Résumé

Mots-clés : Bolivie – Ayllu – Identité – Politique – Tradition

L'autochtonie comme processus d'identification. Ethnographie de l'autochtonisation des communautés andines en Bolivie.

Cet article a pour objectif d'analyser les figures de l'autochtonie dans la Bolivie contemporaine. Ainsi, au-delà des débats sur l'autochtonie entre sa conception romantique et ses liens avec le néolibéralisme, il nous semble plus pertinent d'analyser pourquoi cette autochtonie trouve dans les communautés des Andes boliviennes une réception positive, tout en évitant les généralisations. Nous nous baserons pour cela sur plusieurs années de terrain dans la région du Nord Potosi, afin d'analyser les dynamiques sociales et politiques des constructions identitaires ainsi que les rapports de domination et à des contextes politiques spécifiques inhérents aux catégories sociales d'Indien, paysan, indigène ou originaire. L'étude ethnographique révèle dès lors des formes d'instrumentalisation de ces catégories sociales et leurs réappropriations par les groupes ruraux dans leur stratégie de revendications territoriales et politiques. Elle montre que la mobilisation actuelle de l'autochtonie s'inscrit dans un processus de distanciation vis-à-vis des anciennes structures du pouvoir contrôlées par la population métisse ou par les anciennes élites rurales.

**

Abstract

Keywords: Bolivia – Ayllu – Identity – Policy – Tradition

Autochthony as an identification process. An ethnography of the autochthonization of the Andean communities in Bolivia

This article aims at analyzing the figures of autochthony in contemporary Bolivia. Beyond the debates between the romantic conception of autochthony and its links with neoliberalism, it seems to us more relevant to avoid generalizations and to analyze why this autochthony finds a positive reception in the Andean communities in Bolivia. Based on several years of fieldwork in the Northern Potosi region, we analyze the social and political dynamics of identity constructions as well as the relations of domination and specific political contexts inherent to the social categories of Indian, peasant, indigenous or native. Thus, the ethnographic study reveals forms of instrumentalization of these social categories and their reappropriation by the rural groups in their strategy of territorial and political claims. It shows that the current mobilization of autochthony is part of a process of estrangement from the old structures of power controlled by the Mestizo population or the old rural elites

Claude Le Gouill est docteur en sociologie, chercheur associé au Centre de Recherche et de Documentation des Amériques (CREDA, UMR 7227 du CNRS). Ses thèmes de recherche portent principalement sur l'indianité dans les Andes et les conflits socio-environnementaux.

L'autochtonie comme processus d'identification. Ethnographie de l'autochtonisation des communautés andines en Bolivie (Nord-Potosi)

Claude Le Gouill,
Chercheur associé au CREDA

Dans le Nord Potosi, une région des Andes boliviennes, il n'est pas rare de discuter de la Convention 169 de l'OIT et de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de l'ONU avec la population locale, que celle-ci se définisse comme « paysanne », « indigène » ou « originaire ». Ces textes internationaux ont porté la question autochtone sur le devant de la scène. Bien que conçus le plus souvent par une certaine « élite » autochtone (Bellier, 2006), ces droits ont rencontré un écho jusque dans les communautés les plus reculées qui y ont vu une importante reconnaissance internationale de leurs revendications locales. Pourtant, de nombreux auteurs ont également établi un lien entre la reconnaissance de ces droits – à travers le multiculturalisme – et l'application du modèle néolibéral (Gros, 1999 ; Hale, 2002). La reconnaissance de l'autochtonie s'insérerait ainsi dans les *buzzword* du développement (Cornwall et Brock, 2004), des savoirs locaux (Briggs, 2005), de *l'empowerment* (émancipation) (Mohan et Stokke, 2000), ou du localisme (Orta, 2013). Ces débats s'inscriraient dans un contexte global de romantisation de la « communauté » (Li, 2002) et des formes d'auto-organisation (Brosius, Tsing et Zerner, 1998) qui émergent depuis les années 1980, selon une perspective *top-down* (du sommet vers la base) conduisant à décontextualiser et dépolitiser les revendications portées par les communautés (Boccara, 2014).

L'autochtonie, entendue ici comme une lutte pour la reconnaissance et les droits des peuples autochtones (Bellier, 2006), a été jugée par certains auteurs tout autant comme un risque de fragmentation ou de balkanisation des sociétés que comme un produit du néolibéralisme. Mais l'autochtonie peut aussi devenir un « capital », c'est-à-dire un ensemble de ressources symboliques liées à la reconnaissance de l'appartenance à un territoire particulier, ne pouvant se constituer comme tel sur

la scène publique uniquement dans la mesure où il est reconnu par les dominants (Retière, 2003 ; Renahy, 2010). Dans notre cas, ce sont justement les textes internationaux qui offrent une légitimité aux populations locales pour revendiquer leur autochtonie. Celle-ci n'est entendue ici non plus seulement en référence au « local » comme l'ont analysé Jean-Noël Retière et Nicolas Renahy, mais s'inscrit au contraire dans la construction d'une identité globale autochtone (Morin, 2006) qui, bien que source de légitimité, peut aussi enfermer les revendications dans un cadre stéréotypé (Perrier-Bruslé, 2015) ou contrôlé par les États et les institutions internationales (Hale, 2002).

Afin d'analyser les figures de l'autochtonie dans la Bolivie contemporaine, nous passerons par l'approche ethnographique afin d'étudier ce qui pousse certaines populations au niveau local à revendiquer l'autochtonie comme « capital », en tenant compte des contextes politiques, des historicités et des évolutions du monde rural. Si l'autochtonie renvoie à la notion d'identité, nous inscrirons notre travail davantage dans l'approche proposée par Martina Avanza et Gilles Laferté qui plaident pour un dépassement du concept d'identité, prisonnier des tensions entre approches essentialiste et constructiviste, par celui d'identification obligeant à saisir les trajectoires individuelles, les multiples processus de socialisation ainsi que les conditions sociales qui font qu'une image ou identification soient intériorisées et réappropriées, au-delà des simples discours et de l'analyse de leur production (Avanza et Laferté, 2005). Il s'agira ainsi d'analyser l'identification des communautés à l'autochtonie, construite en grande partie depuis le monde extérieur et réinterprétée à des fins politiques depuis le bas. Cela nous amènera à nous intéresser à la fois aux formes de production des identités tout autant qu'aux processus d'auto-identification. Ainsi, au-delà des débats sur la figure de l'autochtonie entre sa conception romantique et ses liens avec le néolibéralisme, il nous semble plus pertinent d'analyser pourquoi cette figure de l'autochtonie trouve dans les communautés boliviennes une réception positive, tout en évitant les généralisations, ce qui oblige à distinguer les différents groupes sociaux et les historicités des territoires.

Cette étude a été menée dans le cadre d'une thèse de doctorat sur les conflits entre organisations paysannes et indigènes dans la région du Nord Potosi. Elle s'est basée sur un terrain de plusieurs années dans la région du Nord Potosi, tout d'abord auprès des organisations et autorités régionales paysannes-indigènes, puis durant dix mois dans la communauté de Lagunillas[1]. Afin d'analyser les dynamiques sociales et politiques des constructions identitaires, nous nous sommes appuyés sur de nombreux récits de vie ainsi que sur l'analyse de la croissante pénétration des institutions au sein des territoires afin d'étudier leur articulation à la société englobante. Dans cet article, nous aborderons dans un premier temps la production des identités paysanne et indigène en Bolivie, puis nous analyserons leurs réappropriations au niveau local à partir de l'étude de la communauté de Lagunillas.

[1]- Le nom de la communauté a été modifié.

Fig. 1 - le village de Lagunillas, sur les hauteurs de San Pedro de Buena Vista (photo de l'auteur, 2018)

L'autochtonie en Bolivie : perspective historique nationale

En Bolivie, l'appellation « autochtone » est peu diffusée. L'indianité renvoie davantage à des processus d'auto-identification comme « paysan », « indigène » ou « originaire », issus de contextes historiques et politiques distincts (Cloud *et al.*, 2013). Les stratégies d'identification évoluent ainsi dans le temps et dans l'espace et dépendent tout autant des contextes locaux, nationaux et internationaux. Un détour par l'histoire nous permet de comprendre les constructions identitaires dans une perspective interactionniste, dans un contexte colonial propre aux « sociétés frontières », c'est-à-dire des sociétés qui se construisent à l'intersection d'espaces culturels différents – indigène, étatique, etc. – mais interdépendants (Abercrombie, 2006).

Indiens, paysans, jeux de frontières

À la suite de la colonisation espagnole, les « Indiens » étaient les membres des communautés qui payaient le tribut (impôt sur la terre) et exerçaient la *mita* (travail forcé dans les mines) au sein de la « République des Indiens ». Ces communautés, rassemblées en *ayllus*[2], maintenaient une certaine autonomie vis-à-vis de la « République des Espagnols » et s'y articulaient par l'intermédiaire des caciques indigènes. Être « Indien » renvoie ainsi à une catégorie fiscale, elle-même divisée en sous-catégories (Sanchez-Albórnoz, 1978). Le passage d'une sous-catégorie à une autre était fréquent. D'un côté, ces catégories étaient manipulées pour le contrôle de la main-d'œuvre par les *hacendados* (propriétaires terriens) et les propriétaires

[2]- L'*ayllu* est l'unité territoriale, sociale et symbolique de base andine. Il rassemble un certain nombre de communautés sur un territoire avec son propre système d'organisation. Selon le système segmentaire reconnu aujourd'hui par les organisations indigènes, plusieurs *ayllus* formaient à leur tour une *marka* et plusieurs *marka*, une nation. Cette structure s'est maintenue dans certaines régions de Bolivie – tout en s'adaptant aux différents contextes de domination – et connaît aujourd'hui un processus de « reconstitution » mené par les organisations indigènes (Rivière, 2007).

des mines (Larson, 1992). D'un autre côté, l'instrumentalisation de ces catégories était aussi le fait des communautés et peut être vue comme une première forme de résistance à la domination espagnole (Saignes, 1987) à travers des stratégies d' « acculturation calculée » (Sanchez Parga, 1989), c'est-à-dire une fuite volontaire de la condition d'Indien – notamment à travers des migrations – afin de rompre avec les obligations d'impôt et de travail forcé imposées par la couronne espagnole. Les catégories d'Indiens et de métis ont ainsi été instrumentalisées, que ce soit à des fins de domination ou de résistance.

La catégorie de « paysan » renvoie, quant à elle, à la réforme agraire de 1953, impulsée par le Mouvement nationaliste révolutionnaire (MNR) et envisagée comme économique et sociale, et non pas en termes ethniques. Cette réforme vise à la « modernisation » de la production agricole et à son intégration au marché grâce la destruction des *haciendas* (grandes propriétés terriennes), rendue possible par la création d'un syndicat paysan et le développement de la petite propriété individuelle. L'Indien est défini en termes de classe comme « paysan ». De nombreux auteurs ont évoqué un « indigénisme créole » du MNR (Rivera Cusicanqui, 1992 ; Gordillo, 2000 ; Dunkerley, 2003). Le MNR s'oppose en effet à la structure territoriale et organisationnelle de l'*ayllu*, en privant l'Indien de ses référents ethniques et identitaires (territoire, organisation...) par le développement du syndicat. La campagne se divise ainsi entre communautés « modernes » (syndicats) dans les zones où s'étaient développées les *haciendas*, et communautés « traditionnelles » où s'étaient maintenus les *ayllus*. Malgré son aspect anti-indigène et sa négation de l'indianité, opposé à la dynamique que connaît aujourd'hui la Bolivie, ce métissage n'est pas qu'une simple imposition « depuis le haut » comme l'a montré l'étude de José Gordillo (2000). Le métissage 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 où s'étaient développées les *haciendas*. 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 dès lors une « stratégie pour résister au contrôle et à l'exploitation étatique » (Gordillo, 2000 : 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, tandis que le terme paysan renvoie à un processus d'intégration au marché et à la terre.

La politisation des identités

Comme dans le reste de l'Amérique latine, la Bolivie connaît depuis les années 1960 un « réveil indien » qui s'est traduit par plusieurs cycles de mobilisations autour de l'identité, du territoire, de la culture, de la langue, jusqu'à faire de l'autodétermination son cheval de bataille. À la différence des autres pays cependant, la Bolivie se distingue pour avoir élu un président « indigène » en 2005 : Evo Morales. Cette victoire, unique sur le continent, s'est accompagnée d'un processus de refondation de l'État avec l'instauration d'une nouvelle constitution, approuvée

par référendum en 2009, et reconnaissant celui-ci comme « Plurinational ». Malgré une autochtonisation de l'État (Lacroix, 2011), le monde rural bolivien est traversé par des tensions entre organisations indigènes et paysannes. La nouvelle Constitution politique de l'État (NCPE) reconnaît ainsi les nations d'origines « précoloniales » sous l'appellation d'« indigène-originaire-paysannes » (IOC) afin de prendre en compte ces différents processus identitaires. L'étude de terrain dans le Nord Potosi a montré deux processus distincts dans l'émergence des organisations paysannes et indigènes.

L'organisation syndicale paysanne régionale naît à la suite de la réforme agraire de 1953, sous l'influence des travailleurs des mines de Siglo XX-Catavi. Elle se développe à ses débuts dans les vallées du Nord Potosi, à Banduriri près de San Pedro de Buena Vista, et est rapidement contrôlée par les propriétaires terriens qui sont parvenus à l'intégrer et à bloquer le processus de redistribution des terres. À partir des années 1970, une autre organisation syndicale, plus revendicative, naît une nouvelle fois sous l'influence du mouvement ouvrier et des partis de gauche. Ses leaders sont formés au sein des instituts de formation du Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR) à l'Institut polytechnique Tomas Katari (IPTK). Ils fondent en 1979 la Fédération syndicale unique des travailleurs paysans du Nord Potosi. Cette organisation joue un rôle majeur dans le développement régional en parvenant à mobiliser des fonds de la coopération internationale pour mener des projets dans les communautés. À partir des années 1990, elle est cependant concurrencée par une organisation se déclarant « indigène » (puis « originaire ») qui cherche à se démarquer du syndicalisme paysan en se revendiquant de la structure territoriale des *ayllus*. En effet, alors que le syndicalisme s'était développé prioritairement dans les zones d'anciennes *haciendas*, l'organisation communautaire de l'*ayllu* s'était maintenue dans les zones d'altitude les moins fertiles, avec son propre système d'organisation et d'autorités. Les *leaders* de cette organisation sont issus de ces *ayllus* et bénéficient d'une autre formation politique (le katarisme[3]) ainsi que de formations auprès d'ONG internationales orientées vers les questions autochtones. En 1993, ils fondent la Fédération des *ayllus*, originaires, indigènes du Nord Potosi (FAOINP), comme concurrente directe de la Fédération syndicale unique des travailleurs paysans du Nord Potosi. Les enjeux de la concurrence qui s'installe entre ces deux organisations sont le contrôle politique des communautés et des municipalités régionales, ainsi que le contrôle du développement avec la création d'alliances avec des ONG.

L'étude au niveau régional, dans le Nord Potosi, a montré que la construction politique des identités paysannes et indigènes, à travers la constitution d'organisations sociales, reposait sur l'action d'institutions et de *leaders* (Le Gouill, 2011 ; 2015). Les différentes études menées sur les élites indigènes en Amérique Latine (Zapata, 2005 ; Rappaport, 2007) ont mis en avant le rôle de la modernisation et de

[3]- En référence au *leader* indigène des luttes anti-coloniales contre la couronne espagnole, Tupak Katari, le katarisme est un courant politique qui naît dans le département de La Paz dans les années 1970 autour de revendications ethniques et de classe. Dans le Nord Potosi, c'est cette première dimension qui domine la seconde.

l'intégration à l'État dans l'émergence de ces *leaders*, ou intellectuels indigènes. D'un côté, l'ouverture démocratique offre aux membres des communautés un meilleur accès à l'éducation et à différentes formes de socialisation secondaire. De l'autre, la modernisation de l'État et sa pénétration dans des territoires où il était autrefois absent entraînent une hétérogénéisation de la population indigène. La distinction entre les deux organisations repose ainsi sur des facteurs historiques qui ont favorisé l'apparition de trajectoires différenciées au sein des organisations du Nord Potosí. Au fil des entretiens, ces facteurs se sont avérés multiples. Ils sont de type structurel (réforme agraire) et idéologique (katarisme). Ils répondent aussi à des propositions et des intérêts nationaux et internationaux soutenus aussi bien par des institutions publiques que des organisations non gouvernementales. Formés auprès d'institutions différentes et souvent concurrentes, ces *leaders* s'affrontent selon leurs possessions en capital organique (lié à la connaissance de 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 afin de contrôler le monde rural. La concurrence entre *leaders* intervient ainsi dans une concurrence entre champs pour la définition du monde social grâce au pouvoir politique et symbolique acquit par les différents capitaux.

Ces *leaders* indigènes se portent dès lors comme les garants d'une nouvelle authenticité qu'ils ont souvent eux-mêmes définie mais à laquelle ils n'ont pas toujours participé. Comme l'explique David Recondo pour le cas du Mexique, la coutume apparaît comme un « champ de conflit et de négociation », dans lequel l'application des normes est variable, flexible, change selon les circonstances et en fonction des rapports de force à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté (Recondo, 2009). Les *leaders* s'approprient « la parole des profanes, c'est-à-dire le plus souvent leur silence, mais aussi la force de ce groupe qu'il contribue à produire en lui prêtant une parole reconnue comme légitime dans le champ politique » (Bourdieu, 1981 : 13). Plusieurs témoignages de « bataille de *leaders* » (selon une expression employée par l'un d'entre eux) ont ainsi été recueillis durant le travail de terrain. Ces batailles avaient lieu lors d'assemblées, mais ont été recensés d'autres cas de véritables affrontements physiques entre groupe rivaux après que le *leader* ait « mobilisé ses bases » jusqu'à en perdre le contrôle.

Cette première partie nous a permis de définir les conditions sociales et politiques de l'émergence des catégories de paysans et d'indigènes, qui s'inscrivent tout autant sur des dynamiques historiques, nationales (rôle de certaines lois) et internationales (rôle des ONG), idéologiques, que sur la formation d'un « personnel de transmission » (Berger et Luckmann, 2008). Si depuis les années 2000 l'indianité à été un important facteur de mobilisation au niveau national en Bolivie (Perreault, 2006), nous nous intéresserons plus concrètement maintenant aux formes d'identification au niveau local, à partir de l'étude de cas de Lagunillas, afin d'analyser les processus de réappropriation de ces identités dans les rapports de domination et les nouvelles formes d'articulation à la société englobante qui caractérisent les communautés boliviennes actuelles.

L'autochtonie à l'épreuve de l'ethnographie

En 2010, pour la première fois de l'histoire de la municipalité de San Pedro de Buena Vista, un Indien remportait l'élection municipale. Cette victoire indienne marquait une revanche historique sur la population métisse du village colonial de San Pedro de Buena Vista, connue pour ses nombreux abus et son fort racisme. Pour la première fois les indigènes étaient en effet parvenus à s'unir face à leurs patrons, les propriétaires terriens qui occupaient auparavant les postes politiques du village colonial. Lors du discours d'intronisation, tous les *leaders* revenaient sur cette victoire historique, sur l'unité indigène, sur l'exploitation passée des propriétaires terriens. « Ça *suffit la discrimination ! Vive le processus de changement* ! » entendait-on lors du cortège qui conduisait les *comunarios* des communautés d'altitude vers la place centrale de San Pedro de Buena Vista, alors même que son accès leur était interdit jusqu'à la réforme agraire de 1953. Assise sur cette place, la population métisse assistait à la prise de « leur » village par des indigènes, sans un mot, mais non sans crainte.

Cette victoire aurait pu être analysée comme un processus politique, qui se généralise peu à peu en Bolivie, de prise du pouvoir de la population indigène face aux anciennes élites locales. Plusieurs mois d'enquête de terrain dans la communauté de Lagunillas (*ayllu* Chiro) ont cependant montré un processus complexe d'identification, traversé par de nombreux conflits tout autant tournés entre *comunarios* que contre la population métisse. Née dans les années 1960 avec la construction d'une route, la communauté de Lagunillas était devenue le centre du pouvoir des communautés d'altitude du Jatun Ayllu Qhayana[4]. La date récente de création de ce nouveau « bourg paysan » avait permis de retracer l'histoire orale de celui-ci et son articulation à la société environnante. L'enquête de dix mois, en immersion dans cette communauté, s'était portée sur les récits de vie des principaux *leaders*, sur la création des différentes institutions locales ainsi que sur l'évolution de ses formes d'organisation et de ses rituels. Cette approche sociologique et anthropologique s'était révélée pertinente pour comprendre les processus internes et externes d'identification et les luttes pour le contrôle du pouvoir local. Nous décrirons ici les principales étapes qui ont conduit à la victoire à l'élection municipale de 2010.

Dans les années 1960, la construction de la route reliant Llallagua à Cochabamba traversant le Nord Potosi entraîne l'installation d'un campement ouvrier au lieu-dit de Lagunillas. L'endroit est décrit encore aujourd'hui comme un désert, un lieu froid où rien ne pousse et où ne vivent que quatre familles. Un *hacendado* métis, Hernandez[5], de la communauté de Santa Maria de l'*ayllu* Jatun Jila, dans les vallées de Qhayana, sentant son pouvoir menacé par la réforme agraire décide de profiter de l'installation du campement pour installer une petite boutique et un restaurant pour les ouvriers. Son rêve va cependant plus loin: construire une ville sur cette *pampa* désertique. Il s'appuie pour cela sur les habitants du lieu afin de faire de Lagunillas

[4]- Le Jatun Ayllu Qhayana est situé dans la partie de puna de la municipalité de San Pedro de Buena Vista. Qhayana rassemblait durant la colonisation espagnole huit ayllu : 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.

[5]- Le nom a été modifié.

le nouveau « centre sacré » de l'*ayllu*. Avec leur aide, il fait construire un premier édifice public, l'église, puis une place, selon le modèle colonial urbain de San Pedro de Buena Vista. En plus de l'aspect religieux, Lagunillas devient bientôt un nouveau centre économique avec la construction de boutiques, d'abord communautaires sous la forme d'une coopérative, puis individuelles. C'est ensuite l'activité de la mine de Villacota, située non loin de là, qui fait de Lagunillas le lieu de résidence de la main-d'œuvre minière avec son lot de restaurants et *chicherias*, une dynamique économique qui se maintient jusque dans les années 1980. Le développement économique de la communauté s'accompagne enfin de la construction d'une école. Dans un premier temps, les professeurs sont des métis des vallées de San Pedro de Buena Vista.

Grâce à ses contacts avec les propriétaires terriens des vallées et ses connaissances de la réforme agraire, Hernandez fait également de Lagunillas un centre politique et la capitale de la sub-centrale syndicale de Chiro. Trois des quatre « pionniers[6] » de Lagunillas deviennent à cette époque les trois dirigeants de l'*ayllu*, alors que l'*hacendado* métis se déclare *corregidor* de l'*ayllu* (autorité chargée de la justice), autorité « artificielle » à Chiro et sans existence légale du fait que l'*ayllu* n'est pas reconnu comme canton, mais qui porte cependant une forte charge symbolique. Le syndicat de Chiro est rattaché à la Fédération spéciale de Banduriri. Née peu après la réforme agraire et alors que les *hacendados* les plus puissants ont quitté la région, cette Fédération est contrôlée par les propriétaires terriens et métis des petits villages coloniaux entourant San Pedro de Buena Vista qui – comme dans de nombreuses régions de Bolivie – bloquent le processus de redistribution des terres (Le Gouill, 2013).

À Lagunilla, Hernandez et les quelques familles métisses qu'il invite à le rejoindre, parviennent à reproduire ce même schéma de domination du village colonial de San Pedro de Buena Vista. Ce sont elles qui occupent la charge de *corregidor* et qui contrôlent le commerce local. Cette population métisse venue des vallées, s'appuie sur des dirigeants paysans locaux, tout comme l'élite de San Pedro de Buena Vista, afin de contrôler l'organisation syndicale. Mais si la population métisse de Lagunillas reproduit le schéma de domination de San Pedro de Buena Vista, elle tente également de prendre son autonomie vis-à-vis du village colonial. En effet, 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. Lagunillas se veut ainsi indépendant de San Pedro de Buena Vista et se construit comme un contre-pouvoir au pouvoir métis des vallées.

La naissance du syndicalisme contestataire

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 Lagunillas partent vers Llallagua travailler dans la mine. L'un d'eux est l'un des quatre « pionniers » de Lagunillas, le seul qui n'était pas entré comme dirigeant du syndicat local et qui contestait le pouvoir métis au sein de la Fédération de Banduriri.

[6]- Nom que l'on donnera aux quatre familles originaires de Lagunillas avant la construction du village.

À Llallagua, il décide de prendre contact avec la Fédération unique[7], qui l'aide à créer une nouvelle organisation syndicale à Lagunillas, plus contestataire envers la domination des *hacendados* et de la population métisse. Des tensions apparaissent dès lors à Lagunillas entre les cadres de la paysannerie liés à Banduriri et les nouveaux dirigeants liés à Llallagua jusqu'à ce que ces derniers parviennent à évincer l'ancienne structure syndicale. En plus de la rupture avec le syndicalisme dirigé depuis Banduriri et San Pedro de Buena Vista, l'adhésion à la Fédération syndicale unique engendre un processus de réorganisation interne. Chaque communauté de l'*ayllu* créé son propre syndicat, rattaché à la *sub-centrale* de Chiro avec pour capitale Lagunillas. Malgré les critiques envers les *hacendados*, la population métisse de Chiro parvient cependant en partie à intégrer ce nouveau syndicat. 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 à travers des ONG.

La sécheresse de 1983 joue un rôle important dans le développement futur de Lagunillas, comme dans d'autres lieux de la région (Rivera, 1992). Cette sécheresse a des conséquences désastreuses pour l'*ayllu* Chiro. Certains témoignages évoquent la perte de 80% du bétail due au manque de fourrage. La récolte est quasi nulle. Une ONG catholique vient alors de Cochabamba, *Vecinos Mundiales*. Elle engage comme technicien le fils de Hernandez, qui possède une formation d'agronome. Celui-ci parvient à prendre le contrôle de la nouvelle institution *Vecinos Mundiales*. Il met en place un programme de formation en agronomie et lance un projet de développement pour les communautés de l'*ayllu*. Comme son père l'avait fait auparavant, il prend par la même occasion le contrôle du village et de la nouvelle organisation syndicale. Adoptant 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 qui construit son propre centre de formation.

Les liens de *Vecinos Mundiales* avec le syndicalisme paysan lui permettent de créer des liens avec l'Institut polytechnique Tomas Katari, centre de formation créé par le Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR) qui forme les principaux *leaders* paysans régionaux (Rivera, 1992 ; Le Gouill, 2011 ; 2013). Trois jeunes de l'*ayllu* Chiro reçoivent une formation auprès de *Vecinos Mundiales* puis obtiennent une bourse pour aller à l'IPTK durant trois ans. Rentrés de leur formation à l'IPTK, ils 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* (terres d'altitude) de San Pedro de Buena Vista. L'ensemble des *ayllus* de la zone intègre la Fédération unique et s'associe au programme de développement régional porté par cette organisation. Les contacts de celle-ci avec l'UNICEF permettent d'impulser un projet d'eau potable pour Lagunillas. En 1988, UNICEF participe également à la construction d'une nouvelle école, plus moderne, laissant de côté les bancs en *adobe* (torchis). Un collège est également construit à la fin des années 1980.

[7]- Le nouveau syndicalisme paysan affilié au niveau national à la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie.

Fig. 2 - le village de Banduriri,
dans les vallées de San Pedro de Buena Vista,
(photo de l'auteur, 2011)

L'ethnicisation du syndicalisme paysan

L'implantation du syndicat paysan unique à Chiro s'accompagne d'un processus de valorisation de l'organisation traditionnelle de l'*ayllu*, à l'opposé de la dynamique régionale et nationale où le syndicalisme tend à rompre avec les anciennes structures communautaires d'organisation. Les premiers jeunes formés par *Vecinos Mundiales*, 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 de San Pedro de Buena Vista qui intègrent peu à peu la Fédération syndicale unique[8]. Alors qu'au moment de son implantation à Chiro la Fédération de Banduriri interdisait les autorités traditionnelles, les *leaders* syndicaux de Chiro réintègrent les *jilankus*[9] à l'organisation syndicale. Avec les *jilankus*, est réintroduit aussi le rituel du *cabildo*[10], supprimé aussi par les dirigeants de Banduriri. La reconstitution du système 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 (2008), 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.

Les trois syndicalistes et techniciens de l'ONG décident également de créer un District Municipal Indigène[11] (DMI) afin 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.

[8]- Jusqu'au début des années 1980, un conflit oppose la fédération Spéciale de Banduriri à la Fédération Unique du Nord Potosi pour le contrôle du syndicalisme régional, jusqu'à ce que cette dernière évince peu à peu l'ancienne structure syndicale (Le Gouill, 2013).

[9]- Autorités «traditionnelles» chargées d'exercer la justice dans l'organisation indigène.

[10]- Rituel durant lequel les habitants paient l'impôt sur la terre (tribut) et affirment par la même occasion leur appartenance au territoire. Jusque dans les années 1980, cet impôt était versé à l'État, aujourd'hui il est versé aux autorités indigènes afin de les aider dans leur gestion.

[11]- Le DMI est une reconnaissance territoriale indigène offerte par la Loi de participation populaire (LPP) de 1993, dans le cadre du processus de décentralisation et du multiculturalisme bolivien.

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. Le projet des dirigeants est de fonder un DMI sur la base de l'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 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 est composé de terres discontinues avec les autres *ayllus*. Le DMI semble dès lors plus une construction artificielle, mais il permet de créer 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* : la charge de *segunda mayor* est recréée, mais reste intégrée à l'organisation syndicale qui conserve le contrôle de la nouvelle structure politique de l'*ayllu*.

Le *Jatun Ayllu* Qhayana devient l'un des quatre premiers DMI de Bolivie, le premier des hautes terres. Ces *leaders* profitent ainsi de l'ouverture démocratique et de l'espace offert avec les DMI pour mener des alliances avec des ONG (ISALP). 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). Cette organisation montre à quel point la question de l'identité est inséparable de celle du développement ; sa création marque un tournant dans la région de la *puna*.

Les évangéliques du Jatun Ayllu Qhayana

À la fin des années 1980, Lagunillas est le centre religieux, économique et politique du Jatun Ayllu Qhayana. Le pouvoir y est détenu par les quelques familles métisses et les *leaders* syndicaux et techniciens de l'ONG catholique *Vecinos Mundiales*. La construction de la route entraîne de nouvelles migrations vers les centres miniers de Llallagua et Oruro, mais aussi vers Cochabamba où plusieurs *comunarios* de Lagunillas découvrent la religion évangélique de l'Église de Dieu Reformée et se convertissent. Les principaux *leaders* de la religion évangélique sont les anciens dirigeants syndicaux de Banduriri. Il s'agit ici d'une nouvelle élite économique, propriétaire foncier de Lagunillas[12], dont les activités économiques s'orientent vers l'éducation ou le transport, alors que les *leaders* catholiques restent liés au développement productif du territoire à travers l'ONG *Vecinos*

[12]- Lors de la création du village, ces « pionniers » ont en effet vendu leurs terres aux habitants des communautés voisines pour créer le bourg de Lagunillas. Cet argent leur a permis de diversifier leurs activités économiques, en investissant dans des boutiques ou dans des moyens de transport.

Mundiales. A travers leurs réseaux de parenté, ces *leaders* évangéliques parviennent à convertir un nombre croissant de catholiques. Ils se distinguent de ces derniers par la non-consommation d'alcool et par un nouveau rapport au travail. Pour les évangéliques, l'argent économisé sur la *chicha*[13] doit être investi dans l'éducation. L'un des principaux *leaders* de l'Église de Dieu Reformée est lui-même professeur – le premier professeur à être originaire de Lagunillas –, alors que les catholiques soutiennent davantage l'école alternative construite par l'ONG *Vecinos Mundiales*.

La conversion à l'évangélisme marque une volonté d'émancipation vis-à-vis de l'Église catholique contrôlée par la population métisse de San Pedro de Buena Vista et les dirigeants syndicalistes de Lagunillas. L'évangélisation s'inscrit dans une nouvelle prise d'« autonomie relative » vis-à-vis des groupes dominants contrôlant à la fois le pouvoir politique et religieux. L'évangélisme, fait remarquer Julio Cordova, permet de construire une communauté alternative dans laquelle la population marginalisée peut reformuler son identité ethnique en dehors de toute subordination. La conversion est dès lors une « résistance symbolique » face à la cooptation du pouvoir local et des pratiques religieuses par les métis (Cordova, 2008). Cette volonté de libération se retrouve également dans l'absence, chez les évangéliques, de la pratique du *compadrazgo* (compérage), la « parenté rituelle » souvent liée aux rapports de domination et aux liens clientélistes de l'élite dominante métisse.

Les *leaders* évangéliques continuent de participer aux activités syndicales. Ils participent ainsi à la constitution du DMI du Jatun Ayllu Qhayana. Bien qu'intégrés à l'organisation syndicale, ils sont cependant écartés du contrôle du développement du fait que l'organisation religieuse n'a pas de reconnaissance politique pour recevoir les ressources économiques du développement. En effet, tout comme le contrôle du développement avait été l'un des enjeux du conflit entre organisation des *ayllus* et syndicats paysans au niveau régional (Le Gouill, 2011), il est central dans le cas de Lagunillas où chaque groupe cherche à associer son territoire religieux à celui du développement. « Dominant » économiquement au sein de la communauté, le groupe des évangéliques n'en reste pas moins « dominé » dans sa relation avec le monde extérieur du fait qu'il n'a pas accès aux charges syndicales contrôlées par les catholiques en raison des liens entre le syndicat local et l'ONG catholique *Vecinos Mundiales*. L'*ayllu* Chiro connaît dès lors une lutte entre, d'un côté, des *leaders* catholiques possédant un solide capital technique (lié au monde des ONG) et politique et, de l'autre, des *leaders* évangéliques avec un fort capital économique et académique. Chaque groupe et individu engagent 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.

L'adhésion à l'organisation indigène

La Loi de participation populaire de 1993, qui crée la juridiction du DMI et les municipalités, entraîne de nouvelles tensions et concurrences entre catholiques et évangéliques autour du contrôle politique et du développement. Dominés au sein du

[13]- Alcool de maïs.

syndicat par les catholiques, les évangéliques décident de s'engager dans la lutte pour le contrôle politique de la municipalité de San Pedro de Buena Vista pour parvenir au contrôle des ressources du développement. Ils proposent ainsi leurs propres candidats lors des élections municipales de 1999, ce qui rompt définitivement leur relation avec les *leaders* catholiques de Chiro qui proposent les leurs. Écartés par les syndicalistes, les évangéliques ne trouvent d'autre alternative pour exister de manière « organique » que de s'allier avec la Fédération des *ayllus*, indigènes et originaires du Nord Potosi (FAOINP), alors même qu'ils ne croient plus à la « cosmovision andine » promue par cette dernière.

Le Jatun Ayllu Qhayana va dès lors connaître de fortes violences et un profond dualisme entre les deux organisations. Chacune va chercher à contrôler le DMI et les ONG sur place afin de contrôler les biens du développement. Le « dualisme organisationnel » se propage rapidement à toutes les sphères de la vie communale : chaque organisation possède son *segunda mayor*, sa propre justice, son propre *corregidor*, bloquant par là toute résolution de conflit. Les simples conflits familiaux se transforment en conflits organisationnels, ce qui augmente un peu plus les tensions. Lors des élections municipales, chaque organisation propose également ses propres candidats. En 2004, les évangéliques se lancent dans la campagne avec l'instrument politique de la FAOINP, le Mouvement des *ayllus* et peuples indigènes du *Qollasuyu* (MAPIQ), alors que l'organisation syndicale remporte l'élection avec le Mouvement vers le socialisme (MAS) grâce à son alliance avec le syndicalisme des vallées. La population métisse de San Pedro de Buena Vista, qui trouvait dans le syndicalisme un allié important, adopte une position toujours plus radicale – voire raciste pour les plus extrêmes – contre la nouvelle organisation des *ayllus* (FAOINP), laissant, par là même, entrevoir l'objectif réel de son alliance avec les syndicalistes paysans. Peu à peu, le syndicalisme perd sa légitimité et la FAOINP parvient à prendre le contrôle de la grande majorité des communautés du Jatun Ayllu Qhayana au nom d'une alliance des *ayllus* de la *puna* contre les terres des vallées où dominent les propriétaires terriens contrôlant le syndicalisme.

À Lagunillas, pour mettre fin aux conflits parfois violents[14] entre les deux organisations, dont l'un des effets est justement de faire fuir les ONG, une alliance est passée en 2009 entre l'organisation syndicale et la FAOINP afin de proposer un candidat commun à l'élection municipale de 2010[15]. Ce candidat est une ancienne autorité du Conseil national des *ayllus* et *markas* du Qullasuyu (CONAMAQ)[16], qui remporte une victoire historique à San Pedro de Buena Vista. Cette victoire des indigènes sur la population métisse ne se termine pas avec l'élection municipale de 2010. De nombreuses communautés des vallées initient à partir de ce moment un processus de « reconstitution des *ayllus* » en intégrant la FAOINP afin de rompre

[14]- Des affrontements entre plusieurs groupes de pouvoir ont en effet éclaté lors de certaines fêtes ou lors de réunions des organisations sociales.

[15]- Si cette alliance est bien suivie de la part des syndicalistes du Jatun Ayllu Qhayana, les leaders syndicalistes des vallées présentent leur propre candidat avec l'instrument politique syndical nortepotosino du Movimiento Originario Popular (MOP).

[16]- Organisation nationale des ayllus, fondée en 1997 notamment sous l'impulsion de la FAOINP.

avec la domination métisse. Plusieurs communautés des vallées du Jatun Ayllu Qhayana sont en effet encore contrôlées par des *hacendados* qui sont parvenus à bloquer la redistribution des terres en intégrant le syndicat paysan ou par leur influence comme professeur des écoles ou techniciens d'ONG. Ce « processus de reconstitution » permet de remettre en cause la domination patronale. À 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 organisationnelle grâce à leur accès à la terre et/ou à leur formation comme agronome. Ils ne peuvent cependant pas intégrer la structure de l'*ayllu,* car comme l'indiquait un ancien cadre historique du syndicalisme de Lagunillas aujourd'hui membre de la FAOINP, « le loup ne peut pas se déguiser en agneau ». Les communautés d'*hacienda* du Jatun Ayllu Qhayana décident ainsi de lancer la reconstitution de l'*ayllu* Sullka Chiro. Cet *ayllu* n'a cependant aucune existence historique (ses communautés faisant partie de plusieurs *ayllus* distincts), mais l'adoption des formes d'organisation traditionnelles permet d'écarter le patron de l'*hacienda* des prises de décisions et des nouveaux rituels liés à la terre (*cabildo*).

Conclusion

Les catégories d'Indiens et de paysans renvoient ainsi à des rapports de domination et à des contextes politiques précis qui sont réappropriés par les subalternes dans leurs formes de résistance. L'enquête de terrain dans le Nord Potosi a révélé cependant une même identification première à la communauté, que ce soit au sein de l'organisation syndicale ou de l'*ayllu*. *Ayllu* et syndicat représenteraient ainsi dans de nombreux cas deux intériorisations de « sous-monde institutionnels » distincts reposant sur un « monde de base » commun (Berger et Luckmann, 2008). Il est ainsi à noter que les différentes identifications des communautés – qu'elles soient religieuses, organisationnelles, ethniques ou sociales – s'appuient sur des éléments construits le plus souvent depuis l'extérieur de la communauté. Dans sa critique de l'indigénéité construite depuis le monde extérieur à la communauté, Andrew Canessa préconise ainsi de poser le regard sur l'identification des *jaqi,* terme aymara qui désigne les membres d'une communauté (Canessa, 2006). Valérie Robin Azevedo (2004) propose cette même approche en définissant la communauté comme un « point d'ancrage » pour l'identification.

Mais au-delà de cette référence à la communauté – pertinente dans le cas du milieu rural mais qui ne peut s'appliquer dans d'autres contextes urbains et de migration -, l'analyse du « processus de reconstitution des *ayllus* » dans le Nord Potosí a permis de montrer plusieurs dynamiques propres à chaque contexte local. La reconstitution repose ainsi sur des conflits de *leaders* ou sur des stratégies d'accès à des politiques de développement, que ce soit avec l'aide d'ONG, en s'appuyant sur les nouvelles lois multiculturelles des années 1990, ou directement avec les organisations paysannes-indigènes. On note ainsi une certaine « instrumentalisation de la coutume » à travers laquelle celle-ci apparaît comme un « champ de conflit et de négociation » dans

lequel l'application des normes est variable, flexible, change selon les circonstances et en fonction des rapports de force à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté (Recondo, 2009). Un *comunario* peut ainsi être défini 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 « syndicat », 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 évangéliques se rattachent à la FAOINP et au CONAMAQ tout en rejetant les fondements de la « cosmovision indigène » de par leur religion. C'est ainsi dans ce sens que, au terme d'« identité », nous privilégions celui d'« identification » pour y intégrer une dynamique situationnelle et contextuelle (Brubaker, 2001 ; Avanza et Laferté, 2005).

Proche d'une certaine « invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger, 2006), le processus de reconstitution engendre de réelles répercussions dans les rapports de domination locaux comme le montre l'étude de cas du Jatun Ayllu Qhayana. L'appropriation du discours autour de l'idéalisation de l'autochonie permet de légitimer certains processus et de cacher, sous couvert d'une lutte historique (contre les élites métisses locales) et d'une ouverture démocratique (avec les formes de démocratie indigène et d'horizontalité du pouvoir), des conflits internes entre *leaders* pour le contrôle du pouvoir local. Cette instrumentalisation du discours de l'autochtonie s'inscrit dans un processus de distanciation vis-à-vis des anciennes structures du pouvoir contrôlées par la population métisse ou par les cadres syndicaux locaux. Nous avons rencontré cependant un autre cas, dans la province Bustillo (Nord Potosi) à Irupata, où c'est la création du syndicalisme paysan dans les années 1980 qui avait permis de rompre avec la domination que la population métisse exerçait sur l'organisation des *ayllus*. De même, Gilles Rivière, dans une étude dans le département d'Oruro, a montré que la conversion à la religion évangélique était menée par les plus pauvres et les exclus des charges de l'organisation de l'*ayllu*, trouvant ainsi dans le pentecôtisme une voie parallèle, moins onéreuse, d'accumulation de prestige et de participation à la production des biens symboliques et religieux. Dans les deux cas, l'organisation de l'*ayllu* ne peut ainsi être jugée plus « performante » – pour reprendre la logique « néolibérale » – que d'autres systèmes d'organisation et d'autres identifications dans d'autres contextes. Ces cas d'études, aux dynamiques opposées et contradictoires, montrent que l'étude des processus identitaires ne peut se faire dans les Andes boliviennes sans prendre en compte la dynamique du changement social que toute nouvelle organisation introduit.

Il apparait que si la communauté de Lagunillas a montré un processus d'ethnicisation constant depuis les années 1970, celui-ci semble s'arrêter là. En effet, les habitants ne semblent pas motivés par les possibilités d'Autonomie indigène originaire paysanne (AIOC) offerte par la nouvelle constitution politique de l'État du fait que cette fixation des « us et coutumes » depuis l'État porterait le risque de les enfermer

dans le passé. De plus, un nouveau conflit près de Lagunillas, autour du projet minier de Mallku Khota, a montré que, si l'autochtonie était une arme symbolique importante dans la mobilisation des communautés – bien que celles-ci fussent une nouvelle fois fortement divisées sur l'avenir du projet minier – elle pouvait aussi être un frein lorsque les revendications territoriales et culturelles laissaient place à des revendications plus économiques non reconnues par la figure néolibérale de l'autochtonie (Le Gouill, 2016). L'autochtonie prônée « depuis le bas » entrait dès lors en contradiction avec celle construite « depuis le haut », au risque pour la première de se retrouver dépossédée de son aspect crucial : son autonomie dans la définition des identités et des territoires, des processus politiques et économiques.

Références bibliographiques

Abercrombie T.,
2006, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Sierpe.

Avanza M. et Laferté G.,
2005, « Dépasser la 'construction des identités' ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses,* 61 : 134-152.

Bellier I.,
2006, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, 38 : 99-118.

Berger P. et Luckmann T.,
2008, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

Boccara G.,
2014, « Tous homo oeconomicus, tous différents. Les origines idéologiques de l'ethno-capitalisme », *Actuel Marx,* 56 : 40-61.

Bourdieu P.,
1981, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 36-37 : 3-24.

Briggs J.,
2005, « The Use of Indigenous Knowledge in Development: Problems and Challenges », *Progress in Development Studies,* 5/2 : 99–114.

Brosius J. P., Tsing A. L. et Zerner C.,
1998, « Representing Communities: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management », *Society & Natural Resources*, 11/2 : 157-168.

Brubaker R.,
2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 139 : 66-85.

Canessa A.,
2006, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, editorial Mama Huaco.

Cloud L. (*et al.*),
2013, « Catégories, nominations et droits liés à l'autochtonie en Amérique latine. Variations historiques et enjeux actuels » in Bellier I. (eds), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan : 41-74.

Cordova J.,
2008, « Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia » in *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, La Paz, ISEAT : 79-112.

Cornwall A. et Brock K.,
2004, *What do Buzzwords do for Development Policy? A Critical Look at "Poverty Reduction", "Participation" and "Empowerment"*, Communication à la conférence de l'UNRISD « Social Knowledge and International Policy Making: Exploring the Linkages 20-21 ».

Dunkerley J.,
2003, *Rebelión en las venas*, Plural, La Paz.

Gordillo J.,
2000, *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, La Paz, Universidad de la Cordillera/Plural.

Gros C.,
1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, 36 : 3-20.

Hale C.,
2002, « Does Multiculturalism Menace? », *Journal of Latin American Studies,* 34/3 : 485-524.

Hobsbawm E. et Ranger T.,
2006, *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam.

Lacroix L.,
2011, « État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie » in Gros C. et Dumoulin D. (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle : 135-146.

Larson B.,
1992, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia.* Cochabamba, 1500-1900, La Paz, CERES/HISBOL,

Le Gouill C.,
2011, « L'ethnicisation des luttes pour le pouvoir local en Bolivie. La conquête du monde rural dans le Nord Potosí », *Revue d'Étude en Agriculture et Environnement*, 92/4 : 363-387

2013, *« Je ne suis pas ton compagnon mon frère ». Ayllus, syndicats et métis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosí, Bolivie*, Paris, Paris3-IHEAL, Thèse de doctorat.

2015, « Les savoirs du poncho et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie », *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*, 14 : 165-186.

2016, « Imaginaires miniers et conflits sociaux en Bolivie. Une approche multi-niveaux du conflit de Mallku Khota », *Cahiers des Amériques Latines*, 82 : 49-69.

Li T. M.,
2002, « Engaging Simplifications: Community-Based Resource Management, Market Processes and State Agendas in Upland Southeast Asia », *World Development*, 30/2 : 265-283.

Mohan G. et Stokke K.,
2000, « Participatory Development and Empowerment: The Dangers of Localism »,
Third World Quarterly, 21(2): 247-268

Morin F.,
2006, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogénèse », *Parcours anthropologiques*, 6 : 54-64.

Orta A.,
2013, « Forged Communities and Vulgar Citizens: Autonomy and its Limites in Semineoliberal Bolivia », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18/1 : 108-133.

Perreault T.,
2006, « From the Guerra Del Agua to the Guerra Del Gas: Resource Governance, Neoliberalism and Popular Protest in Bolivia », *Antipode*, 38 : 150-172.

Perrier-Bruslé L.,
2015, « Géopolitique de la régulation des ressources naturelles en Bolivie. Le retour de l'État face aux nouveaux acteurs de la gouvernance environnementale » in Redon M. (*et al.*), *Ressources mondialisées Essais de géographie politique*, Paris, Publication de la Sorbonne : 251-280.

Rappaport, J.,
2007, « Intelectuales públicos indígenas en América Latina : una aproximación comparativa », *Revista Latinoamericana*, 220 : 615-630.

Recondo D.,
2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala/CERI.

Retière J.-N.,
2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 63 : 121-143.

Renahy N.,
2010, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards Sociologiques*, 40 : 9-26.

Rivera Cusicanqui S.,
1992, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosi*, La Paz, Aruwiyiri.

Rivière G.,
2004, « El pentecostalismo en la sociedad aimara del altiplano » in Spedding A. (dir.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, La Paz, ISEAT/Plural Editores : 259-294.

2007, « De la chefferie à la communauté et retour ? À propos des nouvelles organisations indigènes dans les hauts-plateaux de Bolivie » in Rolland D. et Chassin J. (dir.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, L'Harmattan, Paris : 207-219.

Robin Azevedo V.,
2004, « Indiens, Quechuas ou Paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes », *Les cahiers ALHIM* [en ligne], 10. Mis en ligne le 02 février 2005, consulté le 12 mars 2012.
URL : http://alhim.revues.org/98

Saignes T.,
1987, « Politiques du recensement dans les Andes coloniales: décroissance tributaire ou mobilité indigène ? », *Histoire, économie et société,* 6/4 : 435-467

Sanchez-Albórnoz N.,
1978, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP.

Sanchez Parga J.,
1989, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes, Centro Andino de Acción-popular*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.

Scott J.,
2008, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Zapata C.,
2005, « Origen y función de los intelectuales indígenas », *Cuadernos Interculturales*, 3/4 : 65-87.