés dans l'obtension d'une charge au sein de l'organisation indigène.

Nortepotosina : du Nord Potosi

Oca : Tubercule, proche de la pomme de terre

Originario : Descendant direct des premiers habitants de l'*ayllu* inscrits dans les premiers registres d'imposition de la colonie au XVIème siècle.

Pachacuti : rénovation cyclique du temps

Pachamama : Divinité de la « mère-nature », associée à la vierge Marie.

Pasante: Personne chargée au sein des communautés de l'organisation des fêtes religieuses

Pasäru : Personne qui a accomplit tout le système des charges

Peón: Travailleur d'une hacienda.

Pinkillada: Type de musique réunissant quatre variétés de flûtes en bois de différentes tailles, chacune devant répondre à l'autre. La *pinkillada* est jouée traditionnellement entre Todos Santos (la Toussaint) et le Carnaval, la période des saisons sèches.

Piqueros : Petits propriétaires fonciers produisant pour le marché, à partir du XIXème siècle et de la fragmentation des haciendas.

Pongueaje : Travail gratuit exercé par les travailleurs des haciendas dans la maison de leur patron.

Principales : Indigènes appartenant à des lignages nobles ou ayant exercé toutes les charges religieuses et politiques au niveau local sous la colonisation espagnole, formant dès lors un « corps collectif d'anciens ».

Pulperia : Commerce destiné aux ouvriers des mines vendant des produits à des prix inférieurs aux commerces classiques.

Puna : Etage écologique supérieur compris entre 3000 et 4500 mètres d'altitude.

Pututu : Instrument à vent fabriqué à partir d'une corne de teaurau. Il est utilisé pour convoquer les *comunarios* aux réunions.

Qallpas : Parcelles éparpillées dans l'hacienda comparable aux *aynuqas* des *ayllus*

Q'ara : Nom donné par la population indigène à la population blanche. Il s'agit d'un terme péjoratif, souvent associé à un rapport de domination.

Quipu : Système de noeuds utilisé par l'administration des Incas pour recencer les données économiques de l'empire.

Reducción: Village construit sous la colonisation espagnole à partir de 1571, afin de regrouper la population indigène, l'évangéliser et y prélever l'impôt sur les terres.

Reconquista (« reconquête ») : Lutte entreprise par les chrétiens espagnols pour reconquérir les terres musulmanes de la péninsule ibérique (718-1492).

Refresco : Raffaraichissent sans alcool.

Repartimiento : Service de travail forcé rotatif des indigènes au bénéfice de la couronne, et non des *encomenderos* comme dans le système de l'*encomienda*.

Repartos : Noms des produits mis à la vente par les *corregidores* à des prix excessifs et à l'achat obligatoire pour les indigènes durant les réformes borboniques.

Revistas : Enregistrement de la population indigène sur les terres afin de définir le tribut de chaque famille.

Sanpedriño : Habitant de San Pedro de Buena Vista.

Saxra : Esprit malin qui s'introduit dans le corps de ses victimes en produisant une maladie pouvant provoquer des problèmes mentaux.

Saya (*parcialidad* en espagnol, moitié) : Appellation de la division territoriale de la chefferie en deux moitiés. Ce segment est également appelé *ayllu mayor*, ou aujourd'hui *marka* par les organisations indigènes P.10

Sayana : Lopin de terre privé exploité de manière familiale au sein des *mantas*.

Segunda mayor : Autorité indigène, le plus généralement au niveau de l'*ayllu*.

Sub-alcaldia : Organe exécutif des Districts Municipaux au sein de la municipalité. Le District Municipal est une entité administrative de gestion et de planification au sein des municipalités, née en 1993 avec la Loi de Participation Populaire. Il s'agit d'une forme de décentralisation reconnue pour les quartiers urbains (District Municipal Urbain) ou les territoires indigènes (District Municipal Indigène).

Subcentrale : Nom donné, au sein de structure syndicale paysanne, à un ensemble territorial réunissant plus syndicats agraires (communautés). Dans la plupart des cas dans le Nord Potosi, la *subcentrale* correspond au territoire de l'*ayllu*.

Taclla (chaquitaclla) : Outil pour retourner la terre.

Tantachawi : Assemblée communautaire.

Tarwi : Variété de lupin (légumineuse)

Tasa : Nom indigène de l'impôt sur les terres, appelé tribut sous la colonisation espagnole et contribution indigène durant la république jusqu'à son abolition en 1991.

Taypi: Centre symolique du dualisme

Taypirana (aymara)ou *chawpirana* (quechua) : zone écologique intermédiaire entre la puna et les vallées P.6

Teolla : frères et cousins de l'épouse, et par extension toute la parenté masculine

Tinka : Peut se référer à la *ch'alla* ou toute autre forme de « cadeau » aux divinités.

Tinku (« rencontre » en quechua): Bagarre rituelle, liée à la dynamique segmentaire, ayant lieu tous les ans à des dates et en des lieux précis.

Turuwasu : Récipient en bois servant à consommer la *chicha*, et orné en son centre de deux taureaux reliés avec une charrue.

Uta : A la fois la *casa* (maison), l'ensemble des *casa* familiales et le groupe patrilinéaire (Yapita et Arnold, p. 202-205). P.83 et P.61 ???

Untu: graisse de lama utilé lors de certains rituels

Vecinos: Habitants des villages coloniaux *reducciones* et par extension de tout village se démarquant des communautés indigènes. Les *vecinos* sont souvent associés aux métis.

Warmi: Femme en quechua

Watia : Manière de cuire la pomme de terre dans la terre.

Yanacona: Le nom de *yanacona* provenait des serviteurs de l'Inca ou des *kurakas*, et fut repris par la suite pour nommer les indigènes ayant quité leurs terres afin d'échapper au tribut et à la *mita.*

Yatiri : Chamane, « celui qui sait », qui possède des dons après avoir été frappé par la foudre

Yerno : Gendre, assimilé au condor.

Zapateada : Danse consistant à taper du pied, en rythme, sur le sol. Dénommée aussi la « danse du taureau ».

Liste des sigles :

ADN : Action Démocratique Nationaliste

AIOC : Autonomie Indigène Originaire Paysanne

AKTUPAK : Aymaras, Kechuas, Tupiwaranis Unis Pour les Ayllus et Communautés

AS : Alliance Sociale

CEA : Centre d'Éducation Alternative

CDM : Conseils de Développement Municipal

CEJNOCQ : Conseil des Étudiants et Jeunes de la Nation Originaire Charka Qhara Quara

CIDOB : Confédération des Peuples Indigènes de l'Orient de Bolivie

CIPCA : Centre de Recherche et de Promotion de la Paysannerie

COAJC : Conseil Occidental des Ayllus du Jach'a Carangas

CNTCB : Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie

CNTCB-TK : Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie- Tupak Katari

COB : Centrale Ouvrière Bolivienne

CANAMAQ : Confédération Nationale des Ayllus et Markas du Qullasuyu

CAOP : Conseil des Ayllus Originaires de Potosi

CONDEJAQ : Conseil de Développement du Jatun Ayllu Qhayana

CORACA : Corporation Agropastorale Paysanne

CSUTCB : Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie

DMI : District Municipal Indigène

ELN : Armée de Libération Nationale

FAOINP : Fédération des Ayllus, Originaires et Indigènes du Nord Potosi

FASOR : Fédération des Ayllus du Sud d'Oruro

FSTK : Front Social Tomás Katari

FSUTOANP : Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Originaires Ayllus du Nord Potosi

FUL : Fédération Universitaire Locale

FULKA : Front Uni de Libération Katariste

GTI : Gestion Territoriale Indigène

INDICEP : Institut de Recherche Culturelle pour l'Éducation Populaire

INRA : Institut National de Réforme Agraire

IPTK : Institut Polytechnique Tomás Katari

ISALP : Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosi

IWGIA : Groupe International de Travail sur les Peuples Indigènes

LPP : Loi de Participation Populaire

MAPIQ : Mouvement des Ayllus et Peuples Indigènes du Qollasuyu

MAS : Mouvement Vers le Socialisme

MBL : Mouvement Bolivie LibreMCB : Mouvement Paysan de Base

MIP : Mouvement Indigène Pachakuti

MIR : Mouvement Révolutionnaire de Gauche

MITKA : Mouvement Indien Tupak Katari

MNR : Mouvement Nationaliste Révolutionnaire

MIP : Mouvement Indigène Pachakuti

MOP : Mouvement Populaire Originaire

MRTK : Mouvement Révolutionnaire Tupak Katari

MRTKL : Mouvement Révolutionnaire Tupak Katari de Libération

MSM : Mouvement Sans Peur

MUJA : Mouvement Universitaire Julián Apaza

MUSPA : Mouvement d'Unité Sociale Patriotique

NCPE : Nouvelle Constitution Politique de l'État

OIT : Organisation Internationale du travail

ONG : Organisation Non Gouvernementale

OTB : Organisation Territoriale de Base

PCB : Parti Communiste de Bolivie

PC-ml : Parti Communiste Marxiste-Léniniste

PDCR : Parti Démocrate Catholique Révolutionnaire

PDM : Plan de Développement Municipal

PIR : Parti de Gauche Révolutionnaire

POA : Plan Opératif Annuel

PODEMOS : Pouvoir Démocratique et Social

POR : Parti Ouvrier Révolutionnaire

PRIN : Parti Révolutionnaire de la Gauche Nationaliste

PRODINPO : Programme de Développement Intégral du Nord Potosi

PS-1 : Parti Socialiste-1

TCO : Terres Communautaires d'Origine

THOA : Taller de Historia Oral Andina

TIPNIS : Territoire Indigène et Parque National Isidro-Secure

UCAPO : Union des Paysans Pauvres

UDP : Union Démocratique Populaire

UKAL : Universitaires Kataristes de Libération

UMSA : Université Majeure San Andrés

UNITAS : Union Nationale des Institutions de Travail d'Action Social

Liste des entretiens enregistrés

(ne prend pas en compte les entretiens réalisés durant le Master2)

Assemblée Constituante :

Pastor Arista, assembléiste pour l'Alliance Sociale (AS), circoscription 39 (province Bustillo), entretien réalisé à son domicile

Gladys Zacara Martinez, assembléiste pour le MAS, circonscription 39 (province Bustillo), entretien réalisé dans les bureaux de la FAOINP

Herculiano Capusiri Casana : leader du syndicat, jeune chercheur qui a écrit un livre sur la justice indigène, assesseur des assembléistes de la Fédération Syndicale du Nord Potosi lié au MAS durant l'Assemblée Constituante, entretien réalisé dans une cafétéria à La Paz

MOP :

Eduardo Revollo : président MOP en 2008-2009, dirigeant syndical historique du Nord Potosi, entretien réalisé dans le bureau du MOP

MBL :

Miguel Urioste : entretien réalisé à la Fundacion Tierra

Uncia :

Jaime Cuelar, président conseil municipal 2010-2015, MAS, entretien réalisé à la mairie d'Uncia

Jilomena Choque Condori, conseillère, a travaillé dans de nombreuses ONG, présidente des conseillères municipales au niveau de département de Potosi, entretien réalisé à la mairie d'Uncia

Liber Clari : conseiller du MAS, entretien réalisé à la mairie d'Uncia

Viscara Guttierez : conseillère, MSM, entretien réalisé à la mairie d'Uncia

Chayanta (thème de l'AIOC) :

Elner Siacara Calvimontes, conseiller du MAS depuis 2010, un entretien réalisé à son domicile, un autre à la mairie

Modesto Fernandez (responsable de l'implantation de l'AIOC), entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Alberto Miranda, vecino du village de Panakachi, entretien réalisé à son domicile de Llallagua

Raquel Miranda, technicienne à Vision Mundial, PDA Chayantaka, fille d'Alberto Miranda, entretien réalisé dans le bureau du PDA Norte Potosi à Llallagua

Luis Portugal, professeur originaire d'Irupata, ayllu Chayantaka, entretien réalisé dans une cafétéria de Llallagua

Sandra Guttierez, kuraq Kamachi du Conseil Juvénile Originaraire de la Municipalité de Chayanta, entretien réalisé à la Pio XII

Bernardina Guttierez Jimenez : conseillère municipale de 2003 à 2004 et de 2005 à 2010, du MAS, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Pedro Saca, maire de 2010 à 2011, décédé d'une maladie, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Martin, président conseil municipal depuis 2010, du MAS, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Cristina Arena Moya, conseiilère miunicipale depuis 2010, MAS, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Gregorio Solis, dirigeant des mineurs de Amayapampa, entretien réalisé au bureau du syndicat des mineurs d'Amayapampa

Daniel Guzman Coria, vice-président conseil municipal depuis 2010, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Marco Antonio Villegas, conseiller municipal du MOP, proche des mineurs, entretien réalisé à la mairie de Chayanta

Katarisme dans le Nord Potosi :
Marcelino Gonzales, un entretien réalisé à son domicile de Llallagua et un autre à la mairie de Chayanta
Valerio Trigori, entretien réalisé au bureau de l'ONG Evess Kallpa à Llallagua
Adiala Colque, UKAL, a travaillé dans de nombreuses ONG dont Equipo Kallpa et ISALP, entretien réalisé dans les bureaux de la FAOINP
Walter Reinaga, député du MRTKL pour Potosi, dirigeant historique du katarisme au niveau national, impulseur du katarisme dans le Nord Potosi, entretien réalisé dans une cafétéria de La Paz
Zacarias Flores : UKAL, responsable Equipo Kallpa, entretien réalisé dans le bureau d'Evess Kallpa à Lallagua

FAOINP :
Aurelio Ambrosio, deux entretiens réalisés à la mairie d'Uncia
Ivan Solo Martinez, technicien, entretien réalisé au bureau de la FAOINP

Gestion 2009-2011 (dans le cadre d'un compte rendu de l'activité de l'organisation rendu à la FAOINP) :
Modesto Choque, mallku commission projet et environnement, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Feliciano Gabriel Paysara, mallku commission politique, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Venancio, mallku commission éducation et santé, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Sebastien Chusi, mallku commission gestion municipale et pouvoir local, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Esteban, mallku commission autonomie, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Santos Poma, mallku commission politique, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Adelio Quino, kuraq mallku, autorité maximale, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Delfin Chocotea, mallku commission justice indigène, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Geovana Lopez Vasquez, mama t'alla commission autonomies, entretien réalisé au bureau de la FAOINP
Patricia Montano, mama t'alla comisión éducation et santé, entretien réalisé au bureau de la FAOINP

Fédération syndicale :
Banduriri :
Gider Sanabria : dernier dirigeant de la Fédération de Banduri, vecino, professeur
Fortunato Veliz Pastor, dirigeant de la Fédération de Banduriri de 1975 à 1980

Fédération Unique :
Teodoro Fiesta, dirigeant de l'ayllu Chayantaka dans les années 1980, responsable de la radio Mallku Killiria
Félix Vasquez, dirigeant historique de la Fédération Unique du Nord Potosi
Efrain Albarez, dirigeant historique de la Fédération Unique, originaire de Moscari
Pedro Jochazara
Ricardo Isidro, dirigeant de Sacaca
Rediber Cochasiri Motayo, de Limaya (communauté ex-hacienda de Chiro)
Avela Custi Camata, dirigeante des Bartolina Sisa
Zenobio Perez, dirigeant principal de la Fédération Syndicale à partir de 2010
Epifanio Puma, dirigeant de Uncia (encien leader des ayllus qui retournent au syndicat car sa communauté est exclue des projets de développement)
Edilberto Chambi, jeune dirigeant, originaire de Limaya (communauté ex-hacienda de Chiro)

MAS Nord Potosi :
José Inca, militant, Llallagua
Maximilio Condori, assistant technique pour l'Assemblée Constituante
Leoncio Choque Alcala, responsable du MAS dans le Nord Potosi, mineur de Llallagua
Oberto Coria : militant du MAS, Macha

San Pedro de Buena Vista
Mairie : entretiens réalisés à la mairie

Eufeliano Félix Tomajo Barrios, conseiller du MAS (2010-2015), lié à la Fédération syndicale
Filemón Colque, technicien agricole, MAS, originaire de Chiro, leader historique du syndicat, aujourd'hui lié à la FAOINP
Nabor Rodriguez : conseiller municipal, MOP
Flora Ramirez, conseillère municipale du MOP
Martin Condori, maire du MAS

Cadres politiques et leaders :
Marcedono Paco, dirigeant syndical, conseiller municipal en 2006, maire de 2006 à 2008, entretien réalisé chez lui à San Pedro de Buena Vista
Silvestre Ojeda : ancien maire et député, entretien réalisé à Cochabamba dans une cafétéria
Virgilio : Dirigeant de la Centrale à partir de 2010, originaire de Moscari
José oporto, cadre syndical, métis, à travailler pour de nombreuses ONG dans le développement agricole, entretien réalisé chez lui à San Pedro de Buena Vista

Vecinos :
Ismael Torres, vecino, ancien du PS-1
José Miranda Oporto, vecino, vétérinaire, leader des Uras durant le toro-tinku
Benito Mamani Choque, professeur, Banduriri
Edgar Oporto, vecino, technicien à la CORACA, lié au MCB puis proche de Felipe Quispe
Gabino Endrade, avocat, originaire de Potosi, l'un des plus anciens habitants de San Pedro de Buena Vista
Serafin Taborga, vecino, « historien » de San Pedro de Buena Vista

Chiro :
Emilio Caysari, comunario de Condor K'uchu
Paulino Caysari, comunario, Condor K'uchu
German Flores, segunda mayor en 2008-2010, de Cosme
Juan Flores, de Chiro K'uchu
Marcedono Caysari, comunario, fondateur de Chiro K'asa, ancien dirigeant de la Fédération de Banduriri à Chiro
Liborio Oporto, métis, technicien agricole
Silvio Sandoval Guzman, yatiri, de Hornota
Carlos Mamani Moya, ex-segunda mayor, de Picharaya, évangélique
Lino Choque, premier segunda mayor de l'ayllu Sullka Chiro
Inocencio Colque, fondateur de Chiro K'asa
Emidio Herrera, comunario, membre d'une grande familla de syndicaliste
segunda mayor
Juan de Dios Colque, professeur puis responsable d'une entreprise de transport, conseiller municipal et ancien maire, leader historique de l'église évangélique
Lino Terran Cardozo, métis, mineur originaire de Llallagua, c'est lui qui impulse le peuplement du bourg grâce à une « ruse »
Javier Colque, jilanku en 2010, se retrouve dans le coma suite à l'attaque du carnaval 2007 par les évangéliques
Pascual Herrera Flores, comunario, Lullithapa
Marco Choque, comunario, évangélique, leader de l'organisation de l'ayllu
Luis Choque, comunario, évangélique, leader historique de la rupture avec le syndicalisme
Juvenal Flores Mamani, jeune leader de l'ayllu de 26 ans, de Chiro K'uchu, plus proche du syndicat, travaille à la mairie depuis 2010
Hilarion Capusiri, responsable de l'église catholique de Chiro K'asa
Angel Manuel, yatiri, anti-évangélique et anti-aylluiste convaincu
Juan de Dios Laura, un des fondateurs de Chiro K'asa, impulse à Chiro le syndicat unique, puis participe à la reconstitution de l'ayllu, père de Félix Laura le fondateur du CEJNOCQ, connaît de fortes animosités avec des dirigeants syndicaux
Luis Herrera, dirigeant historique du syndicat unique, technicien à Vecinos Mundiales, formé à l'IPTK

Natalio Choque, directeur d'un centre éducation de la municipalité de San Pedro de Buena Vista, évangélique, leader de l'ayllu
Ana Arenas, originaire d'Oruro, travaille à Vecinos Mundiales dans les années 1980, joue un rôle crucial dans l'obtention du DMI
Valerio Ramos, comunario, de Lancaya
Alfredo Colque Choque, responsable du registro civil, leader de l'ayllu
Pascual Quispe, médecin du poste de santé de Chiro K'asa, ancien médecin de Medicos Mundi, originaire d'Atacari
Carlos Ordunez, leader syndicaliste, formé à l'IPTK, technicen en bâtiment à la mairie de San Pedro de Buena Vista de 2007 à 2008
Benedicto Colque, technicien pour l'ONG PRODII, de Chiro K'uchu
Eduardo Capusiri, jilanku en 2010
Sebastian Coca, un des premiers évangéliques, le seul cadre évangélique à maintenir une ligne syndicale
Geronimo Coca, fondateur de l'Église évangélique de Chiro K'asa

Jeunes :
CEJNOCQ : entretiens réalisés à la FAOINP
Eladio, leader CEJNOCQ
Félix Laura, fondateur du CEJNOCQ, originaire de Chiro K'asa
José Blas : ex-Sumaj Kamachij
Boris Antonio :ex-Sumaj Kamachij, mallku de la FAOINP de 2009 à 2011
Gonzalo Delgado, Sumaj Kamachij en 2011
Alberto Choque Mamani: leader en 2011

Fédération syndicale :
Esteban Laura, fondateur commission jeunesse Fédération syndicale, originaire de Chiro K'asa, entretien réalisé chez lui à Chiro K'asa
Nabor Rodriguez : Fondateur d'une association culturelle, cadre du MOP, un entretien dans spon bureau à Llallagua, un autre à la mairie de San Pedro de Buena Vista
Fortunato Laura : Fondateur du groupe « Frères Katari », anthropologue à l'Université SigloXX, leader syndical, entretien réalisé chez lui à Llallagua

Autres :
Vicente Colque, 21 ans, sub-alcalde à Macha
Freddy Morales, FUL
Sergio Romero Nina, Secrétaire Exécutif de la Fédération des Étudiants du secondaire
Milton Portugal, leader des jeunes de Llallagua, proche des jeunes des ayllus
Richard, Association juvénile Llallagua
Nery Guzman, professeur de formation politique et syndicale à l'Université Nationale Siglo XX
Gilber Herrera et Milka Quispe, radio Pio XII, responsables secteur jeunesse
José Villarooel, Pelegrinos Blancos y Negros, groupe évangélique de jeunes, Llallagua
Communauté Inti Jalkata, groupe de musique traditionnelle de Llallagua

ONG:
Francisco Ventura: technicien à la GTZ chargé de l'AIOC
Elisabeth Vargas, CIPCA Cochabamba
Félix Torres, directeur de la radio Pio XII

Liste des photos

PHOTO 1: LA MONTAGNE DE VILLACOTA, MARQUANT LA FRONTIÈRE ENTRE LES TERRES D'ALTITUDE ET LES TERRES DE VALLÉES, VUE DEPUIS SAN PEDRO DE BUENA VISTA (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 39

PHOTO 2: LE VILLAGE COLONIAL DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA EST NICHÉ SUR UNE COLLINE SURPLOMBANT DEUX RIVIÈRES. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 58

PHOTO 3 : LE « LAC ROUGE » AU PIED DE LA MONTAGNE DE VILLACOTA (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 60

PHOTO 4 : L'ÉGLISE COLONIALE DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA (PHOTO CLAUDE LE GOUILL) 61

PHOTO 5 : TINKU À SAN PEDRO DE BUENA VISTA. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 64

PHOTO 6 : L'ÉTENDARD DU PASANTE MÉTIS AU PIED DE L'ANCIENNE ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE. LES SEAUX DE CHICHA ET LES AWAYUS CONTENANT DE LA COCA FORMENT UNE SYMÉTRIE PARFAITE AVEC LE CENTRE REPRÉSENTÉ PAR L'ÉTENDARD. AU FOND, ON APERÇOIT L'UNE DES FANFARES DU VILLAGE DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA, MARQUANT AINSI UNE DIFFÉRENCE SYMBOLIQUE AVEC LE SON DES PINKILLADAS ET JULA JULAS INDIGÈNES. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 67

PHOTO 7: TURUWASU LORS DU CARNAVAL, FÉVRIER 2011,AYLLU CHIRO. LES TURUWASU SONT UN ÉLÉMENT CENTRAL DE CHAQUE RITUEL. LEURS TAILLES ET LEURS CONTENUS PEUVENT DIFFÉRER À CHACUN D'ENTRE-EUX. DURANT LE CARNAVAL, ILS CONTIENNENT PARFOIS UN ÉPI DE MAÏS OU UNE POMME DE TERRE, LORS DES MARIAGES ILS SONT RELIÉS PAR PAIRES. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 73

PHOTO 8: VARIÉTÉS DE OCAS PRODUITES DANS L'AYLLU CHIRO (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL). 81

PHOTO 9: MANTAS ET TERRES FAMILIALES, COMMUNAUTÉ HORNOTA (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 86

PHOTO 10: MARIAGE À CHIRO K'ASA, SORTIE DE L'ÉGLISE (PHOTO CLAUDE LE GOUILL). A GAUCHE, FILEMÓN COLQUE, L'UN DES LEADERS SYNDICALISTES DE CHIRO..... 98

PHOTO 11 : DES IPALLAS EMPÊCHANT UN TEOLLA DE « VOLER » UNE FEMME PENDANT QUE DERRIÈRE IPALLA ET TEOLLA DANSENT... (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 99

PHOTO 12: LE JEUNE COUPLE MARIÉ, RÉUNI AU CENTRE, ASSISTE, ENTOURÉ DU PARRAIN ET DE LA MARRAINE DU MARIAGE, AU COMPTE DES CADEAUX SOUS LE REGARD DES DEUX FAMILLES (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 101

PHOTO 13: AYNI-MINK'A À CHIRO. LES HOMMES SONT CHARGÉS DE DIRIGER LA CHARRUE, LES

FEMMES LES SUIVENT POUR SEMER LES GRAINES. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....104

PHOTO 14: ESTANCIA DE LA COMMUNAUTÉ D'ATACARI, SITUÉE DANS LES TERRES DE VALLÉES DE L'AYLLU CHIRO.(PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....115

PHOTO 15: LE GENDRE, DEVANCÉ PAR SON ÉPOUSE, PORTANT DES COMUNARIOS DE L'AYLLU CHIRO LORS DU CABILDO (PHOTO CLAUDE LE GOUILL).....120

PHOTO 16: GENDRE, DURANT LE CABILDO AVEC LE CONDOR. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)…121

PHOTO 17: STATUE À EFFIGIE DE TOMÁS KATARI À MACHA, DANS LE NORD POTOSI. (PHOTO:CLAUDE LE GOUILL)..... 158

PHOTO 18: LA COMMUNAUTÉ DE BANDURIRI, DANS LES VALLÉES DU NORD POTOSI. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 188

PHOTO 19: FORTUNATO VALIZ PASTOR, L'UN DES DIRIGEANTS DE LA FÉDÉRATION SPÉCIALE. IL VIT ENCORE BANDURIRI, MAIS NE SOUHAITE PAS ÉVOQUER CETTE ÉPOQUE. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 193

PHOTO 20 (EN BAS): UNE AVENUE DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA PORTE AUJOURD'HUI LE NOM D'ANGEL MURILLO, LE DÉFENSEUR DU VILLAGE LORS DE L'ATTAQUE PAYSANNE-INDIGÈNE DE 1957. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL).....193

PHOTO 21: LA FÊTE DU TORO-TINKU, EN TANT QUE "RITUEL DE POUVOIR", SYMBOLISE LA DOMINATION DES NOUVEAUX VECINOS SUR LA MASSE PAYSANNE-INDIGÈNE. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 194

PHOTO 22 : LA PLACE DU TINKU EST RÉAPPROPRIÉE PAR LES PATAS DURANT LE TORO-TINKU (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 197

PHOTO 23: LES AUTORITÉS ASSISTENT AU TORO-TINKU. DE GAUCHE À DROITE : FÉLIX GONZALES (GOUVERNEUR DU DÉPARTEMENT DE POTOSI, ORIGINAIRE DU VILLAGE COLONIAL DE CARASI, VOISIN DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA), EVO MORALES (PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE), MARTIN CONDORI (1ER MAIRE INDIGÈNE DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA, MAS) ET AU-DESSUS, EUFELIANO BARIOS (CONSEILLER MUNICIPAL, MAS) (PHOTO:CLAUDE LE GOUILL)..... 198

PHOTO 24: TORO-TINKU SOUS LE CONTRÔLE DE LA POPULATION MÉTISSE. UN PREMIER PLAN À GAUCHE, ISMAËL TORRES, L'UN DES VECINOS LES PLUS RESPECTABLES DU VILLAGE AUJOURD'HUI. PETIT, IL PARTICIPE À LA DÉFENSE DU VILLAGE DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA, AVANT DE DEVENIR MILITANT AU PARTI SOCIALISTE-1. CETTE ACTIVITÉ LE CONDUIT EN EXIL EN SUÈDE SOUS LA DICTATURE DE GARCIA MESA. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL).....200

PHOTO 25: LES PATAS FÊTENT LEUR TAUREAU APRÈS UN COMBAT, DEVANT LE REGARD DE LA POPULATION INDIGÈNE DESCENDUE DE QHAYANA POUR LA VENUE D'EVO MORALES (PHOTO CLAUDE LE GOUILL)..... 200

PHOTO 26 (EN HAUT): L'ÉGLISE DE CHIRO K'ASA, ICI LE 24 DÉCEMBRE. LES ÉLÈVES CATHOLIQUES DU COLLÈGE VIENNENT ASSISTER À LA MESSE, ORGANISÉE EN PARTIE PAR CERTAINS JEUNES DE CHIRO K'ASA, DONT LE FILS ET LA FILLE DE LIBORIO OPORTO JOUENT UN RÔLE CENTRAL. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 213

PHOTO 27: TATA SAN ANTONIO, DANS L'ÉGLISE DE CHIRO K'ASA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL) 213

PHOTO 28 : LE BOURG DE CHIRO K'ASA AUJOURD'HUI. A GAUCHE, SE TROUVE LE POSTE DE SANTÉ, AINSI QUE LES CONSTRUCTIONS D'UN NOUVEAU COLLÈGE, JAMAIS TERMINÉ. A DROITE, SE SITUE LE COLLÈGE ET L'INTERNAT. SUR LES HAUTEURS, LA ROUTE MENANT À LLALLAGUA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 218

PHOTO 29 : LES DEUX PRINCIPAUX COMMERCES AUJOURD'HUI À CHIRO K'ASA, À GAUCHE CELUI DE DON LIBORIO OPORTO, À DROITE CELUI DE SON FRÈRE, DON LUIS (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 218

PHOTO 30: RUBEN MURILLO, LORS DU TORO-TINKU. (PHOTO CLAUDE LE GOUILL).....227

PHOTO 31 : L'ARRIVÉE DES NOUVEAUX BACHELIERS, AVEC LEUR PARENT, AU COLLÈGE TUPAK KATARI DE CHIRO K'ASA. LES FILLES ARRIVENT ACCOMPAGNÉES DE LEUR PÈRE, ET LES FILS DE LEUR MÈRE, SELON LE CONCEPT DE CHACHA-WARMI. IL Y AVAIT CETTE ANNÉE-LÀ SIX FILLES BACHELIÈRES, SUR UN TOTAL DE TRENTE-ET-UN. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....232

PHOTO 32 : LES NOUVEAUX BACHELIERS SUR L'ESTRADE DU COLLÈGE TUPAK KATARI DE CHIRO K'ASA, DEVANT LES AUTORITÉS MUNICIPALES ET DES REPRÉSENTANTS DU DÉPARTEMENT. FÉLIX GONZALES, LE GOUVERNEUR DU DÉPARTEMENT DE POTOSI, ÉTAIT CETTE ANNÉE-LÀ LE PARRAIN DE LA PROMOTION. COMME CADEAU, IL AVAIT OFFERT LE DIPLÔME OFFICIEL AUX BACHELIERS, BIEN AVANT QUE LE REÇOIVENT LES AUTRES BACHELIERS DU DÉPARTEMENT. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 232

PHOTO 33 : CONGRÈS SYNDICAL À SACACA EN 2011. A DROITE, LA TABLE AVEC LE DRAPEAU BOLIVIEN, AUQUEL EST AJOUTÉ PAR LA SUITE LA WIPHALA, EST OCCUPÉE PAR LES DIRIGEANTS. AU CENTRE, ON DISTINGUE LA « POLICE SYNDICALE », MUNIE D'UN BÂTON POUR CONTRÔLER LES « BASES ». (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....278

PHOTO 34 : LE PASANTE FAIT « DANSER LES PLANTS DE POMME DE TERRE » DURANT LE CARNAVAL (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 286

PHOTO 35 : EMILIO ET PAULO CAYSARI À GAUCHE, FÊTENT LE MARDI, LE RETOUR D'UN MEMBRE DE LEUR FAMILLE DU SERVICE MILITAIRE. CETTE FAMILLE CONSERVE ENCORE LE BASTON DE MANDO DU JATUN AYLLU QHAYANA, LEUR GRAND PÈRE AYANT ÉTÉ LE DERNIER SEGUNDA MAYOR AVANT LA RÉFORME AGRAIRE (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....286

PHOTO 36: LE SAMEDI DE TENTACION, DES POMMES DE TERRE SONT LANCÉES AU PUBLIC DEPUIS LA TOUR DE L'ÉGLISE. JAXIER IZKO (1986) ANALYSAIT CE GESTE COMME UNE SYMBOLIQUE DE LA FERTILITÉ LORS DE LA FÊTE DU SAINT-PATRON DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA. LA POPULATION DE CHIRO REPRODUIT AINSI CET ACTE, SELON LE PROCESSUS D'IMITATION AVEC LE VILLAGE COLONIAL QUE NOUS AVONS DÉJÀ DÉCRIT.(PHOTO : CLAUDE LE

GOUILL)..... 287

PHOTO 37: PLUSIEURS ASSOCIATIONS FONDÉES PAR MEDICOS MUNDI EXISTENT ENCORE AUJOURD'HUI. ELLES EXPOSENT LEURS PRODUITS (MIEL, MAÏS, LÉGUMES, POMMES DE TERRE) LORS DE MARCHÉ AGRICOLE OU DE FÊTES.(PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....288

PHOTO 38: K'OWA, LORS DU NOUVEL AN 2011 À L'HÔPITAL DE CHIRO K'ASA. DEPUIS LA CRÉATION DE L'HÔPITAL PAR MEDICOS MUNDI, LA SANTÉ "OCCIDENTALE" SE MÉLANGE À LA MÉDECINE "TRADITIONNELLE". LES MÉDECINS PARTAGENT LE BÂTIMENT AVEC LES CURANDEROS LOCAUX. ILS CHERCHENT AINSI, LORS DES FESTIVITÉS, À MONTRER LEUR RESPECT DES COUTUMES LOCALES EN ORGANISANT DE NOMBREUSES K'OWA TOUTE L'ANNÉE. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 302

PHOTO 39 : PRIÈRES LORS DE LA FÊTES SPIRITUELLE DE CHIRO K'ASA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 322

PHOTO 40 : DISTRIBUTION DE NOURRITURE DURANT LA « FÊTE SPIRITUELLE ». A DROITE, GERONIMO COCA DISTRIBUANT DE LA NOURRITURE. IL VIT AUJOURD'HUI À COCHABAMBA, ET NE REVIENT À CHIRO K'ASA QUE POUR LES RÉCOLTES ET LA FÊTE ÉVANGÉLIQUE (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 322

PHOTO 41: DURANT LE BAPTÊME, LA PERSONNE EST PLONGÉE DANS UNE RIVIÈRE. CE RITUEL MARQUE LE MOMENT LE PLUS FORT DE LA FÊTE ÉVANGÉLIQUE (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL) 323

PHOTO 42: RENCONTRE DES MAMA T'ALLAS ORGANISÉES PAR L'ISALP À CHIRO K'ASA. ADIALA COLQUE (DEUXIÈME EN PARTANT DE LA DROITE) A JOUÉ UN GRAND RÔLE DANS LA SOCIALISATION POLITIQUE DES FEMMES DE LA FAOINP (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL).....343

PHOTO 43 : LES MALLKU (EN HAUT) ET LES MAMA T'ALLA (EN BAS) DE LA NATION CHARKA-QHARA QHARA LORS D'UN TANTACHAWI À SACACA EN 2010 (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)...357

PHOTO 44: LES REPRÉSENTANTS DES COMMISSIONS, DURANT UN CONGRÈS DE LA FÉDÉRATION SYNDICALE, PRÊTENT SERMENT ET LOYAUTÉ ENVERS L'ORGANISATION, SELON LEURS CROYANCES RELIGIEUSES OU POLITIQUES. A LA DIFFÉRENCE DE LA FAOINP, ILS NE PORTENT PAS DE SYMBOLES TRADITIONNELS DE POUVOIR. AU SEIN DE L'ORGANISATION DES AYLLUS TOUTE PRISE DE FONCTION S'ACCOMPAGNE D'UN RITUEL À LA PACHAMAMA. SI LES NOMS DES AUTORITÉS ET LES SYMBOLES DIFFÈRENT, LES COMMISSIONS ÉTABLIES LORS DES CONGRÈS OU AU SEIN DES ORGANISATIONS SONT CEPENDANT EN GRANDE PARTIE LES MÊMES : « TERRE ET TERRITOIRE », « ÉDUCATION », « JUSTICE », « DÉVELOPPEMENT PRODUCTIF », « ENVIRONNEMENT » OU « GOUVERNEMENT LOCAL ». (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL).....358

PHOTO 45: LA POLICE SYNDICALE, MUNIE D'UN BRASSARD BLANC, RAPPELLE LA LUTTE POLITIQUE MENÉE PAR LE SYNDICAT. ELLE DOIT EMPÊCHER D'ÉVENTUELS "INFILTRÉS" DE SEMER LE TROUBLE. ELLE PEUT AUSSI ÊTRE AIDÉE D'AUTORITÉS ORIGINAIRES. CELA FUT LE CAS LORS D'UN CONGRÈS OÙ UNE PERSONNE IVRE EMPÊCHAIT LE BON DÉROULEMENT DES DÉBATS. UN JILANKU FUT APPELÉ POUR FAIRE SORTIR L'INDIVIDU. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL..... 359

PHOTO 46: A CHAQUE ENTRÉE DE VILLE ET DE COMMUNAUTÉ, LES ONG MARQUENT LEUR TERRITOIRE EN INSTALLANT DES PANNEAUX DE LEURS ACTIVITÉS ET PROJETS. ICI, VISION MUNDIAL, LA PUISSANTE ONG ÉVANGÉLIQUE, À L'ENTRÉE DE LA VILLE D'UNCIA. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 367

PHOTO 47: HILARIÓN CHOQUE, À DROITE AVEC UN PONCHO ROUGE, LORS DE LA CÉRÉMONIE D'INTRONISATION DES NOUVELLES AUTORITÉS. APRÈS CELLE-CI, IL NE PORTERA PLUS SON PONCHO. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 399

PHOTO 48: LORSQUE NOUS ÉTIONS AVEC BENJAMOIN COLQUE PRÈS D'ATACARI, NOUS SOMMES TOMBÉ SUR CETTE PLAQUE AU SOL, MARQUANT LES LIMITES FRONTALIÈRES DE LA TCO. BENJAMIN EN IGNORAIT SON EXISTENCE. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 402

PHOTO 49: LA LAGUNA DE MALLKU KHOTA. C'EST ICI QUE LA MINICIPALITÉ DE SACACA AVAIT LANCÉ UN PROJET TOURISTIQUE EN INTRODUISANT DES TRUITES DANS LE LAC. SI LES TRUITES SONT ENCORE NOMBREUSES, PEU DE TOURISTES SE SONT CEPENDANT AVENTURÉS... (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 418

PHOTO 50: L'UN DES PROJETS DE LA MAIRIE AU NIVEAU CULTUREL EST DE FAIRE RECONNAÎTRE QHAYANA "CAPITALE DE LA PINKILLADA". QUAYANA EST CEPENDANT EN CONCURRENCE AVEC LES AYLLUS DE QAQACHAKA QUI ONT EUX-AUSSI LANCÉ CE PROCESSUS DE RECONNAISSANCE. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 457

PHOTO 51 : RÉUNION DÉCENTRALISÉE DU CONSEIL MUNICIPAL DE SAN PEDRO DE BUENA VISTA À CHIRO K'ASA, EN PRÉSENCE DES AUTORITÉS MUNICIPALES ET DES AUTORITÉS DES AYLLUS DE QHAYANA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 459

PHOTO 52: STATUE À LA PORTE D'ENTRÉE DE L'UNIVERSITÉ NATIONALE SIGLOXX DE LLALLAGUA. DE L'AUTRE CÔTÉ DE LA PORTE SE TROUVE LA STATUE DE CHE GUEVARA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 505

PHOTO 53: LEONARDO, LEADER DU CEJNOCQ, ICI LORS D'UN TAKI-TINKU. (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL) 508

PHOTO 54: LES MALLKUS DE LA FAOINP ICI LORS D'UN PROCÈS DE JUSTICE INDIGÈNE DANS UNE COMMUNAUTÉ DE L'AYLLU PANAKACHI. (PHOTO: CLAUDE LE GOUILL)..... 509

PHOTO 55 : TAKI-TINKU (COMPÉTITION DE CHANTS ET DE DANSES) ORGANISÉE PAR LES JEUNES DES DEUX ORGANISATIONS, SUITE À UN MEETING POLITIQUE D'EVO MORALES À LLALLAGUA (PHOTO : CLAUDE LE GOUILL)..... 516

Liste des cartes

Carte 1: Localisation du Nord Potosi, au sein des départements de Bolivie ….....p.30

Carte 2 : Les municipalités et des étages écologiques du Nord Potosi ….....p.37

Carte 3: Les markas du Nord Potosi ….....p.41

Carte 4: Les *ayllus* de Qhayana:.....p.44

Carte 5 : La municipalité de San Pedro de Buena Vista.....p.58

Liste des encadrés

Encadré 1: Le tinku de la fête du Saint patron de San Pedro de Buena Vista.....p.59

Encadré 2: Le rituel du mariage dans l'ayllu Chiro.....p.87

Encadré 3 : Le rituel du Cabildo.....p.112

Encadré 4 : La « fête spirituelle » de Chiro K'asa.....p.312

Liste des tableaux

TABLEAU 1 : LES SALARIÉS DE VECINOS MUNDIALES ET LEUR FORMATION.....324

TABLEAU 2 : LA FORMATION DES PRINCIPAUX LEADERS ÉVANGÉLIQUES.....325

TABLEAU 3 : RÉCAPITULATIF DES SEGUNDAS MAYORES LIÉS À LA FAOINP.....387

TABLEAU 4 : LES ÉLECTIONS MUNICIPALES DANS HUIT MUNICIPALITÉS DU NORD POTOSI.....449

TABLEAU 5 : FORMATIONS COMPARÉES D'ESTEBAN LAURA ET FÉLIX LAURA.....512

Bibliographie

ABELES Marc, JEUDY Henri-Pierre, 1997, *Anthropologie du politique*, ed. Armand Colin, Paris

ABERCROMBIE, Thomas, 1990, « Ethnogénèse et domination coloniale », in. *Journal de la société des Américanistes*, Tome 76, Paris, p.95-104

ABERCROMBIE, Thomas, 2006, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, Travaux de l'IFEA n°218, Lima, Pérou

AGUILO Federico, « Los Laimes y Jukumanis del Norte Potosi y los Qayachayas del Sur de Oruro: Un empellón a la conciencia democrática de Bolivia », in *XIV reunión anual de Etnología*, *Aportes Indígenas: Estados y Democracia*, MUSEF, La Paz, Bolivia, p.209-219

ALBERTI, Giorgio et MAYER, Enrique, 1874, « Reciprocidad andina: ayer y hoy », in ALBERTI, Giorgio et MAYER Enrique (comp), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, IEP, Problema 12, Lima, Pérou

ALBERTI, Giorgio et MAYER Enrique (comp), 1974, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, IEP, Problema 12, Lima, Pérou

ALBO, Xavier, 1975, *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*, CIPCA, n°8, La Paz, Bolivie

ALBO, Xavier, 1979, *Achacachi: Medio siglo de lucha campesina*, cuadernos de Investigación n°19, CIPCA, La Paz, Bolivie

ALBO, Xavier, 1982, « Khitipxtansa. Qui sommes-nous ? Identité locale, identité ethnique et identité de classe chez les Aymaras d'aujourd'hui », in. BRIGGS, Lucy Therina, *De l'empreinte à l'emprise. Identités andines et logiques paysannes*, Cahiers de l'Institut Universitaire d'études de Développement, PUF, Paris, p.139-209

ALBO, Xavier (coord.), 1988, *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza América/UNESCO, Madrid, Espagne

ALBO, Xavier, 1994, « Instituciones y alternativas organizaciones para la reproducción », in. Albó, Xavier et VALEREZO, Galo Ramón, *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*, CECI, ed. Aya-Yala, La Paz, Bolivia, p.87-156

ALBO, Xavier et VALEREZO, Galo Ramón, 1994, *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*, CECI, ed. Aya-Yala, La Paz, Bolivia

ALBO, Xavier et QUISPE, Víctor, 2004, *Quienes son los indígenas en los gobiernos municipales*, Plural, CIPCA, cuadernos de investigación n°59, La Paz, Bolivie

ALVIZURI, Verushka, 2009, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, ed. El País, Ciencias Sociales n°16, santa Cruz, Bolivie

AMSELLE, Jean-Loup, 2008, *L'occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Stock, Paris

ANDERSON, Benedict, 2002, *L'imaginaire nacional. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Syros, Paris

ANDOLINA, Robert, RADCLIFFE, Sarah et LAURIE, Nina., « Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia », in. Dávalos, Pablo (dir.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, CLACSO, Buenos Aires, p. 133-170.

ANTEZANA ERGUETA, Luís, 1992, *De la reforma a la contrarreforma agraria*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, Bolivie

ANTEZANA ERGUETA, Luís, 2006, *La política agraria en la primera etapa nacional boliviana*, Plural, La Paz, Bolivie

ARCHONDO, Rafael, 1999, « La CSUTCB con alas de Mallku », in *T'inkazos*, n°3, abril 1999, La Paz, Bolivie, p.72-84

ARNOLD, Denise, 2008a, *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, ISEAT, La Paz

ARNOLD, Denise, 2008b, *Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes*, ISEAT, La Paz, Bolivie

ARNOLD, Denise, 2008c, « Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo », in. ISEAT, *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, ISEAT, la Paz, Bolivie, p.19-50

ARNOLD, Denise (comp.), 1998, *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis

ARNOLD, Denise, JIMENEZ, Domingo et YAPITA, Juan de Dios, 1998, *Hacia un orden andino de las cosas*, HISBOL/ILCA, La Paz, Bolivie

ASTVALSSON, Astvaldur, « Las cabezas que hablan: autoridad, genero y parentesco en una comunidad andina », in. ARNOLD, Dense (comp.), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis, p.227-261

AYLLU AYMAYA, *estatuto orgánico y reglamento interno del ayllu Aymaya*, ISALP, Uncía, Bolivia, 2006

BALIBAR, Etienne et WALLERSTEIN, Immanuel, 1998 (1987), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris

BARRAGAN, Rossana et RIVERA CUSICANQUI, Silvia, 1990, « El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia », in. *Temas Sociales*, n°11, La Paz, Bolivie, p.49-75

BARRIENTOS, Alejandro, 2006, *La noche es joven. Territorios juveniles en el centro paceño*, PIEB, La Paz, Bolivie

BARTH, Frederick, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat Philippe, Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, p. 203-249

BASTIAN, Jean-Pierre, 1994, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Labor et Fides, Genèves, Suisse

BASTIEN, Joseh, 1996, *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, HISBOL, La Paz, Bolivie

BEAUD, Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique », in *Politix*, Vol.9, n°35, 3ème trimestre 1996, Paris, p.226-257

BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas, 2008, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, Paris,

BIRNBAUM, Pierre et LECA, Jean, 1991, *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris

BLANES José, 2000, *Mallkus y Alcaldes*, PIEB, La Paz, Bolivia

BOCCARA, Guillaume, 2005, « Antropologia diacronica. Dinamicas culturales, procesos historicos y poder politico », in. *Nuevo Mundo Munos Nuevos*, mis en ligne le 14 février 2005

BOCCARA, Guillaume, 2011, « Multiculturalisme, néolibéralisme et démocratisation, in. GROS, Christian et DUMOULIN, David, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, p.55-69

BOLTANSKI, Luc, 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Les Editions de minuit, Le sens commun, Paris

BONNEMAISON Joël, 1981, « Voyage autour du territoire », *L'Espace Géographique*, n°4, Paris, p. 249-262

BONNEMAISON Joël, CAMBREZY, Luc et QUINTY-BOURGEOIS, Laurence, 1999, *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?*, L'Harmattan, Paris

BOURDIEU, Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », in. *Revue Française de Sociologie*, vol.12, n°3, pp. 296-334

BOURDIEU, Pierre, 1972, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », in. *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, 27ème année, N°4-5, Paris, p.1105-1127

BOURDIEU, Pierre, 1977a, « Sur le pouvoir symbolique », in. *Annales*, vol.32, n°3, Paris

BOURDIEU Pierre, 1977b, « La paysannerie, une classe objet », in. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 17, p.2-5

BOURDIEU, Pierre, 1979, *La distinction. Critique social du jugement*, Le Sens Commun, Éditions de Minuit, Paris

BOURDIEU, Pierre, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », in. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.35, p.63-72

BOURDIEU, Pierre, 2002 (1984), « La jeunesse n'est qu'un mot », in. BOURDIEU Pierre, *Question de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, p.143-154

BOURDIEU, Pierre, 1985 (1964), *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Les éditions de minuit, Paris

BOURDIEU, Pierre, 1986, « L'illusion biographique », in. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, pp.69-72

BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, ed. du Seuil, Paris

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse, 1978, « L'espace aymara : uma et urco », in. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33ème année, n°5-6, p.1057-1080

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse, 1987, *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, HISBOL, IFEA, La Paz, Bolivie

BRIGGS Lucy Therina, 1982, *De l'empreinte à l'emprise. Identités andines et logiques paysannes*, Cahiers de l'Institut Universitaire d'études de Développement, PUF, Paris

BRUBAKER, Rogers, 2001, « Au-delà de l'identité », in. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2001/4, n°139, Le Seuil, Paris, p.66-85

CALDERON, Fernando et DANDLER, Jorge, 1984, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*, UNRISD, CERES, Cochabamba, Bolivie

CALLA ORTEGA, Ricardo, 1993, « Hallu hayllista huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia », in ADRIANZEN, Alberto (comp.), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA, IEP, Lima, Pérou, p.57-81

CALLA ORTEGA, Ricardo, 2003, *Indígenas, política y reformas en Bolivia. Hacia una etnología del Estado*

en América Latina, ICAPI, Guatemala ciudad, Guatemala

CALLA ORTEGA, Ricardo, PINELO, José Enrique et URIOSTE, Miguel, 1989, *CSUTCB, debate sobre documentos politicos y asemblea de nacionalidades*, CEDLA, La Paz, Bolivie

CANESSA, Andrew, 2006, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, editorial Mama Huaco, La Paz, Bolivie

CARRASCO Tania, ITURRALDE Diego, URQUILLAS Jorge, 1999, *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*, Fondo para el Desarollo de los Pueblos Indigenas de America Latina y Caribe, Banque Mondiale, Quito, Equateur

CARTER, William, et Albó Xavier, 1988, « La comunidad andina: un mini estado en conflicto », in Albó, Xavier (coord.), *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza América/UNESCO, Madrid, Espagne, pp.451-493

CARTER, William et MAMANI, Mauricio, 1989, *Irpa-Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, Liberia editorial Juventud, la Paz, Bolivie

CASEN, Cécile, 2012, « Le katarisme bolivien: émergence d'une contestation indienne de l'ordre social », in. *Critique Internationale,* n°57, p.23-36

CASEN, Cécile et Erwan SOMMERER, Erwan, 2005, « Le peuple et la coca. Populisme cocalero et restructuration de l'échiquier politique bolivien », *Amnis* [En ligne], 5

CASTELLS, Manuel, 1999, *L'ère de l'information: Le pouvoir de l'identité*, ed. Fayard, Paris

CENTRE TRICONTINENTAL, 1998, *Les ONG: instrument du néo-libéralisme ou alternatives populaires?*, L'Harmattan, Paris

CHIRIBOGA, Manuel, GALO, Ramón, SANCHEZ PARGA, José et GUERRERO, Andrea, 1984, *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito, Equateur

CHOQUE, Maria Eugenia, MAMANI CONDORI, Carlos, 2003, « Reconstitución del ayllu y derecho de los Pueblos Indígenas: El movimiento Indio en los Andes de Bolivia », in Ticona Alejo Esteban (comp.), *Los Andes desde los Andes*, ed. Yachaywasi, La Paz, Bolivie

CHOQUE CANQUI, Roberto et TICONA ALEJO, Esteban, 1996, « Sublevación y masacre de 1921 », in. *Jesus de Machaqa: la marka rebelde*, CEDOIN-CIPCA, La Paz, Bolivie

CHOQUE CANQUI, Roberto et QUISBERT QUISPE, Cristina, 2006, *Educación indigenal en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales*, Unidad de Investigaciones Históricas, La Paz, Bolivie

CLASTRES, Pierre, 1974, *La société contre l'État*, coll. « Critique », Les Editions de Minuit, Paris

COLQUE, Gonzalo, 2009, *Autonomías Indígenas en las Tierras Altas*, Fundación Tierra, La Paz, Bolivie

CONAMAQ, 2009, *Estatuto modélico para Autonomias Indigenas Originarias Campesinas*, CONAMAQ, La Paz, Bolivie

CORCUFF, Philippe, 2004 (1995), *Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris

CORDOVA, Julio, 2008, « Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia », in ISEAT, *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, ISEAT, la Paz, Bolivie p.79-112

CORTES, Geneviève, 2000, *Partir pour rester. Survie et mutation des sociétés paysannes andines*, IRD, Paris

COUFFIGNAL, Georges (sous la direction de), 2002, *Amérique Latine 2002*, La Documentation Française, IHEAL, Paris

CSUTCB, *Proyecto de ley fundamental Agraria*, CSUTCB, La Paz, Bolivia, 1983

DEHOUVE, Danièle, 2011, « Le multiculturalismo au village. Réflexions mexicanistes », in. GROS, Christian et DUMOULIN, David, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, p.83-92

DE LA FUENTE, Manuel et HUFTY, Marc (editores), 2007, *Movimientos sociales y ciudadanía*, IUED, NCCR, Plural, La Paz, Bolivie

DELFOUR, Christine, 2005, « Populisme et gestion national-populaire du pouvoir en Bolivie : l'expérience du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire – MNR- (1952-1964) », *Amnis*, n°5, Paris

DELFOUR, Christine, 2008, « Quel devenir pour l'État, la nation, l'État-nation dans la Bolivie d'Evo Morales ? », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n°16, Paris

DELGADILLO TERCEROS, Walter, 2004, « Progreso, modernidad, país y proyecciones », in *¿A donde vamos? Progreso en diferentes culturas*, p.103-109, PIEB, La Paz, Bolivie

DEMELAS, Marie-Danielle, 1992, *L'invention politique : Bolivie, Equateur, Pérou au XIXème siècle*, ed. Recherche sur les civilisations, Paris

DESCOLA, Philippe, 2005, *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris

DO ALTO, Hervé, 2007, « Cuando el nacionalismo se pone el poncho. Una mirada retrospectiva a la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano (1952-2007) », in. SVAMPA, Maristella et STEFANONI, Pablo (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, ed. El Colectivo, CLACSO, OSAL, Buenos Aires, Argentine, p.21-53

DO ALTO, Hervé et POUPEAU, Franck, 2010, Mecanismos de la oposición regional boliviana, in. POLET, François (coord), *La Bolivia de Evo. ¿Democrática, indigenista y socialista?*, Editorial Popular, Madrid, Espagne, p.93-119

DOBRY, Michel, 2009 (3ème édition), *Sociologie des crises politiques*, Les Presses de Science Po, Paris

DOUGLAS, Mary, 2004, *Comment pensent les institutions ?*, La Découverte, Paris

DUBAR, Claude, 2009 (1991), *La socialisation*, Armand Colin, Paris

DUBET, François, 2002 (1987), *La galère : jeunes en survie*, Fayard, Paris

DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris

DUMOULIN, David, 2003, *Les politiques de conservation de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien. Une étude transnationale depuis le Mexique*, thèse de Doctorat, IEP, Paris

DUMOULIN, David, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni,* Université Paris 1, N°64, pp. 23-36

DUNKERLEY, James, 2003, (1987), *Rebelión en las venas*, Plural, La Paz, Bolivie

DUSSEL Enrique, 1977, *Filosofía de la liberación*, ed. Edicol, México, Mexique

EARLS, John, 1973, « La organización del poder en la mitología quechua », in. OSSIO, Juan (comp.), 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou, p.393-414

ELIADE, Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris

ESCOBAR, Filemón, 2008, *De la revolución al pachakuti. El aprendizaje del respeto reciproco entre blancos e*

indios, Garza Azul, La Paz, Bolivie

ESTERMANN, Josef, 2008, « El mercado religioso y la religión del mercado », in. ISEAT, *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, ISEAT, la Paz, Bolivia, p.53-75

FASSIN, Didier, 2009, *Les économies morales revisitées*, Annales HSS, nov-déc 2009, n°6, Paris, p.1237-1266

FASSIN, Didier, 2012 (1010), « Introduction. Frontières extérieures, frontières intérieures », in. *Les nouvelles frontières de la société française*, La Découverte, Paris

FASSIN, Eric, 2009 (2006), « Aveugles à la race ou au racisme ? Une approche stratégique », in. FASSIN, Didier et FASSIN, Eric, *De la question sociale à la question raciale ?*, La Découverte, Paris, p.114-138

FASSIN, Didier et FASSIN, Eric, 2009 (2006), *De la question sociale à la question raciale ?*, La Découverte, Paris

FASSIN, Didier et FASSIN, Eric, 2009b (2006), « Eloge de la complexité », in. FASSIN, Didier et FASSIN, Eric, *De la question sociale à la question raciale ?*, La Découverte, Paris, p.257-267

FAVRE, Henry, 1967, « Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes », in. *Travaux du Centre d'Etudes latino-américaines*, Faculté de Lettres et Sciences Sociales d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence

FAVRE, Henri, 1972, *Les Incas*, Que sais-je ?, n°1504, PUF, Paris

FAVRE, Henri, 1996, *L'indigénisme*, Que sais-je ?, PUF, Paris

FERNANDA VELASCO, Luisa, 1997, *Proyectos de desarrollo como factores de cambio socio cultural de los ayllus de Sacaca*, Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor San Andrés, La Paz, Bolivie

FERNANDEZ JUAREZ, Gerardo, 1995, *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, HISBOL, La Paz, Bolivie

FERNANDEZ OSCO, Marcelo, 2004, *La ley del ayllu. Jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, PIEB, La Paz, Bolivie

FERNANDEZ OSCO, Marcelo, 2007, « Modos originarios de resolución de conflictos en torno al tema tierra en la zona andina », in. NICOLAS, Vincent, FERNANDEZ OSCO, Marcelo et FLORES, Elba, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, PIEB, UNIR, La Paz, Bolivia, p.25-99

FILLIEULE, Olivier, 2001, « Propositions pour une analyse procéssurelle de l'engagement individuel. Post scriptum », in *Revue française de science politique*, Vol.51, 2001/1, Presses de Science Po, Paris, p.199-215

FLORES AGUANTA, Willer, 2001, « Los ayllus de Chayanta y la participación popular », in XIV reunión anual de Etnología, *Aportes Indígenas: Estados y Democracia*, MUSEF, La Paz, bolivie, p.279-287

FLORES OCHOA, Jorge et KOBAYASHI, Yashiki, 2000, *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralizad y posibilidad*, Plural, MUSEF, La Paz, Bolivie

FRIAS MENDOZA, Víctor Hugo, 2002, *Mistis y Mokon chinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*, Instituto Mama Huaco, La Paz, Bolivie

FSUTOANP, 2010, *Resoluciones del XIII congreso ordinario. Sacaca 11-13 juillet 2010*, Red PioXII, Llallagua, Bolivie

FSUTOANP, 2011, *Estatuto organico*, CIPCA, Cochabamba, Bolivie

FSUTOANP et FAOINP, 2006, *Construccion participativa de la propuesta de constitucion politica del Estado Plurinacional desde el Norte Potosi con vision nacional*, CIPCA/GTZ/PROSALUS, Cochabamba, Bolivie

FUENTES MERCADO, Carlos, 2004, *Estructura territorial organizativa de la nación Charka. Una aproximación de la etnohistoria*, Ayllus de la Nación Charka-Qhara Qhara, Llallagua, Bolivie

FUENTES MERCADO Carlos, 2005, *Proceso histórico de la FAOINP. En el marco de la reconstitución de los ayllus del Norte Potosi*, FAOINP, Llallagua, Bolivie

GALINDO SOZA, Mario, 2007, *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aporte para la construcción del Estado nacional*, PIEB, La Paz, Bolivie

GALINDO SOZA, Mario, 2008, *MuniciPió Indígena: Análisis del proceso y perspectivas viables*, UE, CEBEM, La Paz, Bolivie

GALINIER, Jacques et MOLINIE, Antoinette, 2006, *Les néo-indiens. Une religion du IIIème millénaire*, Odile Jacob, Paris

GAMBOA ROCABADO, Franco, 2007, *Recorridos profanos del liderazgo. Miradas criticas en torno al lider, poder y carisma*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivie

GARCIA, Jean-René, 2002, « Bolivie : de la démocratie pactée à la crie du système politique », in. Georges Couffignal, *Amérique Latine 2002*, IHEAL, Paris, p. 123-139

GARCIA LINERA, Álvaro, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, Diakonia/Oxfam, Plural, La Paz, Bolivia, 2004

GARCIA LINERA, Álvaro, « Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia », GARCIA LINERA, Álvaro, GUTIERREZ, Raquel, PRADA, Raúl, QUISPE, Felipe, TAPIA, Luís, 2001, *Tiempos de rebelión*, Muela del diablo, La Paz, Bolivia, p7-79,

GARCIA LINERA Álvaro, 2004, « Democracia multicultural y comunitaria », in. *T'inkazos,* n°17, nov.2004, La Paz, Bolivie

GARCIA LINERA, Álvaro, GUTIERREZ, Raquel, PRADA, Raúl, QUISPE, Felipe, TAPIA, Luís, 2001, *Tiempos de rebelión*, Muela del diablo, La Paz, Bolivie

GARMA NAVARRO, Carlos, 1984, « Liderazgo protestante en una lucha campesina en México », in. *América Indígena*, n°1, anoXLIV, vol.XLIV, Instituto Indigenista Interamericano, México, Mexique, p.127-141

GETVAIS, Michel, MENDRAS, Henry, SERVOLIN, Claude et TAVERSIER, Yves, 1969, « Le défi paysan », in. Mendras, Henry et Tavernier, Yves
, *Terre, paysans et politique. Structures agraires, systèmes politiques et politiques agricoles*, Futuribles, SEDEIS, Paris

GIDDENS, Anthony, 1987, *La construction de la société*, quadrige/PUF, Paris

GODELIER, Maurice, 1984, *L'idéel et le matériel. Pensées, économies, sociétés*, Fayard, Paris

GODELIER Maurice, 1990, « Sociétés à Big Man et sociétés à grands hommes : figure du pouvoir en Nouvelle-Guinée », in. *Journal de la Société des Océanistes*, 91, p.75-94

GODELIER, Maurice, 1996, *L'énigme du don*, champs essai, Flammarion, Paris

GODELIER, Maurice, 2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Flammarion, Paris

GODOY, Ricardo, 1990, *Mining and agricultura in highland Bolivia. Ecology, history and commerce among the Jucumanis*, The University of Arizona Press, États-Unis

GOLTE, Jürgen, 1980, *La racionalidad de la organización andina*, IEP, Lima, Pérou

GONZALES DE OLARTE, Efraín, 1984, *Economía de la comunidad campesina*, IED, Lima, Pérou

GORDILLO, José, 2000, *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, Promec, Universidad de la Cordillera, Plural, CEP, La Paz, Bolivie

GOSE, Peter, 2001, *Aguas mortiferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, Mama Huaco, La Paz, Bolivie

GOSSELIN, Gabriel et LAVAUD, Jean-Pierre, *Ethnicité et mobilisations sociales*, L'Harmattan, Paris

GUERIN-PACE et France et GUERRON Yves, *Identité et rapport au territoire*, in "Espace Géographique", tome 35, n°4, 2006

GUERY CHUQUIMIA, René, 2010, *La reconstrucción del Jach'a Suyu y la Nacion Pakajaqi. Entre el poder local y la colonialidad del derecho indígena*, PIEB, La Paz, Bolivie

GUEVARA, Ernesto, 1995, *Journal de Bolivie*, La Découverte, Paris

GRAMSCI, Antonio, 1978, *Cahier de prison. 10-13*, Gallimard, Paris

GRESLOU, François, 1991, *L'éveil des organisations paysannes des pays andins*, Fondation pour le Progrès de l'Homme, document de travail n°4, Paris

GRESLOU, François, 1991, « L'organisation paysanne andine (ou la démocratie est-elle universelle?) », in. GRESLOU, François, *L'éveil des organisations paysannes des pays andins*, Fondation pour le Progrès de l'Homme, document de travail n°4, Paris

GRONDIN, Marcelo, 1978, *Comunidad andina: explotación calculada. Un estudio sobre la organización comunal de Muqiyauyo-Peru*, Unidad de Divulgación Técnica de la Secretaria de Estado de Agricultura de la Republica Dominicana, République Dominicaine

GROS, Christian, 1992, « Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses », in. *Cahiers des Amériques Latines*, n°13, 1992, Paris, p.119-134

GROS, Christian, 1997, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique Latine*, L'Harmattan, Paris

GROS, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la modernidad », *Analisis politico*, n°36, enero/abril 1999, p.3-20

GROS, Christian, 2002, « Ethnicité et citoyenneté: questions en suspens », p. 55-70, in. Georges Couffignal, *Amérique Latine 2002*, IHEAL, Paris

GROS, Christian et MORALES Trino, 2009, *A mi no me manda nadie! Historia de la vida de Trino Morales*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, colección Perfiles, Bogota, Colombie

GROS, Christian, 2010a, *Nación, identidad y violencia: el desafió latinoamericano*, Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, CESO, IFEA, Bogota, Colombie

GROS, Christian et FOYER, Jean (eds.), 2010b, *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de casos*, Actes et Mémoires de l'Institut Français des Etudes Andines, tome28, IFEA, FLACSO, CEMCA, Lma, Pérou

GROS, Christian, 2010c, « Conclusiones generales », in. GROS, Christian et FOYER, Jean (eds.), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de casos*, Actes et Mémoires de l'Institut Français des Etudes Andines, tome28, IFEA, FLACSO, CEMCA, Lma, Pérou, p.359-389

GROS, Christian, 2011, « Indiens ou paysans, peuples de la forêt ou de la montagne ? Vieux débats, nouvelles perspectives », in. *Caravelle*, n°96, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse

GROS, Christian et DUMOULIN, David, 2011a, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris

GROS, Christian et DUMOULIN, David, 2011b, « Un modèle latinoaméricain ? Introduction », in. GROS, Christian et DUMOULIN, David, 2011a, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, p.13-41

GTZ (Cooperacion Bolivia Alemana), *Potenciando mi liderazgo. Cuaderno de apoyo a la formacion integral de lideres y lidezas, GTZ, Viceministerio de genero y asuntos generacionales*, La Paz, Bolivie

HALL, Stuart, 2008, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Edtions Amsterdam, Paris

HARNECKER, Marta et FUENTES, Federico, 2008, *MAS-IPSP. Instrumento político que surge de los movimientos sociales*, CIM, La Paz, Bolivie

HARRIS, Olivia, 1978, « De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques du Nord Potosi », in. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33ème année, n°5-6, p.1108-1125

HARRIS, Olivia, 1983, « Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia », in *Chungara*, n°11, nov. 1983, Arica, Chili, p.135-152

HARRIS, Olivia, 1986, « Complementariedad y conflicto. Una visión aymara del hombre y de la mujer », in. *Allpanchis*, n°25, Cuzco, Pérou, pp.17-42

HARRIS, Olivia, 1987a, *Economía étnica*, HISBOL, La Paz, Bolivie

HARRIS Olivia, 1987b, « Phaxsima y qullqi. Los poderes y significados del dinero en el Norte de Potosi », in. HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke et TANDETER, Enrique (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX., CERES/SSRC, La Paz, Bolivie, p.235-280

HARRIS, Olivia, *El parentesco y la economía vertical en el ayllu Layme*, Avances 1, Revista Boliviana de Estudios Historicos y Sociales, La Paz, Bolivia

HARRIS, Olivia, *Somos los hijos de los ayllus*, Ministerio de Desarollo Humano, Secretaria Nacional de Participacion Popular, Historia y actualidad, n°7

HARRIS, Olivia et Albó, Xavier, 1984, *Monteros y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte Potosi*, CIPCA, cuaderno de investigación n°26, La Paz, Bolivie

HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke et TANDETER, Enrique (comp.), 1987, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX., CERES/SSRC, La Paz, Bolivie

HEALY Kevin, 1989, *Sindicatos campesinos y desarrollo rural. 1978-1985*, HISBOL, La Paz, Bolivie

HUIZER, Gerrit et STAVENHAGEN, Rodolfo, « Movimientos campesinos y reforma agraria en América Latina: México y Bolivia », in: LANDSBERG, Henry A. (Ed.). *Rebelión campesina y cambio social*. Barcelona: Editorial Crítica, Espagne, pp. 382-422.

HOBSBAWM, Eric, 1974 (1968), *Rebeldes primitivos*, editorial Ariel, Barcelona, Espagne

HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence, 2006, *L'invention de la tradition*, ed. Amsterdam, Paris

HURTADO, Javier, 1986, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, Bolivie

HURTADO, Javier, 2004, “El concepto de progreso en los Andes”, in *A donde vamos? Progreso en diferentes culturas*, PIEB, p.33-36

HYDEN, Goran 2007, L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative: Qu'avons-nous appris?, in. *Revue du MAUSS*, n°30, pp.161-184

HYLTON, Forrest, PATZI, Félix, SERULNIKOV, Sergio et THOMSON, Sinclair, 2003, *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivie

IRIARTE Gregorio, 1977, *Sindicalismo campesino*, CIPCA, cuadernos de investigacion n°5, La Paz, Bolivie

INRA, 2006, *Revolucion agraria. Modificacion de la ley 1715. Reconduccion de la reforma agraria*, INRA, La Paz, Bolivie

ISALP, *Dianostico de normativas y justicia comunitaria. Ayllu Sikuya*, Equipo Norte Potosi 1, Llallagua-Potosi, Bolivia, 2006

ISALP, 2006, *Investigación social y asesoramiento legal Potosi, GTI. Legislación municipal con enfoque de genero*, equipo GTI-Norte 1, Llallagua-Potosi, Bolivie

ISEAT, 2008, *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, ISEAT, la Paz, Bolivie

IZKO, Xavier, 1986, « Condores y mast’akus. Vida y muerte en los valles Norte Potosinos », in IZKO, Xavier, MOLINA, Ramiro, et PEREIRA, Reche, *Tiempo de vida y muerte*, CONAPO, CIID, La Paz, Bolivie

IZKO, Xavier, 1992, *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el Altiplano central*, HISBOL, La Paz, Bolivie

KINGMAN GARCES, Eduardo (comp.), 1992, *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, CIUDAD, Quito Equateur

KINGMAN GARCES, Eduardo, 1992, « Ciudades de los Andes: Homogeneialización y diversidad », in. KINGMAN GARCES, Eduardo (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, CIUDAD, Quito, Equateur, pp.9-52

KLEIN, Herbert, 1987, « El crecimiento de la población forastera en el siglo XIX boliviano », in HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke et TANDETER, Enrique (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX., CERES/SSRC, La Paz, Bolivie, p.559-582

KLEIN, Herbert, 1995, *Haciendas y ayllus en Bolivia: siglos XVIII-XIX*, IEP, Lima, Pérou

LACROIX, Laurent, 2001, *La participation populaire et la question indigène en Bolivie : Tentative d’insertion de la problématique ethnique à travers le bilan du processus de Participation Populaire*, Master2 de sociologie, IHEAL, Paris

LACROIX, Laurent, 2011, « État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie », in. GROS, Christian et DUMOULIN, David, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, p.135-145

LACROIX Laurent, 2012, « La Participation de la Confédération indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », in *Civilisations*, 60/1, p.103-119

LACROIX, Laurent, 2007, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », in.*Outre-Terre* 1/2007 (n° 18), p. 253-271

LACROIX, Laurent et LE GOUILL, Claude, 2010, « Hacia una nueva gobernanza territorial indígena en Bolivia », in. Gros, Christian et Foyer, Jean. (eds), D*esarollo con identidad ? Gobernanza económica indígena.*

Siete estudios de caso. Paris-Lima : IFEA-FLACSO-CEMCA, coll. Travaux & Mémoires, n°28, pp. 49-82

LAGOS, Maria, 1997, *Autonomía y poder. Dinámica de clase y cultura en Cochabamba*, Plural, La Paz, Bolivie

LANDSBERGER, Henry, 1978, *Rebelión campesina y cambio social*, Editorial Critica, Barcelona, Espagne

LARSON, Brooke, 1984, *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, CERES, Cochabamba, Bolivie

LARSON, Brooke, 1992, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*, CERES/HISBOL, La Paz, Bolivia

LAVAUD, Jean-Pierre, 1981a, « Les paysans boliviens contre l'État : du refus de l'impôt unique à l'opposition aux « décrets de la faim » (1968-1974) », *Cahiers des Amériques Latines*, n°23, Paris

LAVAUD Jean-Pierre, 1981b, « Note sur la Centrale Ouvrière Bolivienne (COB) », *Problèmes d'Amérique Latine*, n°62, 4ème trimestre, Paris, p.159-175

LAVAUD Jean-Pierre, 1981c, « Bolivie : Le retour des militaires », in *Problèmes d'Amérique Latine*, n°62, 4ème trimestre, Paris, p.79-109

LAVAUD, Jean-Pierre, 1982, *Identité et politique : le courant Tupac Katari en Bolivie,* CREDAL, ERSIPAL, document de travail n°24, Paris

LAVAUD, Jean-Pierre, 1991, *L'instabilité politique de l'Amérique Latine : la cas de la Bolivie*, L'Harmattan, Paris

LAVAUD, Jean-Pierre, 1992, « De l'indigénisme à l'indianisme : le cas de la Bolivie », in. *Problèmes d'Amérique Latine*, n°7, oct-dec 1992, Paris, p. 63-82

LAVAUD, Jean-Pierre, 2003, « Essai sur la définition de l'indien : Le cas des indiens des Andes », in. GOSSELIN, Gabriel, LAVAUD, Jean-Pierre, *Ethnicité et mobilisations sociales*, L'Harmattan, Paris, p.41-65

LAVAUD, Jean-Pierre et LESTAGE, Françoise, 2006, « Les redéfinitions de l'indianité. Historique, réseaux, discours, effets pervers », in. *Esprit*, n°321, janvier 2006, Paris, p.42-64

LAVAUD, Jean-Pierre et DAILLANT, Isabelle (dir.), 2007, *La catégorisation ethnique en Bolivie : Labellisation oficielle et sentiment d'appartenance*, L'Harmattan, Paris

LE BOT, Yvon, 1981, Le mouvement syndical bolivien à la croisée des chemins (1978-1980), in *Problèmes d'Amérique Latine*, n°62, 4ème trimestre, p.111-158

LE BOT, Yvon, 1982, « Etrangers dans notre propre pays : le mouvement indien en Bolivie dans les années 1970 », in. *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*, éditions du CNRS, Toulouse

LE BOT, Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique Latine : Indianité, société et pouvoir,* ed. Karthala, Paris

LE BOT, Yvon, 1997, *Le rêve zapatiste*, ed. Du Seuil, Paris

LE BOT, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne*, Editions Robert Laffont, Paris

LE GOUILL, Claude, 2010, *«* Modernité, religion et identité dans le Nord Potosi. Le cas de l'ayllu Chiro »*,* in. *Bulletin de l'Institut Français des Etudes Andines*, Vol.40, n°1, 2010

LE GOUILL, Claude, 2011, *«* L'ethnicisation des luttes pour le pouvoir local en Bolivie. La conquête du monde rural dans le Nord Potosí », in. *Revue d'Étude en Agriculture et Environnement*, Vol.92, n°4,

LEMA, Ana Maria (coord.), 2001, *De la Huella al impacto. La participación popular en municiPiós con población indígena*, PIEB, La Paz, Bolivie

LEVI-STRAUSS, Claude, 1955, *Tristes Tropiques*, Pocket, Paris

LIBERMANN, Kitula et GODINEZ, Armando (coord.), 1992, *Territorio y Dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*, ILDIS, ed. Nueva Sociedad, La Paz, Bolivie

LIENDO, Roxana, 2009, *Participación popular y el Movimiento Campesino Aymara*, CIPCA, AIPE, Fundación Tierra, La Paz, Bolivie

López Jaime, Flores Willer y Letourneux Catherine, 1993, *Atlas de los Ayllus de Chayanta*, Editores PAC-Potosi & RURALTER, La Paz, Bolivie

LUND SKAR, Sarah, 1998, « El final de la endogamia: el parentesco andino en terreno abierto », in. ARNOLD, Dense (comp.), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis, p.99-114

MADRID LARA, Emilio, 1999, *Del abrigado de los mallkus al frió del cemento*, CEPA, OCA, Oruro, Bolivie

MADRID LARA, Emilio, (coord.), 2002, *Minería y comunidades campesinas. ¿Coexistencia o conflicto?*, PIEB, La Paz, Bolivie

MARTINEZ, Françoise, 1998, « La peur blanche: un moteur de la politique éducative libérale en Bolivie (1899-1920) », in. *Bulletin de l'IFEA*, tome 27, n°2, p.265-283

MARX, Karl, 1997 (1852), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Mille et Une Nuits, Paris

MATHIEU, Lilian, 2005, « Repères pour une sociologie des croisades morales », in. Déviance *et Société*, 2005/1, vol.39, p.3-12

MATHIEU, Lilian, 2007, « L'espace des mouvements sociaux », in. *Politix*, 2007/1, n°77, Paris, p.131-151

MATO, Daniel, 2003, *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, FACES-UCV, Caracas, Vénézuela

MATONTI, Frédérique, POUPEAU, Franck, 2004, « Le capital militant. Essai de définition », in. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* n°155, p.5-12

MAUGER, Gérard, 2006, « Sur la violence symbolique », in. Hans-Peter et Yves Sintomer, *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, La Découverte, Paris, pp.84-100

MAUSS Marcel, 1925, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïque », in. *L'année sociologique*, nouvelle série, 1, Paris

MASSENZIO, Marcello, 1999, *Sacré et identité ethnique, frontières et ordre du monde*, ed. de l'EHESS, Paris

MARTUCELLI, Danilo, 2005, *La consistance du social. Une sociologie pour la modernité*, PUR, Rennes

MAYER, Enrique, « Las reglas del juego en la reciprocidad andina », in. ALBERTI, Giorgio et MAYER Enrique (comp), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, IEP, Problema 12, Lima, Pérou, p.37-65

MAYER, Enrique, 1992, « Zones de production: autonomie individuelle et contrôle communal », in. Morlon Pierre (dir.), *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales. Perou-Bolivie*, ed. INRA, Paris, France, p.159-177

MAYER, Enrique et DE LA CARDENA, Marisol, 1989, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*, IEP, Lima, Pérou

MAZARS, Nadège, 2012, *Les ruses de la pratique subalterne. La santé gérée par les autochtones en Colombie, un multiculturalisme de domination et/ou d'autonomie ?*, Thèse de Doctorat, Paris3-IHEAL, Paris

MEILLASSOUX, Claude, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, François Maspero, Paris

MENDEZ, Ana, 2002, *Organizaciones juveniles en El Alto. Reconstrucción de identidades colectivas*, PIEB, La Paz, Bolivie

MENDRAS, Henry, 1984, *La fin des paysans. Suivi d'une reflexión sur la fin des paysans vingt ans après*, Actes Sud, Paris

MENDRAS, Henry, 2000, « L'invention de la paysannerie. Un moment de l'histoire de la sociologie française d'après-guerre », in. *Revue de Sociologie Française*, vol.41, n°3, p.539-552

MENDRAS, Henry et TAVERNIER, Yves, 1969, *Terre, paysans et politique. Structures agraires, systèmes politiques et politiques agricoles*, Futuribles, SEDEIS, Paris

MICHARD, Joselyn, 2008, *Cooperativas mineras en Bolivia. Formas de organización, producción y comercialización*, CEDIB, Cochabamba, Bolivie

MIER ALIAGA, Carlos Adolfo, 2009, *El modelo del socialismo comunitario*, COMA, La Paz, Bolivie

Ministro de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios, *Informe de necesidades espaciales para la demanda de tierra comunitaria de origen. Ayllu Chullpa*, La Paz, Bolivia, 2001

Ministro de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios, *Informe para la certificación de la identidad Étnica y Asentamiento Actual de los Demandantes de la Tierra Comunitaria de Origen. Ayllu Aymaya*, La Paz, Bolivia, 2005

Ministerio Publico de la Nación, Fiscalia General de la Republica, *Informe final del caso de Amaypampa, Llallagua y Capasirca*, 12 de febrero de 2000, Sucre, Bolivie

MOLINA RIVERO, Ramiro et PORTUGAL LOAYZA, Jimena, 1995, *Consulta de base de los ayllus del Norte de Potosi y Sur de Oruro*, ILDIS, PROADE, La Paz, Bolivie

MOLINIE-FIORAVANTI, Antoinette, 1988, « Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles dans les Andes », in. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 74, 1988, p.48-70

MUSEF, 1996, *Seminario mestizaje: ilusiones y realidades*, Serie : Seminario sobre la realidad social boliviana, La Paz, Bolivie

MUSEF, 1996, *Seminario: Migración de campesinos del Norte Potosi a las ciudades de La Paz y El Alto*, MUSEF, La Paz, Bolivie

MURRA, John, *Le contrôle vertical d'un maximum d'étages écologiques et le modèle en archipel*, in. Pour comprendre l'agriculture dans les Andes centrales. Pérou-Bolivie, Pierre Morlon (comp.), ed. INRA, Paris, France, 1992 pp.124-140

MORLON, Pierre (dir.), 1992, *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales. Perou-Bolivie*, ed. INRA, Paris

MORLON, Pierre; BOURLIAUD, Jean; REAU, Raymond et HERVE, Dominique, 1992, « Un outil, un symbole, un débat: La chaquitaclla et sa persistance dans l'agriculture andine », in. MORLON, Pierre (dir.),

Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales. Perou-Bolivie, ed. INRA, Parisp.42-56

MOSSBRUCKER, Harald, 1990, *La economía campesina y el concepto "comunidad": un enfoque critico*, IEP, Lima, Pérou

NASH, June, 1979, *We eat the mines and the mines eats us*, Columbia University, New-York, États-Unis

NEVEU Erik, 1996, *Sociologie des mouvements sociaux*, coll. Repères, La Découverte, Paris, France

NICOLAS, Vincent, 2005, *Los Ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistorico de su organización social y territorial*, PIEB, ISALP, La Paz, Bolivie

NICOLAS, Vincent, 2007a, « Conflictos de linderos y saneamiento de tierras en los ayllus. Modos originarios de resolución de conflictos e intervención de los agentes externos », in. NICOLAS, Vincent, FERNANDEZ OSCO, Marcelo et FLORES, Elba, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, PIEB, UNIR, La Paz, Bolivia, p.100-147

NICOLAS, Vincent, 2007b, « Modos Originarios de resolución de conflictos en la zona andina de Bolivia. Un balance de la Investigación », in. NICOLAS, Vincent, FERNANDEZ OSCO, Marcelo et FLORES, Elba, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, PIEB, UNIR, La Paz, Bolivia, p.261-293

NICOLAS, Vincent, FERNANDEZ OSCO, Marcelo et FLORES, Elba, 2007, *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, PIEB, UNIR, La Paz, Bolivia

OFFERLE, Michel, 1998, *Sociologie des groupes d'intérêts*, ed. Montchrétien, Paris

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, APAD-Karthala, Paris

OLLITRAULT, Sylvie, 2001, « Les écologistes français. Des experts en action », in *Revue française de science politique*, Vol.51, 2001/1, Presses de Science Po, Paris, p.105-130

O'PHELAN GODOY, Scarlett, 1995, « La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari », *Archivos de Historia Andina*, n°20, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, Pérou

ORDONEZ LUGONES, Blanca, 2008, *Lideres contemporáneos del movimiento campesino indígena de Bolivia: Alejandro Villavicencio*, CIPCA, Serie biografías, n°7, La Paz, Bolivie

ORLOVE, Benjamín, 1979, « Ricos y pobres, la desigualdad en las comunidades campesinas », in. *Estudios Andinos*, n°8, 1979, Lima, Pérou, p.5-20

ORMACHEA SAAVEDRA, Enrique, 2008, *Revolucion agraria o consolidacion de la via terrateniente? El gobierno del MAS y las politicas de tierras*, CEDLA, La Paz, Bolivie

OSSIO, Juan (comp.), 1973a, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou

OSSIO, Juan, 1973b, « Guaman Poma: Nueva crónica o corta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino », in. OSSIO, Juan (comp.), 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou, p.153-213

OSSIO, Juan, 1998, « Obligaciones rituales prescritas en el parentesco andino por afinidad », in. ARNOLD, Dense (comp.), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis, p.265-289

PACHECO, Diego, 1992, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, HISBOL/MUSEF, La Paz, Bolivie

PACHECO, Diego, 2002, *MuniciPiós, Distritos Municipales Indígenas y Tierras Comunitarias de Origen en las tierras altas de Bolivia*, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Vice-Ministerio de Planificación Estrategica y Participación Popular, La Paz, Bolivie

PAJUELO TEVES, Ramón, 2007, *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, IFEA, IEP, Lima, Pérou

PARRENIN, Georges, 1981, « Genèse des mouvements indiens paysans en Bolivie (1900-1952) », in *Problèmes d'Amérique Latine*, n°62, 4ème trimestre, p. 31-53

PATZI, Félix, 1999, *Insurgencia y sumisión. Movimientos indigeno-campesinos (1983-1998)*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivie

PATZI, Félix, « Progreso occidental versus historia cíclica o ayllu », in *¿A donde vamos? Progreso en diferentes culturas*, p.57-61, PIEB, 2004

PAZ BALLIVIAN, Danilo, 1995, *Lecciones de sociología rural*, Plural, La Paz, Bolivie

PEASE, Franklin, 1973, « El mito de Inkarri y la visión de los vencidos », in. OSSIO, Juan (comp.), 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou, p.438-458

PEARSE, Andrew, 1984, « Campesinado y revolución: El caso de Bolivia », in. CALDERON, Fernando et DANDLER, Jorge, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*, UNRISD, CERES, Cochabamba, Bolivie, p.313-362

PECHU, Cécile, 2001, « Les générations militantes à Droit au Logement », in *Revue française de science politique*, Vol.51, 2001/1, Presses de Science Po, Paris, p.73-103

PEREZ, Elizardo, 1992 (1962), *Warisata: La escuela-ayllu*, CERES, HISBOL, La Paz, Bolivie

PLATT, Tristan, « Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie », in. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33ème année, n°5-6, p.1081-1107

PLATT Tristan, 1982a, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte Potosi*, IEP, Lima, Pérou

PLATT Tristan, 1982b, « Le rôle de l'ayllu dans la reproduction du système marchand simple dans le Norte Potosi », in. BRIGGS Lucy Therina, *De l'empreinte à l'emprise. Identités andines et logiques paysannes*, Cahiers de l'Institut Universitaire d'études de Développement, PUF, Paris, p. 30-89

PLATT, Tristan, 1983, « Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el Norte de Potosi », *Revista latinoamericana de Historia Economica y Social*, n°2, p.43-73

PLATT, Tristan, 1999, *La persistencia de los ayllus en el Norte de Potosi. De la invasión europea a la Republica de Bolivia*, Fundación Dialogo, La Paz, Bolivie

PLATT, Tristan, « Desde la perspectiva de la isla: Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosi, Bolivia) », in. *Chungara*, vol.42, n°31, p.297-324

PLATT, Tristan, BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse, HARRIS, Olivia, 2006, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, IFEA, CIAS, Plural, La Paz, Bolivie

POLET, François (coord.), 2010, *La Bolivia de Evo. ¿Democrática, indigenista y socialista?*, Editorial Popular, Madrid, Espagne

POUPEAU, Franck, 2004, « Sur deux formes de capital international. Note de recherche: Les élites de la globalisation en Bolivie », in. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 2004/1, n°151-152, Paris, p.126-133

POUPEAU, Franck, 2008, *Carnets boliviens (1999-2007). Un goût de poussière*, éditions Aux lieux d'être,

Paris

POUPEAU, Franck, 2011, « L'eau de la pachamama. Commentaires sur l'idée d'indigénéisation de la modernité », in. *L'Homme*, n°198-199, 2011/2, Paris, p.247-276

POUPEAU, Franck et DO ALTO, Hervé, 2009, « L'indianisme est-il de gauche ? », *Civilisation*, n°58-1, p.141-147

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris

POZO-VERGNES, Ethel del, 1991, « Organisations paysannes et indigènes : changement de perspective dans les pays andins », in. GRESLOU, François, *L'éveil des organisations paysannes des pays andins*, Fondation pour le Progrès de l'Homme, document de travail n°4, Paris

POZO-VERGNES, Ethel del, 2004, *De la hacienda a la mundialización*, IFEA-IEP, Lima, Pérou

PREVOT SCHAPIRA, Marie-France et RIVIERE d'ARC, Hélène, 1991, *Les territoires de l'État-nation en Amérique Latine,* ed. IHEAL, Paris

QUISBERT, Maximo, CALLISAYA, Florencia et VELASCO, Pedro, 2006, *Lideres indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, PIEB, La Paz, Bolivie

QUISPE, Felipe, 2001, « Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua », in. GARCIA LINERA, Alavro, GUTIERREZ, Raquel, PRADA Raúl, QUISPE, Felipe et TAPIA, Luís, *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, p163-189

QUISPE, Felipe, OFENSIVA ROJA AYLLUS TUPAKATARISTAS, 1988, *Tupak Katari vuelve...Carajo!*, ed. Ofensiva Roja, La Paz, Bolivia, 1988

QUISPE LOPEZ, Eliseo, 2002, *Tierra y territorio: thakhi en los ayllus y comunidades de exhacienda*, PIEB, La Paz, Bolivie

QUISPE QUISPE, Ayar, *Indios contra indios*, Nuevo Siglo, La Paz, Bolivie

RADHUBER, Isabella Margerita, 2008, *El poder de la tierra*, Plural, La Paz, Bolivie

RAPPAPORT, Joanne, 1984, « Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el Sur de Colombia », in. *América Indígena*, n°1, anoXLIV, vol.XLIV, Instituto Indigenista Interamericano, México, Mexique, p.111-127

RASNAKE Roger, 1985, *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*, HISBOL, La Paz, Bolivie

RASNAKE Roger, 1987, « Modelos emergentes de acción política y el sindicalismo campesino en Potosi: los casos de Yura y Nor Lipez », in. *Reunión Anual de etnología*, tomo1, serie Anales de la Reunión Anual de Etnología, n°1, La Paz, Bolivie

REGALSKY, Pablo, 2007 (2003), *El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, CEIDIS/CESU-UMSS/CENDA/Plural, La Paz, Bolivie

REINAGA, Fausto, 2001 (1970), *La revolución india*, Ediciones Fundación Amautica "Fausto Reinaga", La Paz, Bolivie

REYNAGA Vásquez, Walter, 2004, *Bolivia al poder*, MTL-TK, La Paz, Bolivie

RIOS, Héctor, 2002, *Los ayllus de Tacobamba. Procesos históricos, desarrollo y poder local*, PIEB, La Paz, Bolivie

RIST, Gilbert, 1996, Le *développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, Paris

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, 1990, *Democracia liberal y democracia del ayllu: el caso del Norte Potosi, Bolivia,* ILDIS, La Paz, Bolivie

RIVERA CUSICANQUI et EQUIPO THOA, 1992, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosi*, Aruwiyiri, La Paz, Bolivie

RIVERA CUSICANQUI Silvia, « Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista », in. R. Zavaleta (comp.) Bolivia hoy, XXI, México, Mexique

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, 1984, *Oprimidos pero no vencidos*, HISBOL, La Paz, Bolivie

RIVIERE, Gilles, 1982, *Sabaya : structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*, doctorat de 3ème siècle, EHESS, Paris

RIVIERE, Gilles, 1983, « Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie), in. *Bulletin de l'IFEA*, XII, n°3-4, Lima, Pérou, p.41-62

RIVIERE, Gilles, 1991, « Lik'ichi et kharisiri…A proposito de las representaciones del « otro » en la sociedad aymara, in *Bulletin de L'Institut des Etudes Andines*, 20, n°1, Lima, p.23-40

RIVIERE, Giles, 2004, El pentecostalismo en la sociedad aimara del altiplano, in. Spedding, Alison (comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, ISEAT-PLURAL, La Paz, 2004, pp. 259-294

RIVIERE, Gilles, 2007a, « De la chefferie à la communauté et retour ? A propos des nouvelles organisations indigènes dans les Hauts-plateaux de Bolivie », in ROLLAND Denis et CHASSIN Joëlle, *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, L'Harmattan, Paris, p.207-219

RIVIERE, Gilles, 2007b, « Amtat jan amtata… Caciques et Mallku dans les communautés aymara du Carangas (Bolivie) », in ARIEL Anath et LEWINSKI Liliana, *Jeux de mémoires, enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, L'Harmattan, Paris

ROBIN, Valérie, 2004, « Ideniens, Quechuas ou Paysans? A propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes », *Les cahiers ALHIM*, 10, Paris

ROBINS, Nicholas, 1997, *El mesianismo y la rebelión indígena. La rebelión de Oruro en 1781*, HISBOL, La Paz, Bolivia

ROBINS, Nicholas, 1998, *El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú: La gran rebelión de 1780-1781*, HISBOL, La Paz, Bolivie

ROCA, Carlos Toranzo, 2009, « Partidos políticos y think tanks en Bolivia », in. *Thinking politics: think tanks and political parties*, IDEA, Stockholm, Suède, p.59-97

ROCHA, José Antonio, 1999, *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de Cochabamba (1935-1952)*, CID, Plural, UCB, UMSS, La Paz, Bolivie

ROCHA, Ramon, 2006, *Lideres contemporáneos del movimiento campesino indígena de Bolivia: Jenaro Flores Santos*, CIPCA, serie biografía, Numero 1, La Paz, Bolivie

RODRIGUEZ CARMORA, Antonio, 2009, *El proyectorado. Bolivia tras 20 anos de ayuda externa*, Plural, La Paz, Bolivie

ROITMAN, Janet, 2000, « Économie morale, subjectivité et politique », in. *Critique Internationale*, vol.6, n°6, p.48-56

ROLLAND, Denis et CHASSIN, Joëlle, 2007, *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, L'Harmattan, Paris

ROMAN, Javier, RETOLAZA, Iñigo, et EQUIPO MEDICOS MUNDI, 2001, *Gobernancia local y reducción*

de la pobreza. Una experiencia de apoyo al dialogo nacional desde el Norte Potosi, Plural, La Paz, Bolivie

ROUX, Jean-Claude, 2006, *La question agraire en Bolivie. Une déchirure entre mondialisation débridée et utopie millénariste*, L'Harmattan, Paris

SAEZ, Jean Pierre (sous la direction de), 1995, *Identités, cultures et territoires*, ed. Desclée de Brouwer, Paris

SAHLINS Marshall, 1976, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, ed. Gallaimard, Paris

SAHLINS, Marshall, 2007, *La découverte du vrai sauvage*, Gallimard, Paris

SALAZAR MOSTAJO, Carlos, 1986, *Taïka*. *Teoría y práctica de la escuela-ayllu*, Liberia Editorial G.U.M., La Paz, Bolivie

SAMANAMUD, Jiovanny, 2007, *Jóvenes y política en El Alto. La subjetividad de los otros*, PIEB, La Paz, Bolivie

SANCHEZ-AlbóRNOZ, Nicolás, 1978, *Indios y tributos en el Alto Perú*, IEP, Lima, Pérou

SANCHEZ PARGA, José, 1989, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes, Centro Andino de Acción-popular*, Quito, Equateur

SANCHEZ PARGA, José, 1990, *Etnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*, ed. Abya-Yala, Quito, Equateur

SANCHEZ PEREIRA, Pamela Violeta et JILAMITA MURILLO, Luís Jesús, 2005, *Construcción de la identidad colectiva Mayor del Consejo de Ayllus Originarios de Potosi (CAOP)*, ISALP, PIEB, CAOP, Potosi, Bolivie

SAIGNES, Thierry, « De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja », in. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33ème année, n°5-6, p.1160-1181

SAIGNES, Thierry, 1987a, « Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (sigloXVII) », in. HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke et TANDETER, Enrique (comp.), 1987, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX., CERES/SSRC, La Paz, Bolivia, p.111-158

SAIGNES, Thierry, 1987b, « Politiques du recensement dans les Andes coloniales: décroissance tributaire ou mobilité indigène? », in. *Histoire, économie et société*, 6ème année, n°4, p.435-467
SAIGNES, Thierry, 1989, « Borracheras andinas: ¿Porque los indios ebrios hablan español? », in. *Revista Andina*, 13, Cuzco, p.83-127

SAIGNES, Thierry, 1992, « De los ayllus a las parroquias de índice: Chuquiago y La Paz », in. Kingman Garcés Eduardo (comp.), 1992, *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, CIUDAD, Quito Equateur, pp.53-92

SAIGNES, Thierry (comp), 1993, *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, HISBOL/IFEA, La Paz, Bolivie

SAIGNES, Thierry et MORLON, Pierre (dir.), « De l'archipel ethnique au minifundium », in. *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales. Perou-Bolivie*, ed. INRA, Paris, France, 1992, pp.140-158

SARKISYANZ Manuel, 1991, *Temblor en los Andes. Profetas del resurgimiento indio en el Perú*, Musef, La Paz

SCHULTE, Michael, 1999, *Llameros y caseros. La economía regional de los Kallawaya*, PIEB, La Paz, Bolivie

SCOTT, James, 1976, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven and London, Yale University Press, États-Unis

SCOTT, James, 2008, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, ed. Amsterdam, Paris

SIMEANT, Johanna, 2001, « Entrer, rester en humanitaire : des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », in *Revue française de science politique*, Vol.51, 2001/1, Presses de Science Po, Paris, p.47-72

SIMEANT, Johanna, 2010, « Economie morale et protestation – Détour africain », in. *Genèse*, 2010/4, n°81, p.142-160

SMITH CHASE, Richard, 1992, « Prologo », in. RIVERA CUSICANQUI et EQUIPO THOA, 1992, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosi*, Aruwiyiri, La Paz, Bolivie

Soria, Pimentel, García, 2008, *San Juan a sangre y fuego*,

SOTO QUIROZ, Veimar Gastón et JILAMITA MURILLO Luís Jesús, 2002, *Los ayllus de Potosi. Una aproximación de su etnohistoria y situación contemporánea*, ISALP, Potosi, Bolivie

SOTO QUIROZ, Veimar Gastón, 2004, « Reconstitución de los Ayllus Andinos: una aproximación de la realidad contemporánea de las organizaciones indígenas del Departamento de Potosi », in *XVII reunión anual de Etnología*, p.527-549, MUSEF, La Paz, Bolivie

SOTO QUIROZ, Veimar Gastón et JILAMITA MURILLO, Luís Jesús, 2005, *Los Ayllus en el actual Departamento de Potosi. Una aproximación a la comprensión de su historia y situación contemporánea*, ITDG AL, Lima, Pérou

SPEDDING PALLET, Alison, 1994, *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yungas de La Paz*, HISBOL, CIPCA, La Paz, Bolivie

SPEDDING PALLET, Alison, 1998, « Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino », in ARNOLD, Dense (comp.), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis, p.115-197

SPEDDING PALLET, Alison (comp), 2004, *Gracias a Dios y a las Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, ISEAT, La Paz, Bolivie

SPEDDING PALLET, Alison, 2008, *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*, ISEAT, La Paz, Bolivie

SPEDDING PALLET, Alison et LLANOS, David, 1999, *No hay ley para la cosecha*, PIEB, La Paz, Bolivie

STAVENGAGEN, Rodolfo, 1968, « Classes sociales et stratification », in. *L'homme et la société*, n°8, avril-juin 1968, p.201-211

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1969, *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, ed. Anthropos, Paris

STEFANONI, Pablo, 2007, « Las tres fronteras de la "revolución" de Evo Morales. Neodesarrolismo, decisionismo, multiculturalismo », in. SVAMPA, Maristella et STEFANONI, Pablo (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, ed. El Colectivo, CLACSO, OSAL, Buenos Aires, Argentine, p.67-96

STEFANONI, Pablo et DO ALTO, Hervé, 2006, *Evo Morales, de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Malatesta, La Paz, Bolivie

STERN, Steve, 1976, *Resistencia, rebelión, y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XX*, IEP, Lima, Pérou

SUAREZ, Hugo José, 2004, « Une mystique de la politique. Note de recherche : Sur l'engagement des prêtres-ouvriers dans la guerilla révolutionnaire en Bolivie », in. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2004/5, n°155, p.90-100

SVAMPA, Maristella et STEFANONI, Pablo (comp.), 2007, *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, ed. El Colectivo, CLACSO, OSAL, Buenos Aires, Argentine

TCHAYANOV, Alexandre, 1990, *L'organisation de l'économie paysanne*, Librairie du regard, Paris

THOA, *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*, La Paz, Bolivia, 1995

THOMPSON, Edward P., 2012 (1963/1988), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Points, Paris

THOMSON, Sinclair, 2006, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara de la insurgencia*, Muela del Diablo, Aruwiyiri, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban, 1996, *CSUTCB: Trayectoria y desafíos*, CEDOIN, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban, 2000, *Organización y liderazgo aymara 1979-1996*, Universidad de la Cordillera, Agruco, Plural, La Paz

TICONA ALEJO, Esteban, 2002, *Memoria, política y antropología en los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*, Plural, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban, 2005, *Lecturas para la descolonización*, editores Plural, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban, ROJAS ORTUSTE, Gonzalo et Albó, Xavier, 1995, *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en Democracia*, CIPCA, cuadernos de investigación 43, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban et Albó, Xavier, 1997, « La lucha por el poder comunal », in *Jesús de Machaca: la marka rebelde*, CEDOIN-CIPCA, La Paz, Bolivie

TICONA ALEJO, Esteban (coord.), 2003, *Los Andes desde los Andes*, ed. Yachaywasi, La Paz, Bolivia

TILLY, Charles et TARROW, Sidney, 2008, *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Presses de Sciences Po, Paris

TOURAINE Alain, 1984, *Le retour de l'acteur*, ed. Fayard, Paris

TOURAINE, Alain, 1988, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Odile Jacob, Paris

TOURAINE Alain, 1992, *Critique de la modernité*, ed. Fayard, Paris

UNTOJA CHOQUE Fernando, 1992, *Returno al ayllu*, ed. CADA, La Paz, Bolivie

UNTOJA CHOQUE Fernando, YAMPARA Simon et APAZA Quintin, 1990, *Anteproyecto de ley de naciones: ayllus y comunidades*, CADA, Ayllu Pacha, La Paz, Bolivie

URIOSTE, Miguel, 1992, *El poder de las comunidades*, MBL, La Paz, Bolivie

URQUIDI, Arturo, 1990 (1966), *El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana*, Liberia y Editorial Juventud, La Paz, Bolivie

UNIVERSIDAD NACIONAL SIGLOXX, 2000, *Estatuto organico. Documentos ideopoliticos*, UNSXX, Llallagua, Bolivie

VERICOURT de, Virginie, 2000, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, ed. L'Harmattan, Paris

VAN KESSEL, Juan, 1992, *Cuando arde el tiempo sagrado*, HISBOL, La Paz, Bolivie

WACHTEL, Nathan, 1973a, « La visión de los vencidos: la conquista española y el folklore indígena », in. OSSIO, Juan (comp.), 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou, p.35-81

WACHTEL, Nathan, 1973b, « Rebeliones y milenarismo », in. OSSIO, Juan (comp.), 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima, Pérou, p.103-142

WACHTEL, Nathan, 1974, « La réciprocité et l'État inca: de Kart Polanyi à John Murra », in. *Annale. Economies, Sociétés, Civilisations*, 29ème année, n°6, p.1346-1357

WACHTEL, Nathan, 1981, « Los mitimaes del valle de Cochabamba: la política de la colonización de Wayna Capac », in. Historia Boliviana, n°1, 1981, La Paz, Bolivie, p.21-57

WACHTEL, Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres. Urus de Bolivie. XX-XVI siècle. Essai d'Histoire régressive*, Gallimard, Paris

WEBER, Max, 2002 (1919), *Le savant et le politique*, 10/18, Paris

WOLF, Eric, 1974, *Les guerres paysannes au 20ème siècle*, François Maspero, Paris

WOLF, Eric, 1997, *Una topología del campesinado latinoamericano*, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentine

YAPITA, Juan de Dios et ARNOLD, Denise, 1998, « Lo humano y lo no-humano en Qaqachaka: categorías aymaras de parentesco y afinidad », in. ARNOLD, Dense (comp.), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*, University of St. Andrews, CIASE, États-Unis, p.199-225

YAPU, Mario, 2008, *Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas publicas*, UPIEB, La Paz, Bolivie

YRIGOYEN FAJARDO Rayuel, 2001, « Aportes de una etnografía sobre la justicia aymara y desafíos para la construcción de una teoría pluralista del derecho y el Estado », p. 29-36, *T'inkazos*, n°9, PIEB, La Paz, Bolivie

ZEAGADA, Maria Teresa, TORREZ, Yuri et CAMARA, Gloria, 2008, *Movimientos sociales en tiempos de poder. Articulaciones y campos de conflictos en el gobierno del MAS*, Centro Cuarto Intermedio, La Paz, Bolivia

ZEBALLOS HURTADO, Hernan, 2006, *Agricultura y desarrollo sostenible*, SIRENARE, COSUDE, Plural, La Paz, Bolivia

ZULAWSKI, Ann, 1987, « Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII », in HARRIS, Olivia, LARSON, Brooke et TANDETER, Enrique (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Siglos XVI a XX., CERES/SSRC, La Paz, Bolivie, p.159-192

Table des matières

INTRODUCTION 8

1. L'ÉCONOMIE MORALE DU NORD POTOSI : COMMUNAUTÉ, TERRE ET POUVOIR 31

1. Territoire et identité 34
1.1 Les chefferies ethniques 35
1.1.1De l'espace physique aux identités territoriales 35
1.1.2La société segmentaire 38
1.1.2.a Du dualisme écologique au dualisme territorial 38
1.1.2.b Les territoires ethniques du Nord Potosi 39
1.1.2.c Le Jatun Ayllu Qhayana 42
1.2Domination politique et reconfiguration du jeu segmentaire 45
1.2.1Les territoires du Tawantinsuyu 45
1.2.1.a La colonisation du Nord Potosi 46
1.2.1.b La conquête des vallées 48
1.2.2La colonisation espagnole 49
1.2.2.a La réorganisation du jeu segmentaire 49
1.2.2.b La reconfiguration du territoire religieux 51
1.2.3 La reducción de San Pedro de Buena Vista 53
1.2.3.a La mémoire orale de la création de San Pedro de Buena Vista 54
1.2.3.b Le dualisme de la reducción 56
1.2.4La République de Bolivie 69
1.2.4.a La politique bolivarienne 69
1.2.4.b « L'école de Valpareizo » et les attaques frontales contre les communautés indigènes 70
Conclusion chapitre 1 73
2.Générosité et réciprocité comme fondements de l'économie morale 74
2.1 Réciprocité et parenté dans l'ayllu 75
2.1.1 La communauté 77
2.1.1.a La tension entre le familial et le collectif 77
2.1.1.b L'idéal de coopération 78
2.1.1.c Le cas de Chiro 80
2.1.2 Le tribut et le « pacte de réciprocité » avec l'État 81
2.1.3 Héritage familial et alliance matrimoniale 82
2.1.3.a L'héritage dans l'ayllu Chiro 82
2.1.3.b Les alliances matrimoniales 84
2.1.4 L' « économie ethnique » d'Olivia Harris 85
2.2 De la réciprocité aux rapports d'exploitation dans la communauté 96
2.2.1 L'ayni comme forme de réciprocité 97
2.2.2 La dimension verticale de la mink'a 98
2.3 L'institutionnalisation des inégalités 99
2.3.1 La stratification interne dans les ayllus 100
2.3.1.a Originarios, agregados, kantu runas 100
2.3.1.b L'instrumentalisation des catégories 101
2.3.2 De la mobilité hiérarchique dans l'ayllu Chiro 105
2.3.2.a Le cas de Chiro 105

2.3.2.b L'exemple de la communauté de Baltazar....108
2.3.3.c Le titre colonial comme « objet sacré »....110
2.4 L'articulation à la société dominante : le kuraka....116
2.4.1 Le cacique....117
2.4.1.a La noblesse lignagère....117
2.4.1.b Fonctions....118
2.4.2 Le « modèle cacical de mercantilisme agraire » (Tristan Platt)....119
Conclusion chapitre 2....121
3. Lorsque le sac déborde... Rapports de domination, pouvoir et mobilisations....122
3.1 Le pouvoir et ses représentations dans les ayllus....122
3.1.1 Le « système des charges » dans les ayllus....123
3.1.1.a Principes « idéaux » de l'organisation de l'ayllu....123
3.1.1.b Le « chemin des charges » politiques....124
3.1.1.c Les fonctions du pouvoir....126
Le pouvoir politique....126
Les fonctions rituelles....126
3.1.2 Les charges spirituelles....127
3.1.3 Les charges religieuses volontaires....128
3.1.4 Prestige, richesse et pouvoir : réflexions sur le pouvoir dans les ayllus du Nord Potosi....129
3.1.4.a La rupture avec la stratification interne....130
3.1.4.b La qualité morale....131
3.1.4.c Le « don de soi » comme prestige, la redistribution comme pouvoir....132
3.2 La légitimité du pouvoir étatique....135
3.2.1 La division du travail....135
3.2.2 L'Inca comme Dieu-vivant....136
3.3 Rapport de domination coloniale et lutte communale dans les ayllus....138
3.3.1 La crise de l'économie morale....140
3.3.1.a les réformes borboniques....140
3.3.1.b La perte de légitimité du modèle cacical....142
3.3.1.c L'aspect millénariste et messianique....143
3.3.2 Les formes de mobilisation....145
3.3.2.a La lutte légale....145
La reconstitution du « pacte de réciprocité »....145
Échec de la lutte légale et radicalisation du conflit....147
3.3.2.b Relation à la religion catholique....148
3.3.3.c Relation à la société dominante....149
3.3.2.d La valorisation du pouvoir communal....151
3.3.2.e Les conséquences de la révolte....152
3.4 Rapport de domination de classe et naissance de la paysannerie dans les vallées....153
3.4.1 La légitimité du pouvoir métis....155
3.4.1.a Origines historiques....155
La catégorie fiscale....156
La division du travail....157
Les représentations du pouvoir métis....159
3.4.2 Le rapport de classe dans les haciendas des vallées....161
3.4.2.a L'organisation de l'hacienda....162
3.4.2.b Les haciendas dans le Nord Potosi....163
3.4.2.c La fragmentation culturelle....164
3.4.3 Les formes de la contestation dans les vallées....165
3.4.3.a La crise de l'oligarchie....166

3.4.3.b La révolution de 1952....167
La réforme agraire....168
La syndicalisation des campagnes....169
Le métissage comme ascension sociale....172
3.4.4 La syndicalisation du Nord Potosi....173
3.4.4.a L'influence du mouvement ouvrier....174
Le contact des mineurs avec les vallées....174
Les « commandos » d'Irupata dans la puna....175
3.4.4.b La Fédération Syndicale de Banduriri....176
3.4.4.c La revanche des « nouveaux vecinos » : le toro-tinku....189
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE....196

2. ÊTRE JAQI : LUTTE DE CLASSES AU VILLAGE ET CONSTRUCTION DES IDENTITÉS LOCALES..200

4. LES CHEMINS DE LA MODERNITÉ....203
4.1 LA NAISSANCE DE CHIRO K'ASA....204
4.1.1 La construction d'un centre du monde....204
4.1.2 Chiro K'asa comme centre économique....209
4.2 LE RÊVE ÉDUCATEUR....214
4.2.1 L'émergence des écoles rurales en Bolivie....214
4.2.2 L'école à San Pedro de Buena Vista....217
4.2.3 L'éducation dans l'ayllu Chiro....225
5. NOUVELLE ÉLITE PAYSANNE, NOUVELLES FORMES DE MOBILISATION 228
5.1 LA CONFÉDÉRATION SYNDICALE UNIQUE DES TRAVAILLEURS PAYSANS DE BOLIVIE (CSUTCB)....228
5.1.1 Le retour de l'Indien....229
5.1.1.a L'indianisme....229
5.1.1.b Le Katarisme....230
5.1.1.c Réflexions sur l'ethnicité et les mouvements sociaux....231
5.1.2. Les différentes phases de l'indépendance syndicale....234
5.1.2.a L'émergence de nouveaux leaders....235
5.1.2.b La lutte pour la démocratie....236
5.1.2.c Le katarisme dans la tourmente politique....237
5.1.2.d Apogée, déclin et héritage du katarisme....240
5.1.3 Les « intermédiaires culturels »....242
5.1.3.a- Les partis politiques et le mouvement ouvrier....242
5.1.3.b L'église catholique et les ONG....246
5.2 LA FÉDÉRATION SYNDICALE UNIQUE DES TRAVAILLEURS PAYSANS DU NORD POTOSI....248
5.2.1 Le rôle du MBL....249
5.2.1.a Un parti de gauche intellectuel....249
5.2.1.b L'Institut Polytechnique Tomás Katari (IPTK)....258
5.2.1.c La radio Mallku Kiririya....260
5.2.2 La radio Pió XII et UNITAS....262
5.2.3 Félix Vásquez et la fin de la Fédération Spéciale de Banduriri....266
5.3 LE SYNDICAT « UNIQUE » DANS L'AYLLU CHIRO....273
5.3.1 Chiro K'asa comme centre de contre-pouvoir....274
5.3.2 Chiro K'asa comme centre de développement....276
5.3.2.a Vecinos Mundiales et la formation de nouveaux leaders syndicaux....276
5.3.2.b La religion du développement....279
....282
5.3.2.c PRODINPO....282
5.3.3 Chiro K'asa comme centre régional du pouvoir....284
5.4 CHANGEMENT SOCIAL ET RELIGION....291

5.4.1 Migration, division du travail et religion....295
5.4.2 Idéologie et construction d'une communauté religieuse....301
5.4.2.a La socialisation du discours religieux....301
5.4.2.b La relation entre évangélisme et culture andine....303
5.4.2.c La relation avec l'Église catholique....305
5.4.2.d La relation entre organisation religieuse et organisation communale....310
5.4.3 De la religion à la politique....316
Conclusion chapitre 5....323
6. Le « processus de reconstitution de l'ayllu »....327
6.1 Le rôle des « entrepreneurs » politiques : le katarisme....328
6.1.1 Le Centro Marka....329
6.1.2 Le Front Social Tomás Katari (FSTK)....330
6.1.3 Les Universitaires Kataristes de Libération....332
6.1.4 ICADES....334
6.2 La naissance de la FAOINP et le dualisme organisationnel....336
6.3 L'influence des ONG et de la coopération internationale....338
6.3.1- La radio Pió XII....339
6.3.2 Le rôle du THOA et des anthropologues....341
6.3.3 Oxfam América....343
6.3.4 Les nouvelles politiques indigénistes....344
6.3.4.a La Loi de Participation Populaire (LPP)....346
6.3.4.b Les Terres Communautaires d'Origines (TCO) et la construction de la « Nacion Charka-Qara Qara »....347
6.3.4.c Le rôle de la coopération internationale....351
6.4 De la reconstitution des ayllus au CONAMAQ....355
6.4.1 Le processus de reconstitution dans le Nord Potosi....355
6.4.2 La création du CONAMAQ....355
6.5 La « reconstitution de l'ayllu » à Chiro....359
6.5.1 Formation de cadres et socialisation du discours....359
6.5.2 L'articulation évangélisme/indianisme....363
6.5.3 Le processus de reconstitution du Jatun Ayllu Qhayana....368
6.6 La « guerre civile » : Les étapes de la violence....371
6.6.1 La question du sub-alcalde....371
6.6.2 Le dualisme organisationnel....373
6.6.3 Les élections municipales de 2005....376
6.6.4 Le carnaval de 2007....378
6.6.5-Le pillage de la sub-alcaldia....380
6.6.6 Le congrès syndical et la réponse aylluiste....382
6.6.7 La séquestration de la maire....384
6.6.8 Le titre de TCO....386
6.7 Le processus de reconstitution dans les vallées....390
6.7.1 Filemón Colque : « le loup ne peut pas devenir agneau »....390
6.7.2 Le « retour à l'ayllu » et la domination métisse....397
Conclusion chapitre 6....400
7. Champ du développement et champ politique régional....406
7.1 La dynamique régionale de la politisation organisationnelle....407
7.1.1 La naissance du Mouvement Originaire Populaire (MOP)....408
7.1.1.a Un parti « organique » de la Fédération syndicale du Nord Potosi....408
7.1.1.b Le MAS à la conquête de la Fédération Syndicale du Nord Potosi et la fin du MOP....412
7.1.1.c Du MOP au MAS : Silvestre Ojeda, un sanpedriño métis député du MAS....414

7.1.2 La FAOINP et le MAPIQ....424
7.1.2.a Une tentative d'ethnicisation du champ politique....425
7.1.2. b Aurelio Ambrosio : Un indigène contre le MAS....430
7.1.3 Pacte d'Unité, factionnalisme et clientélisme dans le Nord Potosi....435
7.1.4 Vers une alliance des leaders de Chiro K'asa ?....440
7.2 Homogénéisation des formes de socialisation : la naissance des organisations de jeunes....447
7.2.1 La jeunesse comme identité trans-organisationnelle....448
7.2.1.a Les organisations de jeunes dans le monde urbain....448
7.2.1.b Dans le monde rural....448
7.2.2 Les nouveaux lieux de socialisation....450
7.2.2.a L'école et l'Université Nationale SigloXX....451
7.2.2.b Les Organisations Non Gouvernementales (ONG)....454
7.2.3 Les constructions identitaires de la jeunesse....455
7.2.3.a La construction sociale du « jeune leader » 455
7.2.3.b Une vision politique commune 458
Conclusion du chapitre 7....461
Conclusion de la deuxième partie....464

CONCLUSION GENERALE....470

Lexique....492
Liste des sigles :....499
Liste des entretiens enregistrés 502
Liste des photos....506
Liste des cartes....511
Liste des encadrés....511
Liste des tableaux....511
Bibliographie....512
Table des matières....534

« Je ne suis pas ton compagnon mon frère »

Ayllus, syndicats et métis : Construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie

Résumé

En Bolivie, si les victoires électorales d'Evo Morales - le premier président « indigène » du pays - ont confirmé la force du mouvement rural bolivien, celui-ci ne reste pas moins divisé. Dans les Andes, l'organisation indigène des *ayllus* affronte l'organisation paysanne syndicale pour le contrôle et la définition du monde rural. La recherche présentée ici analyse ce dualisme organisationnel dans la région du Nord Potosi, à partir du concept d'« économie morale » et de l'étude de la communauté « paysanne-indigène ». La recherche accorde un rôle central au travail de terrain réalisé, tant au niveau régional qu'au niveau local avec l'étude de cas de l'*ayllu* Chiro, sans oublier les connexions avec le national et l'international. Elle a pour objectif de comprendre les facteurs historiques et structurels de ce dualisme, mais aussi d'analyser les constructions actuelles des catégories sociales « paysanne » et « indigène ». Le dualisme s'amplifie en effet avec l'intégration à l'économie de marché et de la société dominante autour de la gestion de la main d'œuvre et des ressources naturelles. Il s'amplifie aussi avec l'émergence de nouveaux *leaders* au sein des organisations sociales, qui jouent le rôle d'« intermédiaires » entre la communauté et la société environnante. Formés dans les écoles et institutions de la société environnante, ces *leaders* sont entrés dans une lutte au sein des différents champs du pouvoir pour représenter le monde rural autant que pour le définir. De cette dynamique, se construit une « frontière symbolique » entre les deux organisations, dont la finalité est la conquête du pouvoir politique et la gestion des projets de développement.

Mots clés : Bolivie, communautés indigènes, mouvement social, identité, économie morale

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
Numéro et nom de l'Ecole doctorale
Nom de l'UFR ou de l'équipe de recherche
Adresse postale de l'école doctorale

« I'm not your companion my brother »

Ayllus, syndicates and mestizo: Construction of alterity and social change in Northern Potosi, Bolivia

Abstract

Evo Morales's electoral victories - the first "indigenous" president of Bolivia - have confirmed the power of the bolivien rural movement, but it's still stays divided. In the Andes, the *Ayllus* indigenous organization fights against the rural union organization for the control and the definition of the rural world. The researches analyse here this organizational dualism in the Northern Potosi, thought the "moral economy" concept and the study of the "peasant-indigenous" community. The investigation is mainly based on the fieldwork done, in the regional area, the local case of Chiro Ayllu, and the national and international connexions. Its Goal is to understand here the historical and structural processes of this dualism and analyse the actual constructions of the social categories of "peasant" and "indigenous".The dualism is growing with the integration to the market economy and to the dominant society about the management of the Labor and natural resources. It also grows with the emergence of new leaders in the social organization, wich plays a role of intermediate between the community and the global society. Educated in shools and institutions of global society, those leaders started a a fight in different space of power to represent and define the rural world. A "symbolic boundary" between the two organizations is building from this actions, which (the) finality is the conquest of the politic power and the management of the development projects.

Keywords : Bolivia, indigenous communities, social movement, identity, politic, moral economy

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
Numéro et nom de l'Ecole doctorale
Nom de l'UFR ou de l'équipe de recherche
Adresse postale de l'école doctorale

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
Numéro et nom de l'Ecole doctorale
Nom de l'UFR ou de l'équipe de recherche
Adresse postale de l'école doctorale