



Vivre ensemble au quotidien : Expérience urbaine des autochtones et des non-autochtones à l'ère du vivre bien à El Alto et La Paz en Bolivie

Mémoire

Marie-Eve Paquet

Maîtrise en anthropologie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

Vivre ensemble au quotidien :
Expérience urbaine des autochtones et des non-autochtones à
l'ère du *vivir bien* à El Alto et La Paz en Bolivie

Mémoire

Marie-Ève Paquet

Sous la direction de :

Natacha Gagné, directrice de recherche

Résumé

En Bolivie, l'élection du président autochtone Evo Morales en 2005 et la réforme constitutionnelle de 2009, intégrant le concept ancestral du *vivir bien* ont fait couler beaucoup d'encre ces dernières années. Alors que la plupart des ouvrages se penchent principalement sur l'apport théorique du *vivir bien*, ce mémoire cherche à enrichir la compréhension de ce concept dans sa dimension pratique et locale. Ce mémoire porte plus particulièrement sur l'expérience urbaine des autochtones, principalement des Aymaras, et des non-autochtones dans leur quête du bien-vivre à La Paz et à El Alto, en Bolivie. L'analyse se penche principalement sur la négociation des identités en mettant en lumière les différentes dimensions, tant politiques, économiques, sociales, culturelles qu'artistiques, du quotidien des autochtones, mais aussi des non-autochtones. En particulier, ce mémoire explore les stratégies d'affirmation mises en avant pour se sentir bien, notamment la création de réseaux, le maintien de pratiques rituelles et la participation à diverses manifestations culturelles et artistiques dont l'*entrada folclórica universitaria*, un festival folklorique auxquels prennent part les étudiants.

Mots-clés : *vivir bien*, identité, authenticité, anthropologie urbaine, fête, danse, culture, La Paz, El Alto, Bolivie.

Abstract

In Bolivia, the election of indigenous president Evo Morales in 2005 and the constitutional reform of 2009, incorporating the ancestral concept of living well have been the subject of much attention in recent years. While most books primarily focus on the theoretical contribution of the living well concept, this thesis seeks to enrich the understanding of its practical and local dimensions. This thesis examines the urban experience of Indigenous people, mainly Aymaras, and non-Indigenous people in their pursuit of living well in La Paz and El Alto, in Bolivia. The analysis focuses on the negotiation of identities by highlighting the different dimensions, both political, economic, social, cultural and artistic, of the everyday lives of Indigenous people, but also of non-Indigenous people. This thesis more specifically explores the affirmation strategies put forward to feel good, including the creation of networks, the preservation of ritual practices and the participation in various cultural and artistic activities including the *entrada folclórica universitaria*, a university festival in which students partake.

Keywords: Aymaras, living well, identity, authenticity, urban anthropology, *fiesta*, dance, culture, La Paz, El Alto, Bolivia.

Resumen

En Bolivia, la elección del presidente indígena Evo Morales en 2005 y la reforma constitucional de 2009, que incorpora el concepto ancestral del vivir bien, han sido objeto de mucha atención en los últimos años. Si bien la mayoría de los libros se enfocan en la contribución teórica del vivir bien, esta tesis busca enriquecer la comprensión de este concepto en su dimensión práctica y local. Esta tesis se centra en la experiencia urbana de los indígenas, principalmente los Aymaras y de los no indígenas en su búsqueda del vivir bien en La Paz y El Alto, en Bolivia. El análisis se enfoca en la negociación de identidades, destacando las diferentes dimensiones, tanto políticas, económicas, sociales, culturales y artísticas, de la vida cotidiana de los indígenas, como también de los no indígenas. En particular, esta tesis explora las estrategias de afirmación presentadas para sentirse bien, incluyendo la creación de redes, el mantenimiento de prácticas rituales y la participación en diversos eventos culturales y artísticos, como la entrada folclórica universitaria, un festival universitario al que participan varios estudiantes.

Palabras claves: Aymaras, vivir bien, identidad, autenticidad, antropología urbana, fiesta, baile, cultura, La Paz, El Alto, Bolivia.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Resumen.....	iv
Table des matières.....	v
Liste des acronymes.....	ix
Remerciements.....	xi
Introduction.....	1
Chapitre 1. Contexte politique et historique.....	5
1.1. Caractéristiques générales de la Bolivie.....	5
1.2. Contexte historique général : un retour sur la colonisation européenne.....	5
1.3. Lutttes autochtones et mouvements sociaux en Bolivie.....	8
1.3.1. Catégories sociales et groupes ethniques en Bolivie.....	11
1.4. L'élection du président Evo Morales : un moment décisif.....	13
1.5. Le « <i>vivir bien</i> », un paradigme ancestral.....	15
Conclusion.....	19
Chapitre 2. Cadre théorique.....	20
2.2. Identité, théories de l'ethnicité et politiques de culture.....	20
2.2.1. Identité et « folklore national ».....	26
2.2.2. Politiques nationale et internationale et le folklore bolivien à l'ère de Morales.....	30
2.2.3. La politique de l'authenticité.....	32
Conclusion.....	35
Chapitre 3. Cadre méthodologique.....	37
3.1. Problématique et question de recherche.....	37
3.2. La méthodologie.....	39
3.3. Caractéristiques de la population à l'étude.....	39
3.4. Méthodes de collecte de données.....	41
3.4.1. L'observation (participante) et le journal de terrain.....	41
3.4.2. Les entretiens semi-dirigés.....	45
3.4.3. La recherche documentaire.....	46
3.5. Défis et difficultés méthodologiques.....	47
3.5.1. Être femme, blanche et étrangère : être la <i>gringa</i>.....	47
3.6. Analyse des données.....	49

3.7. Considérations éthiques	50
Conclusion.....	51
Chapitre 4. Organisation et réseaux urbains.....	52
4.1. Portrait d'une ville particulière: El Alto	52
4.1.1. Organisation sociospatiale d'El Alto	55
4.2. La Paz : la ville aux deux visages.....	58
4.2.1. Discrimination et racisme : être l'« <i>Indio de mierda</i> ».....	60
4.3. S'affirmer à travers l'architecture urbaine des <i>cholets</i> et dans l'espace économique....	64
4.4. L'importance d'être « réseauté » et de s'organiser en ville	73
4.4.1. Conseils de quartier et implication citoyenne	76
4.4.2. Les associations: des jeunes impliqués.....	79
Conclusion.....	82
Chapitre 5. Ethnographie d'une <i>entrada</i> folklorique universitaire.....	84
5.1. La multiplication des fêtes et des <i>entradas</i> en ville.....	84
5.2. L' <i>entrada</i> folclórica universitaria de l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)	86
5.2.1. Danser une danse ch'unchu's avec le taller cultural d'anthropologie et d'archéologie	88
5.2.2. Co-construction d'une identité collective à travers la danse	93
5.2.3. La danse a un prix.....	95
5.3. Lorsque compétition et plaisir s'entrecroisent : les exigences de l' <i>entrada</i>	97
5.4. Les vices cachés de l' <i>entrada</i> : la consommation d'alcool.....	101
5.5. Danser lors de l' <i>entrada</i> : amitié, solidarité et vivre bien?	107
Conclusion.....	110
Chapitre 6. Vivir bien et pratiques rituelles en ville	112
6.1. Le <i>vivir bien</i> chez les danseurs : Suma Thuqhuna ou Savoir Danser	112
6.2. Points de vue généraux sur le <i>vivir bien</i>	116
6.3. Des pratiques de réciprocité et de redistribution en ville	121
6.4. Continuité des pratiques rituelles dans l'espace urbain	126
6.4.1. <i>Yatiri</i> et <i>mesas</i> : « payer son dû » à la Pachamama.....	128
6.4.2. Ch'allas	135
Conclusion.....	139
Conclusion	140
Bibliographie	145
Annexes.....	156

Liste des illustrations

Illustration 1 : El Alto.....	65
Illustration 2 : Carte d'El Alto.....	68
Illustration 3 : La ville de La Paz depuis El Alto.....	71
Illustration 4 : Les « cholets ».....	77
Illustration 5 : Les « cholets ».....	77
Illustration 6 : La Feria 16 de Julio à El Alto.....	79
Illustration 7 : Groupe de danse lors de la fête de la Virgen de la Carmen à El Alto en juillet 2017.....	80
Illustration 8 : Mannequins suspendus pour faire peur aux criminels à El Alto.....	89
Illustration 9 : Ma participation lors de l'entrada folclórica universitaria de l'UMSA.....	105
Illustration 10 : La danse des Ch'unchu's lors de l'entrada folclórica universitaria de 2017.....	108
Illustration 11 : Les logos de « Paceaña » présents sur la banderole de la fraternidad et sur les affiches.....	117
Illustration 12 : Les Yatiris à El Alto.....	141
Illustration 13: Une mesa à El Alto.....	142
Illustration 14 : Le Nouvel An andin à Tiwanaku.....	145

Liste des acronymes

ABNB :	Centre d'archives et la Bibliothèque nationale (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia)
AGF :	Association des groupes folkloriques (Asociacion de grupos folclóricos)
ANCA :	Association nationale des centres d'amitié autochtone
BM:	Banque Mondiale
CEAM:	Centre d'Études Andines-Amazonique et Méso-Amérique de la Bolivie (Centro de Estudios Andinos-Amazónico y Mesoamericano de Bolivia)
CECI :	Centre d'étude et de coopération internationale
CIDES:	Études Postdoctorales en Sciences du Développement de l'Universidad Mayor de San Andrés (Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés)
CONAMAQ:	Conseil National des Ayllus et des Markas du Qullasuyu (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)
CPE:	Constitution Politique de l'État (Constitución Política del Estado)
FEJUVE:	Fédération des Conseils de Quartiers d'El Alto (Federación de Juntas Vecinales de El Alto)
FELCC:	Force Spécial de Lutte contre le Crime (Fuerza Especial de la Lucha contra el Crimen)
FMI :	Fonds Monétaire International
IAA :	Institut Américain des Arts (Instituto Americano de Arte)
LPP :	Loi de Participation Populaire (Ley de Participación Popular)
MAS :	Mouvement vers le socialisme (Movimiento al socialismo)
MNR :	Mouvement nationaliste révolutionnaire (Movimiento nacionalista revolucionario)
OIT :	Organisation Internationale du Travail
ONU :	Organisation des Nations Unies
TIPNIS:	Territoire Autochtone et Parc National Isiboro Secure (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure)
UMSA:	Université Mayor de San Andrés (Universidad Mayor de San Andrés)
UNESCO :	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

*À tous les peuples autochtones qui luttent
pour la reconnaissance de leurs droits.*

Remerciements

Cette recherche n'aurait pas pu être possible sans l'appui de plusieurs personnes et je tiens à les remercier sincèrement.

Tout d'abord, je tiens à remercier mes parents, Francine et Robert, pour leurs encouragements constants et leur grande écoute lorsque je traversais des périodes plus difficiles lors du processus d'écriture. Sans vous, je n'aurais vraisemblablement pas pu passer au travers. Merci d'avoir été là pour moi et de me soutenir dans mes études comme vous le faites! Je remercie également mon frère Frédéric pour ses encouragements et son partage de connaissances en lien avec la Bolivie! Merci de m'avoir transmis ta passion pour l'Amérique latine, en particulier pour la Bolivie, et de m'avoir enseigné l'espagnol alors que j'étais toute jeune! Tu es une grande source d'inspiration pour moi. Un grand merci également à mon mari Diego pour son écoute, son appui et ses précieux conseils depuis le tout début de mon projet de maîtrise. Merci de croire en moi et en mes rêves. Merci de me pousser à toujours aller plus loin!

Je tiens également à remercier mes amis et collègues du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et du département d'anthropologie pour leur soutien, leurs conseils judicieux et pour leur écoute. J'ai apprécié pouvoir partager avec vous certaines réflexions ou encore des questionnements par rapport à mon projet de maîtrise. Je pense principalement à Catherine et à Léane! Merci d'avoir été là, même à distance lorsque je réalisais mon séjour de terrain. Un gros merci aussi à Lucas pour tous les échanges constructifs que nous avons eus ensemble pendant les différentes phases de notre recherche.

Quelques mots pour remercier mes meilleures amies. Sarah, merci du fond du cœur pour ton écoute et tes précieux conseils tout au long de ma maîtrise. Merci également de ta compréhension lorsque je devais annuler certaines activités à la dernière minute pour terminer un chapitre de mon mémoire! Tu es une amie en or! Marie-Pier, je te remercie pour ta compréhension par rapport à nos visites moins nombreuses depuis le début de ma maîtrise. Malgré la distance, je sais que tu étais toujours là pour moi, à m'encourager à aller plus loin et à mener à terme ce projet. Je te remercie sincèrement de croire en moi et en mes capacités.

Catherine, Anne-Sophie, Kelly-Ann, Clémence et Enya : je vous remercie pour cette belle amitié qui s'est créée entre nous lors de nos études universitaires et qui perdure encore aujourd'hui à l'extérieur du cadre académique. Merci de m'avoir encouragée dans toutes les étapes de ma maîtrise et d'avoir partagé avec moi cette merveilleuse expérience du *Washington Model of the Organization of American States* en 2016-2017.

Bien entendu, je remercie sincèrement ma directrice de recherche, Natacha Gagné, pour son support, sa générosité, son écoute et ses précieux conseils. Je te remercie du fond du cœur de m'avoir permis de croire davantage en mes capacités et de m'avoir encouragée à me faire confiance. Je te remercie également pour toutes les belles opportunités que tu m'as offertes pendant mon parcours à la maîtrise. Je te suis très reconnaissante de m'avoir encouragée à candidater à différents concours de bourses. Sans ton appui, je n'aurais certainement pas reçu la bourse à la maîtrise en recherche du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC), ni celle de la Caisse Desjardins de Limoilou. Je remercie d'ailleurs ces deux organismes pour leur soutien financier. Le fait que cette recherche s'inscrivait dans le projet de recherche plus large « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales » sous la direction de Natacha Gagné, lequel bénéficie d'une subvention Savoir du Conseil de la recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada, m'a permis de bénéficier d'un soutien financier supplémentaire.

Para terminar, quiero agradecer sinceramente a todos los Bolivianos que han contribuido de alguna forma a mi investigación y también a mi experiencia en tierras bolivianas. Agradezco principalmente a mis amigos Raúl y Pedro, mis primeros contactos en La Paz por sus buenos consejos mientras realizaba mi investigación. Raúl, gracias por la amistad y por toda tu ayuda. Quiero agradecer también a todos mis amigos con quien bailé en la entrada folclórica universitaria de la Universidad Mayor de San Andrés. Principalmente, gracias a Maribel, Leslie, Sonia, Lucas, Johny Marco por haberme ayudado a integrarme al grupo y por todas las risas compartidas. Gracias a ti, Govinda, por la linda amistad que desarrollamos durante mi estadía (y por tus excelentes productos orgánicos). Esta investigación no hubiera sido posible sin mi primer viaje a Sucre, Bolivia. Mil gracias a Vanessa, Hilda, a mi mami Nancy y a todos los del Wiñay por haberme dado las ganas de conocer más de este lindo país que es

Bolivia. Un último agradecimiento a todos los que me han dado un poco de su tiempo para conversar sobre el vivir bien y mi proyecto de tesis: Diego Pary, Fernando Huanacuni Mamani, Ivonne Farah, Víctor Hugo Quintanilla, Oscar Vega Camacho, Javier Medina y todos los demás que he tenido el privilegio de conocer.

Introduction

Dès les années 1990 en Amérique latine, on assiste à une série de réformes politiques et à de nombreux processus de mobilisation sociale auxquels participent les populations autochtones. La création de certains instruments légaux internationaux, tels que la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail créée en 1989 et, plus récemment, la Déclaration sur les droits des peuples autochtones en 2007, permit à certains groupes autochtones d'être reconnus au sein des États dont ils font partie, ce qui les encouragea dans leur lutte pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux, notamment en ce qui a trait à leurs territoires, à la gestion des ressources naturelles et à leurs pratiques culturelles.

Dans la région andine plus particulièrement, ces revendications autochtones menèrent à certains changements politiques et à des réformes constitutionnelles (Stavenhagen, 2013; Morin, 2013). Ce fut le cas en Bolivie avec l'élection du président autochtone, Evo Morales, en 2005 et l'intégration du principe du *vivir bien* à la constitution en 2009. Huanacuni Mamani (2015) propose de comprendre ce principe ancestral autochtone, présent à travers le continent américain, comme une vision du monde unique, qui cherche à saisir la vie en termes de réciprocité, de relationnalité, d'équilibre et d'harmonie. Le *vivir bien* (ou le bien-vivre en français) (Morin, 2013) s'inscrirait dans la cosmologie ancestrale des peuples autochtones et privilégierait une logique communautaire, par opposition aux logiques et paradigmes occidentaux qui prioriseraient plutôt l'individualisme, l'accumulation matérielle, les inégalités et la compétitivité (Huanacuni Mamani, 2015 : 109).

C'est à la suite de ma participation au *Washington Model of the Organization of American States* à Washington, D.C., au printemps 2016, alors que je représentais l'État plurinational de Bolivie, que j'ai commencé sérieusement à m'intéresser aux questions relatives aux autochtones de ce pays. Cet intérêt fut ravivé à l'été 2016 alors que je réalisais un premier voyage en Bolivie en tant que responsable de groupe pour un stage Québec Sans Frontières. Aussitôt arrivée en sol bolivien, j'ai été interpellée par la présence visible des autochtones en milieu urbain, principalement à La Paz et à Sucre. Pendant ce voyage, j'ai eu l'opportunité de rencontrer quelques personnes travaillant sur le *vivir bien* dont Fernando Huanacuni Mamani. Il est l'auteur d'ouvrages sur le sujet et fut ministre des Affaires extérieures de la

Bolivie en 2017-2018. Cette rencontre attira mon attention sur le *vivir bien* et m'amena à m'intéresser à la question du vivre-ensemble en Bolivie aujourd'hui, car si les peuples autochtones se sont vu reconnaître plusieurs droits depuis l'arrivée au pouvoir de Morales, la discrimination et le racisme auxquels ils font face demeurent tangibles. En fait, l'insistance du gouvernement Morales sur les particularités des populations autochtones a contribué à l'exacerbation des divisions ethniques déjà présentes au pays. Si, d'un côté, les autochtones se sont réjouis initialement de cette victoire, les autres groupes ethniques du pays se sont sentis menacés par les nouvelles orientations politiques, mais également économiques, du gouvernement de gauche au pouvoir (Fabricant, 2009 : 768, Postero, 2017 : 119). Des tensions se sont également accentuées entre les différents groupes autochtones. Celles-ci opposent principalement ceux des basses-terres à ceux des hautes-terres, ces derniers étant plus privilégiés par l'administration de Morales (Postero, 2017 : 116-118).

Dans le cadre de ce mémoire, je tente de mettre en lumière les processus de négociation et d'affirmation dans lesquels sont engagés les autochtones et les non-autochtones aujourd'hui. Je m'attarde en particulier à la situation en milieu urbain. Plus précisément, ce mémoire s'articule autour de la question suivante : **comment les autochtones et les non-autochtones des villes de La Paz et d'El Alto négocient-ils quotidiennement leur identité et la coexistence en cette période de reconnaissance du principe du *vivir bien*?**

Le choix des villes de La Paz et d'El Alto n'est pas aléatoire. En effet, dans un recensement conduit en 2001, 74,2% de la population d'El Alto s'identifiaient comme membre de la communauté aymara, alors qu'ils étaient 50 % à le faire à La Paz (Albó, 2006 : 333). Dans les deux villes, les autochtones sont donc aussi nombreux et même plus nombreux que les non-autochtones. Le poids démographique de la population autochtone y est donc fort différent que dans les villes nord-américaines, par exemple. Il s'agit donc de lieux intéressants pour saisir les dimensions économiques, politiques, sociales, artistiques et culturelles à travers lesquelles autochtones et non-autochtones s'affirment et négocient leur place dans la ville et dans la nation ainsi que leurs interrelations aujourd'hui.

Ce mémoire de maîtrise se décline en 6 chapitres. Le premier chapitre présente le contexte politique et historique dans lequel s'inscrit cette recherche. J'aborde particulièrement la période coloniale européenne, les luttes autochtones et les mouvements sociaux, principalement ceux ayant eu lieu à partir du 20^e siècle. J'examine également les événements entourant l'élection du président Evo Morales, la réforme constitutionnelle de 2009 et le principe du *vivir bien*.

Le deuxième chapitre présente le cadre théorique qui sous-tend ma recherche. Il me permet d'établir des questionnements à la confluence des champs d'études sur l'identité, le folklore et les politiques de l'authenticité.

Le troisième chapitre s'attarde aux orientations méthodologiques qui ont guidé ma recherche. J'y présente tout d'abord ma question de recherche et les objectifs qui en découlent, puis je détaille les différentes techniques de collecte de données que j'ai utilisées. Une section aborde également les défis et les enjeux auxquels j'ai fait face lors de mon terrain, notamment ceux relatifs à mon genre, aux déplacements et aux difficultés associées au terrain en milieu urbain. Je conclus ce chapitre en précisant la technique d'analyse de données que j'ai priorisée et les considérations éthiques qui ont guidé cette recherche.

Les trois chapitres suivants présentent les résultats de l'analyse des données recueillies pendant cette recherche. Le quatrième chapitre porte sur les façons dont s'organisent et s'affirment dans l'espace urbain les Aymaras de La Paz et d'El Alto. Je débute ce chapitre en présentant la configuration sociospatiale d'El Alto. Dans un deuxième temps, je présente brièvement la ville de La Paz et j'aborde la question du racisme et de la discrimination comme entrave au *vivir bien*. Je présente ensuite les rapports que les Aymaras entretiennent avec la ville, notamment à travers les stratégies d'affirmation qui touchent le domaine de l'économie ainsi que l'architecture. Enfin, une dernière section aborde l'importance des réseaux urbains et l'organisation politique des Aymaras en ville. Plus particulièrement, je présente quelques organisations politiques urbaines dans lesquelles les étudiants aymaras sont impliqués. Ce premier chapitre analytique sert de point d'ancrage pour les deux chapitres suivants.

Au cinquième chapitre, je présente l'ethnographie d'une *entrada folclórica universitaria* à laquelle j'ai eu la chance de participer lors de mon séjour sur le terrain. Dans ce chapitre, j'interroge particulièrement la place du folklore dans la société bolivienne d'aujourd'hui, plus particulièrement, au sein de la classe métisse urbaine et parmi les jeunes universitaires à travers l'étude de la fraternité des *Ch'unch'us* de Santa Ana de los Andes. La danse, dans le cadre de l'*entrada*, devient un acte performatif qui témoigne de l'agencéité (*agency*) des jeunes. Ainsi, l'*entrada* permet la création d'espaces où les acteurs négocient leurs relations sociales et leurs identités. Je termine ce chapitre en abordant l'importance d'appartenir à un groupe pour les jeunes aymaras et non aymaras qui ont participé à ce défilé folklorique.

Le sixième et dernier chapitre pose un regard sur le sens qu'accordent les participants à ma recherche sur le principe du *vivir bien*. Tout d'abord, je discute de la relation entre le *vivir bien* et la danse à travers le point de vue des jeunes avec lesquels j'ai dansé. Ensuite, je présente plus généralement les perspectives sur le *vivir bien* de l'ensemble des participants à ma recherche. La deuxième partie de ce chapitre présente les différentes façons dont ils mettent en pratique les principes inhérents au *vivir bien*. Je discute notamment des pratiques de réciprocité et de redistribution entre Aymaras, réseaux d'échange qui incluent la Pachamama (Terre-Mère).

Dans la conclusion, je reviens sur les différents éléments d'analyse présentés tout au long de ce mémoire. Je termine avec un court retour réflexif sur mon terrain, ce qui me permet de revenir sur les limites de ma recherche et d'identifier les avenues prometteuses pour de futures recherches en continuité avec ce projet de maîtrise.

Chapitre 1. Contexte politique et historique

1.1. Caractéristiques générales de la Bolivie

La Bolivie est un pays situé au centre de l'Amérique du Sud et partage ses frontières avec le Chili, le Pérou, l'Argentine, le Brésil et le Paraguay.¹ La Bolivie est composée de trois zones géographiques principales et distinctes soit l'*Altiplano* (les Andes boliviennes), les vallées et les basses terres. En 2018, la Bolivie compte une population totale de 11 millions d'habitants (INE, 2018) et 41% de celle-ci s'identifie comme membre d'une communauté autochtone (IWGIA, 2016). Il s'agit du deuxième pays d'Amérique latine avec le plus grand pourcentage d'autochtones sur son territoire, derrière le Guatemala dont la population serait autochtone à 60% (IWGIA, 2016). En Bolivie, il existe plusieurs peuples autochtones; 36 sont reconnues officiellement par l'État. On les retrouve principalement dans la région andine, mais également dans la partie amazonienne et dans l'Est bolivien. Les peuples autochtones habitants les Andes boliviennes regroupent trois groupes majeurs : les Quechuas, les Aymaras et les Urus (IWGIA, 2016). Sucre, située au sud, dans les Andes boliviennes, est la capitale constitutionnelle de la Bolivie et abrite la Cour Suprême, tandis que La Paz est considérée pour les Boliviens comme la capitale administrative et abrite la majorité des instances gouvernementales (INE, 2018).

1.2. Contexte historique général : un retour sur la colonisation européenne

Les premiers colons européens atteignent le Haut-Pérou (l'actuelle Bolivie) en 1533 et gagnent la bataille contre l'Empire inca (Hahn, 1992 : 41; Larson, 1988 : 32-33). Pizarro et son groupe fondent la première ville espagnole de Bolivie, Chuquisaca (aujourd'hui Sucre) en 1538-39 et, en 1545, découvre la surprenante et majestueuse ville de Potosi. Déjà à l'époque, les autochtones exploitaient les mines d'argent, mais il fallut attendre l'arrivée des Espagnols pour qu'elles soient exploitées à leur plein potentiel. Très rapidement et sous les ordres de la Couronne espagnole, le projet économique d'extraction d'argent et celui de l'implantation d'une administration coloniale prirent forme. En 1573, Potosi comptait

¹ Voir la carte en annexe 1.

120 000 habitants, soit le même nombre d'habitants que Londres et une population plus nombreuse que celles de Séville, Madrid, Rome ou Paris (Galeano, 2013 [1971]: 38). Certains auteurs disent même qu'en trois siècles, l'Espagne reçut tellement d'argent (le minerai) qu'elle aurait pu construire un pont en argent reliant la cime du Cerro Rico (Riche Montagne) en Bolivie au palais royal en Espagne (Galeano, 2013 [1971]: 40). Cette richesse ne fut pas seulement acquise par les efforts des Européens. En effet, la force de travail des autochtones joua un rôle prédominant dans l'économie coloniale.

L'histoire coloniale européenne en Bolivie est surtout connue pour la fameuse, mais tragique *mita* de Potosi. La *mita* consistait en un service obligatoire, peu rémunéré, à travers lequel les autochtones devaient s'engager pour le travail dans les mines (INE, 2017). Les tâches demandées étaient organisées par rotation. Ainsi, un autochtone pouvait travailler trois semaines, et se reposer la semaine suivante, assurant ainsi un roulement constant et une présence pérenne de travailleurs dans les mines (Helmer, 1967 : 135; Montero, 2011 : 298). La *mita* fut à l'origine créée à l'époque pré-incasique, développée par les Incas et reprise par les Européens pendant la période coloniale, soit dès 1545 (Helmer, 1967 : 135).

Les *mitayos* (gens qui travaillaient dans le système de la *mita*) étaient assujettis au tribut (taxe), dans le cadre de l'*encomienda*² (un système de travail espagnol), et devaient donc payer l'*encomendero* (l'Espagnol responsable) en argent, en biens agricoles, ou encore en services. Le système de l'*encomienda*, établi simultanément au système de la *mita*, permettait à un Espagnol choisi par les représentants de la Couronne de « gérer » un groupe d'autochtones en échange de ses services et de sa loyauté envers la métropole.

L'*encomendero* se voyait donc octroyer des lots de terres autochtones – les autochtones venaient avec –, en guise de récompense (INE, 2017; Larson, 1988 : 33). Il devait les « protéger », les « civiliser » et les « catholiciser » et, en échange, les autochtones devaient

² L'*encomienda* est un système économique et d'évangélisation qui fut instauré par les Espagnols dans tout leur Empire colonial, lequel inclut la Bolivie. Concrètement, le système de l'*encomienda* permettait à l'*encomendero*, le colon responsable, de gérer des territoires autochtones ainsi que les autochtones eux-mêmes. Ces derniers étaient obligés de travailler – notamment dans les mines – et devaient répondre aux ordres de l'*encomendero* qui leur avait été attribué (Larson, 1988 : 33).

payer le tribut à l'*encomendero* (Larson, 1988 : 36; Montero, 2011 : 303; Yeager, 1995 : 843). Les autochtones étaient regroupés en « ayllus³, moieties, and confederated lineages that corresponded loosely to pre-Hispanic ethnic and kin patterns, and the caciques (as the Spaniards called the kurakas) » (Larson, 1988 : 34), mais le système des *encomiendas* contribua à fragmenter les communautés autochtones ainsi que leur organisation sociale et territoriale (INE, 2017 : Larson, 1988: 35-41).

Expediency and European ignorance wreaked havoc on Andean social patterns and notions of territoriality. The Europeans began to fragment, disintegrate, and rearrange the ethnic kingdoms of the south. As they stamped large, contiguous administrative districts onto the Andean landscape, they arbitrarily severed ethnic confederations, split apart moieties, and truncated the ethnic archipelagos [...] division between Peru proper and Alto Peru sliced the Aymara-speaking world into 2 parts (Larson, 1988: 35).

Il est important toutefois de souligner que plusieurs communautés autochtones ne furent pas touchées par ces systèmes, surtout celles qui vivaient dans des régions plus éloignées du Haut-Pérou. Avec l'indépendance de la Bolivie en 1825 et l'épuisement des mines d'argent puis d'étain, le système de la *mita* et de l'*encomienda* firent place à un autre système d'organisation du travail autour de l'*hacienda*. L'*hacienda* consiste en une organisation agricole (*latifundio*) dans laquelle le paysan, généralement autochtone dans le cas bolivien, travaille pour le propriétaire terrien, habituellement *criollos*⁴. En échange, le travailleur obtient logis et nourriture. Ce système eut un effet destructeur sur les communautés. Ainsi, Havet précise que « [t]hrough both the manipulation of law and above all the application of force, the landed elite destroyed the free Indian communities. The lands were appropriated, and the Indians organized as peones within the hacienda system » (1985: 32). Malgré le portrait plutôt obscur dépeint par plusieurs auteurs de cette époque, les mouvements de résistance furent importants et certains autochtones réussirent à jouir d'un certain pouvoir économique (Hahn, 1992 : 50-52 ; Larson, 1988 : 172-206). En effet, même si les paysans

³ « L'ayllu était la communauté paysanne de base, sous l'empire inca. Liée à la propriété collective d'un territoire (marka), elle avait ses propres autorités, responsables des affaires locales » (Schavelzon, 2012 : 87). Hahn (1992 : 34) ajoute que l'*ayllu* existe encore aujourd'hui et qu'il a conservé ses mécanismes internes de distributions égalitaires d'accès à la terre et de prises de décisions selon des relations mutuelles réciproques.

⁴ « Nom donné en Amérique espagnole aux fils d'Espagnols nés dans le « Nouveau Monde » » (Larousse, 2017).

(majoritairement autochtones) devaient travailler excessivement à travers le système de l'*hacienda*, ils participaient à des réseaux d'échanges qui opéraient en parallèle des réseaux économiques officiels. Autrement dit, il n'était pas rare, par exemple, que les autochtones échangent certains produits agricoles ou d'artisanat entre eux au marché central du village (Larson, 1988: 203).

1.3. Luites autochtones et mouvements sociaux en Bolivie

Même si l'oppression et la domination coloniale européenne dès le 16^e siècle en Bolivie furent très fortes, les autochtones surent résister et s'unir pour défendre leurs intérêts, leurs cultures et leurs façons uniques d'être au monde. L'un des moments les plus marquants dans l'histoire des luites autochtones en Bolivie est sans aucun doute la Rébellion de Tupac Katari en 1781, quoique cette rébellion s'étendit en réalité de 1780 à 1782 à travers tout le Haut-Pérou (Albó, 2010 : 60; Lavaud, 2013 : 112). Les leaders autochtones de l'époque dans le Haut-Pérou (Tupac Amaru, Tomas Katari et Bartolina Sisa) se soulevèrent contre l'oppression des Européens (Morales, 2009 : 81). Lors de ce soulèvement contre la présence espagnole, plus de 30 000 autochtones assiégèrent la ville de La Paz et ce, pendant sept mois consécutifs afin de forcer le départ des Espagnols du pays (Albó, 2010 : 60; Lavaud, 2013 : 112). Les leaders autochtones menèrent une lutte acharnée contre les autorités coloniales, mais le 5 septembre 1782, ils furent capturés et décapités sur la place publique (Morales, 2009 : 81)⁵.

En 1932-35, la Guerre du Chaco, qui oppose le Paraguay et la Bolivie dans une lutte de conquête territoriale, bouleverse la Bolivie qui se vit perdre un important territoire à l'est du pays (une partie de l'état du Chaco oriental). Cependant, malgré la défaite de la Bolivie et les conséquences importantes qu'elle subit, un sentiment national prit forme dans une tentative de conserver le territoire du Chaco bolivien. Pour la défense de l'intégrité du territoire, des officiers de la classe moyenne et d'ascendance espagnole ainsi que des ouvriers et des

⁵ Tupac Amaru était le leader autochtone de l'actuel Pérou, tandis que Tupac Katari et Bartolina Sisa de l'actuelle Bolivie. À l'époque, les deux pays faisaient parties du Haut-Pérou. Tupac Amaru fut le premier à être capturé et décapité à Cuzco le 15 novembre 1981. Tupac Katari et Bartolina Sisa furent décapités à La Paz le 5 septembre 1782 (Morales, 2009 : 81).

paysans (autochtones aymaras et quechuas majoritairement) combattirent côte à côte (Albó, 2010 : 61; Do Alto et Stefanoni, 2008 : 22; Siles⁶, 2017). Cette force nationaliste émergente déboucha sur la Révolution nationale de 1952, conduite par le Mouvement nationaliste révolutionnaire (MNR). En effet, suite à la défaite de la Bolivie lors de la Guerre du Chaco, la population s'interrogea sur les capacités organisationnelles de l'État et critiqua son incapacité à faire face à l'ennemi. Le système oligarchique fut remis en cause et l'État fut accusé d'avoir contribué à l'appauvrissement du pays, notamment, en n'ayant misé que sur l'industrie minière. On assista alors à un mouvement dit de « socialisme militaire », caractérisé par une succession de régimes militaires (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 23). Ainsi, à La Paz, le 8 avril 1952, un grand soulèvement organisé par des militants du MNR envahit la ville et, rapidement, se transforma en une insurrection populaire dans le but de renverser le président au pouvoir. La ville de La Paz passa sous le contrôle de milices improvisées constituées d'ouvriers et de militants nationalistes, armées de fusils fournis par le MNR. Il ne fallut que trois jours pour défaire les forces armées et prendre le pouvoir (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 22).

Cette Révolution nationale mena à trois changements importants pour la Bolivie : la nationalisation des mines, la réforme agraire et l'instauration du suffrage universel. L'idéologie promue par le président Victor Paz Estenssoro⁷ suite à la Révolution est rapidement baptisée « nationalisme révolutionnaire ». Elle sema le doute chez les élites qui soupçonnait le président de vouloir instaurer un régime communiste (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 22). Lors de la réforme agraire, les terres furent redonnées aux autochtones et le système de l'*hacienda* aboli. Victor Paz Estenssoro résuma les réformes de la façon suivante : « La terre appartient à ceux qui la travaillent (...) les terres à l'Indien et les mines à l'État » (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 24). Toutefois, en dépit de ces avancées, plusieurs problèmes restèrent irrésolus et les alliances avec les militaires devinrent nombreuses. Des dictatures se

⁶ Monsieur Siles est le Consul de la Bolivie à Québec. J'ai eu la chance de le rencontrer et de discuter avec lui, lors d'un entretien informel, de l'histoire de la Bolivie au printemps 2017.

⁷ Le Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR) dirigé par Victor Paz Estenssoro remporte les élections de 1951, mais se fait rapidement bloquer l'accès au pouvoir par l'armée. Profitant du climat d'instabilité politique et social, marqué par des révoltes autochtones, Estenssoro prit la tête d'une révolution afin de faire respecter le résultat des élections. C'est dans ce contexte que se déroula la Révolution de 1952 et qu'il fit son entrée au pouvoir (Morales, 2009 : 82).

succédèrent, suivies par des coups d'État et des crises financières importantes qui secouèrent le pays.

Vers la fin des années 1960, en Équateur tout comme en Bolivie (et au Pérou, dans les années 1980), les peuples autochtones se lancèrent dans la revalorisation de leur identité et dans la revendication de la reconnaissance de leurs droits en établissant plusieurs instances et organisations locales et régionales autochtones (Albó, 2010 : 61). On assista également, à partir de 1981, à la convergence entre « l'identité paysanne et celle d'indigène originaire » (Albó, 2010 : 63). Le mouvement *cocalero*⁸ représente un bon exemple de cette convergence identitaire entre paysans et autochtones. Ce mouvement, dont la figure populaire devint rapidement celle d'Evo Morales, chercha à défendre les intérêts et les droits ancestraux des producteurs de coca dans la région du Chaparé, principalement (Do Alto Stefanoni, 2008 : 43-50; Albó, 2010 : 63). Il faut savoir que la feuille de coca est depuis longtemps consommée par les autochtones de la région andine à des fins médicinales et culturelles. Elle permettait notamment de diminuer le mal d'altitude lors du travail acharné dans les mines de Potosi (Magny, 2008; Do Alto et Stefanoni, 2008 : 32).

Sous le gouvernement de Gonzalo Sanchez de Lozada (1993-1997), le programme néolibéral lancé par le gouvernement précédent de Jaime Paz Zamora (1989 à 1993) est relancé de plus belle, ce qui mena à la privatisation de plusieurs secteurs. Cette nouvelle politique économique provoqua la déréglementation des marchés, favorisa l'ouverture de l'économie à l'international et attira les multinationales (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 28). En 2000, à Cochabamba, la compagnie Aguas del Tunari, une filiale de la multinationale américaine Bechtel, obtint la concession du service de distribution de l'eau et augmenta drastiquement le prix de vente de ce bien essentiel (jusqu'à 300%) (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 29; Albó, 2010 : 63). Cette privatisation de l'eau, entre les mains d'une multinationale étrangère, sema la colère chez les habitants de la ville. On assista dès lors à une mobilisation massive de différents acteurs sociaux et à la reconfiguration des forces populaires en Bolivie. S'allièrent

⁸ Le mouvement *cocalero* regroupe des paysans qui cultivent la feuille de coca. Initialement, cette organisation syndicale fut fondée dans le Chapare, région bolivienne où pousse massivement la feuille de coca. En 1996, Evo Morales est élu président du mouvement et cherche à défendre les droits ancestraux des *cocaleros* et à faire reconnaître ce mouvement sur la scène politique (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 46-50).

ainsi divers groupes, organisations et mouvements sociaux. Il s'agit en effet de la première mobilisation de cette taille capable de revendiquer, à l'unisson et au-delà des différences culturelles, de classes, d'origines, de professions, la nationalisation de cette ressource.

En 2003, la « guerre du gaz » dénonça à son tour le projet du gouvernement de Lozada, élu pour un deuxième mandat (2002-2003), visant à remettre entre les mains d'une multinationale étrangère la gestion des hydrocarbures du pays. Encore une fois, de grandes mobilisations eurent lieu un peu partout au pays, notamment à La Paz et à El Alto. Paysans, *cocaleros*, autochtones bloquèrent les rues et manifestèrent dans les villes, mais le gouvernement en place répliqua en usant de la force. Rassemblé à la *Plaza*, devant le parlement à La Paz, le peuple résista et obtint finalement la démission du gouvernement. Lozada n'eut d'autres choix que de s'exiler (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 80-81; Morales, 2009 : 24). On dénombra entre 30 et 70 morts et des centaines de blessés lors de ce soulèvement populaire (Albó, 2010 : 64; Morales, 2009 : 85; Webber, 2011 : 184-206).

Mobilisé pour des raisons économiques, sociales et politiques, le mouvement autochtone prit donc un nouvel élan dans les années 1990-2000 en Bolivie. Dans un contexte plus large, l'adoption de la Convention 169 de l'OIT en 1989, les célébrations liées au 500^e anniversaire de la « découverte » des Amériques en 1992, et l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en 2007 facilitèrent l'accès à l'espace politique des différents peuples autochtones sur le territoire bolivien et en Amérique latine plus généralement (Albó, 2010 : 65; Le Quang et Andrés, 2011 : 13; Morin, 2013).

1.3.1. Catégories sociales et groupes ethniques en Bolivie

La question des catégories ethniques et des classes sociales est particulièrement complexe en Bolivie en ce qu'elle a changé et pris de nouveaux sens et connotations à différentes périodes (coloniales, républicaine et contemporaine). Sans retracer la genèse complète des processus d'adaptation et d'identification ethniques et sociaux au cours des derniers siècles, il m'apparaît pertinent d'aborder brièvement les différentes dénominations ethnoraciales d'usage dans la Bolivie récente et actuelle.

En 1988, Javier Albó dénombrait 39 nations en Bolivie, se basant principalement sur le critère linguistique pour les identifier (Dory, 2007 : 28-29). Ce dénombrement, quoique présentant des résultats différents d'une époque à l'autre, témoigne de l'hétérogénéité de la population bolivienne.

Par ailleurs, Rossana Barragán signale que les catégories de classement et de recensement incluant les « Indiens, les esclaves, les *castas* et/ou métis et les Espagnols » trouvent leur origine à l'époque coloniale (Barragán, 2007 : 73) et se sont teintées de toutes sortes de connotations au cours de l'histoire. La catégorie « Espagnol » a elle-même subi des transformations. Elle passa d'« Américains espagnols », à « Américains » seulement pour finalement être remplacée par le terme « Blanc » à partir de la période républicaine⁹ (Barragán, 2007 : 77). À cette époque, la « race blanche », synonyme de « race espagnole », est considérée comme la « race » possédant des « qualités supérieures » (Barragán, 2007 : 78). Cependant, Dory souligne la difficulté de catégoriser les Boliviens comme « Blancs » puisque les dynamiques interethniques, le métissage, la mobilité sociale et les auto-identifications contribuent à la production de « Blancs de toutes les couleurs » (Dory, 2007 : 34). Autrement dit, catégoriser certains Boliviens de « Blancs » contribue à nier leurs particularismes en faveur d'une ethnie tout simplement « blanche », calquée sur le modèle racialisé nord-américain (Dory, 2007 : 34). Dory (2007) souligne également l'usage peu pertinent de la catégorie « métis » en Bolivie, en ce qu'elle fait surtout référence à la « condition raciale », c'est-à-dire au métissage entre indigènes et Blancs et qu'elle présente une catégorie plutôt négative, car est « métis », celui ou celle qui n'est « ni Blanc ni indigène » (Dory, 2007 : 34). L'usage de la catégorie « Blanc » demeure malgré tout en usage en Bolivie et est associé encore aujourd'hui à un statut supérieur. Une autre catégorie, celle de « *cholos* », tend, pour sa part, à être associée à une classe en pleine ascension sociale étant donné ses excellentes conditions socio-économiques, lesquelles sont attribuables à ses activités commerciales (j'y reviendrai au chapitre 4). Les *Cholos* correspondraient aux enfants issus de métis et d'indigènes (Barragán, 2007 : 79). Par contraste, les créoles seraient

⁹ Rappelons-nous que la période coloniale européenne débute dès 1533 en Bolivie, la période républicaine en 1825, la révolution nationale en 1952 et la réforme agraire en 1953.

des enfants nés en Bolivie, mais de parents européens, se rapprochant davantage de la catégorie « métisse » qu'à celle de « Blanc ». Pour ce qui est du terme « *cholo* », il apparaît au 18^e siècle pour désigner « péjorativement un métis proche de l'Indien, ou le croisement métis/Indien (Lavaud, 2018). Aujourd'hui, le terme « *cholo* » conserve une certaine connotation péjorative lorsqu'il est utilisé dans des expressions condescendantes ou par certaines catégories de personnes, mais endosse aussi une connotation plus positive lorsqu'il renvoie aux pouvoirs économiques émergents visibles à travers les *cholets* (maisons au style architectural particulier qu'on retrouve surtout à El Alto) et leur participation aux différents carnivals et célébrations (Lavaud, 2018). Je parle des *cholets* et des stratégies liées au domaine économique des Aymaras au chapitre 4.

En ce qui a trait au terme « *chola* », il ne renvoie pas uniquement aux femmes et aux filles des *Cholos*. Il renvoie à une « couche sociale intermédiaire » de femmes portant la *pollera*, c'est-à-dire une jupe bouffante et longue, un habit andalou typique de l'époque coloniale. D'ailleurs, le port de la *pollera* pour les femmes est assez unique et est un symbole d'affirmation très fort en Bolivie, principalement visible à La Paz et à El Alto. Certaines expressions actuelles en Bolivie lui confèrent une connotation négative : « Tu cries comme une *chola* du marché » (Lavaud, 2018). La connotation péjorative du terme est pourtant diminuée par l'usage du diminutif *cholita* (petite *chola*) (Lavaud, 2007 : 108). Les *Cholas* se démarquent aussi par leur ascension sociale, étant très présentes dans le domaine du commerce, ce qui leur permet une participation importante aux festivals, dont celui de la fête du *Gran Poder*.

Bien évidemment, d'autres catégories existent en Bolivie et les dynamiques identitaires justifiant un usage ou un autre demeurent complexes, mais il s'agissait simplement ici de présenter les principales catégories avec lesquelles les participants à ma recherche se sont surtout identifiés ou qu'ils ont utilisées pour parler des autres.

1.4. L'élection du président Evo Morales : un moment décisif

Evo Morales est né à Orinoca, dans un petit village des Andes boliviennes. Provenant d'une famille assez humble, Morales se sent rapidement concerné par la situation difficile des

producteurs de coca de sa région et ainsi, s'engage dans la lutte de résistance des *cocaleros* (Morales, 2009 : 29). Prenant de plus en plus de place sur la scène politique et sociale, notamment en tant que président du mouvement *cocalero* qui réunit des milliers de paysans et autochtones, Morales trace son chemin vers la scène politique nationale. En 2002, membre du parti politique Mouvement vers le socialisme (MAS), Morales tente de gagner les élections présidentielles, mais termine sa course au deuxième rang (derrière Lozada qui obtient un deuxième mandat avec 22% des voix) (Morales, 2009 : 18; Do Alto et Stefanoni, 2008 : 97). Comme vu précédemment, la « guerre du gaz » de 2003 et les mesures prises par le gouvernement de Lozada exacerbèrent les frustrations du peuple bolivien et provoquèrent la destitution du gouvernement. Ce chaos politique facilita l'entrée en scène du leader autochtone. Ainsi, le 18 décembre 2005, avec 54% des voix, Evo Morales fut élu président de la Bolivie (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 96). Il s'agit d'un triomphe, non seulement pour la Bolivie, mais pour l'Amérique latine entière, puisque pour une première fois dans l'histoire récente, un président autochtone fut élu à la tête d'un pays (Morales, 2009 : 26). Il s'agit donc du début d'une nouvelle ère dans laquelle le gouvernement, autrefois privilège d'une certaine classe fortunée, devint pour la première fois, représentatif de la population qu'il gouverne. Il inscrit sa lutte et son mouvement dans une tradition de lutte et de résistance qui commence dès l'époque de la colonisation espagnole. Pour lui, cette résistance indigène et populaire s'inscrit dans un processus d'affirmation englobant et transnational qui cherche à s'inspirer des batailles conduites notamment par Tupac Katari, Che Guevara et par le Mouvement zapatiste au Chiapas (Morales, 2009 : 30). À l'encontre du protocole habituel, c'est sur le majestueux site inca de Tiwanaku que le nouveau président proclama son discours d'investiture auquel assistèrent des milliers d'autochtones venus de partout pour célébrer ce triomphe (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 19). Lors de cette cérémonie symbolique, Morales déclara : « À Tiwanaku débute une nouvelle ère pour les peuples du monde. Ce n'est qu'avec la force du peuple que nous en finirons avec l'État colonial et le néolibéralisme, et que nous pourrons gagner notre bras de fer avec l'empire » (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 20). C'est donc dans ce contexte de changement politique, économique et social, que s'amorça le 21^e siècle en Bolivie. Morales, et son parti politique, le MAS, entreprit plusieurs projets de réforme, notamment en ce qui concerne la nationalisation des hydrocarbures du pays, la

redistribution des terres, des réformes dans le secteur éducatif et l'adoption d'une nouvelle constitution (Huanacuni Mamani, 2015 :44-46).

Le 7 février 2009, la nouvelle constitution politique de l'État (CPE) plurinational de Bolivie fut promulguée par le président Evo Morales et promet un changement social, judiciaire, politique et économique pour le pays. D'une part, la Bolivie n'est plus une république. La Bolivie est dorénavant un État plurinational, appellation qui souligne le caractère plus inclusif et pluriel de la nation. L'État plurinational reconnaît en effet dans sa nouvelle constitution 36 communautés autochtones et 36 langues officielles, en plus de l'espagnol (Article 5 de la Constitution, 2009). D'autre part, la nouvelle constitution reconnaît la Pachamama (Terre-Mère) comme sujet de droit et une loi est adoptée en ce sens, la Loi sur les droits de la Terre-Mère (Ley de los Derechos de la Madre Tierra). À l'Article 4 (5), la loi stipule que toute personne qui cause des préjudices à la terre, accidentellement ou non, devra réparer ses torts en corrigeant ses dégâts ou en réhabilitant la zone affectée. Cette loi, axée sur les droits de l'environnement, va de pair avec l'institutionnalisation d'un principe de vie andin, le *vivir bien*. Effectivement, l'un des points saillants et novateurs de cette constitution est qu'elle met à l'avant-plan une « logique communautaire », respectant et valorisant les principes et valeurs ancestraux du *vivir bien* (Morin, 2013 : 328-335). Enfin, la constitution réitère le droit des peuples ancestraux à l'autonomie et à l'autogouvernance en accord avec leurs principes et cosmovisions (Article 2 de la Constitution, 2009).

L'Équateur, en 2008, fut le premier pays à avoir réécrit sa constitution en accord avec les principes du *vivir bien/buen vivir* et à avoir défini la Nature comme sujet de droit (Monjean-Decaudin, 2010 : 3). Malgré certaines contradictions relevées par les analystes, Huanacuni Mamani précise : « Il ne s'agit pas seulement de nous inclure comme autochtones au sein de l'État, mais il s'agit plutôt de transformer l'État et cela implique l'implantation d'une nouvelle structure qui exprime la logique ancestrale » (2015 : 49).

1.5. Le « *vivir bien* », un paradigme ancestral

Le *vivir bien* (*buen vivir* en Équateur, *sumak kawsay* en quechua, *suma qamaña* en aymara) est un paradigme ancestral, une façon d'être au monde ou encore une philosophie de vie, à

laquelle on réfère largement à travers la région andine aujourd'hui. Fernando Huanacuni Mamani¹⁰, chercheur aymara et auteur de plusieurs ouvrages sur la cosmologie andine, définit le concept du *vivir bien/buen vivir* comme suit : Le paradigme communautaire de la culture de vie pour bien vivre, fondé sur une forme de vivre-ensemble qui reflète la pratique quotidienne du respect, de la relation harmonieuse et de l'équilibre avec tout ce qui existe, considérant que tout dans la vie est intégré, connecté, interdépendant et profondément interrelié (2015 : 27)¹¹.

Cette définition du concept témoigne de l'importance des relations harmonieuses et de l'équilibre entre tous les éléments de la vie. Dans son ouvrage, paru en 2015 et intitulé *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*, Huanacuni Mamani spécifie que le *vivir bien* n'est pas simplement un concept, mais plutôt une façon d'être et de vivre. Il s'agirait de comprendre le *vivir bien* comme un paradigme qui influe sur les sphères économique, éducative, juridique, spirituelle ainsi que sur la santé de la société (Huanacuni Mamani 2015 : 29). De la même façon, David Cortez, directeur du *Centro de Investigación para la Paz*, comprend le *vivir bien* comme un concept holiste dont le principe de base repose sur la relation « de tout avec tout » (Cortez, 2010 : 4 dans Acosta, 2012 : 71).

Pour sa part, Alberto Acosta (2012 : 62), économiste et politicien équatorien, définit le concept du *vivir bien* comme une alternative au développement. Selon lui, le *vivir bien* s'inscrit dans un processus de construction et de reconstruction qui se doit, avant toute chose, de renverser les objectifs mondiaux d'enrichissement et de croissance économique individuelle, lesquels sont liés au capitalisme et au colonialisme. Par contraste avec le *vivir bien*, ces objectifs mondiaux d'accumulation de biens matériels et l'utilisation sans fin des ressources naturelles s'inscrivent en lien avec un concept opposé que Huanacuni Mamani nomme *vivir mejor* ou « vivre mieux » (Huanacuni Mamani, 2015 : 16). Le *vivir bien* ne fait

¹⁰ Fernando Huanacuni Mamani fut ministre des Affaires extérieures de la Bolivie de 2017 à 2018. Il se démarque par ses travaux sur les systèmes communautaires ancestraux, sur l'éducation communautaire, sur la question de la Terre-mère, etc.

¹¹ Toutes les traductions dans ce mémoire sont les miennes.

pas simplement renverser le paradigme occidental, qui fait référence à une logique individuelle, anthropocentrique, hiérarchique et raciste, mais propose une opportunité nouvelle de reconstruire collectivement des façons d'être au monde attentives aux projets alternatifs et ancestraux des peuples autochtones (Acosta, 2012 : 62, Huanacuni Mamani : 2015 : 67). Ce paradigme ancestral communautaire, tel que défini par Huanacuni Mamani (2015), prend racine dans la cosmovision autochtone. En ce sens, tous les peuples autochtones du continent américain, du nord au sud, conçoivent la vie comme étant imbriquée dans une structure communautaire. Pour les peuples autochtones, tous les êtres vivants et non vivants seraient interreliés dans des relations réciproques. L'équilibre de la vie reposerait sur des relations réciproques avec les montagnes, les rivières, les animaux, les plantes et les ancêtres. Ainsi, dans l'optique d'atteindre une vie harmonieuse au sein de la communauté, il est essentiel de concevoir la vie de manière holiste et d'agir en symbiose avec tous les êtres qui la composent (Huanacuni Mamani, 2015 : 74-76). Le *vivir bien* doit donc être compris comme un paradigme qui met au cœur même de sa philosophie l'importance et l'équilibre de la Terre-Mère (la Pachamama).

Houtart (2011) et Huanacuni Mamani (2010) sont les auteurs qui donnent le plus d'information concernant l'origine du *vivir bien*, quoique celle-ci reste plutôt vague.

Dans le « *Vivir Bien* » tous et tout profitent pleinement d'une vie basée sur des valeurs qui résistent depuis plus de 500 ans. Ces valeurs, ces principes sont l'identité que nous ont léguée nos grands-parents; l'harmonie et la complémentarité dans nos familles et dans nos communautés avec la nature et le cosmos, en plus de la coexistence entre nous par le biais du consensus quotidien entre tous et tout, dans nos communautés et dans la société entière. (Huanacuni Mamani, 2010 : 22)

En d'autres termes, le paradigme du *vivir bien* était présent bien avant l'arrivée des colons européens et a résisté jusqu'à aujourd'hui contre les modes de pensées et d'actions occidentaux et capitalistes omniprésents dans plusieurs des sociétés du monde.

Le concept du *vivir bien* est largement abordé dans les écrits scientifiques ainsi que dans les documents politiques officiels, mais force est de constater que peu d'auteurs traitent de

l'origine de ce principe dans la cosmologie andine. Gonzalez et Vasquez (2015 : 4) soulignent que certains spécialistes « essentialisent » le *vivir bien* comme si cette pratique était apparue en même temps que la civilisation inca et qu'elle était demeurée intouchée par la culture occidentale. Acosta (2012) formule une critique semblable en ce qui concerne les chercheurs qui supposent que les peuples autochtones andins sont toujours restés à l'abri de l'influence coloniale et du capitalisme. Il considère que cette approche est « romantique » (Acosta 2012 : 61).

Le *vivir bien* n'est pas seulement compris et vécu en Bolivie. L'anthropologue Française Morin (2013 : 333-334), par exemple, souligne que le *vivir bien* est aussi présent chez les Guarani d'Argentine, les Mapuche du Chili, les Shuar d'Équateur, les Shipibo Konibo du Pérou, pour ne nommer que ceux-là. Les termes aymara et quechua *suma qamaña* et *sumak kawsay* ont été traduits en espagnol par *vivir bien* et *buen vivir* respectivement, tandis que d'autres peuples autochtones, à partir de leurs visions, de leurs cosmologies et de leurs expériences l'ont traduit par « vie en plénitude », « vie harmonieuse », « vie en équilibre » (Huanacuni Mamani, 2015 : 83). Même si plusieurs associent le *vivir bien* à un discours théorique et philosophique, plusieurs ouvrages et projets témoignent de sa matérialisation dans divers domaines liés à l'éducation, à la politique, au développement, à la santé, etc. (Huanacuni Mamani, 2015; Kaufmann, 2014; ministère de l'Éducation de l'Équateur, 2016). Effectivement, le *vivir bien*, bien avant d'être utilisé comme principe directeur d'une politique publique (Plan Nacional del Buen Vivir de l'Équateur, 2013), aurait été mis en pratique dans les communautés autochtones du continent. Un extrait d'une entrevue réalisée lors de ma dernière visite en Bolivie avec Fernando Huanacuni Mamani permet de mieux comprendre en quoi consiste la manifestation de ce concept dans la vie de tous les jours : « Le *vivir bien* est maintenant dans notre quotidien, il est ici, dans les accolades que se font les gens. Quand tu vas à la communauté, ils te donnent le meilleur, cuisinent pour toi, ils t'invitent à un repas, te protègent, c'est justement ça. Le *Vivir Bien* n'est pas seulement à un endroit, il est imbriqué à notre quotidien, dans nos pratiques quotidiennes » (Huanacuni Mamani, 2016). Ce témoignage démontre que le *vivir bien* se vit à travers des gestes simples de partage, de réciprocité et de commensalité au sein de la communauté. Il ajoute également qu'une dimension rituelle est omniprésente dans la mise en pratique du *vivir bien* et que ces

rituels sont étroitement liés avec la Terre-Mère et à ses éléments. Au moins d'août, le mois de la Pachamama, par exemple, plusieurs rituels sont réalisés dans les communautés et en milieu urbain.

Conclusion

Maintenant que nous avons esquissé les contextes historique, social et politique dans lesquels s'inscrit ce mémoire, nous nous pencherons sur les concepts d'« identité », de « folklore » et d'« authenticité ». Ces ancrages théoriques furent utiles pour analyser les stratégies d'affirmation urbaine des autochtones, mais également les négociations identitaires entre autochtones et non-autochtones dans un État plurinational en construction.

Chapitre 2. Cadre théorique

Dans ce mémoire, je m'intéresse à l'expérience urbaine des autochtones et des non-autochtones habitant les villes de La Paz et d'El Alto. Je cherche à saisir le rapport qu'ils entretiennent avec l'espace urbain, notamment à travers les réseaux et les associations et à travers leurs activités économiques, politiques, artistiques et culturelles. Pour me guider, j'ai recours à un cadre théorique qui s'articule autour de quelques concepts. Le concept d'« identité » s'est avéré utile à problématiser puisque je cherchais à saisir comment les différentes identités sont négociées, particulièrement en milieu urbain et principalement chez les jeunes s'auto-identifiant comme Aymaras. Je m'intéressai également à comment l'État participe à leur réagencement. La notion de « folklore » est également mobilisée dans ce mémoire, puisqu'il s'agit d'un concept utilisé régulièrement par les participants à ma recherche pour parler de leur participation à différents événements artistiques, mais également par les analystes et commentateurs de la société bolivienne. Il me semblait donc nécessaire de développer un regard critique sur cette notion. J'ai également trouvé important de me pencher sur la notion d'« authenticité » et les politiques la concernant afin de guider ma compréhension des différentes stratégies d'affirmation urbaine des autochtones et les négociations identitaires entre autochtones et non-autochtones, entre les citoyens et l'État.

2.2. Identité, théories de l'ethnicité et politiques de culture

Louis-Jacques Dorais propose de définir l'identité comme « la façon dont l'être humain construit son rapport personnel avec l'environnement » (2004 : 2). Dorais note que bien que les identités soient individuelles, elles sont aussi collectives. En ce sens, il comprend l'identité de trois façons. Premièrement, l'identité est un rapport puisque les individus s'identifient dès qu'ils prennent conscience « qu'ils ne sont pas seuls au monde » (Dorais, 2004 : 2). À ce propos, Barth (2012 [1995]) souligne qu'un groupe s'identifie à partir de sa relation à l'autre, c'est-à-dire qu'il y a un processus qui distingue le « nous » du « eux ». Ce processus, qui mène à la constitution d'une « frontière » implique une organisation sociale complexe qui met en jeu des valeurs, des comportements et des modes de pensée, et qui marque ainsi l'exclusivité du groupe (Barth, 2012 [1995] : 213).

L'identité est aussi situationnelle, puisqu'elle se construit à travers l'histoire et « qu'elle est sujette à changement quand les circonstances modifient le rapport au monde » (Dorais, 2004 : 2-3). L'identité est aussi étroitement liée à l'environnement. À cet égard, Dorais explique qu'il ne s'agit pas strictement de l'environnement naturel, mais bien de tous les éléments faisant partie de l'entourage de l'individu tel que la langue d'enseignement, les gens qui nous entourent, leurs paroles, leurs actes, etc. Bien entendu, l'environnement naturel est aussi important dans la construction des identités et inclut la faune et la flore, les entités non humaines, etc. (Dorais, 2004 : 3). Elle est donc aussi relationnelle puisqu'elle implique inévitablement des relations et des interactions avec les Autres, humains et non humains.

Dorais (2004 : 3) identifie trois types d'identité collective : l'identité culturelle, l'identité ethnique et l'identité nationale. L'identité culturelle engloberait les traits culturels et la vision du monde que possède un peuple (Dorais, 2004 :5). Elle consisterait également en un processus par lequel un groupe d'individus, partageant plusieurs traits partiellement communs, prennent conscience de l'existence d'autres groupes d'individus qui pensent et agissent de manière plus ou moins différente (Dorais, 2004 : 5). Autrement dit, l'identité culturelle apparaît lorsqu'un groupe interagit avec un autre groupe qui partage certains traits culturels différents (Dorais, 2004 : 5). Poutignat et Streiff-Fenart (2012 [1995]), faisant référence à Barth (1969) et à la question de la frontière ethnique, vont dans le même sens pour ce qui est de l'identité ethnique en affirmant qu'elle se forme qu'en référence à une altérité : « l'ethnicité implique toujours l'organisation de groupements dichotomiques Nous/Eux. Elle ne peut se concevoir « qu'à la frontière du "Nous", en contact, ou confrontation ou par contraste avec le "Eux" » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2012 : 166).

L'identité ethnique (ou ethnicité) est un concept qui suscita beaucoup d'intérêt en anthropologie et dans les sciences sociales à partir des années 1970 (Dorais, 2004 : 7), dans un contexte de déclin hégémonique et de décolonisation, marqué par des conflits ethniques, sociaux, politiques et économiques (j'y reviendrai ci-dessous). Ces conflits résulteraient notamment d'oppositions basées sur des groupes d'appartenance, c'est-à-dire entre des groupes fondés sur des critères ethniques (Friedman, 2004 : 32-33). Pour Dorais, l'identité

ethnique se définit comme étant « la conscience qu'un groupe (conçu comme partageant une même origine géographique, des caractéristiques phénotypiques, une langue ou un mode de vie communs – ou un mélange de tout ça) a de sa position économique, politique et culturelle par rapport aux autres groupes de même type faisant partie du même État » (Dorais, 2004 :8). Poutignat et Streiff-Fenart ajoutent que le groupe ethnique est défini par les frontières ethniques et non par le « contenu culturel interne » (2012 : 167). Ils ajoutent : « établir sa distinctivité revient pour un groupe ethnique à définir un principe de clôture et à ériger et maintenir une frontière entre lui et les autres à partir d'un nombre limité de traits culturels » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2012 : 167).

D'autre part, Poutignat et Streiff-Fenart (2012) précisent que les frontières ne sont jamais occlusives, mais qu'elles sont plutôt fluides, mouvantes et perméables. Ils montrent, par exemple, que les frontières ethniques entre « Indiens » et *mestizos* en Amérique latine sont très poreuses : « qu'il suffise à un Indien d'apprendre à parler couramment l'espagnol et d'acquérir les attributs culturels considérés comme définissant la culture *criollo* pour cesser d'être considéré comme un Indien » (Poutignat et Streiff-Fenart, 2012 : 169). Barth (2012 [1995] : 214-215) souligne qu'il faut dès lors considérer les groupes ethniques comme des catégories sociales, des systèmes de classement qui sont en constant changement. Ainsi, un groupe ethnique peut modifier sa culture sans pour autant perdre son identité. Poutignat et Streiff-Fenart (2012 : 170) ajoutent qu'il faut dissocier l'étude du changement ethnique et celle du changement des pratiques culturelles puisqu'elles ne sont pas nécessairement interreliées. Ainsi, un groupe peut adopter les traits culturels d'un autre groupe, telles la langue ou la religion et continuer à être perçu et à se voir comme distinct (Poutignat et Streiff-Fenart, 2012 : 170-171). En guise d'exemple, les Aymaras de La Paz et d'El Alto ont adopté certains traits culturels de la culture dominante comme la langue de l'État, certaines pratiques sociales et politiques, mais continuent à s'auto-identifier comme autochtone. Autre point important, Poutignat et Streiff-Fenart (2012) rappellent que l'identité ethnique s'ajuste à la situation d'interaction. Autrement dit, l'identité que l'on choisit de mettre en avant dépend du contexte, de la situation et de l'interaction (Poutignat et Streiff-Fenart, 2012 :174). Dans

le contexte de la Bolivie, l'identité *chola*¹² sera mise en valeur dans certaines situations, tandis que dans d'autres, souvent pour des raisons de type économique (pour obtenir un travail en ville, par exemple), elle sera reléguée au second plan (Fléty, 2011 : 24; Le Quang et Andrés, 2011 : 16; Soruco, 2011 : 125).

L'identité nationale, la dernière forme d'identité dont Dorais discute, est étroitement liée à l'identité ethnique et représente pour un groupe d'individus « la conscience d'appartenir à un peuple qui, sous la gouverne de l'État, a le droit et le devoir de contrôler un territoire bien délimité et de le défendre contre les étrangers » (Dorais, 2004 : 9). À ce propos, Dorais souligne que l'identité nationale et l'idéologie nationaliste ont permis aux États « d'unifier des groupes de populations divergents au sein d'une même collectivité », malgré leurs caractéristiques sociales et culturelles distinctes (Dorais, 2004 : 9). Cependant, même si ce désir de l'État connut un succès à une certaine époque, il ne fut point inscrit dans le temps long. En effet, les migrations massives dès les années 1980 provoquèrent des conflits de classes et de groupes ethniques et l'identité nationale, notamment en Europe, fut de plus en plus ethnicisée, plaçant alors les immigrants en marge de ces regroupements nationaux (Dorais, 2004 : 9; Friedman, 2004 : 32). Friedman ajoute que cette ethnicisation des immigrants a conduit à une remise en cause de l'unité, voire de l'existence de cette entité particulière qu'est l'État-nation (Friedman, 2004 : 33). Il aborde alors la transition de l'État-nation « assimilateur » vers un État multiculturaliste/multiethnique à travers lequel l'élite cosmopolite cherche à se départir de son identité nationale, et conçoit l'État non plus comme un État national, mais bien comme un État territorial régissant une population multiethnique (Friedman, 2004 : 34). En Bolivie, c'est la reconnaissance accordée aux peuples autochtones qui a transformé l'État, ainsi que la conception de la nation. Les formes que peut prendre l'identité nationale sont donc multiples et étroitement liées au contexte et aux groupes présents sur un même territoire. En ce sens, l'identité nationale s'appuie sur une appartenance qui peut être à la fois territoriale, mais aussi politique. Dans plusieurs cas, c'est bien une identité nationale qu'affirment les peuples autochtones.

¹² Le terme *cholo/a* fait référence à l'identité des indigènes (et non aux métis) ayant migré de la campagne vers la ville. S'y intégrant, ils s'identifient et sont identifiés par les autres comme Cholos/Cholas (Le Quang & Andrés, 2011 : 16).

Jonathan Friedman propose également une réflexion intéressante sur les politiques de l'identité culturelle. Il suggère de tenir compte du contexte global pour tenter de comprendre les dynamiques qui régissent les processus d'affirmation identitaire et culturelle et les dynamiques mondiales des dernières décennies. Ainsi, il, brosse un portrait dans le temps long des dynamiques relationnelles entre identité culturelle et hégémonie économique et politique mondiale (Friedman 2004 : 30-32). Il soutient alors que la montée de l'hégémonie va de pair avec le déclin des identités culturelles : « S'il y a sans doute des résistances, la tendance est à la montée en puissance de l'hégémonie, ce qui entraîne le déclin des identités culturelles, soit par l'élimination physique, soit par l'intégration culturelle » (Friedman, 2004 : 30). Des liens peuvent ici être faits avec la situation coloniale en Bolivie. En effet, les systèmes mis en place pendant la période de la colonisation européenne s'inscrivent dans des logiques d'assimilation et d'élimination (voir Wolfe 2006). Friedman propose ensuite que le déclin de l'hégémonie s'accompagne d'un retour « aux racines, à l'ethnicité et à d'autres identités collectives, qu'elles soient ethniques ou religieuses, qui comblent le vide laissé par le retrait de l'identité moderniste » (Friedman, 2004 : 32). Il ajoute que lorsqu'il y a des populations autochtones, celles-ci réaffirment leurs traditions et proclament leurs droits en tant qu'autochtones (Friedman, 2004 : 32). Ces propos font échos à la situation récente en Bolivie. Dans les années 1970 et 1980, un peu partout en Amérique latine, les États ont tenté de mettre sur pied des projets développementalistes et de s'insérer dans l'économie globale capitaliste, notamment grâce au financement du Fonds Monétaire international (FMI) et de la Banque Mondiale (BM). Toutefois, ces projets ont eu peine à se concrétiser, dans des États déjà affaiblis par des tensions sociales, économiques et politiques. Cela mena à la création de mouvements sociaux et d'organisations paysannes et autochtones et donna lieu à plusieurs révolutions en Bolivie (Guerre de l'eau, Guerre du Gaz, etc.). Friedman (2004 : 32) souligne que la présence plus affirmée des autochtones à l'échelle planétaire s'explique par un processus de réidentification, facilité par l'institutionnalisation du mouvement autochtone à l'international (à travers les Nations Unies, par exemple). Il ajoute : « Ce sont des populations qui s'indigénisent en se créant des racines, une histoire et une délimitation spatiale. Il s'agit là d'une pratique, d'un processus d'identification, plus que de l'expression d'éléments culturels potentiellement ou réellement présents » (Friedman, 2004 : 35).

Si les frontières qui séparent les types d'identités sont poreuses et les identités plurielles, certains facteurs peuvent contribuer à les durcir. En Bolivie, par exemple, la question de l'identité est assez complexe (Soruco, 2011), mais repose en partie sur des conceptions racistes héritières de la période de la colonisation européenne (de la Cadena, 2008; Le Quang et Andrés, 2011 : 14). Même si le discours étatique officiel proclame aujourd'hui une reconnaissance juste et équitable de la diversité ethnique et culturelle, le racisme reste ancré dans les imaginaires, dans les dynamiques sociales et dans les discours et produit des pratiques discriminatoires. À titre d'exemple, en 2004, lors de l'événement mondial de Miss Univers qui eut lieu à Quito en Équateur, Miss Bolivia tint un discours qui représente bien le racisme présent encore aujourd'hui :

Unfortunately, people who don't know Bolivia very much think that we are all just Indians from the West side of the country, that is, La Paz... Poor people and very short people and Indian people. I am from the other side of the country, the east side, and it's not cold, it's very hot, and we are tall and we are white people and we know English, so all that misconception that Bolivia is only an Andean country, it's wrong. (Fabricant, 2009: 9)

Ainsi, « [l']Autochtone, le Blanc créole et le métis doivent être compris comme des catégories d'identification légitimant des pratiques d'exclusion et d'inclusion, et fondées sur un ensemble de caractéristiques telles que l'habillement, la présentation de soi, la forme de langage, le type d'occupation, etc. » (Rousseau 2009 : 146). Ces caractéristiques sont bien souvent réifiées et stéréotypées.

Récemment, la réappropriation par l'élite urbaine bolivienne des traditions culturelles autochtones (danses traditionnelles, par exemple) complexifie davantage les questions identitaires et la politique de l'authenticité (j'y reviendrai à la section 2.2.3). Ces réappropriations mettent en avant un discours qui cherche à déposséder les autochtones de leurs traditions. Lors de certaines fêtes, telles l'*entrada*¹³, il est fréquent d'entendre les élites dire qu'il faut préserver « notre tradition, notre folklore, notre authenticité » (Borras, 1999 :

¹³ Les *entradas* correspondent à l'entrée universitaire des étudiants et sont soulignées par un grand festival où les étudiants de chaque faculté et de chaque université déambulent dans les rues présentant une danse issue du folklore bolivien. Il s'agit ici de ma propre définition du mot ayant moi-même assisté à plusieurs *entradas* lors de mes séjours en Bolivie en 2016 et 2017.

214). Au vu des problématiques soulevées concernant la reconnaissance des autochtones, il s'agit maintenant pour ces derniers de chercher à se réapproprier, ou du moins à faire reconnaître, leurs particularités culturelles, mais également leur contemporanéité laquelle s'exprime de façon diversifiée, dans les villes comme en campagne.

2.2.1. Identité et « folklore national »

Avant d'aller plus loin, il m'apparaît primordial d'aborder la signification du terme « folklore » puisque son usage est très fréquent aujourd'hui en Bolivie. Toutefois, dans le cadre de cette recherche, il ne sera pas question de discuter de l'emploi du terme ni de son acceptation (ou non) par les chercheurs, mais plutôt de définir les prémisses historiques de son usage en Amérique latine, en Bolivie et ailleurs et d'éclairer sa signification contemporaine¹⁴.

Premièrement, selon le dictionnaire français Larousse, le terme « folklore » signifie : « Ensemble des pratiques culturelles (croyances, rites, contes, légendes, fêtes, cultes, etc.) des sociétés traditionnelles » (Larousse, 2018). Cette définition apparaît pourtant simpliste. Mendoza (1998) qui a réalisé ses recherches au Pérou sur le folklore et les carnivals, définit quant à elle la notion de folklore (en contexte péruvien) comme suit :

The product of a de-contextualised community, ideally pre-Hispanic, rural, and indigenous; and second, that because of this communal and distant origin, it must be anonymous. Theoretically, these folkloric elements should not be attributable to identifiable individuals. The authentic creation has to come from a hypothetically unified community (folk) that has to be the product of an equally hypothetical common knowledge (lore). In this sense the members of the *instituciones* have used the concept in an attempt to negate a specific identity and purpose of a phenomena that had been brought within the boundaries of folklore. (Mendoza, 1998: 170)

Le terme « folklore » aurait été employé pour la première fois par l'archéologue et anthropologue Williams John Thoms (1803-1885) dans le journal de Londres *El Ateneo* dans

¹⁴ Pour lire davantage sur les négociations quant à l'emploi du terme et sur les ambiguïtés, voir Nicole Belmont (1986).

le but de nommer certaines manifestations issues du patrimoine populaire (Roper, 2008). Ainsi, la conjonction de *folk* (peuple) et *lore* (savoir) ferait référence au « savoir du peuple » en termes de pratiques culturelles, artistiques et sociales.

Abordant la notion de « floklorisation » *cuzqueña* (de Cuzco, Pérou), Mendoza (2001 : 155) explique l'apparition de l'utilisation du concept de « folklore » lors de la création, par des membres du mouvement indigéniste péruvien, d'institutions culturelles au début du XXe siècle. Les indigénistes *cuzqueños* présentent les autochtones comme héritiers de leur riche et glorieux passé incaïque et cherchent constamment à expliquer toute expression culturelle ou spirituelle comme manifestation d'une tradition ancestrale. À travers les institutions culturelles, notamment le *Centro Qosqo de Arte Nativo* de Cuzco et la branche *cuzqueña* de l'*Instituto Americano de Arte (IAA)*, les artistes et intellectuels, membres de ces institutions, se dédient ainsi à « sauver » (*rescatar*), promouvoir et réinventer la musique, les danses « authentiques » et certains rituels autochtones. Ils « créent et inventent des célébrations publiques et des symboles » (Mendoza, 2001 : 158) qui, s'imprégnant d'un imaginaire fondé sur un passé inca glorieux, tendent à se distancier d'une identité *cuzqueña* « moderne » et occidentale. Les indigénistes tentent de « sauver » toute pratique artistique ou culturelle qu'ils considèrent comme l'emblème d'une idéologie et d'une spiritualité andine (Mendoza, 2001 : 156). Cette idéalisation de la culture incaïque ou andine s'effectue en même temps que des préoccupations identitaires régionales se font de plus en plus présentes au Pérou. L'idée sous-jacente promue par les indigénistes est celle d'une continuité entre le milieu rural et l'idée d'un passé romantique. Cela favorise l'apparition d'une notion d'« authenticité » culturelle *cuzqueña* et andine (Mendoza, 2001 : 157) enracinée en milieu rural. Par opposition, l'autochtone urbain apparaît comme étant moins « authentique », moins « vrai » que celui vivant en milieu rural. Pareille association est vraie au Pérou et en Amérique latine, mais se retrouve également aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande, en Australie, au Canada et en Nouvelle-Calédonie (Gagné et Trépiéd, 2016). Nous aborderons plus en détail la question de la politique de l'authenticité à la section 2.2.3.

Dans les années 1960, à Cuzco tout comme dans les Andes boliviennes, les concours et festivals folkloriques devinrent de plus en plus fréquents (Abercrombie, 1992; Borrás, 1999;

Fléty, 2016). Simultanément, on assista à la consolidation d'un répertoire régional de musiques et de danses dont certaines sont classifiées comme autochtones, d'autres comme métisses (Mendoza, 2001 : 162). Les populations rurales et urbaines se servent donc de ce répertoire musical en fonction des contextes et de leurs luttes politiques. Par exemple, Mendoza souligne que des habitants ruraux quechuas mettent en scène des danses métisses dans les festivals locaux et les pèlerinages « pour gagner de la popularité et du prestige, se rendant ainsi moins autochtone » (2001 : 162). Ce désir d'« avoir l'air moins autochtone » apparaît ici comme très contradictoire étant donné la vénération et la célébration des pratiques autochtones par les indigénistes de l'époque. Ce qu'il faut préciser, c'est que les membres du mouvement indigéniste valorisent les pratiques culturelles et artistiques autochtones, mais pas les autochtones en tant que tels. Ils cherchent à s'approprier certaines caractéristiques autochtones, définissant eux-mêmes « qui » et « quoi » est autochtone. Dans les années 1960, les autochtones étaient considérés comme inférieurs, au bas de l'échelle sociale (Goldstein, 1998 : 119-120). Ainsi, en présentant des danses issues du répertoire dit « moderne », les autochtones ruraux cherchaient à « s'intégrer » et à participer, d'une certaine façon, à une identité culturelle et artistique métisse. À cette même époque, plusieurs d'entre eux ont justement cherché à apprendre l'espagnol, ont fait changer légalement leurs noms de famille pour « avoir l'air moins autochtone », ont troqué les habits traditionnels pour des vêtements plus « modernes » et se sont installés en ville.

À la même époque et de façon paradoxale, les « *Cuzqueños* urbains et hispanophones privilégient les danses dites autochtones en ville, comme dans les écoles, universités et célébrations patriotiques afin de promouvoir et préserver cette identité autochtone comme source d'identité régionale » (Mendoza, 2001 : 162). À partir des années 1970, dans l'objectif de se forger une image qui lui est propre, l'État péruvien fit même la promotion des festivals et les concours folkloriques et inscrivit à son programme politique le développement de projets artistiques et culturels issus des traditions et du folklore *cuzqueño*.

En Bolivie, un phénomène similaire se produisit, mais on assista surtout à une revalorisation de la culture et de l'identité autochtone après la révolution nationale de 1952 (Goldstein, 1998 : 120). Les intellectuels nationalistes de la révolution bolivienne (tels Jaime Mendoza,

Roberto Prudencio et Fernando Diez de Medina) idéalisèrent les pratiques culturelles et artistiques autochtones et cherchèrent à transformer l'« autochtone » en figure nationale (Goldstein, 1998 : 120). Franz Tamayo, un homme politique important et apôtre du courant nationaliste de Bolivie voit l'Indien comme le représentant de l'identité nationale : « Tamayo saw in the Indian a representative of an authentic Bolivian race (raza), whose physical and spiritual connection to the Bolivian landscape made him the most authentic resource in the effort to constitute the Bolivian national character » (Tamayo, 1975 [1910]: 45 in Goldstein, 1998: 120).

Malgré l'idéalisation de toute expression autochtone au Pérou comme dans plusieurs pays d'Amérique latine, les peuples des Premières Nations restèrent largement exclus de la vie économique et politique de la nation, même si la révolution nationale de 1952 permit la nationalisation des mines, l'instauration du suffrage universel et la réforme agraire pendant laquelle les terres furent redonnées aux « Indiens » et le système de l'*hacienda* aboli (Do Alto et Stefanoni, 2008 : 22). Si le projet du Mouvement National Révolutionnaire (MNR), au pouvoir en 1952, est de créer une « nouvelle nation bolivienne », censée inclure tous les habitants du territoire, en promouvant certaines pratiques et coutumes autochtones, il chercha en même temps à faire disparaître toute identité aymara ou quechua au profit d'une nation dite « métisse ». Comme l'explique si bien Goldstein (1998) en parlant des fêtes folkloriques, on voulut conserver les pratiques et traditions autochtones, mais en invisibilisant les autochtones :

The elaboration of Carnival as a national cultural celebration represents an attempt to folklorize indigenous customs: to take them from the hands of their producers by performing them in contexts that contribute to greater national consolidation (Garcia Canclini, 1993; Hill, 1991; Turino, 1993). At the same time, the producers are themselves relegated to the margins of national life, where they occupy the lowest rung in the national socioeconomic hierarchy. (Goldstein, 1998: 120-121)

Gérard Bouchard (2001) ajoute : « on incluait l'Indien dans la nation, mais il arrivait qu'on lui interdise même de parler espagnol. On faisait aussi valoir que la fusion des races produirait un être nouveau, supérieur, qui serait la synthèse parfaite de chacune, mais à la peau blanche; etc. » (Bouchard, 2001 : 221).

Après la Révolution nationale de 1952 en Bolivie, l'important exode rural (Borras, 1999 : 215) semble avoir contribué à réappropriation du folklore autochtone. Selon Borras, les élites urbaines déjà bien établies en ville se seraient senties « démunies face à la richesse culturelle et artistique des autochtones », nouvellement arrivés dans ces villes (1999 : 215). Il faut dire que les populations autochtones andines rurales possédaient un répertoire important de danses et d'expressions artistiques et qu'ils étaient très nombreux. Borras (1999 :215) parle de plus de deux millions d'« Indiens » qui s'installèrent en ville à cette époque. Cet exode rural aurait donc eu un rôle important dans les dynamiques culturelles et artistiques en milieu urbain, notamment à La Paz et à El Alto (Borras, 1999 : 215).

2.2.2. Politiques nationale et internationale et le folklore bolivien à l'ère de Morales

L'État bolivien, avec Evo Morales au pouvoir depuis 2005, a favorisé une revalorisation des autochtones en mettant en avant toute la richesse des cultures boliviennes, notamment par la création de projets de loi portant sur le patrimoine immatériel et matériel, dont la Loi sur le patrimoine culturel bolivien de 2014 (Ley del Patrimonio Cultural Boliviano) et par la réforme constitutionnelle, laquelle reconnut officiellement les pratiques et coutumes autochtones, comme nous l'avons vu au chapitre 1. Cette revalorisation des cultures autochtones par des politiques officielles de l'État rend celles-ci plus accessibles et les dote d'une certaine popularité, ce qui peut, en retour, faciliter la « réappropriation » des cultures par les non-autochtones. À cet égard, la constitution de 2009 est explicite quant à la notion de folklore et d'identité nationale : « La richesse naturelle, archéologique, paléontologique, historique, documentaire et celle provenant du culte religieux et du folklore, **est le patrimoine culturel du peuple bolivien**, conformément à la loi » (article 99, je souligne).

Dans ce contexte, la reconnaissance internationale des *entradas* me semble s'inscrire dans cette relation renouvelée entre folklore et identité nationale. En 2001, l'*entrada* du Carnaval d'Oruro fut déclarée patrimoine immatériel par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO, 2018). Cette reconnaissance internationale légitime les actions et discours de l'État et favorise l'institutionnalisation de ces pratiques

culturelles et artistiques afin d'assurer leur préservation et le contrôle sur celles-ci par l'État. Avec la reconnaissance institutionnelle de ces pratiques, l'État propulse en avant les pratiques culturelles autochtones, tout en faisant en sorte que ces pratiques reflètent l'expression identitaire du peuple bolivien en général. Cette idée est clairement présente dans la constitution de 2009 : « Font partie du patrimoine des nations et des peuples autochtones originaires et paysans : les cosmovisions, les mythes, l'histoire orale, les danses, les pratiques culturelles, les connaissances et les technologies traditionnelles. **Ce patrimoine fait partie de l'expression et de l'identité de l'État** » (article 100, je souligne).

Dans un rapport rédigé en 2014 par la Bolivie pour l'UNESCO (mais publié en 2015 par l'UNESCO), l'État plurinational de Bolivie réaffirme son engagement à protéger son patrimoine immatériel et témoigne des mesures prises jusqu'à maintenant en ce sens. Elle réaffirme également l'importance de sensibiliser les jeunes à la sauvegarde du patrimoine culturel bolivien. De plus, le rapport souligne que des lois ont été adoptées et des programmes ont été créés afin de respecter les engagements de la convention sur le patrimoine immatériel de l'UNESCO :

The Ministry of Cultures and Tourism has elaborated the Plurinational System of Registration of the Bolivia Intangible Cultural Heritage, which will be implemented in 2015 through the Departmental and Municipal Governments, generating a database of the intangible cultural heritage. The Law of Intangible Cultural Heritage, published in May 23, 2014, regulates the obligatory nature of the system. (UNESCO, 2014 : 7)

Ainsi, la Loi du Patrimoine culturel bolivien adoptée en 2014 encadre légalement la pratique et la sauvegarde des différentes manifestations artistiques et culturelles des différents peuples sur son territoire. L'État est dorénavant responsable, en partie du moins, de la promotion, de la diffusion et de la sauvegarde du patrimoine culturel bolivien (Loi sur l'héritage culturel intangible de Bolivie, 2014, article 1). Le ministère des Cultures et du Tourisme ainsi que le ministère de l'Éducation doivent également veiller à la promotion et à la sauvegarde des pratiques culturelles et artistiques. On assiste donc à la promotion de certaines pratiques culturelles et artistiques dans les établissements scolaires, notamment dans les universités. Chaque année, plusieurs universités organisent des *entradas* folkloriques dans plusieurs des

villes boliviennes. C'est notamment le cas à La Paz avec *l'entrada folclórica universitaria* créée par l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La question des *entradas folclóricas universitarias* sera abordée au chapitre 5.

2.2.3. La politique de l'authenticité

Les questions entourant le concept « d'authenticité » relativement à ce que signifie être autochtone en ville méritent d'être abordées puisqu'encore aujourd'hui, on associe souvent l'autochtonie au milieu rural. Cette distinction entre les autochtones urbains et les autochtones ruraux a tendance à discréditer les autochtones urbains en remettant en question leur identité autochtone, ce qui peut avoir pour effet de limiter l'expression de soi, mais aussi la participation dans l'espace politique et social. Prenant appui sur les travaux portant sur des expériences autochtones à travers le monde, je propose un bref portrait des politiques de l'authenticité afin d'en mieux saisir les enjeux.

Nancy Lucero (2013), dans « Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovations » souligne que les autochtones urbains de Denver au Colorado sont souvent confrontés à des questions relatives à leur identité et à l'authenticité de leur autochtonie. Elle explique que les autochtones en milieu urbain sont souvent perçus comme « inauthentiques » parce qu'ils ne cadrent pas avec l'imaginaire traditionnel de l'autochtone vivant en milieu rural (en réserve) : « American indian cultural identity is commonly considered to have been negatively affected by urban living » (Lucero, 2013 :195). Elle ajoute, citant Peroff et Wildcat: « Urban Indians are often conceptualized by others as being conflicted about their ethnic identity or as having little remaining “authentic identity” and that identity is frequently questioned, even to the point of asking whether an American Indian living in an urban area can still be considered “Indian” » (2002 dans Lucero, 2013: 195-196). Au vu de ces propos concernant l'authenticité autochtone en ville, la perspective historique me semble représenter un excellent outil afin de chercher à comprendre les fondements de cette dichotomie entre les autochtones urbains et les autochtones ruraux.

Pendant la colonisation européenne, la réorganisation territoriale des communautés autochtones fut souvent centrale au projet colonial. Les colons repoussèrent considérablement les autochtones en périphérie, loin des milieux urbains (Gagné et Trépied, 2016 : 10). Les villes, par contraste, étaient essentielles pour l'administration coloniale et permettaient la diffusion d'idéologies, de pratiques et éventuellement, facilitaient l'envoi et la réception de biens matériels par les réseaux portuaires et ferroviaires (Blais, 2013 : 180-181). Les villes étaient souvent réservées aux Blancs et assujetties aux règles de ces derniers, sous peine de sanctions allant jusqu'à l'emprisonnement. Les villes coloniales représentaient donc des lieux d'exclusion pour les autochtones (Gagné et Trépied, 2016 :11)¹⁵.

De plus, dans certaines colonies et dans les États coloniaux qui en furent issus, des critères furent déterminés afin de définir quels individus étaient « réellement » autochtones. Ces critères étaient fondés sur des caractéristiques raciales, culturelles, spatiales et statutaires (Gagné et Trépied, 2016 : 12). Ce « système de réduction », s'inscrivant dans une logique que l'on peut qualifier d'élimination et d'assimilation, cherchait à homogénéiser la communauté colonisée et à la contrôler (Blais, 2013 : 178; Gagné et Trépied, 2016 : 12-13; Veracini, 2011; Wolfe, 2006).

Plus récemment, à la suite du mouvement de décolonisation à l'international et des mouvements politiques autochtones à partir des années 1970 et 1980, certains États coloniaux du Pacifique et des Amériques prirent des dispositions légales pour reconnaître certains droits autrefois refusés aux autochtones. Entre autres, des négociations quant à l'accès à la terre, aux ressources naturelles et à l'éducation, furent entreprises, mais ces dispositions reposent sur des définitions étatiques et coloniales de ce que signifie être autochtone (Gagné et Trépied, 2016 : 13-14). Autrement dit, pour accéder à certains droits et bénéficier de certains programmes à leur intention, les autochtones doivent prouver leur authenticité, c'est-à-dire qu'ils doivent faire la preuve qu'ils sont vraiment autochtones au sens où l'entend l'État (Gagné et Trépied, 2016 : 13). L'authenticité des autochtones est mesurée à l'aune de critères

¹⁵ En ce qui concerne l'Amérique latine, cela reste à vérifier pour ce qui est des villes qui préexistaient à l'arrivée du colonisateur (je pense ici aux cités construites par l'empire inca, aztèque, maya notamment).

coloniaux tels que l'appartenance à un territoire spécifique, très souvent en zone rurale, la pratique d'une culture traditionnelle, la possession d'un statut légal (Gagné et Trépied, 2016 : 12; Baker, 2011).

Le cas de l'Australie est particulièrement révélateur. Vers la moitié du 20^e siècle, de multiples territoires australiens furent repris par l'État au grand dam des autochtones parce que l'on considérait que ces derniers s'étaient acculturés : « In the name of assimilating a people who, in the opinions of experts, had lost their culture, the government between 1938 and 1964 had revoked or leased to non-Aborigines 90 per cent of the 15,000 acres of extant reserves » (Rowse, 2000 : 180). Les autochtones n'étant plus considérés comme « vrais », les instances gouvernementales délégitimèrent leurs revendications ainsi que leurs droits sur les territoires ancestraux (Snipp, 2013 : 167-170; Rowse, 2000 : 180). Pour les mêmes raisons, en 1972, des politiques assimilatrices imposées par le gouvernement australien de l'époque cherchèrent à contrôler cette « culture de la pauvreté » que représentaient les autochtones ayant migré en milieu urbain.

Anne Lavanchy (2009), dans un livre qui porte sur les enjeux politiques et sociaux de l'identité mapuche, souligne que l'opposition entre autochtones authentiques et inauthentiques est souvent mise de l'avant non seulement par l'État, mais aussi par les médias. Ces derniers accusent fréquemment les politiciens mapuches d'être manipulateurs (ou manipulés) et donc de ne pas être vrais, purs ou authentiques (Lavanchy, 2009 : 140). Parlant la langue coloniale, soit l'espagnol, les politiciens ou les dirigeants portant un titre en espagnol comme *dirigente* ou *presidente* sont considérés comme n'étant pas réellement autochtones. Ces accusations viennent encore ici délégitimer les revendications politiques du peuple mapuche et discréditer l'accès à l'espace politique aux autochtones (Lavanchy 2009 :140).

Gagné et Trépied (2016) abordent aussi le défi que pose la vie en milieu urbain pour les *leaders* autochtones. Les auteurs citent l'exemple d'un autochtone, David R. Newhouse (2011), professeur d'université et membre exécutif de l'Association nationale des centres d'amitié autochtone (ANCA) vivant et travaillant en milieu urbain, qui, lors d'une réunion

de l'Assemblée des Premières Nations, s'est vu refuser par les autres chefs autochtones toute alliance en vue d'aider les autochtones vivant en milieu urbain. Le chef national expliqua que les autochtones en ville devaient vivre avec les conséquences de leur départ de leurs communautés : « Those who moved away from reserves moved away from their Indianness and no longer deserved the support of the state as they were no longer Indians » (Newhouse 2011 : 26 dans Gagné et Trépiéd, 2016 : 14). Cet exemple démontre clairement la pression exercée, au sein même des groupes autochtones, afin de se conformer aux représentations de l'Indien authentique. Des questions peuvent alors se poser pour les autochtones: « Why would we do this to ourselves? Why would we divide ourselves using the criteria of the state? », se demande Newhouse (2011: 26-27, cité dans Gagné et Trépiéd, 2016: 14).

À La Paz et à El Alto, la présence autochtone ne peut pas être aussi facilement contestée que dans d'autres villes du monde étant donné tant le poids démographique de la population autochtone ainsi que la longue histoire de leur présence dans ces villes. Malgré ces faits historiques, Huanacuni Mamani souligne que plusieurs (autochtones et non autochtones) associent là aussi l'autochtonie avec le milieu rural et perçoivent les autochtones urbains comme dépourvus « d'authenticité » (Huanacuni Mamani, 2015 : 64). Pour comprendre pareille situation, Gagné et Trépiéd (2016) insistent sur l'importance de porter attention aux contextes légaux, politiques et historiques dans lesquels cette politique entourant l'authenticité autochtone se déploie et dans lesquels les luttes en résultant se situent. C'est ce à quoi je tenterai d'être attentive tout au long de ce mémoire.

Conclusion

M'intéressant à un concept cosmologique intimement lié à la Terre-Mère, le *vivir bien*, il s'est avéré intéressant de chercher à comprendre les dynamiques et les perceptions qui entourent sa mise en pratique en milieu urbain, prenant en compte les effets des politiques de l'authenticité dans le contexte bolivien. De plus, la notion d'identité s'est avérée essentielle en vue de mieux comprendre les relations récentes et actuelles entre autochtones et non-autochtones. Enfin, les discussions ainsi que les éléments contextuels entourant l'emploi du concept de « folklore », tout particulièrement en Bolivie, se sont avérés pertinents en vue

d'analyser et comprendre la recrudescence des pratiques folkloriques et artistiques dans les villes de la Bolivie. Voyons maintenant quelles sont les différentes méthodes que j'ai utilisées pour mener à bien ma recherche.

Chapitre 3. Cadre méthodologique

Dans ce chapitre, je présenterai le cadre méthodologique qui a été utilisé pour mener à bien cette recherche. Dans un premier temps, je définirai la problématique de recherche ainsi que les questions principales qui ont orienté celle-ci. Dans un deuxième temps, je présenterai brièvement les caractéristiques de la population à l'étude et je détaillerai les techniques de collecte de données employées pour réaliser la recherche. Par la suite, j'exposerai les défis et enjeux rencontrés lors de mon terrain ethnographique. Je présenterai ensuite le type d'analyse qui m'a permis de rendre intelligibles de la façon la plus rigoureuse possible mes données de terrain. Enfin, je conclurai ce chapitre en identifiant les différents principes éthiques que j'ai mis en application lors de mon terrain ethnographique qui se déroulait en milieu majoritairement autochtone.

3.1. Problématique et question de recherche

Si plusieurs auteurs se sont intéressés au thème du *vivir bien/buen vivir*, à sa définition et à sa portée politique (Acosta 2012, Gudynas 2011, Huanacuni Mamani 2015, Morin 2013), peu se sont attardés à la mise en pratique de ce concept dans la vie quotidienne des gens, en particulier en milieu urbain. Calestani (2013) et Mamani Pacasi et al. (2012) sont des exceptions dignes de mention. Plus encore, aucun ouvrage que je connaisse n'aborde la perspective des étudiants universitaires sur le principe du *vivir bien*. La question de recherche qui oriente mon projet de maîtrise se formule donc comme suit : **comment les autochtones et les non-autochtones des villes de La Paz et d'El Alto négocient-ils quotidiennement leur identité et la coexistence en cette période de reconnaissance des principes autochtones du *vivir bien*?**

Afin de répondre à la question principale, des objectifs et des sous-questions ont guidé ma recherche :

1. **Comprendre et décrire les façons dont les Aymaras urbains s'organisent en ville ainsi que l'importance des réseaux et des associations pour eux.** Comment

s'organise la vie en ville ? Quelle place y tiennent les réseaux sociaux et les associations ? Quelle importance les Aymaras urbains accordent-ils aux réseaux aymaras ? Comment sont-ils maintenus en ville ? Quels sont les espaces urbains dans lesquels les réseaux prennent forme ?

2. **Comprendre les raisons qui poussent les jeunes autochtones et non autochtones à participer à des carnivals folkloriques en ville et décrire les liens existants entre le *folklore* et l'identité nationale bolivienne.** Qu'est-ce qui motive les jeunes autochtones et non autochtones à participer à un carnaval folklorique ? Comment sélectionnent-ils une danse ? Quels sont les différents défis et difficultés liés à leur participation ?
3. **Comprendre et décrire les stratégies d'affirmation identitaire des Aymaras en ville.** Quelle(s) stratégies politique, artistique, sociale et économique les Aymaras mettent-ils en place pour négocier et/ou affirmer leur identité et leur place en milieu urbain ? Comment l'identité des Aymaras vivant en ville est négociée et affirmée ? Comment les étudiants universitaires autochtones et non autochtones font-ils l'expérience de la vie urbaine à l'ère du *vivir bien* ?
4. **Comprendre le sens que les autochtones et les non-autochtones accordent au *vivir bien* et décrire les différentes manifestations de celui-ci dans leur vie quotidienne.** Qu'est-ce que représente le *vivir bien* pour les autochtones et les non-autochtones ? Comment le *vivir bien* fait-il sens dans leur vie quotidienne ? Comment s'approprient-ils et mettent-ils en pratiques les principes du *vivir bien* ? Et dans quel(s) contexte(s) ?

Les trois premiers objectifs correspondent aux questions abordées dans les trois chapitres analytiques de ce mémoire. Je donne des éléments de réponses correspondant au quatrième objectif dans tous les chapitres, quand cela est pertinent. Autrement dit, j'établis certains liens entre le *vivir bien* et les pratiques urbaines des autochtones et des non-autochtones au fur et

à mesure que ceux-ci émergent. J'aborde cependant davantage le *vivir bien* dans le troisième chapitre analytique, c'est-à-dire au chapitre 6.

3.2. La méthodologie

Dans le cadre de cette recherche, j'ai mis en avant une démarche qualitative de type empirico-inductif compte tenu du peu d'écrits scientifiques portant sur la mise en pratique du *vivir bien* en milieu urbain. Elle m'a permis de gagner une meilleure compréhension des pratiques et des significations autochtones. En effet, la démarche qualitative permet au chercheur d'avoir accès aux différents univers de sens mobilisés au sein des communautés à l'étude (de Sardan, 2008 : 40-42). Ce qui est central à cette démarche, comme le souligne de Sardan (2008 : 82-83), est de procéder par itération. Ce processus fut pertinent puisque chaque nouvel entretien, chaque observation, m'amenait vers de nouvelles pistes, vers des questions plus précises, vers de nouveaux interlocuteurs potentiels. Cette démarche me permit donc d'ajuster les questions de recherche et les indicateurs dont je devais tenir compte dans l'observation au fur et à mesure du déroulement de la recherche.

Plus précisément, ma démarche a compris une enquête ethnographique de trois mois en Bolivie, ancrée à La Paz, avec des visites fréquentes à El Alto, ville voisine de La Paz (voir la carte en annexe 2). Mon séjour sur le terrain s'est déroulé du 31 mai au 26 août 2017.

3.3. Caractéristiques de la population à l'étude

Dans le cadre de ma recherche, j'ai choisi de m'intéresser principalement aux autochtones de la nation aymara, mais également aux non-autochtones, vivant en milieu urbain et plus particulièrement aux étudiants universitaires de La Paz et d'El Alto. Deux raisons principales expliquent ce choix : d'une part, le peu d'écrits scientifiques sur la pratique urbaine du *vivir bien* et, d'autre part, le peu d'ouvrages s'intéressant au sens qu'accordent les jeunes à ce concept dit « ancestral ». Il m'est aussi apparu pertinent de questionner les jeunes sur la pratique ancestrale du *vivir bien* puisque pour la plupart d'entre eux, ils font partie de la première génération de leur famille à être nés en ville. En fait, neuf d'entre eux sont de la

première génération d'enfants nés de parents migrants ruraux, c'est-à-dire que, dans la majorité des cas, ils sont les premiers de leur famille à vivre en ville, leurs parents, grands-parents et arrière-grands-parents ayant vécu la majeure partie de leur vie à la campagne. Ils ont donc une relation différente de leurs aînés à la ville et, bien évidemment, au milieu rural d'où sont originaires la majorité des parents des étudiants que j'ai rencontrés.

Au total, j'ai réalisé seize entretiens semi-dirigés. J'ai interviewé dix hommes et six femmes. Je ne tiens pas compte ici des discussions informelles réalisées tout au long de mon séjour sur le terrain. Les participants à ma recherche sont tous résidents de La Paz ou d'El Alto. Parmi les personnes interviewées formellement, dix d'entre elles sont étudiantes à l'Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Cinq participants à ma recherche sont sur le marché du travail et une est à la retraite.

Sur les seize participants à ma recherche, dix s'auto-identifient comme Aymaras, un s'auto-identifie comme Aymara et Afro-bolivien et trois s'auto-identifient comme Métis. De plus, un étudiant s'auto-identifie comme *Colla*¹⁶ et une étudiante comme *Paceña*¹⁷. Parmi les participants qui s'auto-identifient comme Aymaras, trois sont dans la vingtaine, trois sont dans la trentaine, deux sont dans la quarantaine, un participant était au début de la cinquantaine, une participante était au début de la soixantaine et une participante n'a pas voulu préciser son âge, mais en fonction de son histoire de vie, je pense qu'elle doit être dans la cinquantaine. En ce qui concerne les participants qui se considèrent comme Métis, deux participantes sont dans la vingtaine et un participant est au milieu de la cinquantaine. Enfin, les deux étudiants qui s'auto-identifient comme *Colla* et *Paceña* sont tous les deux au début de la vingtaine. Un tableau en annexe 3 résume les informations sociodémographiques à propos des participants à cette recherche.

¹⁶ Le terme « *Colla* » fait référence à l'appartenance ethnique du *Collasuyo*. Le *Collasuyo* est en fait une région de l'Empire du Tiwantsuyo, qui existait à l'époque préincasique dans la région des Andes.

¹⁷ Le terme « *Paceña* » est le nom que l'on donne à une personne qui vient de La Paz.

3.4. Méthodes de collecte de données

D'emblée, ma question de recherche m'a emmenée à réfléchir à une question essentielle sur le terrain : quoi observer pour trouver des réponses à mes questions et objectifs de recherche? J'ai souvent eu l'impression que je pouvais observer tout et rien à la fois. De plus, lors d'une rencontre à l'été 2016 avec Fernando Huanacuni Mamani, auteur du livre *Vivir Bien : Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*, ce dernier m'avait mentionné que le *vivir bien* était pratiqué principalement dans la sphère privée, soit dans l'espace familial. Ainsi, comment allais-je pouvoir observer les pratiques des jeunes liées au *vivir bien* si mon réseau de contacts était très restreint initialement? Les participants à cette recherche allaient-ils m'inviter dans leur demeure afin que je puisse observer ces pratiques?

Trois jours après mon arrivée à La Paz, j'ai eu l'idée de publier un message sur le groupe Facebook du département d'anthropologie de l'Universidad Mayor de San Andrés afin de présenter ma recherche et mon désir de rencontrer d'autres étudiants en anthropologie pour discuter du *vivir bien* et de mon projet. Ce message ne visait pas à recruter des participants à ma recherche. Cette idée porta fruit et les messages de retour furent nombreux. Cinq jours après mon arrivée, j'avais déjà une rencontre dans un café avec un étudiant de deuxième cycle en anthropologie. Cette rencontre avec Carlos fut assurément un moment-clef de mon séjour sur le terrain, car grâce à ses connaissances relatives à mes questions de recherche et grâce à ses nombreux contacts, il me permit d'intégrer rapidement divers réseaux. Il est à préciser que dans le cadre de ma recherche, j'utilise des pseudonymes afin de garantir l'anonymat de tous les participants.

En ce qui concerne ma collecte de données, j'ai croisé plusieurs techniques : l'observation participante, les entretiens semi-dirigés, la recherche documentaire ainsi que la tenue d'un journal de terrain. Le croisement de ces méthodes m'a permis de mieux comprendre mon sujet de recherche, mais également de valider mes données par une triangulation entre elles.

3.4.1. L'observation (participante) et le journal de terrain

L'observation, participante ou non, a certainement constitué une dimension importante de ma recherche de terrain. L'observation participante permet de saisir les interactions entre les

différents acteurs, d'observer des « actions en situation » (Cefaï 2007 : 552) ainsi que des « comportements et des événements sur le vif » (Campenhoudt et Quivy 2011 : 176). Elle permet également d'avoir des conversations informelles avec des acteurs et d'établir une relation de confiance. C'est précisément ce que j'ai fait en participant à divers événements comme divers ateliers organisés par le département d'anthropologie de l'UMSA ou encore à la fête de la Vierge de la Carmen à El Alto.

Ma première expérience d'observation participante s'est tenue lors d'un colloque de deux jours, intitulé « Jornadas críticas desde Bolivia : Encuentro en tiempo de fragmentación » (Journées critiques depuis la Bolivie : rencontre en temps de fragmentation). Ce congrès avait lieu à Cochabamba, à environ huit heures en autobus de La Paz. C'est d'ailleurs Carlos, rencontré dès les premiers jours suivant mon arrivée, qui m'avait informée de cet événement et fortement encouragée à y aller, même s'il ne pouvait pas m'y accompagner. Plusieurs conférences furent prononcées pendant ces deux jours et plusieurs chercheurs et activistes boliviens et internationaux étaient présents pour présenter leurs recherches ou leurs questionnements. J'ai pu échanger informellement avec une dame d'une communauté autochtone d'Oruro sur la question du *vivir bien*, ainsi que rencontrer des gens d'un peu partout en Bolivie : des professeurs, des étudiants, des activistes, des autochtones issus des diverses communautés, etc. J'ai aussi fait la rencontre de la responsable du Centro de Estudios Andinos-Amazonico y Mesoamericano de Bolivia (Centre d'Études Andines-Amazonique et Méso-Amérique de la Bolivie, CEAM-Bolivia), une organisation civile de La Paz qui œuvre auprès de femmes autochtones en Bolivie dans les domaines des arts, de l'éducation, de la santé et de la politique (CEAM-Bolivia, 2010). Nous avons beaucoup discuté et elle m'a invitée à venir partager, sous forme d'atelier, mon expérience comme jeune chercheuse en Bolivie auprès des femmes autochtones du groupe. J'ai donc par la suite, le 12 août 2017, animé un atelier de deux heures devant ce groupe de femmes. Ce fut une expérience très riche et très formatrice qui m'a permis de nouer des liens intéressants avec ces femmes. Cette expérience fut formatrice parce qu'elle me permit, durant mon terrain, d'apprendre à vulgariser mon projet de recherche. Il s'agissait aussi d'une première communication sur ma recherche en espagnol. Malheureusement, cette activité s'est tenue seulement vers la fin de mon séjour.

Outre ma rencontre privilégiée avec la responsable du CEAM-Bolivie, j'ai aussi fait à cette occasion la rencontre de Raúl¹⁸, un étudiant au doctorat en anthropologie à l'Université Rutgers au New Jersey. Raúl est Bolivien, mais étudie depuis cinq ans aux États-Unis. Cette rencontre qui déboucha sur une relation amicale m'a aussi permis de m'insérer dans de multiples réseaux pertinents à l'avancement de ma recherche.

J'ai également eu l'opportunité d'observer la célèbre cérémonie du *Nuevo Año andino* (le Nouvel An andin), communément appelée la fête du solstice d'hiver sur le fameux site de Tiwanaku, à environ une heure de transport routier d'El Alto. Tiwanaku est reconnu comme un site archéologique important puisqu'on y retrouve des ruines datant de l'époque des Tihuanacotas, qui se situe des années 400 à 900 après J.-C. (UNESCO, 2019). La civilisation des Tihuanacotas aurait précédé la civilisation incaïque (1200 après J.-C.) et les Aymaras seraient les descendants des Tihuanacotas. Tiwanaku aurait été le centre spirituel et politique de la civilisation des Tihuanacotas. On y retrouve aujourd'hui encore plusieurs vestiges qui donnent une idée de leur structure politico-administrative complexe et le caractère éminemment religieux du lieu (UNESCO, 2019).

Dans la nuit du 20 au 21 juin 2017, je me suis donc rendue sur le site de la célébration avec un groupe de jeunes, dont 7 Québécoises et 4 Boliviens. Le groupe de Québécoises réalisait un stage en coopération internationale à La Paz avec le Centre d'étude et de coopération internationale (CECI), un organisme québécois. Étant donné que je connaissais la responsable du groupe, nous nous sommes donc mises d'accord pour nous y rendre ensemble en *micro*¹⁹. Cette observation à *Tiwanaku* s'est avérée pertinente puisqu'elle m'a permis d'observer de plus près certaines pratiques rituelles dédiées à la Pachamama et de poser un regard mieux informé sur ce genre d'événement fortement critiqué par plusieurs groupes autochtones et chercheurs qui dénoncent le côté médiatique et superficiel de ces pratiques de

¹⁸ Raúl n'est pas un nom fictif, contrairement à tous les autres noms que j'utilise dans ce mémoire qui sont des pseudonymes. Raúl a autorisé l'emploi de son vrai nom dans le cadre de mon mémoire.

¹⁹ Le *micro* est le terme utilisé en Bolivie pour désigner un petit autobus. Il s'agit en fait d'une petite camionnette. Les *micros* sont très utilisés en Bolivie pour se déplacer dans les villes.

plus en plus populaires en Bolivie. J'aborde plus en détail mon observation à *Tiwanaku* au chapitre 6.

J'ai aussi réalisé une observation participante, comme danseuse, au sein du *taller cultural* des départements d'anthropologie et d'archéologie de la UMSA lors de l'*entrada folclórica universitaria* de la ville de La Paz. J'ai participé de façon assidue à plusieurs pratiques hebdomadaires, et ce, pendant trois semaines consécutives, jusqu'au défilé qui eut lieu le samedi 29 juillet 2017. C'est d'abord par simple curiosité et parce que j'aime beaucoup danser que je me suis rendue pour la première fois à l'une des pratiques du groupe. Si cela n'était pas du tout planifié au départ, cette participation s'est avérée être l'une des meilleures intuitions de mon terrain. Ma participation à ce carnaval m'aura certainement permis de créer de nombreux liens de confiance avec les étudiants et m'aura ouvert de nombreux chemins inattendus dans le cadre de cette recherche. C'est pour cela d'ailleurs que j'ai décidé de m'intéresser davantage à la perspective des jeunes dans le cadre de mon projet, en explorant leurs représentations du *vivir bien* et en cherchant à comprendre l'importance qu'ils accordent à la fête et aux mobilisations artistiques. Dans le cas précis de ma recherche de terrain en milieu urbain, participer à la *entrada folclórica universitaria* a réellement constitué ma porte d'entrée pour réaliser ma collecte de données.

De plus, j'ai passé plusieurs après-midis à réaliser des observations dans des lieux publics afin de mieux comprendre les relations entre les gens des différentes classes sociales et entre autochtones et non-autochtones, notamment au parc de *La Plaza Abaroa*, situé dans un quartier relativement huppé de La Paz. Dans une perspective comparative, j'ai également réalisé quelques observations dans des quartiers plutôt populaires de La Paz et d'El Alto. J'ai aussi participé à plusieurs reprises et de manière informelle à des activités du quotidien des gens. Ainsi, j'ai fréquenté les marchés des deux villes, je suis allée manger dans divers restaurants, j'ai utilisé les transports en commun, etc. J'ai souvent profité de ces occasions pour entamer des discussions avec des femmes et des hommes autochtones sur le *vivir bien* et sur les défis et enjeux de la vie en ville. J'ai également participé, de façon informelle, à plusieurs événements, fêtes et carnivals, auxquels participaient notamment les jeunes universitaires. Ces observations m'ont permis d'observer les différentes pratiques, qu'elles

soient rituelles, artistiques, politiques ou culturelles des autochtones et des non-autochtones et d'avoir une meilleure compréhension générale de la relation qu'ils ont avec la ville et des façons dont ils l'investissent.

Enfin, il est pertinent de se rappeler qu'il existe de multiples degrés d'intégration du chercheur à l'observation: certains choisissent de s'investir comme des participants actifs alors que d'autres prennent plutôt une posture d'observateur (de Sardan 2008 : 48-49). Comme de Sardan le souligne, ces rôles découlent plus souvent des aléas de l'enquête, des circonstances ou encore des habitudes du chercheur plutôt que du résultat d'un choix délibéré (de Sardan 2008 : 48). Dans certains cas, mon rôle d'observatrice était plutôt discret, dans d'autres, je participais activement à l'événement que je tâchais d'observer. Le meilleur exemple dans le cadre de ma recherche est certainement ma participation comme danseuse à l'une des plus grandes fêtes du pays. La méthode de l'observation participante fut donc mise en pratique maintes fois et dans différents contextes, quelques fois lors d'activités relevant du quotidien, d'autres fois lors d'événements officiels.

Toutes les observations réalisées furent consignées dans un journal de terrain et ma méthode de notation s'est grandement inspirée de celle proposée par Beaud et Weber (2010). Précisément, j'ai tâché de consigner mes notes de terrain en respectant un « système de notations en vis-à-vis ». La page de droite servait de « journal d'enquête » où étaient inscrites les indications pratiques (qui, où, quand, comment) et les descriptions des observations, tandis que la page de gauche était plutôt réservée au « journal de recherche ». C'est sur cette page que je notais, en parallèle, les questions, les hypothèses et les analyses qui surgissaient des observations et qui me permettaient d'orienter ou encore de rediriger ma recherche (Beaud et Weber 2010 : 78-79).

3.4.2. Les entretiens semi-dirigés

Si les observations réalisées ont constitué une grande partie de mon corpus de données, les entretiens semi-dirigés en sont le cœur. J'ai priorisé cette technique puisque, tout comme le soulignent Campenhoudt et Quivy, les entretiens permettent d'explorer en profondeur des thèmes sélectionnés tout en laissant « une large marge de liberté au répondant » (2011 : 160).

Dans un contexte où la tradition orale est très importante, les entretiens semi-dirigés permettent d'avoir accès à des informations seulement accessibles par « l'interaction de deux acteurs (l'informateur et le chercheur) » (Bertaux, 2010 : 242). Les entretiens semi-dirigés m'ont permis de rendre compte de la diversité des points de vue et d'avoir accès à des descriptions détaillées qu'à elle seule, l'observation participante ne m'aurait point permis de recueillir (Beaud et Weber 2010 : 190).

Le recrutement des participants à mes entretiens s'est réalisé au gré des rencontres et des opportunités qui se sont présentées tout au long de mon séjour. Ma recherche s'intéressant à plusieurs types d'acteurs, mes critères de sélection pour mon échantillon étaient assez inclusifs. J'ai réalisé des entretiens avec des hommes et des femmes, des jeunes et quelques moins jeunes, des Aymaras, mais aussi avec des non-autochtones. Mon seul critère d'exclusion pour les entretiens était le lieu de résidence qui devait être en milieu urbain, soit à La Paz, soit à El Alto. Ainsi, cette souplesse quant aux critères de sélection pour composer mon échantillon m'a permis de réaliser une recherche riche et surtout représentative de l'hétérogénéité de la population de La Paz et d'El Alto.

La durée des entretiens était en moyenne d'environ une heure. Le lieu de l'entrevue fut choisi par les participants. Dans la plupart des cas, les entretiens se sont déroulés dans des cafés de la ville de La Paz, souvent près de l'université. J'ai aussi réalisé un entretien à mon appartement et un autre chez l'une des participantes à ma recherche.

3.4.3. La recherche documentaire

Une recherche documentaire a été effectuée lors de séjour sur le terrain afin de compléter les recherches réalisées en amont de celui-ci et de contextualiser les données recueillies lors des entretiens et des observations. Cette recherche documentaire fut divisée en deux volets : dans un premier volet, j'ai cherché à retracer l'origine et les transformations du *vivir Bien* jusqu'à aujourd'hui et dans un deuxième volet, j'ai cherché à saisir les réappropriations politiques du concept dans les discours officiels. De cette façon, j'ai essayé d'identifier les convergences et les divergences avec les discours tenus parmi les « gens ordinaires ». Pour ce faire, j'ai visité le Centre d'archives et la Bibliothèque nationale (Archivo y Biblioteca Nacionales de

Bolivia, ABNB) qui se trouve à Sucre²⁰, la capitale nationale pour y consulter les ouvrages, documents officiels et autres documents sur la question. Sans me lancer dans une recherche en archives, j'ai profité de ma visite pour consulter un archiviste sur place afin de savoir si certains documents incontournables existaient sur la question du *vivir bien*. Les apports de cette visite à l'ABNB auront été importants. Non seulement j'ai pu mettre la main sur certains ouvrages pertinents abordant la question du *vivir bien*, mais j'ai également découvert plusieurs livres traitant de la question spécifique de la *entrada folclórica universitaria* et de la fête urbaine.

Pour répondre aux objectifs du deuxième volet, j'ai analysé les documents proposés par le gouvernement se trouvant sur les sites internet officiels afin d'appuyer et de documenter les propos recueillis auprès de certains représentants politiques. J'ai aussi analysé les différents documents disponibles en ligne sur les sites d'organisations non gouvernementales et de certaines associations autochtones tels que le Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conseil National des Ayllus et des Markas du Qullasuyu, CONAMAQ), la Fundación Tierra (la Fondation de la Terre) et la Fundación Wayna Tambo (Fondation Wayna Tambo) d'El Alto, entre autres.

3.5. Défis et difficultés méthodologiques

Si les différents obstacles que j'ai rencontrés ne m'ont point empêchée de réaliser une collecte de données riche, je considère important de les mentionner, car ils témoignent des défis et des différents enjeux que l'on peut rencontrer sur le terrain.

3.5.1. Être femme, blanche et étrangère : être la *gringa*

Une première difficulté est sûrement rencontrée avec beaucoup d'acuité par les chercheuses dont les recherches de terrain se déroulent en Amérique latine. L'intersection de mon genre et de ma situation d'étrangère blanche qui a fait de moi la « *gringa* » m'a placée à plus d'une reprise dans une position inconfortable. Tout d'abord, malgré mon désir de discuter avec certains politiciens ou leaders autochtones, j'ai dû refuser certaines invitations de leur part,

²⁰ Sucre, capitale du pays, se trouve à environ 13 heures de route de La Paz. En plus d'abriter la bibliothèque nationale, la ville de Sucre regroupe la plupart des instances gouvernementales.

car je ressentais un certain malaise face à celles-ci. Le fait d'être femme me donnait en effet certains accès privilégiés – par exemple à des rencontres, des contacts ou encore à des documents inédits –, mais simultanément, me plaçait souvent dans une position inconfortable. À titre d'exemple, j'ai été invitée à un rendez-vous par le directeur adjoint d'un ministère, car il souhaitait me transmettre des documents pertinents sur le *vivir bien*, mais j'ai refusé, car il me paraissait trop insistant et utilisait un langage quelque peu vulgaire et à tendance « machiste » lorsqu'il m'écrivait.

En ce qui concerne le fait d'être blanche et étrangère, j'ai dû prendre certaines précautions additionnelles en ville parce que le taux de criminalité est plus élevé et les touristes sont souvent les victimes d'actes criminels. Plusieurs cas de vols et d'agressions ont été répertoriés. Il faut dire que la Bolivie, en général, est un pays assez tranquille, voire sécuritaire, si on le compare avec ses voisins tels que le Brésil, l'Argentine ou encore la Colombie qui détiennent des statistiques plutôt alarmantes en ce qui a trait aux taux de criminalité. Mais, comme tout pays d'Amérique latine, le taux de criminalité demeure élevé surtout en milieu urbain, la ville d'El Alto étant classée comme la ville la plus dangereuse au pays selon une étude réalisée en 2017 par l'Observatoire national de sécurité citoyenne de Bolivie (Rivas, 2014) situé à La Paz qui dispose d'une bibliothèque offrant des ouvrages spécialisés en sciences sociales. Je lui suis reconnaissante.

J'ai reçu peu de réponses de la part des organisations autochtones que j'ai contactées au début de mon terrain. Plusieurs ne m'ont pas rendu mes appels; d'autres ne semblaient pas intéressées par mon projet. Il est pertinent de souligner que plusieurs organisations n'étaient pas répertoriées sur internet. C'est donc plus tard, au fur et à mesure qu'avançaient mes recherches et que mon réseau de contacts s'agrandissait, que j'ai découvert d'autres organisations autochtones à La Paz et à El Alto. Cependant, la plupart des organisations autochtones qui se sont montrées intéressées à participer à ma recherche, l'ont fait qu'à la fin de mon séjour. Ainsi, peu d'organisations autochtones y ont finalement participé.

3.6. Analyse des données

Ayant favorisé une démarche itérative pendant ma recherche, une analyse préliminaire s'est effectuée pendant la collecte de données sur le terrain à partir des notes relatives à mes observations et aux entretiens. Cela m'a permis de mettre en place un processus itératif et d'ajuster mes grilles d'observation et de modifier mes schémas d'entretiens lorsque nécessaire (Olivier de Sardan 2008 ; Beaud et Weber 2010). Comme le mentionne de Sardan, « chaque entretien, chaque observation, chaque interaction sont autant d'occasions de trouver de nouvelles pistes de recherche, de modifier des hypothèses, d'en élaborer de nouvelles » (2008 : 83). J'ai donc été attentive tout au long de mon séjour sur le terrain aux nouvelles pistes qui surgissaient.

À mon retour de terrain, j'ai poursuivi le processus d'analyse de mes données par la transcription des entretiens semi-directifs et j'ai réalisé une première relecture attentive de mon corpus (verbatim, notes de terrain incluant les notes analytiques, documents officiels). Lors de cette première analyse systématique, j'ai pu réaliser une première codification de mes données, ce qui m'a permis de dégager les principaux axes thématiques de mon mémoire. La méthode que j'ai choisie pour l'analyse des données est celle de l'analyse de contenu thématique (Campenhoudt et Quivy, 2011; Paillé et Mucchielli, 2008). Selon Campenhoudt et Quivy, cette méthode est prisée en sciences sociales puisqu'elle « offre la possibilité de traiter de manière méthodique des informations et des témoignages qui présentent un certain degré de profondeur et de complexité, par exemple les rapports d'entretiens semi-directifs » (2011 : 207).

J'ai utilisé le logiciel MaxQDA pour réaliser cette analyse. Il m'a permis d'organiser efficacement toutes les données relatives à mon terrain, incluant certaines photographies et vidéos qui sont pertinentes pour ma recherche. J'ai ensuite réalisé une deuxième codification à l'aide du logiciel, celle-là étant plus précise et détaillée que la première. J'ai alors pu regrouper et hiérarchiser certains codes, me permettant ainsi une analyse plus fine des sous-codes de l'analyse. Le logiciel a également facilité le repérage de passages significatifs afin d'exemplifier certains propos lors de la rédaction de mon mémoire. Enfin, le logiciel d'analyse de données MaxQDA a été pertinent dans le sens qu'il m'a permis de mieux

organiser mes données, de questionner et de reclassifier les codes de manière itérative, et surtout, de regrouper toutes les données à un seul endroit tout au long du processus analytique et de rédaction.

3.7. Considérations éthiques

Cette recherche de maîtrise s'inscrit dans le cadre du projet de recherche « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales », dirigé par Natacha Gagné. Celui-ci a reçu l'approbation du Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche le 3 février 2014 (2013-095 R-3 / 10-03-2017). Conséquemment, je me suis engagée à respecter avec rigueur les principes éthiques établis. Entre autres, j'ai informé clairement tous les participants à ma recherche de mon sujet et des objectifs désirés. Tous les participants à ma recherche ont librement consenti verbalement à la tenue de l'entretien et à l'enregistrement de celui-ci. Leurs consentements verbaux ont été enregistrés, en conformité avec le certificat d'éthique. Je me suis également engagée à assurer la confidentialité des personnes à l'aide d'un pseudonyme attribué aléatoirement et à conserver de façon sécuritaire toutes les données produites dans un classeur verrouillé, dans un local sous clef et les données en format numérique dans des fichiers cryptés protégés par un mot de passe.

En ce qui concerne plus spécifiquement la question de la langue, tous mes entretiens se sont déroulés en espagnol. Tous les participants à ma recherche maîtrisaient suffisamment cette langue et étaient donc à l'aise de réaliser l'entretien en espagnol. D'ailleurs, toutes les traductions dans ce mémoire sont les miennes.

De plus, par respect et dans une perspective décolonisatrice, j'ai suivi des cours privés de langue aymara, langue maternelle de plusieurs des participants à cette recherche. Au total, j'ai pris une dizaine d'heures de cours avec un professeur aymara vivant à La Paz. Cela m'aura permis d'être en mesure de communiquer minimalement avec les personnes rencontrées. Même si je n'ai pu apprendre que quelques balbutiements de cette langue, j'ai senti que les gens appréciaient mes efforts.

Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif de présenter le cadre méthodologique sur lequel s'est ancrée ma recherche qui porte sur l'expérience urbaine des autochtones et des non-autochtones, principalement des jeunes étudiants universitaires et des façons dont ils investissent la ville à l'époque du *vivir bien*. Les chapitres qui suivent feront état des résultats de l'analyse des données recueillies lors de mon terrain ethnographique à La Paz et El Alto à l'été 2017. Le prochain chapitre abordera principalement les façons dont les Aymaras s'organisent en milieu urbain. J'explorerai les diverses stratégies économiques et sociales auxquelles ils ont recours dans leur vie quotidienne. Le chapitre suivant abordera la participation des Aymaras et des non-autochtones à l'un des plus grands carnivals folkloriques de La Paz : *l'Entrada folclórica universitaria*. Enfin, le dernier chapitre analytique abordera la vision du *vivir bien* pour les participants à ma recherche et discutera des diverses stratégies d'affirmation identitaire, incluant les pratiques rituelles auxquelles s'adonnent en ville les autochtones et les non-autochtones. Le chapitre 4 aborde davantage la perspective des Aymaras, le chapitre 5 présente davantage la perspective des jeunes non autochtones et le chapitre 6 aborde les points de vue et les pratiques rituelles des autochtones comme des non-autochtones.

Chapitre 4. Organisation et réseaux urbains

L'objectif de ce chapitre est de présenter les différentes façons dont les Aymaras s'approprient et expérimentent la ville aujourd'hui. Précisément, ce chapitre répond au premier objectif de recherche qui est de décrire et de comprendre les façons dont les Aymaras s'organisent en milieu urbain. Parallèlement, il répond aussi à l'objectif 4 qui est de décrire et d'identifier les pratiques liées au *vivir bien*. Cet axe sera présent tout au long du chapitre, en trame de fond. Je soulignerai lorsque cela sera pertinent les contradictions apparentes entre la pratique quotidienne et les principes du *vivir bien*, mais également parfois les ponts entre ceux-ci.

Je présenterai tout d'abord la ville d'El Alto, en soulignant certaines de ses caractéristiques particulières. Je donnerai par la suite un aperçu de la configuration sociospatiale de cette ville. Dans un deuxième temps, je présenterai brièvement la ville de La Paz et j'aborderai particulièrement la question du racisme et de la discrimination comme entrave à l'atteinte du *vivir bien*. Ensuite, je présenterai les rapports que les Aymaras entretiennent avec la ville, à travers des stratégies d'affirmation qui touchent le domaine de l'économie et l'architecture. Enfin, une section soulignera l'importance des réseaux urbains et l'organisation politique des Aymaras en ville. Plus particulièrement, je présenterai quelques organisations urbaines dans lesquelles les jeunes aymaras sont impliqués.

4.1. Portrait d'une ville particulière: El Alto

Située à plus de 4100 mètres d'altitude, bordée au Nord-Ouest par l'impressionnante cordillère des Andes et à l'Est, par les plaines de l'Altiplano, la ville d'El Alto coupe le souffle à plus d'un égard. Géographiquement parlant, la ville d'El Alto est située au croisement de plusieurs routes nationales, ce qui fait d'elle une halte incontournable. En effet, tous les autobus en partance de La Paz font un arrêt obligé à El Alto puisque les autoroutes liant La Paz au reste du pays y débutent. De plus, le seul aéroport international de La Paz et de ses environs se trouve à El Alto. Quant à la ville de La Paz, elle est nichée à 400 mètres plus bas, à l'ouest d'El Alto.



Illustration 1: El Alto

Source: Boobbyer, C. « High society: El Alto, Bolivia, steps into the spotlight », *The Guardian* Consulté sur internet (<https://www.theguardian.com/travel/2018/oct/17/el-alto-bolivia-architecture-culture-la-paz>), 20 octobre 2018.

Selon l'Institut national de statistiques de Bolivie (Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia; INE), la population totale d'El Alto était de 912 000 habitants en 2017 pour une superficie de 363 km² (INE, 2018). Elle serait la deuxième ville la plus peuplée au pays, après Santa Cruz (Poupeau, 2011: 120). L'une des particularités socio-démographiques d'El Alto est qu'elle est une ville majoritairement autochtone : « The 2001 census revealed that 81,3% of the population over 15 years old is of indigenous descent » (INE, 2001a dans Ardonna, 2007 : 132). El Alto serait majoritairement composée d'Aymaras et de Quechuas ayant quitté la campagne après la révolution de 1952 (Arbona, 2007 :132). En fait, selon Ardonna (2007), trois événements majeurs expliquent la croissance démographique de cette ville. Il s'agirait de la révolution nationale de 1952, qui à la suite du démantèlement du système de travail d'exploitation connu sous le nom de *l'hacienda*, permit aux paysans de quitter la campagne et de s'établir en ville en vue d'une vie meilleure (Ardonna 2007 : 132). Les effets dévastateurs du phénomène *El Niño* (1982-1983), qui entraîna de terribles sécheresses dans diverses régions de l'Altiplano, forcèrent plusieurs paysans à quitter la campagne et leurs

modes de vie agricoles. Puis, en 1985, alors que Victor Paz-Estensoro était le président de la Bolivie, un grand nombre de mineurs perdirent leurs emplois et migrèrent à El Alto à la suite de la privatisation des mines du pays (Ardon, 2007 : 132; Lazar, 2008 : 30). Ces trois événements majeurs expliquent la croissance démographique rapide de cette ville : « Avec une croissance démographique de 9 % par an en moyenne depuis plus d'un demi-siècle, elle est passée de 11 000 habitants en 1950 à 865 000 en 2008, devenant la seconde ville du pays derrière Santa Cruz de la Sierra (1,5 million d'habitants), mais devant La Paz (860 000 habitants) » (Poupeau, 2011 : 421). D'autres facteurs expliquent aussi la croissance urbaine tels les migrations intra-urbaines récentes et le boom économique dans le secteur du commerce (Poupeau, 2011 : 434).

Jusqu'en 1985, la ville d'El Alto faisait partie de la ville de La Paz. À la suite de nombreuses revendications de la part de ses habitants, El Alto fut officiellement reconnue comme ville autonome en 1988 (Lazar, 2008 : 30). Aujourd'hui, El Alto possède sa propre mairie, son hymne, son drapeau, son université, son système de transport et ses propres organisations politiques (Lazar, 2008 : 51).

Un élément qui contribue à l'identité particulière d'El Alto est la force de la mobilisation citoyenne. Celle-ci fut particulièrement efficace lors des événements de 2003, connus sous le nom de *octubre rojo* (octobre rouge) ou de la guerre du gaz (Ardon, 2007; Lazar, 2008, 2007; Webber, 2011). Sans m'attarder trop longtemps aux détails entourant cet événement, « octobre rouge » fait référence à plusieurs confrontations entre la société civile et l'État qui cherchait à privatiser les ressources gazières du pays (Ardon, 2007 : 133). Il est important de préciser que cette mesure néo-libérale venait s'ajouter aux tentatives de privatisation par l'État d'autres ressources naturelles, dont l'eau, initiative qui mena à une importante crise sociale et politique en 2000 à Cochabamba. Ainsi, face à cette privatisation du gaz, les *Alteños*, s'alliant avec les Aymaras vivant à la campagne, s'organisèrent et bloquèrent d'importantes routes autour d'El Alto, paralysant ainsi d'un seul coup les villes de La Paz et d'El Alto pendant plus de 48 heures. Une grève de la faim s'amorça aussi en guise de protestation et dura plus d'un mois (Lazar, 2008 : 184). En réponse à ses manifestations, le président Gonzalo Sánchez de Lozada (2002-2003) ordonna à l'armée de sévir contre les

protestataires. Au total, 38 personnes moururent et plusieurs autres furent blessées (Lazar, 2008 : 184-185). Les manifestations se répandirent rapidement à travers le pays, forçant la démission du président de l'époque et de ses ministres (Lazar, 2008 : 184-185). Ces événements mirent en évidence la capacité organisationnelle et de négociation des associations et des organisations (notamment syndicales) d'El Alto, mais aussi la volonté collective de ses résidents et la solidarité qui les unit (Lazar, 2008 : 192). Depuis ces événements, El Alto devint le symbole par excellence de la « résistance indigène » (Poupeau, 2011 : 420).

4.1.1. Organisation sociospatiale d'El Alto

El Alto est reconnue comme étant une ville marginale et différente des autres villes latino-américaines comme Lima et Quito (Lazar, 2008 :31). Lazar explique cette différence par son organisation spatiale particulière :

El Alto has a spoke-like spatial structure. Its centers are the commercial districts of the Ceja, which is also the point at which you leave El Alto to travel to La Paz, and to its north the 16 de Julio, which hosts an enormous market on Thursdays and Sundays. [...] The mestizo residents of El Alto are concentrated in the middle-class districts of Ciudad Satelite in the south and the up-and-coming Villa Adela district to the west of the airport. [...] The very outlying districts, especially those in the northern part of the city, are the poorer and newer ones, with less infrastructure and more first-generation migrants. Between the two lie middling zones, where public utilities may exist, but coverage is patchy adobe with some made of brick; and some, but not all, roads are paved. So, the city certainly has hierarchies of class and race within its borders, but the racial stratification and segregation so evident in La Paz, Quito, Lima Cochabamba, and other Latin American cities is less stark here (Lazar, 2008: 31-32).

Cette différence s'expliquerait, entre autres, par sa fondation récente – elle n'est pas construite sur un modèle architectural colonial comme plusieurs autres villes d'Amérique latine – ainsi que par la situation économique précaire de ses habitants, laquelle prévaut à la grandeur de la ville, à l'exception de quelques secteurs centraux. En effet, seulement 35% des résidents d'El Alto ont des installations sanitaires à l'intérieur de leurs demeures, comparativement à 65% pour La Paz (Arbona, 2007 :132). Aussi, 65% des résidents de La Paz auraient accès à de l'eau à l'intérieur de la maison contre 35% à El Alto (Arbona, 2007 :

132). Plus généralement, concernant El Alto, selon le recensement de 2001, « 48 percent of its residents lived in moderate poverty, 17 percent in extreme poverty, and 0.5 percent in marginal conditions; 25 percent live ‘on the verge’ of poverty » (Lazar, 2008: 32).

Par ailleurs, une analyse sociospatiale de la ville d’El Alto « révèle une structuration concentrique de la ville de El Alto, avec trois anneaux correspondant à des strates historiques distinctes » (Mazurek et Garfias, 2005 dans Poupeau, 2011 : 425) (voir illustration 2). En fait, l’urbanisation d’El Alto s’est réalisée par couche, c’est-à-dire que les premiers migrants se sont installés près de La Ceja, c’est-à-dire au centre de la ville où est situé le secteur commercial. Au fil des vagues migratoires, les nouveaux résidents se sont installés en périphérie, s’éloignant toujours un peu plus du centre et des services. Plus on s’éloigne de La Ceja, plus on retrouve des quartiers récents, composés de maisons autoconstruites, en *adobe* (un mélange de terre et de paille moulé en forme de brique) et en terre, sans services (eau, électricité et assainissement). « Après avoir négocié le prix d’un petit lot de terre avec les quelques résidents déjà en place, ces « nouveaux propriétaires » fabriquent eux-mêmes des briques d’*adobe* en creusant la terre de leur parcelle : ils s’en servent pour construire un muret de séparation et monter les quatre premiers murs de la maison, avant de les couvrir avec des plaques de tôle » (Poupeau, 2011 : 431).

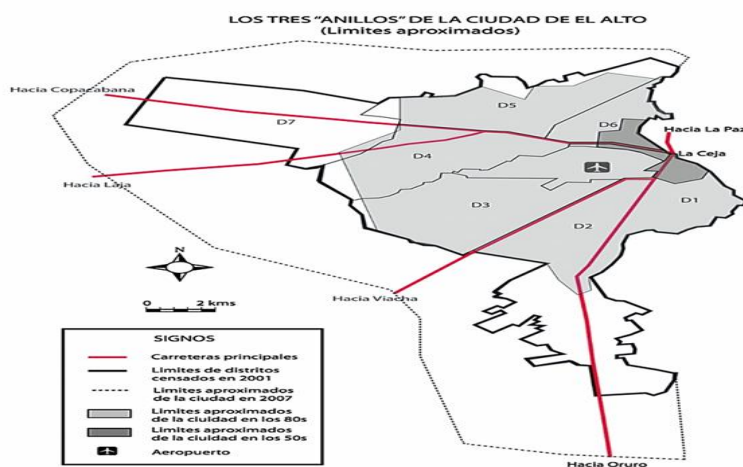


Illustration 2 : Carte d’El Alto

Source : Poupeau, F., 2011, « L’envers de la « ville aymara ». Migration rurale, mobilité intra-urbaine et mobilisations politiques à El Alto », *Revue d’Études en Agriculture et Environnement*, 92, 4 : 417-440.

Malgré certains problèmes structurels, comme la pauvreté et l'accès difficile au logement, El Alto n'est pas une ville que l'on pourrait qualifier de « misérable ». Au contraire, elle est de plus en plus reconnue pour son activité industrielle et l'importance du commerce de gros et de détail (Poupeau 2011 : 428). Les zones près du centre d'El Alto s'embourgeoisent progressivement et les logements y sont des plus prisés et dispendieux. C'est d'ailleurs un des facteurs qui explique pourquoi certains résidents vendent ou louent leurs maisons près de La Ceja afin de s'établir en périphérie de la ville (Poupeau, 2011). Nestor, un participant à ma recherche qui réside à El Alto, me dit à ce propos : « Je vis dans un vieux quartier, parce que mon père fut l'un des premiers migrants d'El Alto, c'est-à-dire, je vis au centre, presque dans La Ceja. [...] Les gens où je vis ont beaucoup de ressources, ils ont beaucoup d'entreprises, ils ont beaucoup d'argent » (Nestor). Pour Poupeau, la ville d'El Alto « s'inscrit dans les grandes tendances contemporaines du développement urbain (extension périphérique, informalité, recomposition du modèle concentrique, etc.) et génère un mouvement propre de fabrication d'identités » (2011 : 437) qui correspond de moins en moins à la « ville aymara » ou « ville rebelle ». Les résidents d'El Alto s'inscrivent maintenant en partie dans une démarche de recherche de reconnaissance de leur « existence dans le quartier », c'est-à-dire qu'ils sont mobilisés relativement à leurs conditions de vie immédiates, soit pour l'accès à une propriété et à des services de base (Poupeau, 2011 : 437). Les Alteños sont aujourd'hui moins mobilisés dans des luttes plus générales.

Par ailleurs, Lazar (2008 : 186) souligne que plusieurs des résidents d'El Alto s'identifient plutôt avec le terme de *vecino* pour décrire leur appartenance au territoire urbain. Elle précise que: « the term *vecino* means neighbour, so it is a person-to-person relationship, but it is also a category that roots someone to a particular place, meaning resident or inhabitant. *Vecino* is in many ways the most important local term for citizens in El Alto today » (Lazar, 2008: 186). En ce sens, Poupeau ajoute : « Plus que l'ethnicité, c'est l'appartenance territoriale qui semble définir le rapport à la communauté du quartier : être *vecino*, c'est-à-dire un résident appartenant au voisinage, renvoie alors aussi bien à des relations de sociabilité territorialisées qu'à un engagement politique local et ciblé sur les services de base » (Poupeau, 2011 : 435). L'appartenance au territoire urbain des Alteños se manifeste notamment par leur engagement dans diverses associations citoyennes, dont les conseils de quartier (j'y reviendrai à la section

4.5.). Quant au cas particulier des participants à ma recherche résidant à El Alto, ils se sont plutôt identifiés comme étant d'abord et avant tout Aymaras et non Alteño ou *vecino*.

4.2. La Paz : la ville aux deux visages

Voisine d'El Alto, la ville de La Paz, *Chuquiyo Marka*, en aymara est située dans l'Altiplano bolivien, à environ une heure au sud-est du Lac titi-caca et de Tiwanaku. Elle est située à environ 400 mètres plus bas qu'El Alto et donne l'impression d'être dans une cuvette. En 2018, la population totale de La Paz était de presque trois millions d'habitants (INE, 2014). C'est à la ville de La Paz qu'on retrouve le siège du gouvernement national, les différentes agences gouvernementales et plusieurs ministères, même si la ville de Sucre est officiellement la capitale du pays. À la différence d'El Alto qui fut construite récemment, La Paz fut fondée par les *conquistadores* en 1548. Elle fut d'ailleurs le site de plusieurs révoltes, dont celle de 1781, menée par Tupac Katari, un leader aymara. Ce soulèvement devint rapidement un symbole historique de lutte contre l'oppression espagnole puisque 30 000 autochtones assiégèrent la ville de La Paz pendant plus de sept mois (Lavaud, 2013 : 112).

La ville de La Paz est divisée en différents quartiers hétérogènes. En descendant d'El Alto, on passe par les quartiers que l'on qualifie de « *laderas* », c'est-à-dire des quartiers périphériques. Ils se situent en bordure de la ville et sont généralement assez populaires. On retrouve au centre de la ville, la *plaza* Murillo avec certains édifices gouvernementaux, dont le Palais présidentiel et le Congrès national. Non loin de là, on retrouve plusieurs commerces de la ville qui s'entassent sur l'*avenida* Mariscal Santa Cruz, l'avenue principale et commerciale de La Paz. À partir du centre-ville de La Paz, on retrouve plusieurs quartiers dits populaires, c'est-à-dire des quartiers où les conditions économiques sont plus difficiles et les infrastructures moins développées. Je pense ici aux districts de Max Paredes, dans lequel on retrouve les quartiers de Gran Poder, La portada, etc. En descendant l'*avenida* Mariscal Santa Cruz, qui devient éventuellement l'*avenida* 16 de Julio, on arrive aux quartiers plus huppés de Sopocachi et Alto Sopocachi. C'est d'ailleurs dans ces quartiers qu'habitent plusieurs professeurs, expatriés, professionnels ou encore des employés gouvernementaux. On y retrouve plusieurs restaurants dispendieux et inspirés de la cuisine

internationale. Encore plus au sud de la ville, on retrouve les quartiers de Calacoto et Irparvi. Il s'agit de quartiers très huppés, avec d'immenses maisons et des commerces de renommée mondiale.



Illustration 3 : ville de La Paz depuis El Alto

Source: LaPazlife (blogue), El Alto. Consulté sur internet (<https://www.lapazlife.com/places/el-alto-la-paz/>), 10 mai 2019.

La ville de La Paz est assez hétérogène quant à sa composition ethnique et culturelle, quoique Lavaud (2010 : 5) soutient qu'elle tend à s'homogénéiser puisqu'elle accueille principalement des habitants du monde rural des hautes terres, contrairement à Santa Cruz qui est composée de gens issus de diverses régions de la Bolivie. Cependant, si elle tend à s'homogénéiser dans son ensemble, on retrouve des quartiers bien ethnicisés. Les quartiers populaires ou marginaux de Max Paredes, par exemple, ou les *laderas* de La Paz sont majoritairement composés d'Aymaras ou de Quechuas tandis que les quartiers plus au sud de la ville regroupent les blancs et *mestizos*. Ainsi, plusieurs des participants à ma recherche m'ont confié se sentir plus ou moins à l'aise dans certains secteurs de La Paz et avoir été victimes d'actes ou de propos racistes, principalement dans la zone sud de la ville.

4.2.1. Discrimination et racisme : être l'« *Indio de mierda* »

La nouvelle constitution d'Evo Morales proposait un objectif clair : en finir avec le racisme et la discrimination dont les peuples autochtones de Bolivie ont souffert depuis l'époque coloniale. Son préambule est d'ailleurs explicite à cet égard. Pourtant, est-ce que le racisme s'est atténué depuis son arrivée au pouvoir?

En Bolivie, le racisme et la discrimination sont présents depuis l'arrivée des Espagnols, les *conquistadores* étant venus au pays pour s'enrichir grâce aux ressources naturelles du Haut-Pérou (la Bolivie actuelle), notamment à travers l'extraction de minerais à Potosi (John, 2009 : 18, Larson, 1988 : 61-63)²¹. Dès lors, un important clivage ethnique entre autochtones et Blancs se créa, lequel se renforcera au fil des siècles à travers divers processus historiques, économiques et politiques. À partir de 1953, les autochtones furent scolarisés (réforme éducative), mais ils n'eurent pas accès à la même éducation que celle que recevaient les jeunes issus de parents métis ou Blancs en milieu urbain. L'éducation fut l'un des vecteurs principaux à travers lequel la discrimination et le racisme furent véhiculés et affirmés (ce qui est toujours d'actualité) (Canessa, 2012 : 187-190). D'ailleurs, d'après quelques participants à ma recherche, l'école en Bolivie est organisée en deux systèmes éducatifs distincts, lesquels sont fonction du milieu. On retrouve d'un côté l'enseignement rural et, de l'autre, l'enseignement urbain de Bolivie. La qualité des deux systèmes est fort différente.

Selon des participants à ma recherche, dans les années 1970 et 1980, face à la discrimination dont les Aymaras étaient victimes, on assista à un grand processus de « désindianisation » qui consista, pour plusieurs Aymaras ayant migré à La Paz et à El Alto, à changer de nom de famille. Ce changement s'explique par le désir de se défaire ce marqueur d'identité ethnique et de pouvoir avoir accès à certaines opportunités économiques inaccessibles autrement.

Une participante à ma recherche m'a aussi confié que sa mère avait vécu beaucoup de discrimination alors qu'elle était plus jeune puisqu'elle portait l'habit traditionnel aymara en

²¹ Bien que la période coloniale européenne ait été difficile, raciste et violente à bien des égards, il est important de souligner que sous l'Empire inca, la vie ne fut pas sans violence non plus. En effet, le système de la *mita* existait déjà à cette période, quoique le travail et le fonctionnement étaient différents. Des divisions hiérarchiques entre différentes classes existaient également (voir Hahn, 1992; Karsten, 1993; Malpass, 2009).

ville. Elle me raconta qu'un jour, sa mère devait aller faire sa carte d'identité à La Paz puisque ce service était inexistant à El Alto, et que seulement les gens habillés de « façon propre », c'est-à-dire avec des vêtements européens étaient autorisés à entrer. Elle ajouta à propos de sa mère : « Ma mère a souffert de beaucoup de discrimination puisqu'elle portait la *pollera* (jupe traditionnelle). Ils l'insultaient. Ma mère travaillait comme esclave depuis toute petite et ils l'exploitaient. Seulement parce qu'elle était autochtone, qu'elle n'avait pas étudié, ils ne lui payaient pas ce qu'ils payaient aux autres » (Victoria). Le processus de « désindianisation » consista donc aussi à mettre de côté les vêtements traditionnels.

Plusieurs des participants à ma recherche m'ont confié avoir été la cible de propos discriminatoires ou racistes dans la ville de La Paz, même récemment. D'ailleurs, quelques-uns m'ont dit se sentir très mal à l'aise au sud de la ville de La Paz. Andrés me confia : « Sans aller bien loin, par exemple, si je vais à la zone sud, je vais à Calacoto, et c'est comme un changement total, c'est comme aller aux États-Unis. [...] Autrement dit, tu marches et ils pensent que tu es un voleur et les femmes agrippent leurs sacs à main » (Andrés). Santiago souligne aussi le caractère particulier de la zone sud de La Paz. Il me dit :

Ce mois-ci, je suis passé par la zone sud et j'ai vu comme une autre ville, un autre rythme, c'est un peu différent d'ici [centre de La Paz] parce qu'ici tu peux voir une femme en *pollera* qui transportent sa marchandise, tu peux voir des cireurs de chaussures et il ne se passe rien. Dans la zone sud, c'est un peu différent et tu ne vois pas ça... Si tu vois, une femme en *pollera*, c'est qu'elle porte un uniforme d'employée domestique. (Santiago)

Presque tous les participants à ma recherche qui s'auto-identifient comme Aymaras m'ont confié s'être sentis discriminés ou inconfortables au sud de La Paz à un moment donné. Ils ont aussi été nombreux à me raconter les actes ou les propos racistes dont ils ont été victimes à Santa Cruz de la Sierra. Cette ville, communément appelée Santa Cruz, est située à environ 800 km de La Paz dans la partie occidentale de la Bolivie, dans le département de Santa Cruz. Étant située aux pieds des Andes, à 400 mètres au-dessus du niveau de la mer, elle possède un climat tropical. Pour Andrés, être à Santa Cruz, c'est comme être dans un autre pays, au sein d'une culture totalement différente :

Quand je suis allé à Santa Cruz, je me sentais comme dans un autre pays, c'est-à-dire il y avait des gens différents, une autre culture. Quand je vais au Pérou, par exemple, je me sens comme si j'étais à la maison. Je me sens super à l'aise. Je vais à la mer chilienne et je me sens de la même façon. Je peux parler de la même *cumbia* [danse traditionnelle] ou de la même *chicha* [boisson traditionnelle à base de maïs] qu'il y a ici en Bolivie. À El Alto, je me sens confortable parce que je retrouve des caractéristiques qui me sont proches. (Andrés)

Pour Andrés et pour d'autres participants à ma recherche, c'est ce partage de traits culturels ou cette familiarité qu'ils retrouvent dans certains milieux qui leur permettent de se sentir bien à l'extérieur de La Paz ou d'El Alto. Paradoxalement, c'est l'absence de ces traits qui fait en sorte qu'ils se sentent étrangers dans certains quartiers de La Paz, tellement la différence de milieu est évidente.

D'autres participants à ma recherche ont aussi soulevé que le racisme est présent à l'intérieur des différents groupes autochtones au pays. D'ailleurs, Moisés, un participant à ma recherche qui s'identifie comme Aymara a souligné qu'il était fréquent d'entendre les insultes « *Indios de mierda* » (Indiens de merde) ou encore « *caras de Inca* » (faces d'Inca), mais que, paradoxalement, ces insultes provenaient souvent de gens qui portaient tous les traits physiques typiques autochtones. Cette idée que « *el otro es indígena, yo no soy* » (l'autre est autochtone, pas moi) m'a semblé très répandue dans la Bolivie actuelle afin de se distinguer des stéréotypes associés aux autochtones, ce qui me semble une indication importante du fait que beaucoup reste encore à faire avant que le pays devienne véritablement plurinational.

Pour plusieurs personnes rencontrées, il s'agit là d'indices patents de l'échec de Morales quant à son projet de diminution du racisme et de la discrimination envers les autochtones. En effet, en privilégiant des politiques proautochtones dans ses lois et réformes, certains groupes d'origine européenne ou métisse se sont sentis exclus du projet politique national, voire menacés, notamment relativement à certaines politiques concernant le secteur agricole et l'industrie gazière (Postero, 2017 : 117). En effet, dans le département occidental de Santa Cruz ainsi que dans le département de Tarija, situé au sud du pays, les gisements de pétrole et de gaz ainsi que les industries agricoles sont nombreux et alimentent l'économie de ces régions. Morales, en cherchant à nationaliser ces ressources, redirige également les

retombées de leurs exploitations, ce qui ne plaît pas aux habitants de ces régions, majoritairement d'origine blanche et métisse. D'ailleurs, le mouvement *camba* – représentant un groupe souhaitant l'indépendance du département de Santa Cruz – qui a émergé dans cette région forme maintenant le groupe d'opposition le plus connu à Morales. L'identité *camba* « is often expressed as a deeply felt sense of injustice, especially in relation to Andeans and the Andean capital, La Paz. Cambas imagine themselves as racially, ethnically, and culturally different from the Andean people whom they see as invading their lands and usurping natural resource wealth in the region » (Fabricant, 2009 dans Postero, 2017: 120). Ainsi, à la suite de l'élection de Morales et de la consolidation de l'Assemblée constituante, des événements racistes et violents eurent lieu partout à travers le pays, la ville de Santa Cruz n'étant pas épargnée. Postero rapporte qu'à cette période, des attaques envers les migrants andins furent répertoriées, les *plazas* publiques furent interdites aux autochtones des hautes terres et les officiers de la ville de Santa Cruz interdirent aux vendeurs de rue des hautes terres de continuer leurs activités commerciales dans le but de protéger « the city from the dangers of unhygienic Indian bodies » (Fabricant, 2009 dans Postero, 2017 : 121).

De surcroît, Evo Morales a aussi suscité beaucoup de confusion et de frustration au sein des groupes autochtones au pays en réalisant plusieurs projets semblant privilégier certains groupes aux dépens d'autres. L'un des exemples les plus marquants est celui du Territoire autochtone et parc national Isiboro-Secure (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure ; TIPNIS).

Un des participants à ma recherche me dit d'ailleurs à l'égard de cette (re)montée récente du racisme : « [Le racisme] continue, mais avec plus de subtilité. Depuis l'élection d'Evo, l'ancien racisme réapparaît. Si, avant, les gens disaient que les autochtones représentaient les gardiens de la morale, maintenant ils disent que les autochtones sont pareils ou pires que les corrompus! Ils nous collent tous la même étiquette » (Hugo). Ainsi, plusieurs des actions posées par Evo Morales contribuent à l'exacerbation d'un racisme déjà bien ancré dans les imaginaires de plusieurs groupes au pays. D'ailleurs, plusieurs intellectuels et groupes autochtones contestent aujourd'hui l'engagement de Morales en faveur de l'autonomie autochtone et remettent même en question son identité en tant qu'Aymara (Postero, 2017 :

131). À cet effet, quelques participants à mes recherches me disaient que Morales ne parlerait même pas l'aymara, remettant ainsi en doute une partie de son identité autochtone.

Le racisme historique dont les autochtones ont été victimes depuis des siècles demeure actuel, mais les rapports de force tendent à changer aujourd'hui. Si, auparavant, la « *cara de la pobreza* » (le visage de la pauvreté) c'était les autochtones, ce n'est plus nécessairement le cas aujourd'hui. La transformation économique de plusieurs secteurs et l'arrivée au pouvoir de Morales a permis à plusieurs autochtones, autrefois mis à l'écart, de participer à la consolidation d'un tout autre État et à la reconfiguration des rapports sociaux.

4.3. S'affirmer à travers l'architecture urbaine des *cholets* et dans l'espace économique

À El Alto, et dans une plus petite mesure à La Paz, l'architecture très originale des *cholets* attire l'œil, surtout parce que ces édifices sont très différents des autres immeubles aux alentours faits de briques et de tôle²². Le terme « *cholet* » fait référence à la juxtaposition de deux mots : *Cholo* et chalet. Ainsi, il réfère aux chalets des *Cholos* (Fléty, 2016 : 118; Lavaud, 2018). L'un des participants à ma recherche a d'ailleurs souligné que l'emploi du terme « *cholet* » était une forme de racisme discursif en ce qu'il renvoie au terme discriminatoire « *cholo* », qui fait référence à la catégorie inférieure des autochtones. Il souligne qu'il s'agit pour les Aymaras d'une deuxième maison, soit d'un chalet, et qu'il faudrait plutôt les désigner comme « chalet des Aymaras ».

Les *cholets* sont des édifices impressionnants, colorés et comprenant plusieurs étages. Les propriétaires sont de riches Aymaras qui ont réussi à faire fortune grâce à leurs activités liées au commerce. Leur architecture contraste fortement avec le reste du paysage urbain des quartiers populaires d'El Alto, composés majoritairement d'immeubles plutôt précaires. C'est ce qu'on peut voir dans les illustrations 5 et 6 ci-dessous pour ce qui est de la forme des bâtiments et de l'ornementation. Les couleurs des immeubles feraient référence aux couleurs des *aguayos*, le tissu coloré utilisé par les femmes (et certains hommes) pour

²² On retrouve cette tendance architecturale ailleurs en Bolivie, notamment dans les grandes villes, ainsi que dans d'autres pays d'Amérique latine (BBC, 2015).

transporter dans leur dos les bébés et la marchandise. Les formes et symboles renverraient aussi à celles de l'époque pré-incaïque (Fléty, 2015 : 119 et Lavaud, 2018)



Illustrations 4 et 5 : Les « cholets »

Source: Banerjee, S. « In pictures: Bolivia's colourful Andean mansions », BBC. Consulté sur internet (<https://www.bbc.com/news/world-latin-america-34479377>), 16 octobre 2018.

Les « cholets » sont des propriétés privées. Le dernier étage est souvent réservé à la famille du propriétaire (Lavaud, 2018). Les étages en dessous serviraient d'appartements locatifs, de salons de divertissement, d'entrepôts et le rez-de-chaussée serait dédié à des locaux commerciaux (Lavaud, 2018). L'intérieur de ces immeubles est luxueux et le design intérieur est inspiré d'un mélange de styles andin et moderne. Les salles des premiers étages servent donc lors de réunions de fraternités comme des groupes de danse et lors de soirées festives de grande envergure (Wainwright, 2018). Une Québécoise que j'ai connue lors de mon séjour en Bolivie me dit qu'elle participa à une soirée du jour de l'An dans un *cholet* à El Alto. Elle avait été invitée par une amie qui avait des billets pour cette soirée. De plus en plus, les non-autochtones et les étrangers participent à ce genre de fête dans les *cholets*. C'est d'ailleurs ce que souligne Radio-Canada dans un reportage réalisé en 2018 sur les soirées « électro-autochtones » en Bolivie qui sont de plus en plus populaires (Radio-Canada, 2018).

Cette affirmation aymara dans l'espace urbain d'El Alto à travers des projets architecturaux d'envergure témoigne donc d'une réelle aisance économique et d'une certaine position sociale des Aymaras aujourd'hui. C'est d'ailleurs ce que Diego me dit à propos de leur pouvoir économique.

Ils peuvent avoir trois ou quatre maisons, comme si cela n'était rien! Ils se dédient à faire du commerce, ils ont leurs voitures. Autrement dit, ils sont riches. À travers cette accumulation, dans ce cas-ci matérielle, plusieurs Aymaras, par exemple, ont la possibilité d'offrir une meilleure éducation à leurs enfants, c'est-à-dire de les faire étudier non seulement ici, sinon quelques-uns ont la possibilité d'envoyer leurs enfants étudier dans une université à l'étranger. (Diego)

Ce pouvoir économique de plus en plus affirmé des Aymaras urbains vient « bouleverser » le pouvoir des classes dominantes, autrefois les Blancs et les métis urbains. Si autrefois les *Cholos* étaient perçus comme inférieurs dans l'échelle sociale étant donné leurs conditions économiques difficiles et leur identité ethnique, ils montrent aujourd'hui qu'ils ont acquis un prestige certain qui chamboule les dynamiques de pouvoir. Au lieu d'affirmer leur nouveau statut socio-économique en acquérant de belles demeures de style occidental, les riches Aymaras urbains préfèrent affirmer leur présence et leur nouveau statut socio-économique à travers l'achat et la construction de maisons reflétant leurs aspirations spécifiques ainsi que leurs particularités culturelles (Tassi, 2005 : 197).

Malheureusement, je n'ai pas trouvé de statistiques témoignant de l'ascension économique et sociale des *Cholos*. Cela est probablement dû au fait qu'une grande partie d'entre eux travaillent dans le secteur informel et qu'il y a donc peu de données officielles les concernant. Selon un récent rapport du Fonds monétaire international (FMI), la Bolivie serait en effet le pays avec la plus forte économie informelle, la part de l'économie souterraine étant de 62,3 % de la valeur totale de l'activité économique en 2018 (Vasquez, 2018). C'est d'ailleurs ce que souligna l'un des participants à ma recherche, précisant toutefois que bien que les Aymaras occupent davantage le secteur informel que d'autres segments de la population, ils participent malgré tout à l'activité économique du pays. Ceci est souvent ignoré par les médias populaires qui tentent de peindre un portrait des Aymaras comme étant simplement responsables de « l'insalubrité et de la malpropreté de la ville » (Tassi, 2017 : 184). Pourtant, comme le souligne Tassi, les commerçants aymaras « had not only set up commercial structures, built the markets, and provided the services without which the urban economy today would collapse, but also engineered the forms and channels of supply and distribution that local authorities had simply disregarded » (2017: 185). En effet, ils ont permis de développer plusieurs secteurs économiques grâce à leurs réseaux qui s'étendent au-delà des frontières, comme nous le verrons. Ainsi, ils ont contribué à l'économie du pays « in

regulating the investments of foreign enterprises and their access to local markets through practices of commercial control that enable business and labor opportunities to stay in the hands of Bolivians » (Tassi, 2017: 185). Plus encore, les entrepreneurs aymaras opèrent « strategically within the existing local possibilities, limitations, and resources, shaping an economy made to measure for the country » (Tassi, 2017: 185).

La présence des Aymaras en ville est d'ailleurs très visible dans la sphère économique. En effet, lorsqu'on se promène à El Alto un jeudi ou un dimanche, à travers la *Feria 16 de Julio*, on constate la forte présence de commerces aymaras (Albó y Preiswerk, 1986; Guaygua, 2003; Mariscal et al., 2011 :10). En effet, la *Feria 16 de Julio* est l'un des plus grands marchés au pays où l'on retrouve à peu près de tout : des électroménagers, en passant par des articles de salle de bain, des accessoires, des vêtements, des appareils électroniques, des aliments et même des outils de toutes sortes.

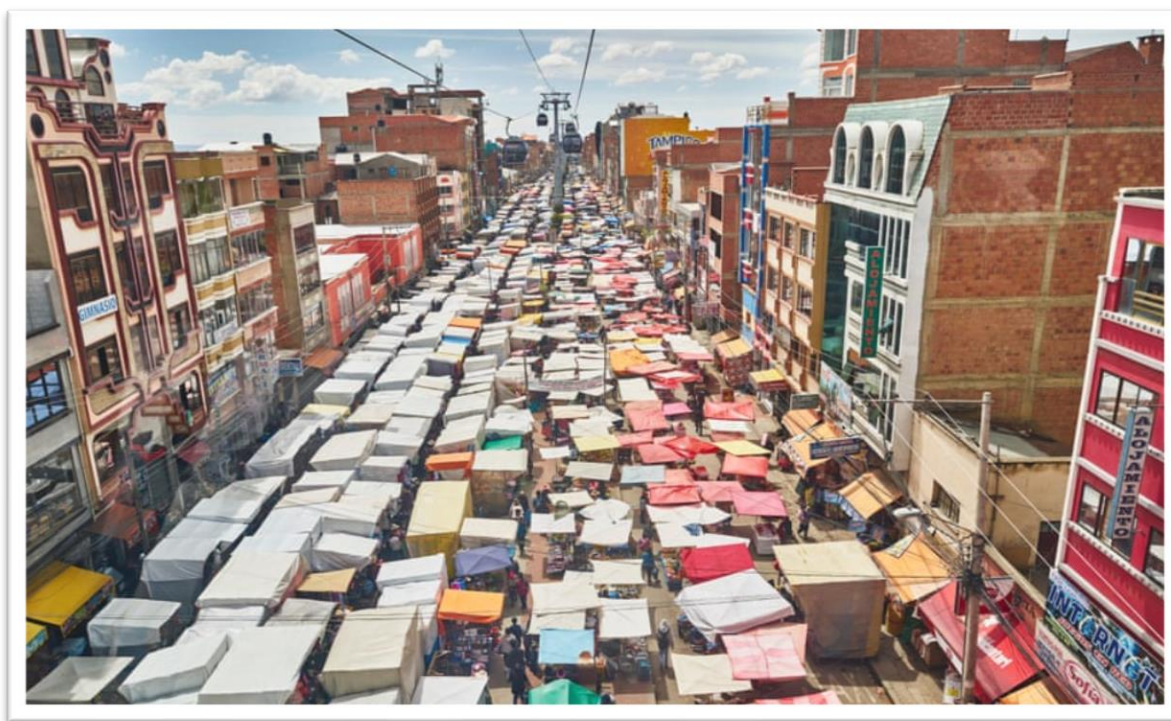


Illustration 6: La Feria 16 de Julio à El Alto

Source: Boobbyer, C. « High society: El Alto, Bolivia, steps into the spotlight », *The Guardian*. Consulté sur internet (<https://www.theguardian.com/travel/2018/oct/17/el-alto-bolivia-architecture-culture-la-paz>), 24 octobre 2018.

Ce type de marché à ciel ouvert est présent à peu près partout au pays. Dans le cas de la *Feria 16 de Julio*, les commerçants sont pour la plupart des Aymaras urbains vivant à El Alto ou en périphérie de la ville.

L'affirmation économique des Aymaras urbains est aussi visible dans bon nombre de commerces établis dans plusieurs secteurs de La Paz et d'El Alto. Les spécialisations des commerces aymaras varient, mais touchent autant les domaines de la confection de costumes, l'alimentation, que l'informatique. Les entrepreneurs aymaras sont aussi présents dans les domaines du transport, du tourisme et de la restauration, notamment.

Le pouvoir économique des Aymaras est particulièrement visible lors des célébrations, principalement lors de la *Fiesta del Gran Poder* de La Paz et lors de la fête de la *Virgen de la Carmen* à El Alto. Les danseurs qui participent à ces défilés carnavalesques portent des costumes onéreux et extravagants, ainsi que des bijoux et des accessoires qui témoignent de leur aisance économique (Lavaud, 2018). Les robes des *Cholas* qui participent à ces défilés peuvent coûter des milliers de dollars. Souvent, les tissus de leurs robes proviennent d'Italie ou de Chine (Lavaud, 2018). J'aborderai plus en détail la participation des Aymaras aux fêtes au chapitre 5.



Illustration 7 : Groupe de danse lors de la fête de la *Virgen de la Carmen* à El Alto en juillet 2017

Source : photographie prise par mon ami Raúl.

Le pouvoir économique des Aymaras urbains de La Paz et d'El Alto est donc aujourd'hui tangible et plusieurs facteurs expliquent leur repositionnement économique. Dès l'époque coloniale en Bolivie, les autochtones sont reconnus pour leur grande connaissance du territoire et sont donc responsables du transport de marchandises (Tassi, 2017 : 61). Ils opèrent notamment dans le secteur du transport des feuilles de coca, des produits agricoles et miniers. Ils s'occupent des réseaux de transport entre les zones rurales et les centres urbains, lesquels se rendent même jusqu'au Pérou, parcourant ainsi plusieurs régions géographiques fournisseuses de produits diversifiés (Tassi, 2017 : 61). Murra (1975[1972]) suggère le concept d'« archipel vertical » pour décrire ce système de « scattered settlements ranging from the Pacific to the lowlands across the cordillera, where colonists from different highland kinship networks and lineages intermingled » (Tassi, 2017: 61). Les différents îlots de cet archipel vertical étaient reliés grâce aux échanges assurés par les autochtones. C'est ce qui permit aux Aymaras de se créer un vaste réseau commercial, tout comme social (Tassi, 2017 : 62). Ces réseaux et les alliances qu'ils y créèrent leur permirent de développer des marchés au-delà des frontières nationales et de mettre en place un système efficace de distribution (Tassi, 2017 : 63). C'est d'ailleurs grâce à cette mobilité des Aymaras et leurs vastes réseaux d'alliances à travers la région andine et même au-delà que depuis quelques décennies, les Aymaras ont su s'intégrer aux marchés national et international.

If in the first place, the indigenous system of transportation and their networks enabled products to circulate (Glave, 1989), it soon became apparent that their interecological alliances and networks of different economic spaces could work as tools to open up and connect national markets as well as to structure advanced chains of supply and distribution that were national in scope, in a context where the official economy was more concerned with foreign markets and the export of raw materials. (Tassi, 2017: 62-63)

Rea Campos (2016 : 378) précise pourtant qu'une continuité historique ne peut pas expliquer toutes les pratiques mercantiles des Aymaras aujourd'hui. Elle défend l'idée que la « nouvelle bourgeoisie commerciale aymara » serait plutôt le résultat de stratégies individuelles et collectives récentes qui cherchent à profiter des brèches du système capitaliste : la rationalité capitaliste individuelle s'articulerait ainsi au mode communautaire andin (Rea Campos, 2016 : 402). Ces brèches seraient attribuables à la minime présence de l'État dans le secteur du commerce et au boom de l'économie informelle. Ainsi, l'expansion

des importations asiatiques (Chine, Japon), la contrebande de produits avec le Chili et le maintien de pratiques culturelles aymaras auraient contribué à l'affirmation, d'un point de vue économique, des Aymaras au cours des dernières décennies (Rea Campos, 2016).

Rea Campos (2016 : 383) précise d'ailleurs que c'est surtout à partir des années 1960 et 1970, à la suite de la révolution nationale de 1952 et de la crise économique que subit le Chili, que plusieurs Aymaras émigrent dans le pays voisin. Ayant dès lors des membres de la famille établis au Chili, près de la frontière avec la Bolivie, certains Aymaras commencèrent à introduire des biens au Chili à travers des réseaux familiaux (Rea Campos, 2016 : 384). Ces stratégies « de travail indépendant aux abords du marché libéral » leur permirent de diminuer « les coûts de transport, de main-d'œuvre ainsi que la bureaucratie, tout en combinant des systèmes d'échange mercantile avec le troc de produits » (Rea Campos, 2016 : 384).

L'expansion du commerce des Aymaras aux pays asiatiques, principalement la Chine, démontre aussi leurs capacités à s'intégrer au marché international. Certains commerçants aymaras seraient en contact direct avec des usines de fabrication chinoises afin de limiter le nombre d'intermédiaires dans le processus d'acquisition des produits (Rea Campos, 2016 : 393). Récemment, des commerçants aymaras établis à El Alto, spécialisés dans l'importation et la vente d'outils et de machineries électriques, ont même créé leur propre marque de produits qui sont fabriqués dans la région de Zhejiang en Chine (Tassi, 2017 : 65). Plusieurs participants à mes recherches m'ont d'ailleurs fait part des liens de plusieurs Aymaras urbains avec la Chine : « Les femmes aymaras commerçantes de tissus laissent maintenant leurs enfants en Chine afin qu'ils étudient. Je connais des femmes qui me disent : « Hugo, je m'en vais en Chine » ! [rire] Et elles me disent ça comme s'il s'agissait d'un voyage juste au coin du magasin [...] Mais oui, elles parlent comme ça. Il y a vraiment du pouvoir [économique] » (Hugo).

Les pratiques économiques des Aymaras reposent ainsi sur diverses stratégies qui leur permettent non seulement de maintenir, mais aussi d'élargir leurs réseaux de contacts et de partenaires d'affaires. Ces contacts concernent autant des membres de la famille immédiate, que des agents douaniers ou encore des chauffeurs de camion. Les Aymaras ayant des

activités commerciales bâtissent des relations de confiance avec ces acteurs afin de s'assurer le bon fonctionnement de leur entreprise. Hugo soutient que les réseaux d'entraide, constitués par la famille et les amis, sont nécessaires pour les Aymaras et contribuent au sentiment de bien-être des individus, notamment sur le plan économique, qu'elles permettent le maintien et la croissance de leurs activités commerciales (Tassi, 2017 : 62). Elles permettent également de s'assurer un commerce durable et plus sécuritaire (Tassi, 2017 : 74).

À titre d'exemple, Hugo me raconta l'histoire des Aymaras de Sica Sica, un petit village à 115 km de La Paz.

La majorité des quincailleries à El Alto où ils vendent du fer, du ciment et ce genre de choses, appartiennent à une population qui s'appelle Sica Sica, qui est située dans l'*Altiplano* bolivien. Au début, seulement quelques-uns sont venus. Ensuite, ils ont amené les autres et finalement, presque tout le village de Sica Sica possède sa quincaillerie à El Alto. Et cela, grâce aux réseaux qu'ils ont su créer. (Hugo)

Une autre stratégie qui s'apparente à cette dernière consiste à travailler en collaboration avec d'autres membres de la famille qui sont à l'extérieur du pays. Par exemple, un commerçant d'El Alto va importer les produits de son frère qui est installé au Brésil ou en Argentine afin de les vendre en Bolivie.

Voyager d'un marché à l'autre constitue aussi une autre stratégie commerciale familiale. Il s'agit pour un membre de la famille de vendre ses produits à un marché à El Alto, alors qu'un autre membre vend les mêmes produits dans un marché d'une autre ville. Comme le suggère aussi Tassi, « [t]raders in the feria 16 de julio, held on Thursdays and Sundays, would spend the rest of the week traveling to different market locations. In the case of Huyustus market, which is held daily, traders would rely on members of the family taking weekly trips to a variety of commercial locations across the country or the region » (2017: 63). En juillet 2017, alors que je voyageais à Sucre en autobus, j'ai discuté avec une jeune femme aymara qui voyageait aussi en autobus de Sucre à La Paz. Elle me raconta qu'elle venait de passer trois jours à Sucre pour vendre des vêtements qu'elle achète à des sommes très modiques à El

Alto. Elle voyage partout à travers le pays pour vendre ses vêtements et elle peut compter sur sa sœur comme relai dans certains marchés.

Une autre stratégie des Aymaras repose sur le développement de relations de type clientélaire, ce qui se traduit en espagnol l'expression « relación de casero ». Tassi (2017 : 72) décrit cette pratique comme la plus caractéristique des mécanismes sociaux de structuration des relations commerciales dans les Andes. Elle consiste à acheter ses biens ou aliments toujours à un même endroit et à une même personne que l'on a stratégiquement choisis. Comme le dit si bien Tassi, « the act of buying is never a simple economic transaction » (2017: 72). Il s'agit donc de toujours acheter à son *casero*, même si on peut trouver le même produit ailleurs à meilleur marché ou d'une meilleure qualité. Cette stratégie clientélaire permet de réaffirmer les liens entre le vendeur et le client et ainsi, d'accroître la dette ou la dépendance du premier, ce qui permet à l'acheteur d'espérer recevoir en retour un présent ou une faveur. Cette idée de réciprocité est très présente dans l'espace andin, notamment à travers les échanges économiques qui structurent également les relations politiques et sociales. Dans ce système, si un client est pris sur le fait à acheter un bien ailleurs, il sera considéré comme un traître : « If you are caught by your *casera* with goods bought from another merchant, you can be referred to as a “traitor” or as a “backstabber”, which although sometimes expressed with irony, can be particularly loaded words in Aymara circles » (Tassi, 2017 : 73).

Dans cette relation clientéliste, l'achat de biens à son *casero* serait aussi une bonne garantie de qualité et de durabilité, voire plus généralement de protection et de chance. Tassi exemplifie cette idée:

Julio Ramirez, an established union leader of truck drivers, would only buy spare parts for his trucks from a secondhand seller in the neighborhood of Santiago II in El Alto. Sometimes he would wait for weeks for a specific replacement part to arrive at the shop of his *casero*, arguing that products brought from him tended to last longer and not to break down in remote and unpopulated areas of the route he was covering. (Tassi, 2017 : 74)

Sans m'attarder sur cet aspect, il est pertinent de souligner qu'il existe plusieurs pratiques rituelles qui sont liées à l'activité économique. Par exemple, lorsqu'on achète de sa *casera*, les biens sont toujours donnés de la main droite, car cela permet de transmettre de l'affection (*cariño*). Les tendre de la main gauche pourrait signifier un manque de respect de la part de la *casera* et amener de la malchance (Tassi, 2017 : 73).

Ce type de relation clientélaire ne concerne pas uniquement les clients et les vendeurs, mais prend forme également entre les grossistes et les détaillants, ainsi qu'entre les producteurs et les distributeurs. Les grossistes et les détaillants vont s'assurer de toujours acheter les mêmes produits au même distributeur ou producteur afin de développer une relation de confiance et d'interdépendance (Tassi, 2017 : 74). Ces relations se bâtissent notamment, par l'échange de cadeaux ou de petites attentions. Par exemple, au lieu de donner le nombre exact de pains commandés, le *casero* va en ajouter un à titre de cadeau à son client. Ces pratiques clientélares sont donc des stratégies qui permettent le maintien de relations économiques qui s'inscrivent aussi dans des relations sociales. Il est intéressant de mentionner que j'avais moi-même mes *caseras* au marché public de La Paz pour acheter mes fruits et légumes et elles n'hésitaient pas à me mettre un fruit de plus afin que je maintienne cette relation avec elles.

4.4. L'importance d'être « réseauté » et de s'organiser en ville

« Les Aymaras survivent grâce aux réseaux urbains qu'ils ont », me dit Hugo lors de notre entretien. Cette affirmation a un sens quand on connaît le grand nombre d'associations et de regroupements à La Paz et à El Alto. Selon le journal *La Razón*, depuis 2013, 194 associations commerciales ont vu le jour à El Alto seulement (Rivas, 2018). Cela s'expliquerait notamment par le nombre croissant d'habitants, par le manque d'emplois formels (et donc la nécessité de s'appuyer mutuellement et de s'organiser) et aussi, par le désir de reproduire les modes coutumiers d'organisation du travail (organisation collective).

À La Paz et à El Alto, on compte d'autres types de regroupements, dont les syndicats, les associations étudiantes, les regroupements politiques et les regroupements de danseurs qui sont actifs dans les carnivals. Les regroupements qui ont davantage été abordés dans les discussions avec les participants à mes recherches sont les réseaux familiaux et d'amitié.

Ceux-ci sont importants puisqu'ils permettent aux Aymaras non seulement de s'entraider économiquement, mais aussi politiquement et socialement. Ces réseaux sont créés, maintenus et négociés à travers des pratiques d'échange et d'entraide auxquelles je reviendrai à la prochaine section. Pour plusieurs des participants à mes recherches, c'est pour ces raisons que ces regroupements et réseaux sont essentiels à l'atteinte d'un *vivir bien* en ville. C'est justement ce qu'Hugo a souligné en entretien. Pour lui, ils sont essentiels, car ils permettent la création de liens d'amitié et permettent à chacun de se sentir reconnu par les siens :

Les réseaux ne distribuent pas seulement les biens économiques ou matériels, mais aussi l'affection. Et tu te sens bien quand tu es reconnu par ta communauté. Par exemple, au sein de ma communauté, il y a des musiciens et tous s'entendent pour dire que : « Hugo, c'est la parole du groupe ». Alors, je dois penser cinq fois avant de dire quelque chose, mais je sais qu'ils me considèrent comme une personne, je sais qu'ils me respectent, je sais qu'ils m'apprécient. Alors [les réseaux] ce n'est pas simplement matériel. (Hugo)

La création de réseaux urbains suggèrerait une certaine nostalgie du mode de fonctionnement communautaire vécu dans la communauté rurale d'origine. Nestor me dit à ce propos : « En milieu urbain, il y a une nécessité de construire un lien communautaire à travers plusieurs processus (...) Je dirais que c'est une nostalgie pour le collectif et le communautaire qui les motivent à s'insérer dans de tels processus, cette nostalgie historique pour la vie communautaire et le *vivir bien* » (Nestor). Il ajouta même : « Il y a beaucoup de gens d'ici qui ont perdu totalement le lien communautaire et je les sens moins heureux » (Nestor). Cela suggère que la vie en ville peut contribuer à l'isolement de certains individus, ce qui marque par ailleurs la nécessité de se regrouper.

C'est également à travers les fêtes et la création de réseaux d'amitié que des possibilités économiques peuvent voir le jour. Par exemple, comme m'expliqua Nestor, la personne que tu invites à ta fête peut devenir ton allié, quelqu'un avec qui tu pourras éventuellement créer un projet ou encore à qui tu pourras demander de l'aide pour trouver un travail : « Si j'apporte à la fête quatre caisses de bières c'est pour que la personne me considère réellement lorsque je chercherai un travail » (Nestor). C'est d'ailleurs ce qu'affirment Romero, Rocha et Nina dans une étude réalisée en Bolivie sur les impacts de la participation sociale des individus et leur situation de travail : « La participation des individus dans certains regroupements peut

créer un espace pour l'obtention d'un capital social, qui à son tour, pourra influencer sur l'obtention de bénéfices concrets. De cette façon, le capital social constitue un mobilisateur d'actifs pour le bien-être » (2013 : 9).

Par ailleurs, Juan, tout en reconnaissant l'importance des réseaux dans sa vie, souligne les difficultés liées à leur maintien et à la création de liens en ville : « Ici c'est difficile parce qu'à El Alto ou à la ville (La Paz), il va y avoir un monsieur, une famille qui est de Copacabana et d'autres de Sorata ou encore d'Achacachi. Alors, la relation n'est pas la même à cause de l'immigration. [En ville,] il s'agit d'amitiés temporaires tandis qu'au village, il s'agit d'amitiés permanentes » (Juan). Les liens semblent en effet plus forts pour plusieurs participants à mes recherches entre personnes issues du même village ou de la même région.

Pour Santiago, la difficulté d'établir des liens en ville résiderait dans le fait que ses voisins ne proviennent pas de la campagne et donc, sont plus individualistes. Il me dit : « Alors, cela dépend beaucoup de l'environnement dans lequel tu te trouves, des personnes qui t'entourent. [...] Mes voisins ne proviennent pas de communautés rurales, mais de la ville. Alors, je n'ai pas senti ce travail commun ou collectif en ville » (Santiago).

Victoria me dit aussi que la relation avec l'autre est plus difficile en ville qu'en milieu rural, puisqu'à la campagne, les réunions mensuelles permettent de discuter des problèmes de chaque famille composant la communauté et donc de mieux se connaître. Les réunions mensuelles consistent en des assemblées dans les villages auxquelles les habitants participent et discutent des difficultés et problématiques particulières auxquelles ils font face.

Les événements d'octobre 2003 relatifs à la crise du gaz à El Alto ont pourtant démontré la force de mobilisation des Alteños ainsi que le pouvoir organisateur et le sens du leadership des associations politiques, des syndicats et des conseils de quartier dans leurs négociations avec l'État. Attardons-nous donc à comment s'organisent les différentes organisations politiques à El Alto, notamment à travers les conseils de quartier et les différentes associations syndicales. Nous montrerons en quoi elles sont d'importantes institutions de la société civile pour les Alteños. Nous explorerons ensuite la participation des jeunes au sein

de regroupements politiques aymara et associatif comme façon de s'affirmer et de s'engager dans leur milieu.

4.4.1. Conseils de quartier et implication citoyenne

En ville, les associations et les regroupements de citoyens sont nombreux. Un grand nombre sinon presque tous les *vecinos* (résidents) font partie de regroupements associatifs, sans que ceux-ci ne connaissent par ailleurs personnellement les habitants de leur zone résidentielle. Cela s'explique en partie parce qu'en ville, les associations se construisent selon d'autres critères que la seule parenté : domaines d'études, travail, équipe sportive, association religieuse, etc. (Albó, 2006 :6). Plusieurs citoyens sont d'ailleurs membres de plusieurs organisations simultanément.

Un des participants à ma recherche m'a expliqué une des raisons qui pousse les gens d'El Alto à se regrouper et à s'organiser : « Il y a un manque de l'État assez fort à El Alto. Si l'État était plus fort ou très visible, c'est peut-être quelque chose qui n'aurait pas pu être généré. Par exemple, la sécurité des citoyens, les *serenazgos*²³ qui sont à El Alto, c'est une chose très particulière. En général, c'est dans la ville d'El Alto, où les organisations sociales sont les plus efficaces » (Nestor). En effet, les organisations sociales y sont très puissantes puisque depuis la fondation de la ville, les *Alteños* ont souvent dénoncé les inégalités ou injustices liées à l'infrastructure inadéquate, à commencer par l'absence d'infrastructure d'assainissement, ou encore, à veiller à leur propre sécurité (Rivas, 2016). Ainsi, on retrouve à plusieurs endroits d'El Alto des mannequins suspendus à des poteaux (voir illustration 8). Ceux-ci ont été accrochés à l'initiative d'associations dans le but de faire peur aux criminels. Le lynchage est d'ailleurs encore quelque chose de très actuel en Bolivie et particulièrement à El Alto. Étant donné l'absence de l'État et du patrouillage policier dans la ville, les résidents se voient contraints de se rendre justice eux-mêmes et de faire appel au service des *serenazgos* pour leur prêter main forte (Rivas, 2016).

²³ Les *serenazgos* sont des agents de sécurité qui travaillent en coordination avec les policiers afin d'assurer la sécurité des citoyens. Il s'agit d'un service de sécurité privé auquel recourent certaines municipalités, dont El Alto, en vue d'assurer une meilleure sécurité.



Illustration 8 : Mannequins suspendus pour faire peur aux criminels à El Alto

Source: Rivas, M. 2016., « Desde 2014, El Alto tuvo 16 intentos de linchamiento y 3 ajusticiamientos », *La Razón*. Consulté sur internet (http://www.la-razon.com/index.php?url=/ciudades/linchamientos-vulneracion-derechos_0_2470552947.html), 24 août 2019.

En dehors des associations, la vie municipale s'articule principalement autour de deux entités : d'un côté, les syndicats de travailleurs et, de l'autre, les conseils de quartiers (*juntas vecinales*) (Lazar, 2006 :186). Les conseils de quartier qui regroupent des représentants nommés par les citoyens sont les instances représentatives qui jouent le rôle de médiateur entre, d'un côté, la société civile et, de l'autre, l'administration municipale et l'État (Lazar, 2008 : 186). Les conseils de quartiers sont regroupés au sein de la *Federación de Juntas Vecinales d'El Alto* (FEJUVE, Fédération des Conseils de quartiers d'El Alto) qui fut créée en 1966 afin de mieux encadrer les conseils de quartiers qui commencèrent à voir le jour un peu partout à El Alto à partir de 1947 (EaBolivia, s.d.). Étant donné la croissance rapide de la ville et des problèmes sociaux et économiques que cela engendrait, se tint en 1979 le premier congrès des conseils de quartier qui permit à la FEJUVE de raffermir sa collaboration avec la mairie d'El Alto et d'augmenter ainsi son pouvoir d'action (eaBolivia, s.d.). En 1994, la Loi de Participation populaire (*Ley de Participación Popular*, LPP) donna aux *juntas vecinales* un rôle encore plus important puisqu'ils devinrent responsables de la répartition des fonds de l'État entre les différents projets de développement municipal (Lazar, 2008 : 186). Les conseils de quartier se doivent ainsi de recevoir et de sélectionner les demandes qui proviennent des citoyens (Lazar, 2008 : 187). Ce nouveau mode de gouvernance participa à l'institutionnalisation de l'action communautaire et donc aussi, à son contrôle étatique, ce

que plusieurs communautés autochtones critiquent (Deledicque et Contartese, 2009 : 139-141). En 1988, on retrouvait 180 conseils de quartier à El Alto. En 2004, on en comptait 540 et aujourd'hui, il y en aurait approximativement 590 (Deledicque et Contartese, 2009 : 139). La FEJUVE constitue donc une institution politique très puissante.

Les conseils de quartier sont des organisations dont les modes de fonctionnement sont calqués sur l'organisation qu'on retrouve à la campagne. Comme le soulignait Albó (2006), la communauté est le noyau central du mode de vie aymara à la campagne, principe qui opère également parmi les Aymaras ayant migré en ville (2006 : 5). Autrement dit, les modes de fonctionnement communautaires continuent de se reproduire en milieu urbain : « À partir de l'héritage culturel rural, il est remarquable de voir comment cette ville a été organisée depuis leurs domiciles, en passant par les "chefs de rue" ou de "secteurs" ("*manzanas*") et le conseil de chaque zone et quartier » (Albó, 2006 : 5). En effet, l'une des forces des organisations et associations urbaines à El Alto est leur capacité organisatrice et mobilisatrice en partie attribuable au fait que les résidents ont l'habitude de participer à ce genre d'organisation. D'ailleurs, Andrés me disait : « Il existe peut-être une discipline syndicale, organisationnelle héritée de la zone rurale. Et cela a également été très efficace dans les luttes qui ont eu lieu dans les années 2000 et 2003 parce que cela donnait des capacités, disons, d'action [aux résidents d'El Alto]. C'est très différent ici, à La Paz et dans d'autres villes, il n'y a pas une telle discipline » (Andrés). Il faut bien évidemment garder en tête que l'immigration des Aymaras ruraux à la ville d'El Alto est très récente. Cela peut expliquer en partie le maintien aujourd'hui de plusieurs pratiques organisationnelles héritières du mode de vie communautaire.

Il faut savoir que la participation aux manifestations organisées par la FEJUVE est encouragée sous peine de sanctions (Lazar, 2006 : 195). À la campagne, les habitants doivent aussi participer aux réunions mensuelles sous peine d'amendes. Alors que je réalisais un stage en coopération internationale avec l'AMIE en 2016 à Sucre, la famille d'accueil chez qui je résidais me raconta qu'elle devait aller tous les mois à son village natal afin de payer les *cuotas* (quotas) et d'assumer des *cargos* (charges de travail), même si elle n'y résidait plus. C'est aussi ce que me dit l'un des participants à ma recherche soulignant

l'investissement économique et social que cela implique pour son père de maintenir le lien au village natal et d'y garder l'accès à une terre collective : « Ce n'est pas du tout payant, vraiment pas payant. Assumer une charge, c'est un investissement parce que ça exige de donner de l'argent et aussi, ils [ceux qui ont accès à une terre à la campagne] doivent participer aux fêtes [de la communauté rurale] » (Andrés). On voit donc que posséder l'accès à une terre collective au village natal implique beaucoup d'investissements, tant sur les plans social, qu'économique. Andrés ressent d'ailleurs la pression familiale exercée sur lui pour succéder à son père dans le maintien du lien avec la terre à la campagne. Dans sa communauté, les hommes sont ceux qui héritent de la terre lorsque le père décède. Chaque fois qu'Andrés visite son village, ses oncles ne manquent pas une occasion de lui rappeler qu'il devra prendre la relève éventuellement. Pour lui, hériter d'une terre revêt une signification plutôt symbolique, mais ne permet pas un apport économique. Étant très impliqué au sein d'une organisation politique aymara en ville, Andrés ressent donc une pression pour maintenir les liens entre la campagne et la ville.

4.4.2. Les associations: des jeunes impliqués

Lors de mon séjour à La Paz et à El Alto, j'ai été surprise par le nombre de rencontres et de présentations à caractère sociopolitique qu'il y avait chaque soir. J'ai d'ailleurs pu assister à plusieurs d'entre elles. Entre autres, j'ai assisté au lancement d'un livre, à une soirée féministe et à une discussion sur le mouvement indigéniste en Bolivie. J'étais impressionnée par l'engagement politique des jeunes relativement aux problématiques sociales, économiques et politiques actuelles en Bolivie. S'il est vrai que tous n'ont pas l'opportunité de s'impliquer politiquement due à certains obstacles – comme des problèmes économiques qui mobilisent leur temps et leurs ressources –, tous les participants à mes recherches étaient activement impliqués dans une association officielle ou au sein d'une association étudiante. Il est toutefois pertinent de rappeler que la plupart des participants à ma recherche ont réalisé des études de premier cycle à l'université et qu'ils possèdent une certaine situation socio-économique. Il aurait bien sûr été intéressant d'élargir mon échantillon afin d'inclure des jeunes qui n'ont pas le même niveau d'éducation.

Au départ, plusieurs m'ont raconté qu'ils se rencontraient dans la rue, à la *plaza* principale de La Paz, puis éventuellement, les rencontres avaient lieu dans des salles d'hôtels qu'ils louaient près du centre de La Paz – comme l'hôtel Torino – ou encore à la résidence de l'un des membres du groupe. Plusieurs raisons semblent motiver les Aymaras que j'ai rencontrés à être actifs dans une association. Pour Diego, il s'agissait de s'impliquer au sein d'un regroupement qui lui ressemblait et dont les membres partageaient les mêmes valeurs que lui. Ainsi, il s'est engagé dans un regroupement politique.

Précisément parce que j'avais fait des lectures historiques au collège, et évidemment, je recevais la formation officielle de l'État avec l'histoire aussi officielle... Alors, c'est-à-dire, l'histoire des vainqueurs! Alors, en 1993, ou un peu avant, il y avait le parti de Tupac Katari et je voyais ses candidats... À ce moment de mon enfance, je sentais qu'ils me ressemblaient et que je leur ressemblais puis, alors, précisément, après 1993, le Movimiento Nacional Katarista [Mouvement national katariste] apparaît. Ensuite, ce parti est devenu, pour des raisons juridiques et politiques, le Movimiento Katarista Democrático Nacional [Mouvement katariste démocratique national). Puis, en 1993, j'ai adhéré précisément à cette idée politique, en réalisant que quelque chose ne tournait pas rond dans notre société. Et le plus gros problème était précisément cela : le problème des institutions coloniales, ce traitement discriminatoire, d'une manière ou d'une autre. C'est pourquoi je me suis engagé avec le Mouvement katariste. (Diego)

Pour Moisés, il était aussi important de s'impliquer et de s'organiser politiquement et socialement. Il décida alors d'intégrer l'association *El Minka*, un regroupement de jeunes Aymaras qui vu le jour à El Alto en 2009 dans le but de poursuivre la réflexion sur l'indianisme et le katarisme²⁴ (Pukara, 2017). Ainsi, les membres de son groupe politique décidèrent de s'organiser et de participer à un premier événement international qui avait lieu à Puno, au Pérou, en 2009. Il s'agissait du *Congreso de Pueblos Indigenas Internacionales* (Congrès des peuples autochtones internationaux). En vue de cette première participation officielle à une rencontre internationale, ils se préparèrent en se documentant pendant au

²⁴ Le katarisme est un mouvement qui s'inscrit dans les luttes civiques et culturelles à partir des années 1970 en Bolivie. Ce mouvement doit son nom à la figure importante ayant marquée la révolution de 1780 en Bolivie, Julian Apaza, un leader aymara et un symbole de la lutte autochtone (Túpac Katari) (Alvizuri, 2012 : 22). Le katarisme est un mouvement qui cherche à affranchir les autochtones de l'exploitation économique et l'oppression culturelle dont ils ont souffert depuis la colonisation occidentale (Casen, 2012 : 24). D'ailleurs, Evo Morales soutient que sa lutte s'inscrit en continuité avec celle de Túpac Katari et reprend souvent sa prophétie dans ses discours « Je reviendrai et nous serons des millions » (Casen, 2012 : 23).

moins deux mois. Lors de l'événement, ils se heurtèrent à une réalité autre que celle anticipée : « nous voulions partager ce qui s'était passé en Bolivie, mais eux [les autochtones du Pérou et de l'Équateur] ne faisaient que poser pour les photographes et journalistes invités. Ils avaient des plumes et les visages maquillés. Cela m'a permis de voir de façon critique l'autochtone » (Moisés). Pour Moisés, il s'agissait d'une prise de conscience importante quant aux motifs des revendications autochtones qui ne sont pas nécessairement les mêmes d'un groupe à l'autre : « Pour nous, c'était une lutte. Eux, ils revendiquaient ce qui était autochtone d'une façon différente de la nôtre » (Moisés). Ils se mettaient en scène à l'image de l'autochtone « folklorique » tandis que Moisés et son groupe privilégiaient le débat intellectuel pour s'affirmer en tant qu'autochtone. Ces éléments renvoient à la discussion sur l'authenticité et l'identité du chapitre 2 en ce que l'autochtone urbain peut sembler être beaucoup moins « authentique » que l'autochtone rural, ce dernier présentant tous les traits du « vrai » autochtone, proche de la nature. Comme le souligne d'ailleurs Lavanchy (2009 : 140) dans sa recherche auprès des Mapuches, certains médias vont aller jusqu'à délégitimer les revendications politiques des autochtones et discréditer leur accès à l'espace politique parce qu'ils ne représentent pas l'autochtone « authentique » avec tous les traits folkloriques qu'on lui confère.

Autre exemple, pendant mon séjour en Bolivie, j'ai aussi eu l'opportunité d'écouter une émission de radio qui était présentée par de jeunes Aymaras très impliqués politiquement et socialement. Ils étaient membres du Colectivo Curva del Diablo (Collectif Courbe du Diable), fondé en 2015 et officiellement en marche depuis 2016 (Colectivo Curva, 2019). Il s'agit d'un collectif de jeunes provenant d'El Alto, de la campagne et de La Paz. Ce collectif apparaît comme une tribune importante pour l'expression critique des jeunes. Depuis 2016, les membres du collectif ont développé un blogue sur internet où l'on retrouve des articles écrits par les membres ainsi qu'une chaîne de radio. Les membres du collectif ont des formations professionnelles variées : ils sont sociologues, anthropologues, politologues ou avocats (Colectivo Curva, 2019). L'objectif principal du collectif est de fournir « par le biais des réseaux sociaux, une voie rapide, effective et économique pour affirmer sa proposition, qui cherche fondamentalement à refléter l'opinion publique, le débat, la réflexion et la

critique auprès d'un jeune public et à travers le point de vue des jeunes Aymaras, tant ruraux qu'urbains » (Colectivo Curva, 2019).

L'organisme à but non lucratif *Wayna Tambo* d'El Alto, qui fait partie de *Red de la diversidad* (Réseau de la diversité), travaille également auprès des jeunes et permet l'expression critique et la participation active de ceux-ci. Le *Wayna Tambo* est une maison culturelle accueillant les jeunes. Celle-ci est ouverte depuis plus de 20 ans et « contribue à la création et à la consolidation des identités des jeunes, à travers une intervention éducative-culturelle-communicative et travaille simultanément au renforcement de la particularité andine-aymara et à la consolidation d'une diversité culturelle, juste et équitable » (Wayna Tambo, 2019). Quelques-uns des participants à ma recherche m'ont dit que leur regroupement avait déjà tenu une rencontre dans cette maison. Le *Wayna Tambo* donne une visibilité certaine aux jeunes qui participent à ses activités. Cet organisme possède un blogue sur internet, un journal virtuel, une chaîne de radio et a publié quelques ouvrages dont un portant sur la thématique au cœur de ce mémoire : *Vivir Bien desde contextos urbanos* (2013).

Conclusion

Ce chapitre avait comme objectif de brosser le portrait général des villes d'El Alto et de La Paz et de présenter leurs principales caractéristiques sociospatiales, l'une étant majoritairement aymara et l'autre plutôt métisse, surtout dans son secteur sud. Ce chapitre visait également à présenter les différentes façons dont les Aymaras s'approprient et expérimentent la ville aujourd'hui. Comme je l'ai montré, ils utilisent diverses stratégies pour s'affirmer et faire leur place en ville. Les *cholets*, ces édifices extravagants et uniques par leur architecture néo-andine, témoignent en partie des possibilités économiques des Aymaras contemporains. Leur participation à certains carnivals témoigne aussi des possibilités économiques dont ils disposent grâce à leur créativité, leur sens du commerce et des affaires et à leur capacité de réseautage. L'importance du réseautage est d'ailleurs un élément central pour les Aymaras, puisque cela leur permet de s'entraider et donc, de vivre bien. La Paz et El Alto sont probablement les villes avec le plus grand nombre d'associations. Nous en avons donné quelques exemples. Il y a un *gremio* (syndicat) pour tout, qu'il s'agisse d'un syndicat

pour les cireurs de chaussures, les vendeuses de légumes, les chauffeurs de minibus. Nestor m'expliquait d'ailleurs :

Moi et mes amis nous essayons aussi d'établir des liens entre nous et avec les gens avec qui nous nous réunissons, avec lesquels nous formons des groupes, des collectifs. Il y a plusieurs collectifs! Collectif de ceci, collectif de cela. [Les gens] essaient de se réunir autour d'un intérêt commun, mais finalement, cela leur permet de se réunir de façon communautaire ». (Nestor)

C'est cet esprit collectif que plusieurs Aymaras cherchent à créer ou à recréer en ville. Plusieurs choisissent de s'impliquer auprès de syndicats ou de conseils de quartier. Plusieurs des étudiants universitaires aymaras que j'ai rencontrés m'ont aussi fait part de leur implication dans différentes associations. Pour plusieurs des jeunes, l'université ainsi que les associations étudiantes offrent des espaces intéressants pour débattre, se regrouper et participer à différents événements socioculturels. L'un des événements culturels et artistiques des plus populaires ces dernières années auprès des étudiants universitaires est sans contredit l'*entrada folclórica universitaria* qui a lieu chaque année dans les grandes villes de Bolivie. Dans le prochain chapitre, je décrirai l'*entrada folclórica universitaria* de l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz.

Chapitre 5. Ethnographie d'une *entrada* folklorique universitaire

Dans ce chapitre, j'interroge la place du folklore dans la société bolivienne aujourd'hui et plus particulièrement, au sein de la classe métisse urbaine et des jeunes universitaires à travers l'étude de la fraternité des Ch'unch'us de Santa Ana de los Andes à laquelle j'ai participé lors de l'*entrada universitaria folclórica* (carnaval universitaire folklorique) en juillet 2017 à La Paz. Ce sera l'occasion de s'interroger non seulement sur ce qui est souvent qualifié localement de « folklore » aujourd'hui, mais également sur les nouveaux processus d'identification dans lesquels s'engagent les métis urbains et surtout, les jeunes universitaires notamment à travers la danse. Le festival crée en effet des espaces où les acteurs négocient les relations sociales et leurs identités, y compris l'identité nationale. Ainsi, ce chapitre montre comment, au-delà des différences socio-économiques et ethniques, les étudiants parviennent à développer un sentiment d'appartenance à un groupe de danseurs et à affirmer une identité bolivienne à forte composante autochtone. Il montre aussi comment la danse devient un acte performatif qui témoigne de l'agencéité (*agency*) des jeunes en vue de construire, à leur façon et à un niveau microsocial, cette Bolivie plurinationale, plus inclusive et plus diversifiée.

Dans un deuxième temps, j'explore les relations entre le concept du *vivir bien* et la danse, cette dernière permettant de mettre en œuvre certains principes du *vivir bien*. Ces relations seront abordées à travers les notions de solidarité, d'entraide et d'amitié qui sont des valeurs mises en avant lors de cet événement, lesquelles sont également étroitement liées concept du *vivir bien*. Je montrerai également comment la consommation excessive d'alcool et les violences perpétrées lors de l'*entrada* sont par ailleurs vues comme contraires à l'esprit du *vivir bien*.

5.1. La multiplication des fêtes et des *entradas* en ville

C'est à partir de la deuxième moitié du XXe siècle que les fêtes patronales et les *entradas* se sont multipliées et prirent de l'expansion dans les villes boliviennes. Souvent mises en place conjointement par la mairie de la ville et les Associations des groupes folkloriques (AGF),

ces fêtes, à l'origine rurales, se sont transformées au fil des ans et se présentent maintenant sous la forme d'un défilé carnavalesque pendant lequel déambulent danseurs et musiciens pendant plusieurs heures (Fléty, 2016 : 43). L'une des *entradas* parmi les plus populaires aujourd'hui est certainement celle du Carnaval d'Oruro. En février de chaque année, des milliers de touristes sont attendus dans cette ville, située à approximativement 200 km au sud-est de La Paz dans l'*Altiplano*, pour participer au carnaval qui réunit plusieurs fraternités de danseurs (Borras, 1999; Fléty, 2016; Goldstein, 1998). D'ailleurs, en 2001, l'*entrada* du Carnaval d'Oruro fut déclarée patrimoine immatériel par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO, 2008). La participation de danseurs s'identifiant comme métis et Blancs à ce carnaval est en croissance (Abercrombie 1992, 283-285 dans Fléty, 2016 : 45). Dans l'analyse qu'il fait du Carnaval d'Oruro, Abercrombie (1992) suggère même que cette *entrada* ferait l'objet d'une récupération politique par les classes dominantes. À travers leur participation, elles contribueraient ainsi à la mise en scène de l'« indianité et à la construction d'une mémoire commune précoloniale » (Abercrombie, 1992 : 283-285 dans Fléty, 2015 : 45). Borras va dans le même sens en ajoutant : « Des secteurs de la société qui vouaient un mépris sans limite à tous ces « cholos e indios », leurs pratiques idolâtres et leurs danses, les célèbrent aujourd'hui comme les éléments d'un glorieux passé dont on ne connaît pas toujours très bien les contours » 1999 : 214). Par ailleurs, plusieurs des citoyens qui participent aux festivals en dansant lors des *entradas* tiennent un discours qui peut avoir pour effet de nier les créateurs véritables de ces danses. En effet, il est fréquent de lire dans les journaux ou d'entendre lors des *entradas* qu'il faut préserver « notre folklore, notre authenticité ou encore qu'il faille sauver la tradition » (Borras, 1999 : 214) ! Comme l'indique encore Borras, en se présentant comme « sauveteurs des danses indigènes, les élites opèrent une sorte de confiscation. Par le recours systématique au possessif, elles deviennent co-propriétaires d'une pratique culturelle dont elles s'empressent de raboter les aspérités ou de redéfinir les contenus » (Borras, 1999 : 216).

Une nuance est pourtant certainement à faire quant à la réappropriation culturelle de ces danses autochtones par l'élite urbaine, car si plusieurs de ces danses sont d'origine autochtone, un grand nombre d'entre elles furent élaborées pendant la période coloniale et ont leurs racines dans les contacts établis à cette époque. Comme le souligne également Fléty

(2016 : 46-47), la danse *caporales* ou encore la *diablada* sont d'excellents exemples de danses populaires appartenant à l'époque coloniale qui intègrent des éléments des danses européennes et des éléments d'origine locale.

5.2. L'entrada folclórica universitaria de l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)

En 1987, Luis Sempértegui Miranda, historien bolivien, obtint un contrat à l'*Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) pour travailler au sein du comité d'extension culturelle de l'université²⁵. Son mandat était de promouvoir les activités culturelles auprès des étudiants de l'université (Sempértegui Miranda dans Cajías de la Vega, 2009 : 52-53). Ayant participé fréquemment au Carnaval d'Oruro et ayant constaté la forte présence d'étudiants comme danseurs au carnaval, il songea à créer un événement semblable à La Paz (Sempértegui Miranda, 2009 dans Cajías de la Vega, 2009 : 53-54). Ainsi, se tint en 1988 la première *entrada* de l'UMSA à laquelle participèrent huit fraternités. Cet événement eut beaucoup de visibilité grâce à l'intérêt qu'y porta la presse et à la couverture télévisuelle. Non seulement cette *entrada* fut acclamée par l'UMSA, mais elle fut également applaudie par les citoyens de La Paz (Sempértegui Miranda dans Cajías de la Vega, 2009 : 59-61). Depuis, année après année, l'*entrada* de l'UMSA gagne en popularité et acquiert du prestige, ce qui suscite un intérêt croissant chez les étudiants pour y participer ainsi qu'un engouement chez les spectateurs.

Pour Luis Sempértegui Miranda, le principal objectif de l'*entrada* est que « les jeunes puissent s'identifier à la culture bolivienne, en participant aux différentes expressions folkloriques et ainsi montrer à tous que les étudiants universitaires font également partie du processus de défense et de protection du patrimoine culturel bolivien » (Sempértegui Miranda dans Cajías de la Vega, 2009 : 55). Il ajoute : « Sans aucun doute, la participation massive des étudiants renforce notre identité et, en même temps, prolonge la vie culturelle de nos peuples » (Sempértegui Miranda dans Cajías de la Vega, 2009 : 55). Les propos du maire de la ville de La Paz, Luis Revilla, vont dans le même sens :

²⁵ Ce comité n'existe plus aujourd'hui.

L'*entrada* universitaire a toujours été jolie parce qu'il y a beaucoup de jeunes et de joie. De plus, il faut souligner que ce sont nos jeunes qui préservent et partagent notre patrimoine culturel avec leurs devoirs de recherche que promeut l'Université. Cette fête est importante parce qu'elle représente une synthèse du folklore de tout le pays et pas seulement de La Paz. (Los Tiempos, 2016)

Cette idée de « sauver et de préserver » les danses traditionnelles est très souvent reprise dans les articles de journaux et les discours entourant l'*entrada* et reflète très bien les processus de réappropriation des pratiques autochtones à l'œuvre dans la construction nationale décrits par Borrás (1999), Goldstein (1998) et Bouchard (2001).

Fernando Cajías de la Vega, professeur et chercheur en droit et sciences politiques à l'UMSA, va plus loin en précisant que l'*entrada folclórica universitaria* est importante, car elle permettrait aux communautés autochtones « de maintenir leur identité » (Cajías de la Vega, 2009 : 218). Cette dernière affirmation soulève des questions importantes, car trop souvent encore, on associe l'autochtonie exclusivement à des pratiques folkloriques, lesquelles sont valorisées, au détriment de la participation politique et sociale des autochtones (Mendoza, 2001 : 156). Aussi, en sous-entendant qu'une faveur est faite aux peuples autochtones lors de l'*entrada*, ces propos peuvent être interprétés comme niant les véritables acteurs de ces danses et la capacité des autochtones à s'affirmer eux-mêmes, d'autant plus que ces derniers ne sont pas nécessairement les principaux exécuteurs des danses lors de ces événements. Ce qui se passe dans le cas de l'*entrada* folklorique universitaire de l'UMSA rejoint donc ce que je mentionnais plus haut à propos des *entradas* plus généralement. À cet égard, voici ce que disait Goldstein (1998), à la fin des années 1990 :

The elaboration of Carnival as a national cultural celebration represents an attempt to folklorize indigenous customs: to take them from the hands of their producers by performing them in contexts that contribute to greater national consolidation (García Canclini, 1993; Hill, 1991; Turino, 1993). At the same time, the producers are themselves relegated to the margins of national life, where they occupy the lowest rung in the national socioeconomic hierarchy. (Goldstein, 1998: 120-121)

Ces propos semblent toujours pertinents aujourd'hui, car même si la constitution de 2009 met à l'avant-plan la reconnaissance et la promotion des pratiques culturelles et artistiques

autochtones, les autochtones demeurent généralement peu impliqués dans la représentation de leurs propres créations artistiques lors des festivals urbains, à l'exception, bien entendu, du Carnaval del Gran Poder. Ce carnaval, qui a lieu chaque année en juin à La Paz, consiste en un défilé folklorique auquel participent majoritairement des Aymaras assez fortunés résidant en ville.

5.2.1. Danser une danse ch'unchu's avec le taller cultural d'anthropologie et d'archéologie

Dans les *entradas* folkloriques universitaires, on distingue en général deux groupes de participants : les *fraternidades* (fraternités, associations) et les *talleres culturales* (ateliers culturels). Dans le contexte précis de l'*entrada folclórica universitaria* de l'UMSA, la différence majeure entre les deux est que la *fraternidad* est un groupe créé spécifiquement pour les besoins de l'*entrada*. En revanche, le *taller cultural* propose tout au long de l'année des activités, des colloques et des conférences. À titre d'exemple, en 2016, comme me l'a expliqué l'un des participants à ma recherche, le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie a organisé des *mesas*²⁶ pour la Pachamama (Terre-Mère) et quelques séminaires. Généralement, cependant, les gens vont utiliser le terme générique *fraternidad* pour parler d'un groupe de danseurs, sans effectuer la distinction entre celui-ci et le *taller cultural*.

Au total, en 2017, 65 regroupements de danseurs étudiants participèrent au défilé. Ces regroupements sont en majorité composés d'étudiants de divers départements : communication, génie mécanique, droit, économie, anthropologie et archéologie, etc. Des diplômés récents se joignent aussi souvent à une *fraternidad* afin de participer à l'*entrada* et d'encourager les étudiants de leur ancien département. Le regroupement de danseurs auquel j'ai pris part est le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie. Faire partie de ce groupe ne nécessite aucun prérequis, aucune audition. Quiconque est intéressé, motivé et peut acquitter les frais d'inscription peut s'inscrire et participer à l'*entrada*. Le groupe comptait

²⁶ Les *mesas* font référence à des offrandes préparées pour un Dieu ou pour un ancêtre dans le but d'obtenir différentes faveurs ou pour rendre grâce.

environ 25 personnes, incluant les musiciens et les danseurs. Je n'ai pas interrogé systématiquement tous les membres à cet égard, mais environ la moitié des étudiants s'identifiaient comme autochtones. Son comité organisateur était composé de quatre étudiantes d'anthropologie et d'archéologie, dont l'une s'identifie comme Paceña (originaire de La Paz), une comme métis et une autre comme Quechua, Amaya et Afro-Bolivienne²⁷.

Lors de l'*entrada folclórica universitaria* du 30 juillet 2017, le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie a présenté la danse qui caractérise le mieux les Ch'unch'us. Les Ch'unch'us de Santa Ana de los Andes sont une communauté autochtone vivant à environ une heure de La Paz dans l'Altiplano. Plusieurs des participants de mon groupe m'ont expliqué que les Ch'unch'us des Andes auraient immigré de l'Amazonie il y a longtemps²⁸. Le choix de cette danse semble avoir été motivé par la proximité géographique de cette communauté autochtone et aussi par l'originalité de la danse qui est peu souvent représentée lors des *entradas* universitaires.

Si plusieurs danses issues du folklore bolivien sont présentées lors des défilés, les danses autochtones sont peu populaires dans les *entradas* étudiantes. Le costume tout comme le style ne semblent pas suffisamment flamboyants et donc attrayants pour les participants, comparativement à ceux d'autres danses comme *Caporales*, *Mineritos*, *la Saya*, *la Diablada*, etc. Ces dernières sont beaucoup plus séduisantes, notamment par leurs aspects plus affriolants ou « sexy ».

Comme je te disais, on ne voit pas souvent des danses autochtones ou peu de fois des recherches sont réalisées sur ces danses. De ce que j'ai vu, les Ch'unch'us dansent dans les villages, plus que tout dans les villages de l'Altiplano, alors, ce n'est pas représenté par ici [La Paz]. Et la danse est belle, même le costume. C'est une représentation de leur culture. J'ai trouvé que la danse était jolie, elle a attiré mon attention, parce que c'est la première fois que je voyais qu'elle se dansait lors de l'*entrada*. (Martin)

²⁷ Je n'ai pas discuté avec la dernière de la façon dont elle s'identifiait.

²⁸ Je n'ai trouvé aucun renseignement supplémentaire concernant cette migration.

Pedro va dans le même sens que Martin, en soulignant la rareté de la danse. Pour lui, le fait que la danse soit autochtone et rarement présentée a motivé sa participation à l'*entrada*. Pedro est étudiant en sciences et également danseur professionnel au sein d'une compagnie de danse de La Paz. Il est donc habitué de danser lors de festivals et carnivals, mais il n'avait jamais interprété une danse ch'unch'us. Il souligne : « Ça a été ma première fois [à une *entrada folclórica universitaria*] et ce fut avec la danse des Ch'unch'us parce que, comme je te disais, je danse le folklore. Alors, la danse des Ch'unch'us du côté des Andes a été une bonne proposition. Et je me suis décidé, pour la rareté de ces [danses autochtones], à danser les Ch'unchu's » (Pedro).

L'une des particularités de la *fraternidad* à laquelle j'ai participé est l'invitation qui fut lancée aux membres de la communauté ch'unch'us à se joindre à nous lors du défilé. Plusieurs des habitants de la communauté ont donc dansé avec nous. À ma connaissance, il s'agit du seul groupe à avoir invité les membres de la communauté autochtone à participer activement à l'*entrada*. La collaboration avec les Ch'unch'us a débuté dès l'étape de la création de la chorégraphie. L'étudiante qui en était responsable a visité plusieurs fois la communauté pour discuter avec ses membres de la danse. Elle a également pu visionner avec eux des vidéos montrant cette danse. Précisons qu'une partie du travail demandé dans le cadre de l'*entrada* universitaire folklorique consiste en une recherche sur la danse choisie dont les résultats sont ensuite présentés au jury par la responsable de la chorégraphie, en compagnie des trois autres membres du comité organisateur du groupe. Cette présentation permet d'accumuler des points en vue du classement des groupes dans le concours étudiant qu'est l'*entrada*. L'autre partie de la note porte sur la performance lors de la répétition générale et lors du défilé.

Pour les organisatrices, la démarche qui culmine lors du défilé est particulièrement exigeante puisqu'il ne s'agit pas seulement d'enseigner la chorégraphie, mais de saisir et d'expliquer les particularités de la culture que l'on représente à travers la danse. Tous les participants à l'*entrada* ayant collaboré à ma recherche ont d'ailleurs souligné l'importance de connaître la signification de la danse avant de participer à l'*entrada*. Pour Daniel, la danse des Ch'unch'us était une belle illustration de la cosmovision andine, plus particulièrement de la relation de l'homme avec tous les autres êtres vivants et les autres entités comme le ciel, l'air, les étoiles,

les montagnes, les ancêtres et le vent. Il insistait sur le vent, puisque celui-ci amène tout : « la chaleur, le froid, la pluie, la grêle » (Daniel).

Selon les explications qu'on m'a données comme membre du groupe, la danse ch'unch'us retenue représente un guerrier « sauvage » de la partie amazonienne de la Bolivie (Mendoza Salazar et Sigl, 2012 : 542). Cette danse met en scène une sorte de lutte entre « éléments opposés et complémentaires tels que l'homme et la femme, orage et vent, chrétiens et sauvages » (Mendoza Salazar et Sigl, 2012 : 543). Ces éléments représentent non seulement une partie de la cosmovision andine, mais aussi la dualité qui oppose les habitants des basses terres et ceux des hautes terres. Dans la chorégraphie, cette dualité qui est aussi une confrontation est mise en scène par la chute des danseurs à certains moments de la chorégraphie. Les mouvements de danse sont francs et secs et réalisés avec force. Les bousculades sont donc volontaires et les chutes souhaitées.

Plusieurs des participants à mon groupe ont souligné l'aspect positif relatif au fait d'avoir dansé avec des Ch'unch'us de Santa Ana de los Andes lors du défilé. Pour plusieurs, il s'agissait d'une motivation de plus pour choisir cette danse puisqu'elle leur permettait d'avoir un contact plus direct avec une population autochtone et d'en apprendre davantage sur la signification de la danse et sur leur communauté. Le moment du goûter avec les membres de la communauté fut particulièrement apprécié puisque c'était un moment propice pour discuter de leur culture. Quelques étudiants m'ont par ailleurs avoué que le fait de danser avec les membres de la communauté avait généré chez eux beaucoup d'anxiété de performance puisqu'ils souhaitaient bien faire devant eux, mais dans l'ensemble, leur participation représentait une expérience gratifiante et une source indéniable de motivation.

Lors de l'*entrada* folklorique universitaire, les danseurs du *taller* étaient divisés en quatre groupes : un premier groupe de danseurs, un deuxième groupe de danseurs constitué des membres de la communauté de Santa Ana de los Andes, les musiciens et un troisième groupe de danseurs. Le char allégorique était placé à l'avant et les porteurs de la banderole représentant l'association étaient situés juste derrière le char allégorique, entre le premier groupe de danseurs et le char. Il y avait également deux « aidants », des étudiants du

département, qui étaient présents pour aider les danseurs lors du défilé avec leurs costumes ou leurs accessoires et pour donner à boire aux danseurs (alcool). Les groupes de danseurs étaient placés en deux rangées : d'un côté les hommes, de l'autre les femmes. Les musiciens, tous des hommes, étaient disposés sans ordre précis. Les deux premiers danseurs étaient les « chefs » de la danse et donnaient les signaux lorsqu'il était temps de changer de mouvement. Le devoir des danseurs était donc d'apprendre par cœur le mouvement associé à chaque signe de main. Il y en avait dix. Ainsi, les mouvements de danse pouvaient être réalisés sans ordre précis, en fonction de la décision des « chefs » de la danse, mais étaient généralement en alternance avec le « pas de base », qui consistait en une marche « sautée » constante. Dans le défilé, j'étais assignée à la troisième place, dans le premier groupe de danseurs. Les « couples » de danse (un homme et une femme) furent créés le matin même du spectacle. Chaque danseur était responsable de trouver son partenaire pour le défilé.

Comme présenté plus haut, la danse des Ch'unch'us représente un « guerrier » sauvage et met en scène une dualité constante entre deux éléments opposés. Cela est visible en partie à travers les mouvements exécutés par les danseurs. D'une part, la dualité entre l'homme et la femme est perçue à travers les bousculades et la force employée dans l'exécution des mouvements. Il est à préciser qu'autant la femme que l'homme bousculent son partenaire afin qu'il tombe. D'autre part, l'homme, tout comme la femme, tient à la main une lance plumée, une espèce de flèche, qui doit être constamment pointée vers sa partenaire lorsqu'elle avance vers lui. Les mouvements sont aussi très significatifs de l'affrontement entre l'homme et la femme. Par exemple, l'un des mouvements consiste à avancer vers son partenaire, à lui donner un coup sec d'épaule, et à retourner vers sa rangée respective. Un autre des mouvements très éloquents est celui où l'homme et la femme avancent vers le centre, tournent ensemble accroché par le bras – un peu comme dans nos rigodons – puis repoussent fortement l'autre membre du couple vers sa rangée en réalisant deux *vueltas* (tours) sur eux-mêmes. Le couple se sépare ainsi avec force et chacun reprend sa place.

La plupart des mouvements sont réalisés en duo (couple homme-femme), quoique certains sont réalisés individuellement, mais la danse nécessite la coordination et la synchronisation de tous les danseurs afin de créer l'effet « spectacle » désiré. C'est vraiment la fusion du

groupe et l'exécution des mouvements en synchronie qui donne l'effet recherché. Il est donc nécessaire pour les danseurs d'être attentifs aux signaux des guides de la danse pour exécuter les mouvements au bon moment et afin d'être synchronisés avec le reste du groupe. Dans la pratique de cette danse, tous les mouvements sont réalisés par tout le groupe en même temps. Quand le groupe avance, tout le monde suit. Il en va de même avec les cris de motivation et les chants. Tout est réalisé à l'unisson, en harmonie.



Illustration 9 : Moi lors de ma participation à l'entrada folclórica universitaria de l'UMSA

Source : Photographie du Gouvernement municipal de La Paz, 2017.

5.2.2. Co-construction d'une identité collective à travers la danse

Ce choix d'une danse ch'unchu's n'est pas banal quand on sait que l'objectif principal des *entradas*, selon les étudiants et les organisateurs, est de « sauver les danses, de préserver le patrimoine culturel ». Il s'agit donc d'empêcher qu'elle ne tombe dans l'oubli, ce qui fait de l'*entrada universitaria* « l'expression culturelle de toute la Bolivie » (Martin).

Ainsi, pour plusieurs des jeunes que j'ai rencontrés il s'agissait d'affirmer une nouvelle identité collective plus inclusive et plus diversifiée. Pour se faire, pendant une journée, autochtones et non-autochtones acceptent de mettre de côté leur propre culture et participent conjointement à se faire les représentants d'une culture autre que la leur. Les différences ethniques et sociales s'atténuent ainsi entre les danseurs qui portent le même costume et dansent à l'unisson pour célébrer la culture choisie, dans le groupe auquel j'ai pris part, une culture autochtone. Ce qui est intéressant, mais qui peut paraître paradoxal, c'est que l'uniformité de la danse permet d'affirmer la diversité de la société bolivienne. En fait, la solidarité des étudiants à travers la danse permet de promouvoir l'ouverture des jeunes à la diversité ethnico-culturelle de la Bolivie actuelle. Une des étudiantes me dit d'ailleurs à cet égard : « En fait, on célèbre leur culture! C'est comme leur rendre un petit hommage » (Jessica)!

Pour montrer l'importance d'initiatives semblables, il est intéressant de préciser qu'autrefois, les autochtones n'avaient pas le droit de se promener à La Paz. Comme le souligne Borrás, « [ê]tre présent dans l'espace qui symbolisait le pouvoir des classes dominantes, avec les signes d'une culture la plupart du temps méprisée par les élites urbaines, a un sens tout particulier dans un pays qui, jusqu'en 1945, a limité la libre circulation des indigènes dans la capitale » (1999 : 209). Borrás (1999 : 210) raconte qu'il y a à peine une trentaine d'années, en 1985, les tensions furent tellement fortes entre autochtones et non-autochtones à La Paz que les autorités de la ville durent modifier le trajet d'un défilé afin qu'il ne passe plus au centre-ville de La Paz où se trouve la population la mieux nantie. Il fut détourné vers les quartiers populaires où sont entassés les autochtones. Aujourd'hui, non seulement plusieurs autochtones habitent et travaillent au centre-ville, mais plusieurs dansent même lors des fêtes et des carnivals. Les tensions entre autochtones et non-autochtones semblent donc s'être atténuées, sans pour autant être inexistantes.

En participant à l'*entrada* folklorique universitaire, les participants à ma recherche cherchaient à collaborer, à leur façon et à un niveau micro et local, à la construction d'une nation plurinationale en valorisant le mélange des cultures, le partage de connaissances entre

différentes nations et en mettant en valeur la richesse des traditions culturelles et artistiques des autochtones de Bolivie.

5.2.3. La danse a un prix

Comme le souligne Suzana, une étudiante en archéologie qui a participé à l'*entrada* 2017, plusieurs étudiants vont jusqu'à payer 1500 bolivianos, soit environ 300\$ canadiens pour participer à une fraternité dont ils aiment la danse et le costume :

C'est à cause de la danse qu'ils choisissent. Regarde, si tu mets dans la balance les danses comme *caporales*, *chacarera*, *morenada*, avec les *ch'unchu's* ou autres danses autochtones, ils préféreront mille fois plus danser *caporales* ou danser des choses qui sont très frappantes, des danses très lourdes. Mille fois plus! Et danser avec une jupe longue, avec des sandales... Alors, je pense que ça dépend beaucoup de ça. (Suzana)

Les étudiants qui ont participé à l'*entrada* au sein du *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie ont, quant à eux, seulement déboursé 100 bolivianos, ce qui représente à peu près 20 dollars canadiens. Ces *cuotas* (frais) permettent de couvrir les coûts encourus par la *fraternidad* : les frais de location ou d'achat des costumes et des instruments de musique, des accessoires, la nourriture pour après le défilé, les boissons alcoolisées, les collations pour la *pre entrada*²⁹ les boissons lors de la fête qui se déroule quelques jours après le défilé. Les étudiants du *taller* auquel j'ai participé ont trouvé généralement très accessible la *quota* qu'ils ont payé. Les frais relativement bas s'expliquent notamment par le fait que le costume des *Ch'unchu's* est loué et non acheté.

En termes stylistiques, la tenue vestimentaire des *Ch'unchu's* n'est pas la plus sophistiquée, ni la plus extravagante, mais requiert le port de plusieurs accessoires, autant pour les hommes que pour les femmes (voir illustration 14 ci-bas). L'un des éléments essentiels au costume est certainement le masque chez les hommes. L'homme et la femme portent aussi un panache coloré sur la tête et tiennent à la main une lance ornée de plumes. Les sandales portées par les femmes étaient les sandales typiques portées par les *Cholas*, ces femmes autochtones

²⁹ La *pre entrada* est une pratique générale du défilé. Elle emprunte le même chemin qui est prévu pour l'*entrada* officielle. Elle a lieu habituellement une semaine avant l'*entrada*. Elle permet au comité organisateur de vérifier et modifier au besoin l'ordre d'entrée des fraternités lors de l'*entrada*.

portant l'habit traditionnel (longue jupe bouffante), et ne sont pas dispendieuses. Nous portions également des colliers de chaque côté du corps. Malgré la simplicité du costume, il est toutefois nécessaire de souligner la difficulté à le porter. En effet, le costume des Ch'unchu's requérait le port de 5 jupes pour les femmes (dans d'autres danses autochtones, jusqu'à 15 jupes sont requises ce qui en fait la « lourdeur », voir la citation de Suzanne plus haut) afin de valoriser ainsi « une certaine qualité du corps : l'embonpoint » (Fléty, 2016 : 213). Fléty (2016) exprime avec justesse l'importance de la corpulence du corps des femmes *cholas*. Elle soutient qu'être « grosse est un signe de féminité, de santé et de prospérité » (Fléty 2016 : 214). Cette qualité du corps serait un marqueur de distinction entre les femmes ayant migré récemment en milieu urbain et celles y étant établies depuis longtemps et pouvant être associées à la classe moyenne. Ces dernières jouiraient davantage d'une alimentation riche en viande et en friture tandis que les nouvelles arrivées seraient plus pauvres et donc moins bien alimentées et même souvent plus enclines à la mendicité (Fléty, 2016 : 214).



Illustration 10 : La danse des Ch'unchu's lors de l'entrada folclórica universitaria de 2017
Source : Photographie de Sandrine Muir-Bouchard

5.3. Lorsque compétition et plaisir s'entrecroisent : les exigences de l'*entrada*

Pour certains étudiants, danser lors de l'*entrada* folklorique universitaire permet de se « déstresser », de « sortir de sa routine » et de se « divertir ». L'*entrada* créerait en effet un espace « où les gens peuvent venir et laisser de côté leurs problèmes et participer » (Jessica). Cependant, l'*entrada* peut aussi s'avérer très exigeante et extrêmement compétitive. En fait, presque tous les étudiants que j'ai interviewés m'ont confié s'être sentis épuisés après l'*entrada*. Pour Daniel, participer à l'*entrada* a été très fatigant, surtout sur le plan physique. À la question, « quelle(s) émotion(s) as-tu ressentie en dansant ? », il me répondit : « De la fatigue et un peu d'adrénaline parce que bien que le trajet ne fût pas si long, les mouvements corporels que nous devons réaliser provoquaient une fatigue musculaire et affectaient autant le rythme cardiaque que les poumons » (Daniel).

Pour les organisatrices du *taller cultural*, cette fatigue a commencé à se faire sentir beaucoup plus tôt, soit au cours des semaines précédant le défilé. Cela s'explique par les nombreuses tâches requises des organisatrices. Suzana, une des danseuses et organisatrices du *taller* m'expliqua toutes les tâches qu'elle a dû accomplir afin que la fraternité puisse participer :

Pour commencer, il était nécessaire d'inscrire la fraternité [pour l'*entrada*]. C'est vraiment à partir de là que ça commence. Alors, il fallait remplir la paperasse, il fallait attendre... Supposément, ils [la Commission de cultures] devaient nous recevoir en après-midi, mais puisqu'il y avait environ 66 fraternités, ils nous ont accueillis à 21h30 et il fallait encore attendre après. Ensuite, on pouvait rendre les documents demandés et procéder à l'inscription [de la fraternité]. En ce qui concerne l'organisation, je devais m'occuper des costumes et vendre les bières. Je me suis occupée aussi de la nourriture, nous en avons besoin autant pour la *pre-entrada* que pour l'*entrada*, et j'ai acheté les boissons gazeuses et l'alcool. Ensuite, il fallait que je trouve les instruments. De plus, je devais aller aux répétitions, sortir les haut-parleurs, quoique nous avons un horaire préétabli pour sortir les haut-parleurs, mais comme plusieurs [des organisatrices] ne venaient pas, alors je devais les sortir. Puis, le jour de la répétition générale, il fallait apporter les instruments, les haut-parleurs... Bref, je ne sais plus ce qu'on devait aller acheter... Il fallait acheter les choses [décorations] pour le char allégorique ! Bref, comme tu vois, mille choses à faire.

De plus, les organisatrices du *taller* ont dû réaliser une recherche et rédiger une monographie sur la danse des Ch'unch'us. Cette monographie fut présentée et évaluée devant un jury de

la Commission des cultures de l'UMSA. La note obtenue lors de l'évaluation permet ensuite à la *fraternidad* de se qualifier et d'obtenir sa position pour l'*entrada*, c'est-à-dire sa place dans le défilé et l'heure d'entrée en scène. La présentation de la monographie se réalise habituellement deux ou trois jours avant la *pre-entrada* et doit être accompagnée de la prestation de la danse. Comme Suzana l'explique, les organisatrices du *taller* durent à ce moment réaliser plusieurs tâches : « Moi, j'ai dansé, deux défendaient la monographie et les autres...il fallait se « diviser » plein de choses, mais on l'a fait! Et grâce à cela, je crois, nous avons obtenu la position que nous avons eue lors de l'*entrada* » (Suzana). Le groupe s'est en effet classé dans les premières positions.

Comme on peut le voir, les préparatifs en vue de l'*entrada* furent exigeants et stressants pour les organisatrices du *taller*. Pour Pamela, une autre organisatrice, c'est vraiment une fois dans le défilé que le stress est monté en elle. Elle s'est sentie fatiguée et préoccupée. Elle me dit : « J'étais stressée que ça se passe mal, disons » (Pamela). Une fois l'*entrada* terminée, le travail pour les organisatrices n'était pas encore terminé. Elles durent reprendre tous les costumes, s'assurer qu'aucun morceau ne manquait, rapporter les costumes au magasin, préparer et servir la nourriture pour l'après-défilé et organiser la fête de l'après-*entrada* qui eut lieu une semaine plus tard. Cette fête est organisée au sein de chaque *fraternidad* dans le but de célébrer leur participation au carnaval. Généralement, il s'agit d'une soirée dans un bar, mais chaque *fraternidad* organise sa fête en fonction de son budget et de ses intérêts.

L'aspect compétitif est aussi un facteur générant beaucoup de stress pour les membres de la *fraternidad*. La partie finale du trajet, qui est devant le *palco* (estrades), est très stressante pour les danseurs, car c'est là que le jury est installé pour l'évaluation de la danse. Quelques minutes avant d'arriver au *palco*, les chefs de la danse étaient visiblement nerveux et nous encourageaient à donner notre maximum pour les évaluations. Le résultat du concours se base sur la chorégraphie, le dynamisme, l'originalité, la coordination et l'esthétisme de la danse. La note finale, affichée sur les babillards de l'UMSA quelques jours après le défilé, permet de qualifier les *fraternidades* et de déterminer d'avance leurs positions (entrée dans l'*entrada*) pour l'année suivante. Des prix sont également décernés aux meilleures associations de danseurs. Le calcul de la note finale prend en compte la note accordée lors de

la présentation de la monographie et de la performance *pre-entrada* : « pour entrer dans une position lors de l'*entrada*, tout se calcule. Alors, les pires fraternités entrent à la fin ou très tôt le matin et les meilleures, disons, celles qui ont obtenu le plus de points, entrent à partir de midi jusqu'à la fin de l'après-midi, disons » (Suzana). Le passage devant le *palco* est aussi un moment stressant puisque plusieurs journalistes ou chaînes de télévision sont installés à cet endroit. Il est aussi pertinent de préciser que le *palco* est situé presque à la fin du parcours. Les danseurs sont donc épuisés et doivent puiser dans leur réserve d'énergie pour donner le meilleur d'eux-mêmes pour l'évaluation.

L'aspect compétitif est donc très présent dans le contexte de l'*entrada* universitaire. Il est aussi présent dans le cadre du concours de la *ñusta* ou de la reine du carnaval. Autrefois, les *ñustas* étaient les filles de l'Inca, aussi appelée « les vierges du soleil », en référence au temple du soleil de Tiwanaku (Eltiempo, 2017). Les jeunes *ñustas* jouissaient d'une éducation différente de celle donnée aux autres jeunes filles et aux garçons et elles étaient réservées pour le mariage avec des hommes importants tels des prêtres, des militaires ou des princes. Dans le contexte des *entradas* universitaires, les *ñustas* sont élues pour représenter l'université qui présente l'*entrada*. Il s'agit en fait d'un concours public où les candidates sont jugées pour leur personnalité, leur costume et leur danse respective. Selon la réglementation établie par l'UMSA, l'article 37 III stipule que si un groupe présente une candidate au concours, un délégué issu du même groupe de danseurs devra contribuer à l'organisation de l'*entrada*, sous peine pour sa *fraternidad* de perdre 10% de la note totale (Article 37 III, Règlement de l'Universidad Mayor de San Andrés). De plus, la *ñusta* élue reine doit représenter l'université pour l'année qui suit l'*entrada* et ainsi, participer à tous les événements publics en tant que représentante de l'université (Règlement de l'Universidad Mayor de San Andrés, Article 39 b).

Pour Suzana, le concours de la *ñusta* est plutôt un concours de beauté. Elle me dit : « La première année que je suis entrée à l'université, j'ai participé et je fus nommée reine du département et de ma fraternité. Supposément, la reine c'est comme la représentante, celle qui est joyeuse, qui est, comment dire, celle qui danse le mieux, disons. Mais maintenant, ça s'est trop déformé et c'est plutôt rendu comme un concours de beauté »! La transformation

des danses et des costumes est plus largement une préoccupation présente chez la plupart des danseurs participant à ma recherche. En effet, plusieurs critiquent l'aspect séducteur, érotique mis en scène dans certaines chorégraphies qui n'avaient pourtant rien de sensuel ou de séducteur à l'origine, ou encore les transformations modernes apportées aux costumes dont celui de la danse *caporales*, par exemple. Selon Borrás (1999), la danse *caporales* est une danse qui fut inventée dans les années soixante-dix par des métis de La Paz, à partir d'une réécriture de la *saya*, une danse afro-bolivienne originaire de la région des Yungas en Bolivie (Borrás, 1999 : 206). Elle représenterait les « contremaîtres des esclaves noirs à l'époque coloniale » (Fléty, 2016 : 47). Le propos de Jessica, une des participantes au *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie, est éloquent à ce sujet :

Nous pouvons voir maintenant lors de l'*entrada*, nous pouvons voir qu'ils ont réalisé un changement total dans l'iconographie que présente la danse, dans le symbolisme qu'avaient les vêtements, en plus de l'utilisation inadéquate des costumes, lesquels sont tout simplement des jupes trop courtes, autant dans la danse des *caporales* que dans celle des *tinkuy*. (Jessica)

Pour Suzana, les danses ne peuvent pourtant rester figées dans le temps et dans l'espace. Elles sont donc enclines à des transformations et à des adaptations. Elles doivent être en constant mouvement. Elle explique également qu'avant, les femmes ne pouvaient pas danser la danse *caporales*, mais que petit à petit, elles ont su s'intégrer à la danse. Elle me dit :

La même chose se passe avec les [autres] danses, mais il y a une influence plus globalisée, où oui, la transparence et les vêtements courts sont à la mode, quoique parfois ils dépassent les limites. Par exemple, tu as mentionné plus tôt « des jupes courtes », mais il y en a qui dépassent les limites et qui apparaissent avec une ceinture seulement! Avant, par exemple, les filles utilisaient des jupons pour que nous ne voyions pas leurs fesses, mais maintenant, elles mettent même un tanga incroyable pour que l'on voie tout ! (Suzana)

La question d'une limite à ne pas franchir est soulignée par plusieurs des participants à ma recherche. Ce qui semble déranger, ce n'est pas tant la transformation, mais bien l'exagération de la transformation. Jessica mentionne justement cette idée : « C'est une *entrada* universitaire, on devrait respecter les patrons ou limites déjà existantes, parce que si c'est une *entrada* folklorique, alors nous ne sommes pas en train de parler d'un ballet, ou de

choses comme ça à travers lesquelles on va styliser complètement les danses ou les pas ou encore les costumes, non » (Jessica). Pamela est plus catégorique et déplore les changements dans les danses ou dans les costumes. En lien avec certaines danses qui proposent une chorégraphie ou un costume très différent de l'original, elle me dit : « Ça devrait être l'original. Ça devrait être tel quel puisque nous sommes, comme on dit, en train de représenter cette culture ou encore une danse. Ça devrait être tel quel, rien ne devrait changer ! » (Pamela).

Le côté esthétique de l'*entrada* est également mis en évidence par les nombreux kiosques improvisés sous les ponts de La Paz, près de la *cervezeria* (usine de fabrication de bières), lieu où se fait le départ de l'*entrada*. Ces centaines de kiosques entassés offraient des manucures, pédicures, des maquillages, des coiffures à des sommes modiques pour les *fraternidades* présentes. Toutes sortes d'accessoires pour la danse étaient également vendus, tels des bas de nylon, des pinces pour les cheveux, des accessoires pour le costume. Enfin, tout était là pour que rien ne manque aux danseurs lors du défilé.

En somme, qu'il s'agisse de la présentation de la monographie ou de l'organisation de l'*entrada* pour les organisatrices, du concours de la *ñusta* ou simplement de la participation à la danse, il est clair que participer à l'*entrada* folklorique universitaire est exigeant et stressant par moment. Toutefois, tous les participants à ma recherche se sont dits heureux d'avoir participé à l'*entrada* comme danseurs au sein du *taller cultural*. C'est justement sur ce bonheur que je reviendrai à la section 5.5. Avant, attardons-nous sur le rôle de la consommation d'alcool lors de l'*entrada folclórica universitaria*.

5.4. Les vices cachés de l'*entrada* : la consommation d'alcool

Dès le XVI^e siècle, plusieurs Espagnols et Métis témoignent de l'association évidente entre les prestations musicales et la consommation de boissons alcoolisées dans les Andes (Martinez, 2002 : 1). En effet, la consommation d'alcool, notamment la *chicha*, boisson alcoolique élaborée à base de maïs fermenté, mais aussi, dans certains cas, de la feuille de *coca*, permettrait de prendre des forces (physiques, psychologiques et spirituelles), de se protéger et de se donner du courage. Elle permettrait aussi de mieux communiquer avec les

apus (ancêtres) et les êtres non humains dans le but de les implorer pour l'obtention d'une faveur ou encore de les remercier « pour service rendu » (Magny, 2008 : 2).

Aujourd'hui, en Bolivie, la consommation d'alcool demeure étroitement liée à la pratique de la danse et à la fête, notamment dans le cadre des *entradas* rurales, mais aussi urbaines. Bien que certaines boissons traditionnelles aient été troquées pour la bière ou autres boissons de type commercial, l'ingestion de grandes quantités d'alcool avant, pendant et après les *entradas* semble indissociable de la pratique de la danse (Fléty, 2016 : 97). De plus, dans le cadre des *entradas* en ville, la consommation d'alcool préserve, dans la plupart des célébrations, sa portée rituelle (Fléty, 2016 : 99). Ainsi, lors des fêtes et des *entradas*, des *ch'alla* (libations) seraient réalisées sur le sol « d'un coup sec », lesquelles s'inscrivent ainsi dans un réseau d'échanges et de réciprocité avec les divinités et la Terre-Mère (Fléty, 2016 : 99; Martinez, 2002 : 9-10). Pour ma part, dans le cadre de l'*entrada universitaria folclórica* à laquelle j'ai participé, je n'ai remarqué aucune libation lors du défilé. Cet acte visant à établir le contact avec la sphère du sacré serait-il absent de l'*entrada universitaria folclórica* ? Cela est peut-être dû au fait, comme fut mentionné plus haut, que l'*entrada* étudiante commémore l'autonomie universitaire et n'est donc pas une fête religieuse. Par contraste avec la plupart des autres *entradas* et célébrations, l'*entrada* étudiante ne cherche pas à honorer un saint (Borras, 1999 : 203).

Comme l'explique encore Fléty, dans sa thèse de doctorat intitulée *Les cortèges de la fortune*, l'alcool, dans le contexte des fêtes et des *entradas* serait une « condition nécessaire à la danse » (2016 : 99). En effet, l'alcool permettrait le « relâchement corporel » et serait perçu comme « un état favorable à la danse » (Fléty, 2016 : 100). Pour les participants à la recherche de Fléty, il s'agirait surtout de se doter d'une « force particulière » qui donnerait le courage et l'énergie nécessaire pour danser jusqu'à la fin (2016 : 101; Martinez, 2002 : 11-12). Martinez (2002 : 10) souligne que pour les musiciens *jalq'a*³⁰, avec lesquels elle a réalisé sa recherche, la consommation d'alcool n'est pas seulement utile ou souhaitable, mais bien nécessaire à l'interprétation musicale.

³⁰ Les Jalq'a sont une communauté autochtone qui parle la langue quechua. Ils sont répartis sur un grand territoire situé au sud et au nord de Sucre, en Bolivie (Martinez, 2002 : 2).

Dans le contexte de l'*entrada universitaria folclórica*, l'alcool semble aussi essentiel et nécessaire à la danse. De nombreux verres d'alcool nous étaient continuellement offerts pendant le défilé. Une partie du budget de la *fraternidad* était d'ailleurs réservé pour l'achat d'alcool pour le défilé et la *fiesta*. Toutefois, par contraste avec les danseurs du *Gran Poder* avec lesquels Fléty a réalisé sa recherche, j'ai remarqué que les danseurs de la fraternité à laquelle j'ai participé ne semblaient pas très fiers, après l'événement, de la consommation d'alcool au sein de l'*entrada*. Lorsque je les questionnais sur ce qu'ils aimaient le moins de l'*entrada*, tous critiquèrent la consommation excessive d'alcool. Mais qu'est-ce qui explique ce malaise des jeunes quant à la consommation d'alcool ? Pourquoi les jeunes critiquent-ils négativement la consommation d'alcool tandis que certains danseurs au sein d'autres *entradas* boivent avec fierté (Fléty, 2016) ?

Dans son article sur les fêtes et *entradas*, Borrás souligne le mécontentement des autorités religieuses ainsi que plus généralement des membres de la classe dominante quant aux excès de la fête formulés lors des *entradas* de 1998 (Borrás, 1999 :208; Tassi, 2013 : 117). Non seulement les souleries (*borracheras*) étaient proscrites, mais elles étaient stigmatisées et vues comme un manque de savoir-vivre. Pour les religieux et l'élite, la consommation excessive d'alcool et les dépenses importantes pour l'achat de boissons renforçaient l'idée que les Indiens ne savent pas faire autre chose que la fête : « la Bolivie est économiquement sinistrée parce que les Indiens et les *cholos* ne pensent qu'à boire et à « dilapider » leur argent en faisant la fête » (Borrás, 1999 : 208). Ainsi, cette image véhiculée par les membres de la classe dominante des « Indiens » pourrait avoir contribué à la prise de distance ou même au mépris face à certaines pratiques culturelles par les jeunes et les métis urbains aujourd'hui.

Pourtant, même si les jeunes m'ont parlé avec mépris et frustration des excès de la consommation d'alcool, ils ont malgré tout, consommé de l'alcool lors du défilé, de l'après-défilé et de la *fiesta*. Ainsi, la consommation d'alcool demeure une pratique culturelle favorisant la création de liens sociaux, diminuant le stress lié à la performance et permettant une forme de relâchement général propice à la danse.

La consommation d'alcool lors des *entradas* est donc incontestable. Elle concerne tout autant les spectateurs assis dans les estrades, les danseurs dans le défilé que les nombreuses personnes mobilisées dans les kiosques improvisés vendant des « *te con te* »³¹ et autres boissons : l'alcool est partout. Pourtant, la Commission des Cultures, la municipalité de La Paz et les autorités universitaires interdisent la consommation d'alcool durant tout le défilé : « L'ingestion de boissons alcooliques de la part des danseurs ou des délégués des fraternités sera sanctionnée avec la note « 0 » zéro en discipline pour toute la fraternité » (Article 23, Règlement de la Commission des Cultures). Le même discours était aussi en vigueur dans les années 1990, selon Borrás (1999), mais la consommation d'alcool reste jusqu'à aujourd'hui tolérée et les sanctions peu fréquentes. En 1999, le journal *La Prensa* soulignait la dimension économique de la consommation d'alcool : « Selon l'Association des Regroupements Folkloriques du *Gran Poder*, la célébration de cette année demandera un investissement supérieur à 17 millions de dollars. Trois millions et demi de dollars seront investis seulement en bières et boissons alcooliques » (La Prensa, 1999 dans Borrás, 1999 : 206). Il est à noter que dans le cas de l'*entrada* universitaire folklorique, son principal commanditaire était la compagnie de bière nationale *Paceña*. L'apparente contradiction entre « consommation d'alcool et université » fut d'ailleurs soulignée par des journalistes et par les autorités religieuses. D'un côté, la Commission des Cultures de l'Universidad Mayor de San Andrés interdit la consommation d'alcool sous peine de sanctions pour les *fraternidades* contrevenantes, mais autorise la compagnie de bière nationale à vendre et à promouvoir la consommation de bières lors des festivités (ou du moins, ne l'empêche pas de le faire). Plus encore, les organisatrices du *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie m'ont confié qu'elles furent obligées de vendre environ 50 caisses de bières pour une collecte de fonds, car la compagnie *Paceña* agit aussi à titre de commanditaire pour certaines fraternités. Suzana me dit à ce propos :

Supposément, tu es obligé d'accepter, surtout qu'il s'agit d'un appui. Ensuite, tu vois avec ta fraternité ou ton *taller* si tu préfères boire toutes les cinquante caisses de bières lors de la *fiesta*, ou encore, si tu les vends. Généralement, parce que nous sommes un *taller*, nous n'avons pas beaucoup d'argent, alors nous les

³¹ Le *Te con te* est une boisson très populaire en Bolivie. Elle est faite à partir de *singani* (une boisson forte traditionnelle bolivienne à base de raisin) et de lait moussé.

vendons tout simplement et grâce à cela, nous parvenons à financer plusieurs choses : activités, collations, etc.

La *Cerveceria Boliviana Nacional* (Brasserie nationale bolivienne) profite donc de cette fête pour mousser ses ventes et promouvoir la compagnie. En effet, des affiches et banderoles arborant le logo de la compagnie sont partout (voir illustration 11). Ainsi, les jeunes n'ont souvent pas d'autres choix que de consommer les bières en les achetant à la fraternité afin d'amasser les sous nécessaires pour leur participation à l'*entrada*.



Illustration 11 : Les logos de Paceña sont présents sur la banderole de la fraternidad et sur les affiches
Source : Photographie de l'auteur.

Enfin, il est intéressant de souligner que les participants à ma recherche ont surtout critiqué la consommation excessive d'alcool : la *borrachera* ou la *embriaguez* (soulé/état d'ivresse avancé). Dans sa recherche avec la communauté jalq'à, Martinez (2002) souligne qu'il existe trois (quatre dans certains cas) degrés d'ivresse, le dernier, qu'elle nomme « *pasado de borracho* » (passé ivre), représentant une condition dangereuse et non désirée. Cet état est atteint lorsque l'individu « ne reconnaît plus ses proches, devient agressif, ne peut plus résonner et se retrouve sur le sol » (Martinez, 2002 : 10-11). C'est surtout de cet état que les participants à ma recherche se sont plaints. Cette critique et ce dégoût envers le « *borracho* » (saoul) s'explique notamment par les violences perpétrées lors de l'*entrada*. En effet, lors de l'*entrada folclórica universitaria* de 2017 à laquelle j'ai participé, l'Unité des homicides de la force spéciale de lutte contre le crime (*Unidad de Homicidios de la Fuerza Especial de la*

Lucha contra el Crimen; FELCC) a confirmé la mort de deux jeunes (certains journaux vont jusqu'à avancer la mort de six individus) due à l'hypothermie et à l'intoxication à l'alcool. Des filles auraient également été violées et des bagarres auraient éclaté entre certaines associations de danseurs lors du défilé. Plusieurs filles auraient également souffert de violences verbales par des spectateurs en état d'ébriété avancé. Une amie québécoise qui a aussi participé à l'*entrada* avec la *fraternidad* de communication me fit part justement de certaines insultes ou avances qu'elle reçut lors du défilé. Il faut dire que sa fraternité dansa vers minuit et que plusieurs des spectateurs se trouvaient dans un état d'ivresse assez avancé. Elle s'est également dite étonnée de l'état des lieux : il y avait des canettes et des bouteilles de bière partout dans les rues. Elle devait donc esquiver les morceaux de verre et les ordures tout en dansant et en souriant. C'est donc également cette condition de souillure et de désordre que les jeunes critiquaient en lien avec la consommation excessive d'alcool.

Ce que je n'ai pas aimé de l'*entrada* universitaire, c'est qu'il y a ce que nous appelons les boissons alcooliques et plusieurs exagèrent avec celles-ci et c'est trop. Il faut que les gens consomment moins. (...) Plus tard dans la soirée tu vas à l'*entrada* et tu vois plusieurs jeunes hommes qui sont totalement saouls et c'est désolant de les voir ainsi. En fait, ce qui est désolant, c'est le double visage de l'*entrada* universitaire. (Martin)

Bon, en fait, je ne peux pas dire ce que j'ai préféré de l'*entrada* parce que, après l'*entrada*, il est arrivé...il s'est passé des choses, non? Des compagnons sont décédés... et ça, je ne peux pas dire que ça me plait. Je ne suis pas arrivé à une bonne conclusion de l'*entrada*, je n'ai pas de bonne réponse en lien avec l'*entrada*. (...) Bien sûr, on peut boire de l'alcool, une consommation ou deux, et partager, mais lors de l'*entrada* il y a des excès. L'*entrada*, je la vois comme une fête. Tout est une fête ! (Pedro)

Je n'ai pas aimé que les musiciens soient saouls pendant que... Déjà, pendant le défilé, ils étaient très, très, très [saouls]...même avant! Et nous avons terminé tôt alors imagine-toi combien ils ont bu! Alors, ça, je n'ai pas aimé. C'est-à-dire, c'est correct de boire un peu, même nous, en fait, nous avons bu beaucoup, mais même en dansant, l'alcool t'affecte dans tout. Mais entrer saouls, ce n'est pas bien. Alors, je n'ai pas aimé qu'en terminant l'*entrada*, tout le monde ou du moins plusieurs étaient très, très, très saouls. (...) En plus, cette *entrada universitaria* est synonyme de soulerie, même que nous avons appris récemment que huit personnes étaient décédées. Lors des répétitions les soirs, des filles furent violées. (Suzana)

Il m'apparaît intéressant de contraste ce mépris que j'ai constaté des jeunes pour l'alcool avec l'étude qu'a fait Laura Fléty sur la fête du Gran Poder à la Paz dans laquelle il ressort que la consommation d'alcool par les danseurs semble très bien perçue, voire normalisée. En fait, l'alcool, dans ce contexte précis, apparaîtrait comme une condition nécessaire à la danse. Pour plusieurs des étudiants avec lesquels j'ai dansé, certains principes du *vivir bien*, tels que la solidarité, le partage, l'amitié et l'équilibre sont valorisés dans l'*entrada folclórica universitaria*. Ces principes sont en opposition avec certaines actions comme la consommation excessive d'alcool qui génère trop souvent des violences et nuit à l'harmonie prônée lors de cette fête.

5.5. Danser lors de l'entrada : amitié, solidarité et vivre bien?

Comme on l'a vu ci-dessus, participer à l'*entrada* est exigeant et, à certains moments, stressant, surtout pour les organisateurs de la *fraternidad*. Toutefois, malgré ces difficultés, plusieurs des danseurs qui ont participé à ma recherche m'ont fait part de leur joie et de leur satisfaction d'avoir participé à l'*entrada*. Danser, au sein de l'*entrada*, pour les jeunes que j'ai interviewés, permettrait d'atteindre plusieurs objectifs et serait, généralement, très bénéfique, et ce, à plusieurs égards. Précisément, danser lors de l'*entrada* universitaire folklorique permettrait de se faire de nouveaux amis et de renforcer le sentiment d'appartenance à un groupe, de se détresser et d'oublier les tracas quotidiens de la vie urbaine, d'atteindre un sentiment de bien-être général et un équilibre intérieur et d'augmenter la confiance en soi puisque la danse permet l'affirmation identitaire des individus et des collectivités.

L'un des motifs de participation le plus récurrents au sein du groupe des danseurs est le fait de se faire de nouveaux amis, de rencontrer de nouvelles personnes. N'étudiant pas nécessairement en anthropologie ou en archéologie, plusieurs des danseurs ne se connaissaient pas et ont donc pu nouer de nouvelles amitiés. Martin, travailleur en télécommunication pour la chaîne nationale de télévision, par exemple, s'est inscrit pour « connaître de nouvelles personnes, se faire de nouveaux amis » (Martin). Il ajoute : « Tu te fais toujours de nouveaux amis [tu découvres] des manières de penser qui sont différentes des tiennes, alors, tu es toujours en train d'apprendre et c'est ça qui est beau, disons.

Rencontrer des gens et qu'ils te racontent leurs expériences et que tu apprennes d'eux » (Martin) ! Jessica abonde dans le même sens en soulignant que ce qui est intéressant c'est le partage de connaissances et d'idées : « il y a eu ce contact, cet échange d'idées. Alors, ça a été très positif, car ça a créé de nouvelles amitiés à l'intérieur de la danse et de nouveaux points de vue » (Jessica). Pour Suzana, danseuse et organisatrice, participer à l'*entrada* lui a aussi permis de mieux connaître les autres étudiantes inscrites à son programme d'études :

Puisque nous sommes peu et que nous nous connaissons entre nous, alors tu apprends à connaître l'autre côté de la personne. C'est-à-dire, généralement, tu connais la personne dans un contexte académique, à l'université, mais en participant à la danse, tu découvres le côté dynamique, le côté joyeux, collaboratif, solidaire, voire le mauvais côté de certaines personnes.

Il est évident que rencontrer de nouvelles personnes est un facteur de motivation pour plusieurs des étudiants inscrits à l'*entrada* universitaire folklorique. Mais ce désir semble être avant tout motivé par l'envie et le désir de partager et d'apprendre des autres. Plus encore, il s'agit de se sentir intégré à un nouveau réseau, d'appartenir à un groupe. Déambuler dans les rues en dansant n'aurait d'ailleurs pas le même impact spectaculaire si les participants n'étaient pas unis et solidaires entre eux. C'est vraiment la cohésion de chaque groupe de danseurs qui permet l'atteinte de cet effet lors de l'*entrada*. Cette dynamique de groupe que l'on retrouve chez les danseurs est due principalement aux gestes de solidarité et d'appui qui sont présent dès les premières répétitions de la danse, jusqu'à la fête de l'après-*entrada*.

Pour Suzana, les gestes de solidarité furent nombreux lors de l'*entrada*. Non seulement des étudiants du programme d'études qui ne dansaient pas étaient là pour appuyer la fraternité, mais des professeurs aidaient aussi dans certaines tâches. Elle précisa:

Par exemple, ceux qui nous aidaient n'avaient aucune obligation de le faire, nous ne les payons pas du tout, nous ne leur avons rien donné. Par exemple, les pansements pour soigner les blessures, personne ne leur a donné de l'argent pour qu'ils les achètent et qu'ils nous les mettent. Alors, oui, plusieurs nous ont aidés beaucoup, même trop je dirais. Alors, je pense que l'*entrada* est un espace de rencontres, de solidarité avec les personnes qui participent, même en lien avec l'organisation. Par exemple, qui conduisait l'auto ? C'était une professeure !

Il est vrai que lors du défilé, plusieurs étudiants qui ne dansaient pas étaient venus pour nous encourager, tenir la banderole de la fraternité et nous aider avec certains petits détails. Bref, ils étaient là pour rendre notre journée plus facile. Personnellement, je me souviens avoir eu plusieurs problèmes avec mon chapeau qui tombait constamment. C'est l'une des étudiantes « aidantes » qui m'aidait à le remettre à l'aide de pinces qu'elle avait elle-même achetées. Un peu plus tard durant le défilé, j'ai commencé également à avoir des blessures aux pieds et c'est cette même personne qui m'a mis des pansements pour arrêter le sang. Rendue à la fin du parcours, j'avais littéralement les pieds ensanglantés. C'est un des danseurs du groupe qui m'a transporté dans ses bras, m'a assis sur le trottoir, m'a nettoyé les blessures et m'a remis des pansements neufs. Tout le groupe était à mes côtés et tout le monde souhaitait m'aider. Les étudiants qui étaient venus pour nous aider étaient là également en tant que « porteurs d'alcool ». Chaque quinze minutes, un des étudiants « aidants » venait nous donner un verre d'alcool et repartait remplir ce même verre d'alcool pour le donner à un autre danseur.

Quant à Daniel, il s'est inscrit à la fraternité par principe de solidarité avec ses compagnes de classe. L'année précédente, il était lui-même organisateur du *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie et s'était senti très frustré et déçu qu'il y ait si peu de participants. Ayant remarqué au début de juillet 2017 qu'il y avait encore une fois peu de danseurs inscrits, il a décidé de participer, en appui à ses collègues : « On doit les appuyer, on doit les appuyer, il s'agit de notre programme d'études et ils ont réalisé la recherche... » (Daniel).

De plus, pour Daniel, l'acte même de danser est un exemple probant de solidarité puisqu'à travers la danse, il y a un appui constant afin que tout soit synchronisé et harmonisé. Les démonstrations de solidarité se manifestent également à travers l'enseignement de la chorégraphie par les organisateurs. Martin, danseur lors de l'*entrada*, ajouta : « Dès que tu commences à répéter, ils t'aident à pratiquer les pas, ils te disent comment danser, ils te parlent même des origines de la danse, bref, tu apprends beaucoup de choses d'eux ». Enfin, pour Pedro, danseur au sein du *taller cultural* et danseur professionnel sans être étudiant en anthropologie ou en archéologie, la solidarité entre les jeunes lors de l'*entrada* s'est surtout manifestée à travers les cris de groupe et les encouragements :

Lors de l'*entrada* universitaire on se fatigue, comme tu as pu t'en rendre compte. Alors les cris « courage, courage », ou encore « allez, allez anthropologie », les cris qui s'échangeaient entre la fraternité et le programme d'études... bref, tu entendais cela et ça te donnait beaucoup plus de force. Il y avait aussi des gestes et des paroles qui t'aidaient : « ne tombe pas, lève-toi mon ami, même s'il faut que tu dances à mes côtés, mais viens, danse ! ». (Pedro)

Lors de la fête après-*entrada* et de la *fiesta* (une semaine après), les liens se sont encore raffermis entre les participants du groupe. Dès la fin du parcours du défilé, un sentiment de joie, de fierté, de soulagement et de reconnaissance habitait les danseurs. Nous étions tous contents d'avoir participé au défilé et de l'avoir fait jusqu'à la fin, malgré les difficultés rencontrées (blessures, fatigue physique, retards). Rendus à la fin du défilé, nous avons mangé tous ensemble, avec la communauté autochtone de Santa Ana de los Andes qui était aussi présente. Ce partage de nourriture, de boissons alcoolisées, de rire et d'anecdotes a contribué à resserrer les liens entre les danseurs de la fraternité, mais aussi avec les membres de la communauté invitée. Pour la *fiesta*, une semaine après le défilé, nous nous sommes retrouvés dans un bar de La Paz pour partager de l'alcool et danser ensemble. C'est à travers les conversations informelles, la danse sur la piste du bar (pour le plaisir) et les blagues concernant certains moments rigolos ou encore concernant l'*entrada* que les jeunes se sont sentis proches. L'atmosphère plus décontractée du bar ainsi que la disparition du stress, la compétition étant chose du passé, ont certainement contribué à la création de ces échanges plus familiers, plus propices à la création de liens d'amitié.

Conclusion

La présentation de l'univers artistique et culturel de l'*entrada* folklorique universitaire avait pour objectif d'interroger la place du folklore dans la société bolivienne de nos jours, et plus particulièrement, au sein de la classe métisse urbaine et des jeunes universitaires. Nous avons vu que la participation à l'événement et l'acte de danser lui-même permet la création d'un espace propice au développement, à l'affirmation et à la négociation des identités et des relations sociales. À travers la danse, les jeunes Aymaras, les non-autochtones et les métisses participent activement à nouer des relations qui traversent les frontières ethnico- raciales encore présentes dans la Bolivie d'aujourd'hui. En fait, c'est particulièrement lors du défilé,

alors que tous portent le même costume et réalisent les mêmes mouvements à l'unisson, qu'une identité collective prend forme, indépendamment des particularités socio-économiques et ethniques de chacun, ce qui participe, d'une certaine façon et à un niveau microsocial, à la construction d'une Bolivie qu'ils souhaitent véritablement plurinationale.

Pour les étudiants universitaires, la danse permet certainement de fraterniser, de partager avec les autres et d'être solidaires et participe donc au bien-être des participants. La danse, dans le cadre de l'*entrada folclórica universitaria*, serait même pour plusieurs un espace propice à la mise en œuvre des principes du *vivir bien*. Selon Huanacuni Mamani (2015 : 120), le « Savoir Danser » (*Suma Thuqhuna*) serait même un principe essentiel à l'atteinte d'un bien-vivre. Dans le chapitre qui suit, nous aborderons plus amplement le principe du *vivir bien*, notamment en y explorant les sens qu'accordent les participants à ma recherche à ce concept et les façons dont ils l'expérimentent au quotidien. Nous nous pencherons également sur les différentes stratégies d'affirmation identitaire qui sont mises à l'œuvre en milieu urbain, en portant un regard particulier sur certaines pratiques de réciprocité et de redistribution.

Chapitre 6. Vivir bien et pratiques rituelles en ville

Le chapitre précédent mettait l'emphase sur la participation des jeunes autochtones et non autochtones à l'un des plus grands carnivals de La Paz : l'*entrada folclórica universitaria* de l'Universidad Mayor de San Andrés. Dans le contexte spécifique de la danse, les étudiants parviennent à créer des liens amicaux solides qui font fi des différences ethniques et raciales. Le groupe avec lequel j'ai dansé avait en plus à cœur de mettre en valeur le patrimoine autochtone en choisissant la danse des Ch'unch'us de Santa Ana de los Andes et en collaborant avec la communauté. Plus encore, la danse permettrait de mettre en œuvre plusieurs principes associés au vivre bien.

Ce dernier chapitre cherche à répondre au premier et quatrième objectifs de cette recherche, c'est-à-dire à décrire et comprendre les stratégies d'affirmation identitaires des Aymaras en ville. Il cherche aussi à saisir le sens que les autochtones et les non-autochtones accordent au *vivir bien*, tout en décrivant les différentes manifestations de celui-ci dans leur vie quotidienne. Dans un premier temps, je présenterai les points de vue sur le *vivir bien* des danseurs de l'*entrada* folklorique universitaire avec lesquels j'ai participé. Ensuite, j'aborderai plus généralement le point de vue des participants à ma recherche sur le concept du *vivir bien*. Je me pencherai donc sur les différentes pratiques de réciprocité et de redistribution en ville, m'attachant à différents concepts autochtones, dont ceux d'« *ayni* », de « *mink'a* » et de « *pasanaku* ». Je discuterai également des pratiques de réciprocité avec la Pachamama qui contribuent à consolider le sentiment de bien-être de plusieurs des participants à ma recherche et permettent l'affirmation de leur identité autochtone en ville.

6.1. Le *vivir bien* chez les danseurs : Suma Thughuna ou Savoir Danser

À première vue, cette alliance entre *vivir bien* et *entrada* folklorique peut sembler inappropriée, voire forcée. Pourtant, la fête et la danse ont depuis très longtemps fait partie des pratiques des peuples autochtones en Amérique latine et ailleurs dans le monde et ont souvent marqué la célébration des récoltes ou ont encore servi à honorer et à rendre grâce aux *apus* (dieux). Dans un article paru dans l'*Agenda latinoamericana* en 2012, David Choquehuanca, auparavant ministre des Affaires extérieures de la Bolivie (2006-2017),

affirme que le *vivir bien* et la danse sont interreliés et associés à la période des récoltes ou des semences. Ainsi, « les communautés agricoles continuent d'honorer la Pachamama en danse et en musique », même si en milieu urbain ces danses autochtones sont considérées comme de simples expressions folkloriques (Choquehuanca, 2012 : 92). Si en milieu rural les liens entre la danse et le *vivir bien* semblent évidents, qu'en est-il pour les autochtones urbains qui participent aux nombreuses *entradas* et aux représentations artistiques et culturelles en ville? En dansant, ne mettent-ils pas en pratique plusieurs des principes clefs du concept du *vivir bien* vus précédemment?

Dans son ouvrage *Vivir Bien/Buen Vivir : filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales* (2015), Huanacuni Mamani identifie treize principes nécessaires pour vivre bien. Le troisième qu'il présente est *Suma Thuyhuna* ou « Savoir Danser » :

Savoir danser, c'est entrer en relation et dans une connexion cosmique-tellurique; la Terre-Mère danse dans le mouvement des vagues de la mer, dans le déplacement de l'eau dans les rivières et les fossés, dans le vol des oiseaux, dans la caresse des feuilles à travers Grand-père le Vent. Le Père Cosmos danse dans la succession des phénomènes de la lumière et des ténèbres ; dans les cycles du Père Soleil et de Mère Lune. Dans la danse, il y a l'essence et le fondement de la culture. La danse est le lien avec la vie. (Huanacuni Mamani, 2015 : 120)

Plus largement, les représentations du *vivir bien* (*suma qamaña*) que se font les danseurs de l'*entrada* à laquelle j'ai participé sont plurielles et hétérogènes. Pour Jessica, le *vivir bien* est de pouvoir vivre en harmonie avec soi-même, en harmonie avec la nature, avec les choses qui nous entourent et avec les gens autour de nous. Elle me dit : « C'est cette paix que tu dois chercher et cet équilibre dans tous les aspects de la vie » (Jessica). Daniel va dans le même sens que Jessica en soulignant que pour vivre bien, il faut chercher à avoir un équilibre avec soi-même. Le *vivir bien* serait donc avant tout quelque chose de spirituel et propre à chacun.

Pour Martin et Pedro, vivre bien serait plutôt vivre tranquille, « *vivir tranquilo* ». Ce *vivir tranquilo* consisterait à avoir accès aux services de base, à une éducation de qualité pour tous, à des soins de santé. Pour que la population puisse accéder au *vivir bien*, il faudrait avant tout améliorer la qualité de vie des gens, améliorer l'éducation que reçoivent les jeunes. Pedro me dit à ce propos :

Par exemple, en périphérie de La Paz, à El Alto, nous n'avons pas besoin d'amélioration, car nous avons les services de base, mais tu sors de là et là tu trouves un autre malheur, malheureusement tu trouves. Et tu ne vis plus... il n'y a pas cette idée de bien vivre, car en fait nous vivons effrayés, nous vivons avec la peur constante. (Pedro)

Vivir bien signifierait donc aussi de pouvoir vivre avec un plus grand sentiment de sécurité. Effectivement, pour vivre bien, il faut se sentir bien, en équilibre et en harmonie avec soi-même et les autres qui nous entourent (Huanacuni Mamani, 2015).

Or, comment est-ce possible de parler de *vivir bien* si on est en mode survie? Le stress que provoque cette situation de survie ne permet pas d'atteindre un équilibre mental, un bien-être général. Cette distinction établie entre survie et vivre bien semble importante dans la définition du *suma qamaña*. Albó, dans un article paru en 2012 explique la distinction entre ces idées et précise les mots appropriés en aymara pour les exprimer :

C'est une chose de vivre avec le sentiment de survie et l'autre, c'est d'arriver à vivre comme des humains, ce qui implique la convivialité, les échanges et la réciprocité. Vivre dans le sens de survivre, de ne pas mourir, c'est plus dans le sens du *jakana*, qui est le minimum pour tous les autres êtres vivants, qu'ils soient végétaux ou animaux. Mais sur ce point, nous devons vivre en tant qu'êtres humains, avec toutes ces expressions de réciprocité et d'affection que cela implique. C'est aussi le sens du *qamaña* et bien le faire serait traduit par *suma qamaña*. (2012 : 134)

La position de Suzana s'inscrit en fort contraste avec les autres perspectives mentionnées ici. Pour elle, le *vivir bien* serait tout simplement une propagande du gouvernement au pouvoir et une excuse pour permettre le développement de certains secteurs. Elle mentionna alors le projet gouvernemental de construction d'une autoroute dans le Territoire autochtone et Parc national Isiboro Secure (*Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure*, TIPNIS), territoire autochtone protégé dans la partie amazonienne de Bolivie :

C'est un slogan, quelque chose comme ça, car nous voulons tous qu'ils [les gens] vivent bien et bien vivre, c'est avoir plus de développement, plus d'autoroutes et beaucoup de choses, mais je ne sais pas exactement si vivre bien c'est bien. C'est compliqué, car vivre bien pour le président c'est de construire des autoroutes,

mais vivre bien pour les personnes qui sont touchées par ces autoroutes c'est de ne pas avoir d'autoroutes. Donc, c'est un slogan, rien de plus. (Suzana)

Suzana n'est pas la seule à penser ainsi. Lors de mon terrain ethnographique, j'ai rencontré plusieurs personnes qui m'ont parlé du *vivir bien* de cette façon. Pour elle, ce concept promeut quelque chose d'impossible et de totalement absurde. Comment atteindre ce *vivir bien* s'il est propre à chaque individu, à chaque collectivité ? Pour Suzana, le *vivir bien* est quelque chose de très personnel et qui varie en fonction des contextes.

Mais qu'en est-il plus spécifiquement des liens existants entre l'*entrada* universitaire folklorique et les principes attachés au *vivir bien*³² ? Pour Jessica, les principes du *vivir bien* seraient à l'œuvre à travers l'action de sortir en groupe, de se divertir, de danser entre amis et de pouvoir s'exprimer librement à travers la danse. Pour Martin, les principes du *vivir bien* les plus importants sont ceux de la fraternité et de la solidarité. Ainsi, il me dit que l'*entrada* universitaire folklorique permet la mise en pratique de ces principes essentiels. À titre d'exemple, il souligna la solidarité qu'il y eut entre les membres de la fraternité notamment lors du défilé, lorsque certains étudiants nous aidaient à remettre nos chapeaux, à soigner nos plaies ou encore lorsqu'ils nous donnaient à boire pendant la prestation.

Pour Daniel, le principe le plus important associé au *vivir bien* est l'équilibre, autant mental, physique que spirituel. Danser, serait donc pour lui une façon d'atteindre son équilibre intérieur, son harmonie et donc de vivre bien. Il me dit : « J'ai appris que certaines personnes malades pour se guérir vont utiliser des médicaments ou des plantes médicinales, mais moi, j'ai appris d'une autre façon, que l'on peut se guérir avec la musique, avec la peinture ou encore avec la danse » (Daniel). Pour ce danseur, il y aurait des liens entre l'*entrada* et le *vivir bien* à travers les principes d'harmonie, de rencontre, de fraternisation et de partage qui sont mis en avant dans ce genre de pratique artistique et culturelle qu'est l'*entrada* universitaire folklorique. La danse et la fête, dans le contexte précis des *entradas*, permettraient de se détresser et de partager. Il me mentionna, à titre d'exemple, les femmes qui participent à l'*entrada* du *Gran Poder*. Le défilé du *Gran Poder* a lieu chaque année en

³² Il aurait été intéressant de questionner des étudiants participants à d'autres fraternités, mais pour des raisons de temps restreint, je me suis concentrée sur les étudiants du *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie.

juin et traverse une grande partie des villes d'El Alto et de La Paz. Les gens qui y participent sont généralement des autochtones fortunés (souvent des femmes), puisque participer à ce défilé coûte très cher et demande une grande implication sociale et monétaire. Il me dit : « Et elles dansent et évacuent tout le stress. C'est comme une nécessité émotionnelle. Le besoin de libérer quelque chose (...) et la même chose se passe avec *l'entrada* universitaire folklorique » (Daniel).

Si pour plusieurs des étudiants rencontrés *l'entrada* universitaire folklorique créait donc un espace temporel et spatial où certaines des valeurs et principes associés au *vivir bien* sont mis en pratique, d'autres s'opposent clairement à cette idée. Pour Suzana et Pedro, le *vivir bien* est propre à chacun et donc, ce qui te permet de vivre bien, peut affecter les autres. Pour les deux, la question de la consommation d'alcool devient alors problématique et contradictoire avec la notion du *vivir bien*.

6.2. Points de vue généraux sur le *vivir bien*

Dans ma recension des écrits sur le *vivir bien* en Bolivie et ailleurs, plusieurs auteurs soulignaient les engagements pris par le gouvernement Morales pour lutter contre les changements climatiques et mettre au premier plan les principes ancestraux autochtones, notamment à travers le principe du *vivir bien* (en particulier, Béllier, 2012; Huanacuni Mamani, 2015; Morin, 2013). D'un point de vue extérieur, la réforme constitutionnelle de 2009 et les engagements du nouveau gouvernement de gauche étaient réellement quelque chose d'exceptionnel et de prometteur. Par ailleurs, Morales avait su attirer l'attention des médias et des chercheurs sur la scène internationale, notamment lors de ses discours à l'Organisation des Nations Unies (ONU). Ceux-ci étaient poignants, dérangeants et confirmaient son désir de changer les choses, tant relativement à la question des droits autochtones qu'à l'environnement (ONU, 2013)³³.

³³ Lire, par exemple, son témoignage lors de son discours à l'ONU en 2018 : <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/wp-content/uploads/sites/34/2017/06/Discurso-del-Presidente-Evo-Morales-Foro-Permanente-ONU.pdf>.

En m'intéressant à la façon dont les gens s'engageaient au quotidien avec les principes du *vivir bien*, j'étais convaincue avant mon séjour en Bolivie que ma question de recherche était pertinente et novatrice et que les gens seraient grandement intéressés à collaborer à ma recherche. Or, ce ne fut pas le cas. D'une part, je me suis vite rendu compte que les gens associaient le principe du *vivir bien* au gouvernement d'Evo Morales et avaient donc peu envie d'en parler. Il faut comprendre qu'à l'été 2017, plusieurs frustrations se faisaient sentir vis-à-vis du gouvernement Morales. J'ai d'ailleurs été témoin de plusieurs marches à La Paz, à El Alto et à Sucre qui témoignaient de l'insatisfaction de la population. L'une des revendications principales formulées lors de ces mobilisations exigeait de Morales qu'il renonce au pouvoir puisqu'il y était depuis trop longtemps, soit depuis 2006 (il fut élu en 2005). Un référendum fut d'ailleurs proposé en février 2016 afin de connaître l'avis de la population bolivienne quant à la possibilité d'une réélection de Morales sans limites quant au nombre de mandats et le « non » l'emporta avec 51.3% des votes (BBC, 2016). De plus, le dossier du TIPNIS, auquel référait Suzanna dans la section précédente, refit surface à l'été 2017 alors que Morales suscitait à nouveau la controverse en relançant le projet de construction d'une autoroute de plus de 60 km qui traverserait ce territoire (Achtenberg et Currents, 2017). En 2011, les habitants du TIPNIS avaient organisé une marche jusqu'à la ville de La Paz pour revendiquer leurs droits ancestraux sur leur territoire et pour affirmer leur opposition au projet de construction d'une route. À la suite de cette mobilisation, Morales avait promulgué la loi 180 sur l'intangibilité du TIPNIS (*Ley 180 de Intangibilidad del TIPNIS*) garantissant ainsi la protection du territoire. À l'été 2017, Morales promulgua une nouvelle loi, la loi 969 De protection, développement intégral et durable du territoire autochtone du Parc national Isiboro (*Ley 969 : De protección, desarrollo integral y sustentable del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure*) qui abrogea la loi 180, permettant ainsi la construction d'une route sur ce territoire autrefois protégé (Jemio, 2018; Postero, 2017 : 122). C'est cette nouvelle loi qui souleva le mécontentement de la population et provoqua des manifestations à La Paz.

J'ai donc très rapidement pris connaissance des tensions et des revendications en marche en Bolivie, contre le gouvernement de Morales. J'ai senti beaucoup d'amertume et de déception chez les habitants de La Paz et plus largement en Bolivie quant aux « fausses » promesses du

gouvernement. Les propos d'une femme issue d'une communauté autochtone d'Oruro rencontrée lors de la conférence sur le néolibéralisme à Cochabamba en juin 2017, soulignaient les contradictions évidentes entre le discours du *vivir bien* de Morales et les conséquences réelles sur sa qualité de vie : « Les politiques actuelles du gouvernement appuient les projets extractivistes et développementalistes et polluent les éléments vitaux de notre communauté. Cela nous fait violence. Il s'agit de violences environnementales ». S'il était évident que Morales était bien aimé sur la scène internationale par les ONG oeuvrant en faveur des droits autochtones, les chercheurs et les médias progressistes du monde entier, je réalisais petit à petit qu'il n'avait plus autant la « cote » auprès des siens. C'était d'ailleurs frappant de voir les nombreux graffitis sur les murs, sur les affiches, autant en ville qu'à la campagne, disant « non à la réélection d'Evo » !

Les gens étaient d'ailleurs peu enclins à participer à ma recherche sur le *vivir bien* parce qu'ils étaient « tannés » d'entendre parler de ce concept. Selon des participants à ma recherche, des formations sur le *vivir bien* sont aujourd'hui offertes aux employés de la fonction publique et des cours furent créés sur le sujet dans les universités. Plusieurs conférences et rassemblements ont lieu pour discuter du *vivir bien*. C'est d'ailleurs à l'Universidad Mayor de San Andrés que plusieurs des étudiants participant à ma recherche ont entendu parler du *vivir bien* pour la première fois. Les ONG boliviennes comme OXFAM Bolivie et Fundacion Tierra ont aussi profité de l'enthousiasme entourant le concept pour formuler une alternative aux projets de développement capitalistes (Baquero, T., M. I., et Rendon, A. J., A., 2011; Barbosa, 2012; Gudynas, 2011 et 2014). Vers la fin des années 1990, début 2000, voire jusqu'au début du mandat d'Evo Morales en 2006, l'engouement autour du concept du *vivir bien* ou *suma qamaña* était à son apogée en Bolivie. Plusieurs chercheurs, nationaux et internationaux, ainsi que des étudiants s'y sont d'ailleurs intéressés comme je l'ai montré dans le premier chapitre de ce mémoire (section 1.5).

Andrés, un participant à ma recherche qui s'identifie comme Aymara, m'expliqua d'ailleurs dans quel contexte le *vivir bien* surgit et pourquoi il s'y intéressa initialement :

[Le *suma qamaña*] naît à la suite des conflits au pays de 2003 à 2005. Avant cela, on n'en entendait pas parler. [Ce concept] naît principalement de la diffusion qu'en fait Fernando Huanacuni Mamani à travers les médias. Il avait un programme [de radio]. Et aussi, disons qu'il y avait un grand vide... Tu avais ta crise existentielle, tu ne te reconnaissais plus, même comme Bolivien. Je pense que dans ce temps-là, les indigènes étaient très radicaux. Je me souviens, à cette époque, que beaucoup de monde brûlait leurs carnets d'identité : « Je ne suis pas Bolivien, je suis Aymara ou Quechua »! Une époque peut-être très radicale. Alors, les gens recherchaient leur [*Tiwanaku*, leur identité ancestrale ou leurs origines ancestrales]. Et c'est là qu'apparaît Fernando Huanacuni Mamani avec sa communauté sariri. Et ils se réunissaient ici, au coin de la rue (...). J'y suis allée quelques fois. Alors, c'est là que j'ai commencé à entendre parler Fernando Huanacuni Mamani de ce sujet-là, au début avec un grand intérêt et une grande ouverture. C'était la première fois que j'entendais parler de ces choses.

Tout comme Andrés, d'autres étudiants que j'ai rencontrés m'ont dit s'être intéressés au *vivir bien* au départ parce qu'il s'agissait d'un concept présenté par des Aymaras reconnus et d'autres intellectuels boliviens très impliqués dans la lutte sociale et autochtone au pays. Aussi, l'apparition du *vivir bien* survint à un moment charnière où d'importants conflits sociaux se déroulaient (soit la crise de l'eau de Cochabamba de 2000 et la crise du gaz de 2003, voir section 1.3). Le discours sur le *vivir bien* contribua donc, en quelque sorte, à apaiser les tensions sociales et à légitimer la culture et les demandes autochtones. C'est d'ailleurs pour cela, initialement, qu'Andrés décida de suivre le cours sur la cosmovision andine à l'université. Il souhaitait en apprendre davantage sur ses origines et sur ce qui le distinguait : « Autrement dit, mon passé était glorieux, alors j'avais besoin d'en discuter avec les gens, de parler de mon identité...Je voulais montrer à quel point [mon passé] était glorieux! Et j'avais besoin de réponses » (Andrés).

Plusieurs des étudiants me dirent également qu'à cette période, ils cherchaient des réponses quant aux principes du *vivir bien* et à sa pratique. Plusieurs d'entre eux questionnèrent leurs parents à propos du *vivir bien*, mais la plupart n'avaient aucune réponse à leur fournir. Ils n'avaient jamais entendu parler auparavant du *vivir bien/buen vivir*, ni du *suma qamaña* ou du *suma jaqaña* en langue aymara. Moisés, un étudiant aymara me dit à ce propos : « ma mère entendait cela et disait « il paraît que c'était comme ça » », se référant à la pratique du *vivir bien* à la campagne qu'elle n'avait elle-même vraisemblablement pas connue.

Sur le terrain, plusieurs participants à ma recherche étaient indifférents face au concept du *vivir bien* : « Je sais seulement que j'ai entendu [parler du *vivir bien* par] notre cher président, entre parenthèses, mais je ne sais même pas dans quel contexte » (Suzana). Pour d'autres, il s'agissait tout simplement d'un discours politique inventé par les ONG afin d'attirer des fonds dans le domaine du développement, certains leaders autochtones et des intellectuels, tandis que d'autres encore insistaient plutôt sur les différences entre le discours de Morales et le « vrai » *vivir bien*. Daniel, un étudiant et travailleur dans le domaine de la construction me dit justement : « Ça avait une autre signification et une autre valorisation. Maintenant, s'est plutôt rendue comme une campagne politique ou comme une idée des peuples autochtones, des communautés, de l'identité bolivienne et tout cela » (Daniel). Pour Hugo, un pédagogue aymara, il s'agit aussi surtout d'un discours politique mis en avant par les intellectuels autochtones. Voici ce qu'il me dit à cet égard :

Il y a un usage politique du mot et cela a servi à un certain moment de l'histoire. C'était correct. Mais ensuite, il ne se passe plus rien, non? Tu écoutes Huanacuni et tu deviens captivé [par ses propos sur le *vivir bien*]. Mon amie qui a lu son livre lui a dit : « Et où se vivent [ces pratiques du *vivir bien*] parce que moi je n'ai rien vu de tel ». Et Huanacuni s'est fâché. [Rire] Alors, il y a un usage politique. Il y a une revendication politique des intellectuels autochtones. (Hugo)

Le *vivir bien* représente pourtant malgré tout, comme nous l'avons vu plus haut, une forme d'idéal à atteindre, une façon de vivre bien au quotidien par des gestes simples de respect, commensalité, réciprocité, entraide, etc. C'est le cas pour Hugo, Jessica et Victoria. Hugo me dit justement à propos des Aymaras et du bien-vivre au quotidien : « Ça se manifeste dans la sphère religieuse, dans la sphère musicale, politique et économique! Nous vivons [le *vivir bien*] sans devoir le dire! » (Hugo).

Or, je me rendis rapidement compte que les pratiques urbaines liées au *vivir bien* n'étaient pas aussi tangibles que ce que je croyais au départ. Elles étaient présentes à travers diverses situations, parfois de façon très subtile, d'autres fois de façon plus évidente, tantôt dans la sphère familiale (privée), tantôt dans la sphère publique. De plus, je réalisais que si plusieurs des participants à ma recherche ne se montraient pas très favorables au concept du *vivir bien* en tant que discours politique, ils étaient tous très enclins à l'idée de bien vivre. Il faut

d'ailleurs comprendre que les façons de concevoir le *vivir bien* sont plurielles et varient d'un individu à l'autre. C'est d'ailleurs ce que souligna Melania Calestani, une anthropologue anglaise, dans son ouvrage *An Anthropological Journey into Well-Being Insights from Bolivia* : « There are potential contradictions between different strategies and orientations, emphasising the difficulties of outlining a universal definition of well-being even within the same community » (2013 : 5).

La plupart des participants à ma recherche m'ont confié avoir à cœur les valeurs de respect, de réciprocité, d'harmonie et d'équilibre, qui sont d'ailleurs les principes sous-tendant le concept de *vivir bien* (Mamani, 2015 : 27-29). J'ai d'ailleurs trouvé très intéressant que plusieurs pratiques urbaines auxquelles les Aymaras (et non-Aymaras) participent permettent la mise en pratique de ces valeurs, et ce, même si la plupart des gens n'associaient pas toujours leurs pratiques quotidiennes avec cette idée de bien-vivre. J'ai aussi compris que pour plusieurs des participants à mes recherches, les façons dont ils investissent la ville témoignent de stratégies pour se sentir à l'aise, pour se sentir bien et donc, pour vivre bien.

6.3. Des pratiques de réciprocité et de redistribution en ville

L'*ayni* et la *mink'a* sont deux principes ancestraux des peuples autochtones de la région andine (Bouté, 2003 : 132). Plusieurs auteurs se sont intéressés à ces concepts andins, principalement en milieu rural (voir Bouté, 2013; Carter, 1964; Gose, 1994; Johnsson 1986 et Spedding y Llanos, 1999:151). L'*ayni* consisterait en un échange réciproque de services de même nature entre deux individus (Bouté, 2003 : 132) ou encore d'une « collaboration symétrique » (Fléty, 2016 : 223) ou d'un échange de travail (Seto, 2016 : 84). Harris (2010 : 226) ajoute qu'il s'agit d'un travail collectif au sein duquel le principe éthique d'égalité serait à la base de la vie communautaire.

Pour ce qui est de la *mink'a*, les définitions diffèrent d'un auteur à l'autre, mais il s'agirait d'un échange de services de nature différente (Bouté, 2003 : 132). Seto (2016 : 84), quant à lui, résume le principe de la *mink'a* comme étant un échange de travail pour un produit ou de l'argent. Les participants à ma recherche m'ont présenté la *mink'a* comme étant un système d'échanges réciproques surtout lié au domaine agricole.

En milieu urbain et auprès des jeunes avec lesquels j'ai réalisé ma recherche, le terme le plus souvent employé pour parler d'échanges réciproques et d'entraide est l'*ayni*. Si plusieurs des participants à ma recherche s'entendent pour dire que les pratiques liées à l'*ayni* sont généralement moins présentes aujourd'hui en milieu urbain (comparativement au milieu rural), tous s'accordent pour dire que ce principe demeure omniprésent lors des fêtes, qu'il s'agisse de mariages ou de soirées privées comme celles organisées par les *fraternidades* lors des *entradas*. Il consiste à rendre le bien qui nous fut offert³⁴.

Dans le cadre des fêtes organisées par des particuliers, les caisses de bières sont souvent le cadeau par excellence. Dans d'autres événements comme les mariages, il peut s'agir d'autres présents tels que des réfrigérateurs, de grandes sommes d'argent ou encore de nombreuses caisses de bières. Voici ce que m'en a dit Santiago :

L'*ayni* festif c'est quand la personne...disons que tu m'invites à ta fête, j'y vais et je te donne un cadeau d'une valeur de 1000 bolivianos [environ 200\$ canadien] et toi, tu dois le noter dans un cahier pour ne pas l'oublier. Tu dois simplement t'en rappeler. À mon tour, quand je ferai une fête, tu devras venir et m'offrir un cadeau d'une valeur presque égale ou la même quantité d'argent. En plus, tu as l'obligation de venir à ma fête parce que moi j'y suis allée !

Au nom de ce principe, les dons sont comptabilisés et des contre-dons doivent être faits en retour dans un contexte de fête : « Même si certains objets sont d'usage quotidien – comme la bière ou les boissons gazeuses –, l'*ayni* festif ne peut pas être redonné dans les contextes de la vie quotidienne » (Buechler, 1980 : 6-8 dans Seto, 2016 : 89).

Un autre aspect de l'*ayni* réside dans la pratique collective de boire des boissons alcoolisées. À plusieurs reprises, lorsque je sortais prendre un verre avec mes amis aymaras et non autochtones en ville, l'alcool était souvent servi dans de gros pichets ou dans des bouteilles de gros format. La consommation d'alcool était collective, c'est-à-dire que personne ne buvait sa propre bière ou son propre *cocktail*. Les *shooters* d'alcool fort sont également servis de façon collective : le même verre est utilisé pour servir tout le monde à tour de rôle.

³⁴ Voir Fléty (2016) pour lire davantage sur le système de l'*ayni* dans le cadre des *fraternidades* urbaines.

Guadalupe Peres Cajias, auteure de l'ouvrage *Travesias por la fiesta : jóvenes de La Paz y Bogotá entre matracas y sintetizadores* (2013), souligne la pratique rituelle de l'*ayni* dans l'un des bars où elle réalisa une étude à La Paz :

Sur les tables, il n'y a pas de boissons personnelles, car elles ne sont pas vendues, mais il y a de grandes bouteilles, des pichets de boissons. Finalement, il semble que tout soit partagé. Ce n'est pas pour rien qu'un homme arrive à une table avec un pichet et qu'il commence par servir les autres. Après avoir servi tout le monde, un « toast » est porté, les verres sont frappés les uns contre les autres et tout le monde boit. Ensuite, les gens rendent le verre à l'homme. (2013 : 23-24)

Pour plusieurs des participants à ma recherche, l'*ayni* est un des principes de base du *vivir bien* puisqu'il permet de maintenir des réseaux, de créer de nouvelles amitiés et d'affirmer la solidarité et la coopération entre les individus. Calestani souligne ces liens évidents entre la pratique de l'*ayni* et le *vivir bien*: « It is the creation of a larger community that lives in harmony, providing an escape from vulnerability, insecurity and isolation. Indeed, harmony within the extended family guarantees Suma Jakaña » (2013 : 26).

C'est donc principalement à travers la fête et plus particulièrement, à travers les échanges réciproques entourant l'*ayni* festif, que les réseaux sont maintenus, créés et négociés. À ce propos, dans un ouvrage qui porte sur le *vivir bien* en milieu urbain, les auteurs soulignent que ce qui intéresse les communautés aymaras c'est de fortifier les liens existants, notamment à travers l'accumulation matérielle, ce qui permet de réinvestir dans les fêtes et ainsi d'obtenir plus de relations, d'élargir ses réseaux de réciprocité et de faire partie de plusieurs réseaux (Ibáñez, Gutiérrez et al., 2013 :83). Cela « garantit en retour la reproduction sociale et l'intersubjectivité, l'affection; un processus qui n'est pas exempt de conflits, de chicanes. Lorsqu'on parle d'intersubjectivité et d'affection, cela ne signifie pas que tous s'entendent bien tout le temps, mais même lors de conflits, le fait d'en faire partie signifie que l'on fait partie d'un espace commun et partagé » (Ibáñez, Gutiérrez et al., 2013 :83)

Diego me dit que le fait même d'être invité à une fête signifie que tu es important pour la personne, qu'elle te considère et que tu comptes à ses yeux :

Lui qui participe à la fête est important et sera toujours important. Recevoir la visite de l'autre chez-moi, à la fête que j'organise, c'est important et la même chose s'il m'invite. On dit souvent « c'est qu'il a pensé à moi en tant que personne »! Ce n'est pas comme donner l'invitation à un animal. Ça ne me dérange pas qu'un chien soit venu ou pas! Mais notre société n'est pas comme ça. Une invitation est vraiment importante. Il m'a invité comme personne, parce qu'il a remarqué que je suis une personne, il m'a considéré comme quelqu'un d'important pour sa fête. Pour cela, je dois y aller, je dois participer.

Des ponts peuvent être établis ici avec la théorie de Mauss sur le don et contre-don comme fait social total qui comporte trois obligations : obligation de donner, obligation de recevoir et obligation de rendre (Mauss, 1925 : 69-84). Si une de ces obligations n'est pas respectée, c'est la relation qui est menacée. Diego précise d'ailleurs que si la personne ne répond pas positivement à l'invitation, elle perd de la valeur aux yeux de l'autre et risque de briser les liens qui l'unissent à cette personne et potentiellement à toutes celles qui lui sont liées. D'ailleurs, Mauss insiste sur la dimension collective du don et du contre-don puisque ce ne sont pas simplement des individus qui sont liés par les échanges, mais des groupes. Nestor renchérit en soulignant qu'il est important de rendre la pareille dans le contexte de l'*ayni*, c'est-à-dire de redonner à son tour à celui qui t'a donné en premier.

Si tu ne redonnes pas, tu brises le lien et tu es critiqué, c'est-à-dire que tu n'es plus invité aux fêtes, autrement dit, tu n'es plus aidé et tu es sanctionné moralement. Tu peux être totalement délié de tout ce processus. C'est presque obligatoire de redonner. Même que quelques fois, dans certaines invitations il est écrit : « Nous vous rappelons que lors de votre mariage nous avons apporté vingt caisses de bières... ». (Nestor)

Le rappel de la valeur du cadeau initial me paraît montrer l'influence de la vie en ville et par le fait même, de la vie moderne et de ses dictats économiques.

Pour Hugo et Diego, l'*ayni* urbain représente un échange mutuel de biens qui ne doit pas nécessairement être de valeur égale. L'*ayni* est un échange réciproque de biens qui peuvent être de nature et de valeur différentes. À titre d'exemple, Diego me dit : « je t'accorde une entrevue aujourd'hui et il se peut qu'un jour, je te demande un service de nature différente » (Diego). Avec cet exemple, il apparaît clairement que j'ai moi-même maintenant des obligations envers les participants à ma recherche et que celles-ci s'insèrent dans des relations

de réciprocité. À propos de l'*ayni* pratiqué en milieu urbain, Hugo me raconta un problème qu'il eut lors de son premier emploi en ville :

Je me souviens, par exemple, d'un conflit que j'ai eu dans mon premier emploi... Nous avions [tout près de mon lieu de travail] un service d'imprimerie et j'allais tout naturellement leur demander : « Rends-moi ce service et coupe-moi ces feuilles » et j'y retournais et je leur disais : « fais-moi une faveur ... » ! Et puis, un jour j'ai reçu l'appel de mon patron qui me dit « Hugo, est-ce vrai que tu es allé demander qu'ils te rendent ce service » ? Je lui répondis que oui, ils m'avaient rendu ce service. Mon supérieur me dit : « oui, mais cela a un coût Hugo » ! Je lui demandai donc de m'expliquer... « Chaque coupe a un coût et tu ne peux pas aller demander de faveurs, tu comprends » ? C'est le premier choc que j'ai eu. J'étais habitué que les gens me rendent des services. (Hugo)

En fait, Hugo était habitué aux échanges réciproques où il est là à son tour pour ceux qui l'ont aidé et qui ont besoin de lui à leur tour. En ville, dans une économie capitaliste où tout a un prix, ce genre de pratiques semblent moins courantes, même si Hugo est habitué de procéder ainsi avec son réseau d'amis aymaras. Il me raconta que lorsqu'il installa des ordinateurs chez lui et qu'il eut besoin de les connecter au réseau internet, il demanda à son ami informaticien de lui rendre ce service. Son ami accepta sans problème et sans rien demander en retour : « Ils n'attendent pas plus que je leur redonne immédiatement la faveur qu'ils m'ont faite. Mais, au moment opportun, ils me demanderont un service et moi, je leur redonnerai avec beaucoup de plaisir parce qu'au moment où j'avais besoin le plus de leur aide, ils m'ont aidé » (Hugo).

Le *pasanaku*, qui correspond à un système de crédit ancestral est une autre pratique collective qui s'inscrit dans une logique de réciprocité que sous-tend le *vivir bien* (Murillo, 2015 3-5). Le *pasanaku* signifierait en quechua « nous nous passerons quelque chose » (Murillo, 2015 : 3). Concrètement, le *pasanaku* consiste en un regroupement de plusieurs personnes qui contribuent périodiquement à un fonds commun sous la forme d'une somme d'argent ou de biens. La valeur de la contribution est établie préalablement par tous les membres réunis et la *pasanakera* ou le *pasanakero* (l'organisatrice ou l'organisateur) collecte tous les biens de façon hebdomadaire ou mensuelle. À chaque rencontre du groupe, un tirage est organisé et une personne est tirée au sort pour bénéficier des biens jusqu'à ce que tout le cycle soit complété.

Ce concept est très important et s'insère dans l'économie informelle puisqu'il permet de créer de solides réseaux sociaux, culturels et commerciaux entre les différentes communautés en Bolivie. Le *pasanaku* serait né à l'époque coloniale, mais se serait imposé avec force vers 1950 en Bolivie, comme une stratégie d'adaptation et de résistance face aux difficultés financières que vivaient certaines femmes. Il fut surtout repris par des femmes immigrantes en ville qui cherchaient à se sortir de leur situation de vulnérabilité économique en se lançant dans le commerce de détail (Murillo, 2015 : 3-4). Aujourd'hui, le *pasanaku* est un principe que déploient plusieurs Boliviens, hommes et femmes, autochtones et non-autochtones et les règles du jeu varient en fonction des contextes.

Pendant mon séjour à La Paz à l'été 2017, je me suis liée d'amitié avec une jeune propriétaire d'un magasin de produits biologiques qui venait d'ouvrir son commerce dans le quartier où je résidais. Belinda, est une jeune entrepreneure d'origine européenne, issue d'une famille assez aisée de la ville de La Paz. Un jour, alors que je discutais avec elle, elle me dit qu'elle organisait une soirée de *pasanaku* à sa boutique avec ses amies. Au lieu de fournir une somme d'argent, elle prévoyait contribuer à la cagnotte au moyen des produits de son magasin. Elle m'expliqua alors qu'elle et ses amies organisaient ces rencontres une fois par mois et que cette fois-ci, elle était responsable de l'organisation. Elle ajouta qu'habituellement, elles se réunissent à la maison de l'une d'entre elles et elles mangent quelque chose ensemble. Au-delà de son aspect économique, cette pratique permet de resserrer les liens d'amitié entre amis. D'ailleurs, Belinda me dit que pour elle, le but principal est de passer un moment avec ses amies.

6.4. Continuité des pratiques rituelles dans l'espace urbain

Comme déjà mentionné, lors de la première semaine de mon séjour sur le terrain, j'ai assisté à un congrès sur le néolibéralisme et l'extractivisme en Bolivie. Cet événement se tenait à Cochabamba, ville située à environ huit heures en autobus de La Paz. Avant le début des présentations, les participants furent invités à se réunir à l'extérieur, autour d'un feu qui venait d'être allumé. Dans les flammes, on pouvait apercevoir différents aliments qui y

avaient été déposés. Des participants présents me dirent qu'il s'agissait d'offrandes à la Pachamama. Chez les Aymaras, la Pachamama ou la Terre-Mère, inclus la référence à un ensemble d'entités non humaines pourvues d'agencéité et d'intentionnalité³⁵. Marisol de la Cadena (2010) utilise le terme « other-than-human beings » pour désigner ces êtres à qui sont offertes les offrandes, ce qui inclut à peu près tous les non-humains : les dieux (*apus*), les ancêtres, les montagnes, les rivières, les animaux, etc. Ainsi, parmi les offrandes, on retrouvait des feuilles de *coca*, des fruits et d'autres aliments. Deux autochtones d'Oruro, une femme et un homme, étaient au centre de l'espace, à côté du feu et dirigeaient la cérémonie. Ils étaient vêtus de leurs habits traditionnels. Tous les invités, moi inclusivement, formions un cercle, debout, sans nous toucher. Nous écoutions les paroles prononcées par les deux autochtones. Ils tinrent un discours en langue autochtone, probablement en langue aymara. Ensuite, l'homme prit une bouteille de vin qui se trouvait sur le sol juste à côté de lui, l'ouvrit et prit une gorgée avant d'en verser quelques gouttes sur le feu qui brûlait vivement et de passer la bouteille à la dame qui animait la cérémonie avec lui. Elle fit le même geste et invita, en espagnol, tous les invités à s'approcher, un à la fois, et à faire de même. Une vingtaine de personnes se sont donc approchées, ont bu une gorgée de vin, ont prononcé certaines paroles, parfois dans une langue autochtone, parfois en espagnol, et ont vidé du vin sur les flammes. De ce que j'ai compris, ils remerciaient la Terre-Mère pour tout ce qu'elle nous donne. Il s'agissait d'un rituel de remerciements pour entamer la journée.

Dans le cadre de ma recherche, j'ai constaté que les autochtones urbains continuent de maintenir certaines pratiques rituelles en ville, dont les offrandes et la préparation de *mesas* par un *yatiri* (sage, guérisseur). J'ai notamment remarqué que lors de fêtes privées ou publiques, plusieurs offrandes sont faites à la Pachamama. Quels sens les Aymaras donnent-ils à ces rituels? À La Paz, on retrouve le Marché des sorcières (Mercado de las brujas) où l'on retrouve plusieurs éléments nécessaires pour réaliser des offrandes, tels des sucreries, des boissons ou des fœtus de lamas³⁶. S'il semble qu'auparavant, ces pratiques rituelles relevaient davantage de l'espace privé, soit celui de la famille, aujourd'hui, plusieurs sont

³⁵ Pour mieux comprendre que représente l'entité de la Pachamama (et ses différentes personnalités), voir Geffroy (2013 : 463-475).

³⁶ Les fœtus de lamas sont sacrés dans la culture autochtone andine. Ils servent d'offrande à la Pachamama. Une fois le fœtus brûlé, son esprit servirait de messenger entre les humains et les Dieux (Valdez, 2018).

réalisées publiquement, y compris en milieu urbain. Pensons simplement aux pratiques rituelles que le président Evo Morales réalise lors de ces discours publics. Qu'en est-il aujourd'hui exactement ces pratiques? Pour certains des participants à ma recherche, il s'agirait tout simplement de quelque chose de « normal », de pratiques auxquelles ils seraient habitués depuis leur jeune âge et qu'ils feraient sans trop se questionner. Pour d'autres, ces rituels seraient justifiés par un désir de se rapprocher de leurs pratiques ancestrales et ainsi, de réaffirmer leur sentiment d'appartenance au monde aymara en ville.

6.4.1. *Yatiri* et *mesas* : « payer son dû » à la Pachamama

Un jour de juillet, je me suis rendue à El Alto pour visiter une station de radio aymara avec mon ami bolivien Raúl. Sur le chemin pour nous rendre à la station, nous sommes passés, par hasard, par une rue assez unique et intéressante. Selon Raúl, cette rue ne possède pas de nom. Il s'agirait en fait de la continuité de la *avenida* Panorámica, au centre d'El Alto. Cette rue a attiré notre attention parce qu'elle est remplie de petites « boutiques » où les *yatiris* offrent leurs services de médiateurs entre les *ajayu* (esprits) et les personnes qui en ont besoin, à travers la préparation d'une offrande, qu'on appelle dans ce contexte « *mesa* ». Selon Burman (2011 : 3), *yatiri* signifie littéralement, « la personne qui sait » et fait référence à un guérisseur et à un sage. La *mesa* peut être composée de divers éléments tout dépendamment de ce que l'on souhaite obtenir ou faire, par exemple, s'assurer de l'amour de quelqu'un, d'une bonne santé, de l'argent. La *mesa* peut aussi servir tout simplement à payer la Pachamama (pagar a la Pachamama). Il s'agit alors de réaliser une offrande à la Terre-Mère pour la remercier et lui implorer sa protection. Les *yatiri* pratiquent également « des rituels de guérison et de nettoyage » (Burman, 2011 : 3). Si l'on regarde attentivement l'une des affiches d'un magasin offrant ces services sur la photo ci-dessous (illustration 13), on peut lire : « Maître guérisseur *Amawta*, vérifiez votre chance pour : les affaires, le travail, le voyage, l'amour, la santé, l'argent, les études, etc. Convoque les esprits. « Payez » à la Pachamama, échange de chances, destruction des maléfices. Chance pour : l'achat et la vente de terrains, de maisons et d'autos. Soigne différentes maladies ».



Illustration 12 : Les Yatiris à El Alto
 Source : Photographie prise par mon ami Raúl.

Sur cette rue-là, il est possible de faire préparer son offrande par un *yatiri* et de la réaliser chez soi. Il est aussi possible de la réaliser directement à la boutique. Chacune possède un foyer extérieur dans lequel les offrandes peuvent être déposées et brûlées (voir photo ci-bas). M'appuyant sur l'ouvrage d'Hubert et Mauss (2016 (1925) : 93-94) sur le sacrifice, la destruction – ici, par le feu – serait une condition nécessaire à la consécration et donc à la communication avec les *ajayu*. Geffroy, dans sa recherche auprès d'une communauté des Andes boliviennes souligne pour sa part qu'« [à] travers le geste destructeur, on cherche à conjurer le mauvais sort et prévenir les attaques des entités avides. En outre, l'offrande les pacifie, les remercie pour les bienfaits prodigués et, en échange, les hommes leur demandent protection et abondance. La destruction engendre la vie » (Geffroy, 2013 : 491). Or, à travers la destruction de l'offrande par le feu, les Aymaras peuvent entrer en communication avec l'inframonde. Comme le précisent Hubert et Mauss, « [l]'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat » ([1899], 2002 : 13 dans Geffroy, 2013 : 491). Ainsi, l'objet sacrifié, soit l'offrande, agit à titre « d'intermédiaire entre le sacrificiant et la divinité à qui le sacrifice est généralement adressé » (Geffroy, 2013 : 491).



Illustration 13: Une mesa à El Alto
Source: photographie prise par mon ami Raúl.

La destruction de l'offrande doit précisément être faite par le moyen du feu. Burman (2011 :7) explique en effet que les *ajayu* s'alimentent des odeurs et de la fumée. C'est donc pour cela qu'il faut les nourrir en brûlant des éléments minéraux, animaux et végétaux. Autrement dit, les odeurs et la fumée serviraient de médium dans la communication avec les divinités et les ancêtres. Paradoxalement, Burman souligne également que la fumée toxique et la pollution urbaine embrouillent la communication avec les esprits. Un *yatiri* d'El Alto lui aurait dit: « À cause de la pollution (...) les gens aujourd'hui, ceux qui vivent à la ville, c'est comme s'ils n'ont plus d'esprit. C'est comme si les gens étaient saouls ou comme s'ils avaient perdu leur esprit » (Burman, 2011 : 7).

L'un des participants à ma recherche m'a d'ailleurs raconté s'être confié à un *yatiri* alors qu'il n'allait pas bien. Pour lui, c'est justement à travers la sphère du spirituel et du sacré, notamment en réalisant des offrandes qu'il met en pratique les principes du *vivir bien*. En fait, pour lui, nul besoin de parler du *vivir bien* et de sa mise en œuvre. C'est tout simplement sa façon de vivre. Il me dit à cet égard :

Oublie le *suma qamaña* [vivre bien]! C'est comme ça que nous vivons tout simplement! Le *suma qamaña*, c'est bon simplement pour le discours intellectuel, mais dans les faits, comme je t'ai déjà dit, nous nous manifestons [les Aymaras] dans les sphères religieuse, musicale, politique et économique. On vit sans avoir besoin de dire « *suma qamaña* ». Par exemple, les offrandes. Moi, par exemple, j'avais mon maître. Regarde, je ne veux pas te critiquer Eva, mais

dans les sociétés modernes, tu « perds la tête », ou bien tu es frustré ou encore dépressif et...psychologue! Moi je me sentais mal parce que j'avais quelques problèmes alors je suis allé voir un *yatiri* : « Lis-moi la *coca* s'il vous plaît! « Que se passe-t-il ? », me disait le *yatiri*. « Tu es correct, tu vas t'en sortir! ». Je sortais de là avec encore plus de force pour vivre! Il y avait une période où j'étais totalement en piètre état, sans argent, sans rien, et il me dit : « Hugo, tu n'as pas payé à la Pachamama, tu dois payer »! Alors nous sommes allés à Tiwanaku et nous avons fait une *mesa* là-bas. Nous avons versé de l'alcool et l'alcool a éclaboussé sur mon chandail. Il me dit : « Hugo, tu vas grandir comme ça » [il fait des signes de grandeur avec ses mains] ! Il ne s'est pas écoulé six mois de ma vie que, je te parle d'il y a quelques années, ça l'a commencé à croître comme ça, à tel point que j'ai rencontré Javier Medina, ce qui est déjà une grande chose. Alors, dis-moi si je ne suis pas en train de vivre le *suma qamaña* ? (Hugo)

Pour Hugo, l'aide du *yatiri* a vraiment été bénéfique dans les moments où il allait moins bien. Il associe d'ailleurs l'offrande à la Pachamama à une façon d'atteindre un bien-être multidimensionnel, le *vivir bien*. Ainsi, pour Hugo, « payer la Pachamama », c'est faire une offrande à la Terre-Mère, une action qui s'inscrit dans une relation de réciprocité entre le monde des humains et des non-humains. Dans la tradition andine, il est important de remercier la Terre-Mère à l'aide d'offrandes de toutes sortes. La préparation de *mesas* en vue des offrandes est d'autant plus importante lors du *mes de agosto* (mois d'août). Le *mes de agosto*, aussi appelé « mois de la Pachamama », correspond au mois où la *Madre Tierra*, la Terre-Mère « se réveille » et a besoin d'être « nourrie » (Efe, 2018). Les Aymaras réalisent donc des offrandes, notamment sous la forme d'aliments, afin de remercier la Pachamama pour tout ce qu'elle leur donne, mais aussi afin d'implorer sa générosité en vue des récoltes lors du prochain cycle agricole.

Dans le cadre du *mes de agosto*, Santiago me raconta qu'il était allé avec son père acheter une *mesa* pour réaliser l'offrande chez lui. Lorsque le *yatiri* lui demanda quelles étaient ses intentions avec la *mesa*, Santiago et son père lui répondirent qu'il pouvait « mettre de tout » (*poner de todo*), car ils n'avaient pas d'intentions particulières. Aujourd'hui, en milieu urbain, les intentions qui justifient les offrandes dans le cadre du *mes de agosto* semblent différentes de celles qu'on retrouve en milieu rural. C'est ce que Santiago m'expliqua : « Maintenant avec la modernité, certains pensent à la santé, à l'amour et à l'argent! Je ne sais pas si c'est vraiment ce que souhaitait l'Aymara : santé, amour et argent! Je pense que l'idée principale était de faire une *mesa* pour remercier la Pachamama et lui demander qu'elle nous

protège et qu'elle continue de nous donner ses bénédictions. Alors je pense que c'était cela l'intention » (Santiago). Ces changements peuvent s'expliquer plus largement par le contexte urbain qui est beaucoup plus individualiste et branché sur la modernité et les valeurs de réussite et d'épanouissement personnel alors qu'en milieu rural, par contraste, on mise davantage sur le collectif. Il m'apparaît également évident qu'en ville, les gens ont moins besoin de la bienveillance de la Pachamama pour leurs récoltes étant donné qu'ils ne cultivent pas en ville. Les demandes à la Pachamama se sont donc adaptées à la réalité du milieu dans lequel les Aymaras vivent aujourd'hui.

Par ailleurs, Burman souligne la prépondérance des rituels autochtones et la présence des *yatiris* dans l'administration de Morales: « [Les] défilés des peuples autochtones, les danses, la musique et les *yatiris* qui réalisent des rituels au sein des instances gouvernementales apparaissent à la télévision nationale et sont photographiés par des journalistes cherchant une sorte d'exotisme autochtone » (Burman, 2011 : 35). Plusieurs *yatiris* se sont eux-mêmes montrés critiques face à cette utilisation médiatique « d'autochtones emblématiques » et à la façon dont ils sont « utilisés » pour légitimer le gouvernement de Morales. À ce propos, Burman mentionne que plusieurs *yatiris* soulèvent la difficulté de réaliser adéquatement les rituels, car « en plein milieu d'un événement public, il est ardu d'atteindre l'intimité et la confiance qui sont nécessaires pour les réaliser » (Burman, 2011 : 36). À cet égard, Juan, un participant à ma recherche qui est professeur de langue aymara et qui s'identifie comme Métis, me confia que les célébrations du Nouvel An andin pour marquer le nouveau cycle agricole étaient autrefois une activité improvisée et spontanée. Elle n'était pas réalisée de façon théâtrale : « Ils [les Aymaras] y allaient, spontanément, pas une journée précise, mais n'importe quel jour à l'époque des semences. Ils allaient par exemple à la Cordillère, à la cime de la montagne (...), déposer leurs offrandes » (Juan). Par ce témoignage, Juan critique la célébration du Nouvel An andin d'aujourd'hui, laquelle est devenue un événement public, un spectacle, qui attire des milliers de Boliviens et de touristes de toutes nations confondues. J'y ai d'ailleurs moi-même participé dans le cadre de cette recherche.

Le Nouvel An andin (*el año andino*) est une célébration qui se réalise le 21 juin, soit lors du solstice d'hiver. Cette fête est célébrée à plusieurs endroits en Bolivie. Pour ma part, j'ai

assisté à la fête du Nouvel An andin sur le majestueux site archéologique de Tiwanaku, situé à environ une heure de La Paz. La première partie de la célébration avait lieu dans le village de Tiwanaku et consistait en un spectacle de musique traditionnelle bolivienne sur une grande scène extérieure. C'est seulement à partir de 5h30 du matin que nous avons pu nous rendre sur le site archéologique de Tiwanaku pour observer la le déroulement d'un rituel sacrificiel au soleil levant. Toutefois, nous avons dû patienter en silence et dans un froid saisissant jusqu'à ce que les célébrants autochtones arrivent. Ils sont arrivés vers 6h30 et se sont placés dos à nous, le visage tourné vers les montagnes. Ils avaient avec eux plusieurs offrandes, notamment des fleurs, des feuilles de *coca*, des bonbons, des fruits et légumes et des fœtus de lamas. Lorsque les premiers rayons du soleil ont traversé les montagnes, ils ont aussitôt levé les mains en direction du soleil pour accueillir le premier jour de l'hiver et donc, le nouveau cycle agricole.



Illustration 14 : Le Nouvel An andin à Tiwanaku

Source : Photographie de l'auteur.

Ce genre de célébration du Nouvel An andin, qui serait une invention récente d'après les participants à ma recherche, est apparemment une pratique de plus en plus commune à travers toute la Bolivie, pas seulement dans l'Altiplano. Certains, comme Juan, la critiquent, disant qu'il s'agit d'un événement servant simplement à favoriser le tourisme et à stimuler

l'économie. Il est vrai que cette activité amène d'importantes retombées économiques pour plusieurs secteurs d'activité. Elle bénéficie notamment aux secteurs du transport et de la vente de nourriture et de boissons. Il est aussi intéressant de réfléchir à la juxtaposition d'éléments ancestraux – le rituel sur le site de Tiwanaku, par exemple – avec d'autres éléments plutôt « modernes » – le spectacle de musique sur une grosse scène très bien équipée au cœur de la Plaza jusqu'à 4h00 du matin. Que signifient alors ce renouveau culturel et spirituel et le rituel public pour souligner le début du solstice d'hiver?

Diego, un participant à ma recherche, va dans le même sens que Juan et critique le recours abusif à des pratiques autochtones dans les événements publics sous le gouvernement de Morales. Les rituels d'offrandes pour le Nouvel An andin, tous comme les offrandes réalisées dans le cadre du mois d'août pour la Pachamama avaient traditionnellement un caractère privé, c'est-à-dire qu'ils se réalisaient en famille. Diego ajouta à ce propos :

Parfois, nous avons besoin aussi de nous connecter avec le cosmos, avec ce qui nous entoure. Et évidemment, les rituels ont un caractère très privé, ils ne sont pas publics. Le gouvernement les a rendus publics! Alors, monsieur Morales allait en voyage et il réalisait une *mesa*, à la Pachamama, comme ils disent. Et en réalité, dans le monde aymara, ce n'est pas comme ça. C'est quelque chose de très privé qui se pratique seulement à minuit habituellement et dans le domaine privé. (Diego)

Pour Juan et Diego, la médiatisation des pratiques rituelles aymaras, qu'il s'agisse d'offrandes lors du Nouvel An andin ou de l'usage excessif des *yatiris*, ne respecte pas l'essence même de ces pratiques. Diego critique ainsi la vision « folklorisée » des autochtones et de leurs pratiques. Il me dit : « Je crois qu'avec ce gouvernement, cela s'est folklorisé un peu. Alors, ils ont essayé de montrer l'autochtone évidemment comme un pratiquant « pachamamique », un autochtone très proche de la nature, qui vit en harmonie avec la nature » (Diego). Cette idée d'harmonie avec la nature est justement l'essence même des principes du *vivir bien* telle que définie dans la constitution bolivienne ou encore dans les écrits de Fernando Huanacuni Mamani. Ce dernier soutient : « Le vivre bien/ buen vivir (...) c'est générer l'harmonie et l'équilibre de façon permanente, en convivence non seulement avec les êtres humains, mais aussi avec la Terre-Mère » (Huanacuni Mamani,

2015 :112). Cette idée de l'« éco-indien » fut d'ailleurs renforcée dans la controverse du TIPNIS (voir section 6.2.), opposant le « vrai » autochtone vivant en harmonie avec la nature au « faux » autochtone souhaitant détruire ce joyau naturel en y construisant une autoroute. Bien évidemment, plusieurs n'hésitèrent pas à accuser Evo Morales de traître dans ce dossier et plusieurs soulevèrent des doutes quant à sa réelle identité autochtone (Postero, 2017 : 131).

6.4.2. Ch'allas

En Bolivie, la *ch'alla* (libation) est un acte particulier de réciprocité avec la Terre-Mère qui consiste à verser sur le sol de l'alcool ou d'autres boissons ou liquides comme du sang. Pour Peter Gose, un anthropologue canadien qui s'intéresse aux rituels sacrificiels dans les Andes, les offrandes d'alcool assureraient la pluie en retour (1986b :113 dans Canessa, 2012 :173). La *ch'alla*, qui est en fait un type d'offrande, s'inscrit dans des relations d'échange et de réciprocité entre les humains et les divinités ou encore la Terre-Mère (Fléty, 2016 : 99; Martinez, 2002 : 9-10). La *ch'alla* serait surtout réalisée pendant la période des carnivals. Ces carnivals consistent en des défilés folkloriques qui ont lieu entre février et mars pendant quelques jours, dans toutes les grandes villes de Bolivie, dont La Paz. Ces carnivals représentent donc la deuxième grande période de l'année pour la réalisation d'offrandes et de sacrifices, même si certaines personnes en réalisent à d'autres moments pour diverses raisons.

Les offrandes sanglantes tendraient à être pratiquées plus rarement qu'auparavant, selon certains participants à mes recherches. Ces pratiques sacrificielles impliquent des animaux, principalement des moutons, des lamas ou des chèvres. Vanessa, une étudiante aymara en tourisme me confia :

Dans les communautés [ça se pratique]. Dans ma communauté, cette année ça ne s'est pas fait, mais dans les autres communautés ça se fait. Dans le village d'Achacachi, j'ai pu voir cela. Ils tuent des lamas vivants, ils les vident de leur sang. C'est comme s'ils réalisent une « offrande » de sang. C'est comme s'ils donnaient du sang de quelqu'un pour remercier la Terre-Mère. Moi, je ne sais pas si c'est quelque chose de bien ou non, mais en vérité je n'aime pas ça. (Vanessa)

Ces pratiques sacrificielles dont les victimes sont des animaux sont réalisées aujourd'hui majoritairement en milieu rural et sont vues comme permettant d'assurer l'abondance des récoltes et le maintien des bonnes relations avec la Terre-Mère. Vanessa ajouta en parlant de la Pachamama et de ces rituels: « C'est comme lui donner, lui rendre quelque chose en échange...C'est comme la célébrer, lui rendre grâce pour être en ce lieu où nous vivons. C'est de cette manière que nous le voyons » (Vanessa). Ainsi, les *ch'allas* que réalisent les Aymaras, comme les autres types d'offrandes discutées plus haut, permettent de maintenir des liens étroits avec la Terre-Mère. À cet égard, une participante à ma recherche me confia :

Nous avons toujours pris soin de notre terre, de notre eau, de tout ce que nous possédons, nos arbres médicinaux, en commençant par en prendre soin afin qu'eux prennent soin de nous parce que nos arbres médicinaux sont ceux qui nous protègent des maladies. Comme il n'y a pas de médicaments qui puissent arriver jusqu'à la communauté [rurale], nous avons nos propres médecins traditionnels. Alors, nous, de cette façon, nous vivons unis avec toute la nature. Nous ne nous séparons pas de la nature, nous nous respectons mutuellement et ainsi nous avons commencé à coexister avec la nature. Cela fait partie de notre cosmovision de nous respecter mutuellement. (Carmen)

Ce témoignage renvoie au concept de cosmopolitique en ce que ce les non-humains feraient parties du cosmos puisqu'ils sont « co-présents, co-acteurs dans [le] monde commun » (Poirier, 2008 : 76).

Originellement, les *ch'allas* étaient liées au monde agricole, mais elles débordent aujourd'hui l'espace rural, principalement pour ce qui est des offrandes d'alcool, pour s'étendre jusqu'en milieu urbain. Laura Fléty (2016 : 99), dans sa thèse de doctorat sur le *Gran Poder*, souligne que des libations sont réalisées lors de chaque consommation d'alcool, principalement en contexte festif. Ainsi, lors des fêtes et des *entradas* urbaines, des *ch'alla* sont réalisées sur le sol « d'un coup sec » par chaque danseur de la *fraternidad* (Fléty, 2016 : 99). Elle ajoute que toutes les danseuses et tous les danseurs exécutent des libations tandis que dans d'autres contextes, comme les soirées festives ou les mariages, ils ne le font pas (Fléty 2016 :99). Contrairement à ce qu'avance Fléty, j'ai remarqué que plusieurs des jeunes que j'ai rencontrés pratiquaient ces libations dans d'autres contextes que celui de l'*entrada* folklorique, notamment lors de soirées festives à caractère plus privé. Par exemple, il est

fréquent lors d'une soirée entre amis, après avoir porté un « toast », que des gouttes d'alcool soient versées sur le sol à l'intention de la Pachamama. Il est intéressant de mentionner que ces gouttes d'alcool sont souvent versées sur le béton ou encore sur le plancher d'une habitation ou d'un édifice, comme un bar. J'ai pu observer cette pratique à quelques reprises lors de fêtes privées où j'étais invitée durant mon séjour. C'est d'ailleurs ce que constate Guadalupe Perez Cajias dans son analyse sur les fêtes urbaines qui ont lieu dans les bars de La Paz et de Bogotá : « nous nous rendons compte d'une autre spécificité au moment de boire les verres : certaines personnes versent de leur coupe sur le sol, de façon volontaire et ensuite la consomme » (2013 : 24). Il est aussi intéressant de se questionner sur la pratique de ces offrandes pour la Pachamama en milieu urbain, notamment celles qui sont réalisées sur l'asphalte ou encore directement sur le plancher des maisons. Comment le lien avec la Terre-Mère est-il assuré en ville, principalement lorsque ces pratiques – par exemple des offrandes d'alcool – sont réalisées sur des surfaces qui empêchent le lien direct avec la terre ?

J'ai quant à moi remarqué que ces libations n'étaient pas toujours réalisées par des autochtones, mais elles le sont aussi souvent par des non-autochtones et des étrangers. Malheureusement, je n'ai pas pu les interroger concernant cette pratique, mais cela m'amène à penser que la *ch'alla* est une pratique rituelle et sociale qui ne concerne pas seulement les autochtones, mais qui constitue un des symboles de l'identité nationale bolivienne.

Plusieurs des jeunes aymaras que j'ai rencontrés m'ont par ailleurs aussi confié que les *ch'allas* réalisées en milieu urbain sont très différentes de celles exécutées en milieu rural, tant par la façon dont elles sont exécutées que par la nature de l'offrande. Pour Vanessa, en campagne, il y a des façons très particulières de réaliser les *ch'allas*. Par exemple, dans sa communauté d'origine, ses grands-parents offrent des fruits et du vin aux lamas et font mastiquer des feuilles de coca aux moutons. Il est aussi fréquent de décorer l'animal avec des bijoux, témoignant ainsi de la relation de proximité avec l'animal. Céline Geffroy (2013 : 495) souligne que pour les communautés andines boliviennes, le fait de décorer l'animal et de le célébrer est une façon de le « déifier ». Lors de pratiques sacrificielles avec des animaux, il est courant de réaliser ce genre d'offrande pour l'animal choisi pour ensuite se servir de cet animal comme victime sacrificielle. Autrement dit, on fait des offrandes à

l'animal qui sera offert en sacrifice (Geffroy, 2013 : 496). Cette chaîne sacrificielle faciliterait le passage de la victime animale du monde terrestre au monde du sacré.

Vanessa ajouta que ses grands-parents réalisent également des offrandes pour protéger la maison, mais aussi pour protéger leurs cultures de patates, d'orge, etc., et pour s'assurer des récoltes abondantes. Il y aurait également un ordre important à respecter en communauté rurale lorsqu'on réalise une *ch'alla*. Par respect, c'est l'aîné, peu importe le genre, qui devrait commencer l'offrande, c'est-à-dire la libation.

Tout comme les rites funéraires, la *ch'alla* se réalise traditionnellement en groupe, en famille et parfois, entre voisins. On réalise d'abord la *ch'alla* chez soi et ensuite chez l'autre (Geffroy, 2013 : 493). Vanessa est née à El Alto et y habite toujours avec ses parents, frères et sœurs. Elle continue de pratiquer la *ch'alla* avec sa famille en ville. Elle m'expliqua toutefois qu'avant, elle réalisait la *ch'alla* avec sa famille élargie du côté maternel, mais récemment, à cause de conflits familiaux, la *ch'alla* se fait seulement chez elle :

Quand nous étions plus jeunes, toute la famille se réunissait dans l'une de nos maisons, surtout du côté de mes oncles maternels, car mes oncles paternels vivent encore à la campagne. Mes oncles maternels vivent à El Alto et une ou deux familles habitent à La Paz. Alors, nous nous réunissions dans l'une de nos maisons et nous réalisions les offrandes tous ensemble. Ensuite, nous allions à une autre maison de la famille et nous faisons la même chose. Et nous allions à l'autre maison et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous terminions de *ch'allar* toutes les maisons. Une fois terminé, nous pouvions nous reposer. (Vanessa)

Pour Santiago, les différences majeures entre les *ch'allas* urbaines et rurales résident dans les éléments utilisés pour exécuter la *ch'alla*, tels les ballons et autres décorations (que l'on retrouve davantage en ville), ainsi que dans les motifs qui poussent les gens à réaliser une *ch'alla*. Les étudiants m'expliquèrent qu'en ville, les gens vont réaliser une *ch'alla* pour leurs voitures, leurs commerces ou leurs demeures. Ils vont donc les décorer de ballons, de serpentins, de confettis et de fleurs et leur verser de l'alcool dessus. Comme me racontait Raúl, un ami bolivien : « tu achètes une *mesa* à 10, 20\$, tu la fais brûler, tu donnes de la bière à ta voiture et tu la remercies. Puis, ensuite, tu te saoules avec tes amis et ta famille pour célébrer cet achat ». Nico Tassi donnait pour sa part l'exemple suivant: « For the thousands

of minibus drivers in La Paz, the minibus represents a source of income to be blessed and thanked. From simply being a utilitarian instrument of money making, the minibus is transformed into an entity with spiritual and corporeal characteristics » (2017: 123). Cette pratique rituelle est très présente en milieu urbain, particulièrement chez les jeunes. Cette pratique permettrait de s'assurer chance et protection en nouant une relation de réciprocité avec une entité non humaine, ici une voiture ou un minibus.

Conclusion

Ce dernier chapitre cherchait à présenter les différents points de vue sur le *vivir bien*, notamment ceux des danseurs avec lesquels j'ai participé à l'*entrada* à l'été 2017. Il présentait également, de façon plus générale, le sens qu'accordent les autochtones et les non-autochtones au *vivir bien* aujourd'hui. Même si les façons de saisir le *vivir bien* sont plurielles et varient selon les personnes et les groupes, j'ai compris, au fil de mon terrain, que plusieurs pratiques rituelles maintenues en ville permettent de se sentir bien. L'*ayni* festif, par exemple, permettrait chez les étudiants avec lesquels j'ai travaillé de créer et de maintenir des réseaux, de créer de nouvelles amitiés et d'affirmer la coopération et la solidarité entre tous. D'ailleurs, pour plusieurs, l'*ayni* ou, de façon plus large, la réciprocité serait l'un des principes de base du bien-vivre. Enfin, pour certains, le *vivir bien* se traduit par le maintien de pratiques rituelles en ville comme la *ch'alla* ou la préparation de *mesas* dans le cadre du *mes de agosto*. Pour d'autres, ces pratiques s'inscrivent tout simplement en continuité avec les pratiques familiales et contribuent à l'affirmation de l'identité autochtone dans l'espace urbain et même, plus largement, d'une identité bolivienne.

Conclusion

Dans le cadre de ce mémoire de maîtrise, je me suis intéressée aux processus de négociation et d'affirmation dans lesquels sont engagés les autochtones et les non-autochtones aujourd'hui en ville. Précisément, j'ai cherché à comprendre comment ils affirment leur identité et comment ils négocient leur coexistence en cette ère de reconnaissance des principes autochtones du *vivir bien* en Bolivie. Mon séjour de trois mois à La Paz et à El Alto à l'été 2017 m'a permis d'explorer différentes stratégies d'affirmation tant politiques, économiques, que culturelles et identitaires et de mieux situer les différents enjeux concernant les relations entre autochtones et non-autochtones au sein de ce nouvel État plurinational.

J'ai d'abord présenté l'organisation sociospatiale de l'une des plus hautes villes du monde pour ce qui est de l'altitude : El Alto. Comme discuté, cette ville est particulière en ce qui concerne sa configuration récente et sa population majoritairement migrante et autochtone. À El Alto, les capacités économiques des *Cholos*, ces Aymaras possédant un statut social élevé, se traduisent notamment par la construction de maisons colorées et excentriques de style néo-andin appelées « cholets », ce qui rend leur présence remarquable dans le tissu urbain. Un autre aspect non négligeable des capacités économiques des Aymaras urbains est sans contredit leur participation au secteur du commerce. En effet, plusieurs Aymaras font dorénavant des échanges commerciaux directement avec la Chine ou encore sont présents dans plusieurs marchés locaux et nationaux grâce au maintien de leurs réseaux familiaux qui contribuent à leur succès économique. Si plusieurs auteurs insistent traditionnellement sur l'aspect culturel des activités des Aymaras, force est de constater l'ampleur et les impacts de leur implication aujourd'hui dans la vie économique, y compris en ville. L'affirmation politique des Aymaras est également importante et incontestable. On retrouve d'ailleurs de nombreux regroupements et syndicats à La Paz et à El Alto. Certains aspects de l'organisation communautaire de la campagne sont d'ailleurs transposés en ville. Ainsi, les Aymaras participent aux conseils de quartiers et les jeunes se rassemblent au sein de divers collectifs.

Dans le chapitre 5, je me suis attardée à une association étudiante particulière afin de présenter, au niveau micro et local, le pouvoir d'action qu'ont les jeunes, aymaras et non autochtones, dans le processus de construction et d'affirmation identitaire et sur la négociation du vivre-ensemble. L'association étudiante retenue fut le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie dans le cadre de l'*entrada folclórica universitaria* de l'UMSA à La Paz qui représentait la danse des Ch'unchu's. L'analyse de leur participation à l'*entrada* permet non seulement d'interroger ce qui est souvent qualifié localement de « folklore » aujourd'hui en Bolivie, mais également les nouveaux processus d'identification dans lesquels s'engagent les autochtones et les non-autochtones à travers la danse. Comme il fut montré, la danse dans le cadre de l'*entrada* permettrait la création d'espaces où les acteurs négocient les relations sociales et leurs identités, y compris l'identité nationale.

Dans le dernier chapitre, j'ai présenté différents points de vue sur le *vivir bien*. Il en ressort que les sens qu'accordent les Aymaras et les non-autochtones au concept sont pluriels. Pour certains, il s'agit d'une idéologie complètement irréaliste, pour d'autres d'un discours politique mis en avant par Morales, tandis que d'autres éprouvent une certaine nostalgie en y pensant qui ramène à leur mémoire des bribes de leur enfance à la campagne où différents principes inhérents au *vivir bien* semblaient être à l'œuvre. Pour plusieurs des Aymaras participant à ma recherche, les différentes pratiques de réciprocité et de redistribution en ville, comme l'*ayni* par exemple, permettent de mettre en pratique certains principes communément associés *vivir bien*. Aussi, pour les étudiants aymaras qui ont participé à ma recherche, le maintien de pratiques rituelles en ville leur permet d'affirmer leur identité autochtone dans des espaces urbains majoritairement non autochtones. D'ailleurs, la médiatisation des pratiques autochtones sous Morales ou encore la création d'événements touristiques comme le Nouvel An andin contribuent à rendre davantage visibles et accessibles les différentes pratiques ancestrales des peuples autochtones et faciliteraient la réappropriation de celles-ci par les non-autochtones.

Au départ, l'objectif de cette recherche était de saisir les diverses manifestations du *vivir bien* chez les Aymaras urbains des villes de La Paz et d'El Alto. Il s'agissait de comprendre

comment les Aymaras mettent en pratique les différents principes associés à ce principe de vie. Finalement, le *vivir bien*, pour les raisons discutées au chapitre 6, n'a pas été le nœud de ma recherche, mais a tout de même été présent et se retrouve en trame de fond de ce mémoire. Le concept du *vivir bien*, comme discuté au chapitre 2, est omniprésent en Bolivie. Cependant, comme plusieurs l'ont signalé, les discours l'entourant sont très souvent en contradiction avec les pratiques du gouvernement de Morales. Les pratiques extractivistes qui ont cours en Bolivie et le désir d'exploiter le lithium dans le Salar d'Uyuni ou encore le projet de construction d'une autoroute dans le TIPNIS, viennent en quelque sorte contredire les principes inhérents au *vivir bien*, qui sont d'ailleurs énoncés dans la nouvelle constitution de 2009.

Un autre élément que j'ai remarqué lors de mon terrain et qui m'apparaît contredire en partie les écrits sur le *vivir bien* est le désir d'acquisition de biens matériels par les Aymaras. Pourtant, Acosta (2012) et Huanacuni Mamani (2015) précisent que les autochtones ne cherchent pas à vivre mieux (*vivir mejor*) et qu'ils s'inscrivent dans des logiques d'économies communautaires contrairement à celles qualifiées de capitalistes. Si cela s'avère exact, dans plusieurs cas observés, j'ai aussi remarqué que certains Aymaras consomment beaucoup de biens matériels et qu'ils s'engagent positivement dans l'économie capitaliste, comme je l'ai montré. D'ailleurs, une des fêtes des plus grandioses en Bolivie qui a lieu dans plusieurs villes au pays donne lieu à l'achat de biens matériels miniatures afin que ceux-ci se transforment en biens réels. Il s'agit d'une pratique qui est réalisée pour le Dieu de l'abondance (Ekeko). À cette occasion, les Boliviens achètent une poupée Ekeko miniature et y accrochent divers objets miniatures comme des faux billets d'argent, des aliments, des boissons alcoolisées, des cigarettes, etc. Cette fête s'appelle *Las Alasitas*, ce qui signifierait « achète-moi » en aymara (Valdez, 2018). Plusieurs des participants à mes recherches ont qualifié la fête de culte au capitalisme. Ce qu'il est surtout intéressant de constater, c'est que les autochtones participent de façon créative à plusieurs univers de sens qui s'enchevêtrent. Diverses illustrations de ces enchevêtrements apparaissent dans ce mémoire.

Cette recherche de maîtrise comporte évidemment certaines limites. Comme mentionné au chapitre 3, le simple fait que je sois blanche, Nord-Américaine et femme, a influencé à quelques reprises la participation de certains acteurs à ma recherche. Comme mentionné également, les célébrations et les blocages de routes (bloqueos) presque quotidiens m'ont également empêchée, à quelques reprises, de me rendre à certains rendez-vous et j'ai dû limiter mes sorties pour des raisons de sécurité. De plus, les acteurs qui ont participé à mon étude étaient majoritairement des personnes ayant un certain niveau d'éducation et un certain statut social. Il aurait été pertinent d'avoir un échantillon de participants plus diversifié et donc, plus représentatif de la pluralité de la nation bolivienne. Il aurait aussi été intéressant de pouvoir interroger d'autres *fraternidades* qui ont aussi participé à l'*entrada folclórica universitaria* afin de mieux comprendre les raisons qui poussent les jeunes aujourd'hui à participer à ces événements culturels et artistiques et de mieux saisir les sens qu'ils accordent au *vivir bien*. Enfin, j'aurais aimé avoir la chance de discuter davantage avec les membres de certaines organisations autochtones de La Paz et d'El Alto. Malheureusement, ce n'est que vers la fin de mon séjour que certaines d'entre elles se sont montrées intéressées à collaborer avec moi. Ainsi, il m'apparaît évident que d'inclure davantage les membres d'organisations autochtones dans de futures recherches portant sur les questions identitaires et le *vivir bien* en Bolivie pourrait constituer une avenue prometteuse.

Malgré ces quelques biais, j'estime que mon analyse de données et ma recherche sur le terrain ont été réalisées avec rigueur et avec un grand souci méthodologique et éthique. Mon expérience antérieure en Bolivie et plus largement en Amérique latine, le fait que je maîtrisais certains codes culturels, la langue espagnole et les expressions locales ont certainement participé au bon déroulement de cette recherche.

Enfin, au moment d'écrire ces dernières lignes, il apparaît évident qu'il reste encore beaucoup à faire avant que la Bolivie devienne véritablement plurinationale. Depuis les élections du 20 octobre 2019, confirmant un quatrième mandat présidentiel pour Evo Morales (2020-2025), plusieurs tensions politiques et sociales ont été ravivées, ce qui a mené à des manifestations violentes et même, à des dérives racistes envers des autochtones favorables à Morales dans plusieurs villes boliviennes. Le 10 novembre 2019, ces événements ont forcé Morales à renoncer au pouvoir présidentiel et à demander l'exil au Mexique. Entre-temps, Jeanine Añez

Chavez, deuxième vice-présidente du sénat bolivien, s'est autoproclamée présidente intérimaire de Bolivie. Étant connue pour être « antimorales », de droite et une chrétienne fervente, son autoproclamation a fait réagir plusieurs groupes autochtones, ce qui a mené depuis à d'autres manifestations violentes à travers le pays. D'un côté, plusieurs avancent que Morales a été victime d'un coup d'État et réclame son retour au pays, tandis que de l'autre, on l'accuse de ne pas avoir respecté la Constitution et d'avoir falsifié les résultats des dernières élections. Conséquemment, on assiste actuellement à une exacerbation des tensions qui ont depuis longtemps divisé la Bolivie. Reste maintenant à voir comment évoluera la situation. Une chose demeure néanmoins certaine : le principe du *vivir bien* ne semble jamais avoir été autant nécessaire qu'aujourd'hui pour rappeler et favoriser l'harmonie et le respect entre toutes les nations boliviennes.

Bibliographie

ABERCROMBIE, T., 1992, « La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, Etnicidad y Nacionalismo en la danza folklórica », *Revista Andina* 10, 2: 279-352.

ACHTENBERG, E. et CURRENTS, R., 2017, « Why is Evo Morales Reviving Bolivia's Controversial TIPNIS Road? », *NACLA*, Consulté sur internet (<https://nacla.org/blog/2017/08/22/why-evo-morales-reviving-bolivia%E2%80%99s-controversial-tipnis-road>), 15 février 2019.

ACOSTA, A., 2012, *Buen Vivir, Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Abya-Yala.

ALBÓ, X., 2006, « El Alto, La voragine de Una Ciudad Única », *Journal of Latin American Anthropology*, 11, 2: 329-350.

ALBÓ, X., 2010, « La marche vers le pouvoir indigène, Équateur, Pérou, Bolivie », *Revue Projet*, 5, 318 : 60-67.

CHOQUEHUANCA, D., 2012, « Suma Qamaña: vivir bien, no mejor », in AGENDA LATINOAMERICA, *Buen Vivir/Buen Convivir*. Consulté sur internet (https://www.academia.edu/23723177/2012_Agenda_Latinoamericana_MundialSUMAK_KAWSAY_Buen_Vivir_Buen_Convivir), 10 septembre 2018.

ALVIZURI, V., 2012, *Le savant, le militant et l'Aymara : histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*. Paris, Armand Colin.

ARBONA, J., M., 2007, « Neo-liberal ruptures: Local political entities and neighbourhood networks in El Alto », *Geoforum*, 38: 127-137.

BAKER, J., 2011, *Native Acts. Law, Recognition, and Cultural Authenticity*. Durham, Duke University Press.

BAQUERO, T. M. I., & RENDON, A. J. A., 2011, « Desarrollo humano local: La alternatividad para el buen vivir », *Revista De La Universidad De La Salle*, 32, 54: 67-86.

BARBOSA, F.L., 2012, «Nuestra América e Sumak Kawsay: Utopias de Modernidade Alternativa no Capitalismo Dependente », *Revista Historia & Perspectivas*, 25, 47: 201-221.

BARDIN, L., 1993, *L'analyse de contenu*. Paris, Presses universitaires de France.

BARTH, F., 2012 [1995], « Les groupes ethniques et leurs frontières » : 203-249, in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

BARRAGÁN, R., 2007, « L'ordre social des classifications au XIXe siècle : Indiens, métis et Espagnols/Blancs »: 69-94, in J.-P. Lavaud et I. Daillant (dir.), *La catégorisation ethnique en Bolivie : labellisation officielle et sentiment d'appartenance*. Paris, l'Harmattan.

BEAUD, S. et WEBER, F., 2010, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques* (4e édition). Paris, La Découverte.

BÉLLIER, I., 2012, « Les peuples autochtones aux Nations unies : un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales », *Critique internationale*, 54, 1 : 61-80.

BERTAUX, D., 2010, *L'enquête et ses méthodes: le récit de vie* (3e édition). Paris, Nathan.

BLAIS, H., 2013, « Reconfigurations territoriales et histoires urbaines. L'emprise spatiale des sociétés impériales » : 169-214, in Pierre Singaravelou (dir.), *Les empires coloniaux, XIXe-XXe siècle*. Paris, Le Seuil, coll. « Points Histoire ».

BOUCHARD, G., 2001, *Genèse des nations et cultures du Nouveau monde*. Montréal, Boréal.

BOUTE, V. 2003 « Une tradition disputée : enjeux identitaires dans une communauté des Andes boliviennes », *Journal de la Société des Américanistes* 89, 2 : 125-148.

BORRAS, G., 1999, « Les Indiens dans la ville ? : fêtes et « entradas folklóricas » à La Paz (Bolivie) », *Caravelle*, 73 : 201-218.

BUECHLER, H., C., 1980, *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. New York, Mouton Publishers.

BURMAN, A., 2011, « Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 11: 1-17.

CALESTANI, M., 2013, *An Anthropological Journey into Well-Being. Insights from Bolivia*. Dordrecht, Springer.

CAMPENHOUDT, L. V., et QUIVY, R., 2011, *Manuel de recherche en sciences sociales* (4e édition). Paris, Dunod.

CAMPOS, REA, C., R., 2016, « Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara en Bolivia », *Revista Mexicana de Sociología*, 78, 3: 375-407.

CANESSA, A., 2012, *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. London, Duke University Press.

CARTER, W., E., 1964. *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. Gainesville, University of Florida Press.

CASEN, C., 2012, « Le katarisme bolivien : émergence d'une contestation indienne de l'ordre social », *Critique internationale*, 4, 57 : 23-36.

CEFAÏ, D., 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on : les théories de l'action collective*. Paris, Découverte.

COLECTIVO CURVA, 2019, « Blogue Colectivo Curva ». Consulté sur internet (<http://colectivocurva.blogspot.com/>), 9 juin 2019.

CORTEZ, D., 2010 « Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana », in A., Acosta (dir.), *Buen Vivir, Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Abya-Yala.

de la CADENA, M. et STARN, O. (dir.), 2007, *Indigenous experience today*. Oxford, New York, Berg.

de la CADENA, M., 2010, « Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections Beyond ‘Politics’ », *Cultural Anthropology*, 25, 2 : 334-370.

de SARDAN, J.-P. O., 2008, *La rigueur du qualitatif: les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant.

DELEDICQUE M., et CONTARTESE, D., 2009, « Movimientos sociales en Bolivia. Las Juntas Vecinales de El Alto entre la institucionalidad y la rebelión », *Revista de Estudios sobre Cambio Estructural y Desigualdad Social*, 23: 134-148.

DEWALT, K. M. et DEWALT, B.R., 2011, *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. New York, Altamira Press.

DO ALTO, H. et STEFANONI P., 2008, *Nous serons des millions : Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*. Paris, Éditions Raisons D'Agir.

DORAIS, L.-J., 2004, « La construction de l'identité » : 1-11, in D. Deshaies et D. Vincent (dir.), *Discours et constructions identitaires*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

DORY, D., 2007, « Une approche géohistorique des dynamiques ethniques en Bolivie » : 21-68, in J.-P. Lavaud et I. Daillant (dir.), *La catégorisation ethnique en Bolivie : labellisation officielle et sentiment d'appartenance*. Paris, l'Harmattan.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, « Ley de Derechos de la Madre Tierra. La Asamblea Legislativa Plurinacional ». Consulté sur internet (<http://www.gobernabilidad.org.bo/noticias/2-noticias/704-bolivia-promulga-la-ley-de-derechos-de-la-madre-tierra>), 10 avril 2017.

FABRICANT, N., 2009, « Performative Politics: The Camba countermovement in eastern Bolivia », *American Ethnologist*, 36, 4: 768-783.

FLÉTY, L., 2011, « Jeux du corps et jeux identitaires chez les Cholas (La Paz, Bolivie) », *Civilisations*, 60, 1 : 23-41.

FLÉTY, L., 2016, « Les cortèges de la fortune. Dynamiques sociales et corporelles chez les danseurs de morenada (La Paz, Bolivie) », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 29 : 1-261.

FRIEDMAN, J., 2004, « Culture et politique de la culture: une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1 : 23-42.

GAGNÉ, N. et TREPIED, B., 2016, « Introduction to Special Issue Colonialism, Law and the City: The Politics of Urban Indigeneity », *City and Society*, 28, 1: 8-22.

GALEANO, E., 2013 [1971], *Las venas abiertas de América Latina*. Argentine, Signo Veintiuno.

GEFFROY, C., 2013, *Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes*. Thèse de doctorat, Université Nice Sophia Antipolis.

GOLDSTEIN, M., D., 1998, « Performing National Culture in a Bolivian Migrant Community », *Ethnology*, 37, 2: 117-132.

GONZALEZ, P. et VASQUEZ, A., 2015, « An Ontological Turn in the Debate on Buen Vivir- Sumak Kawsay in Ecuador: Ideology, knowledge, and the Common », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10, 3: 315-334.

GOSE, P., 1994, *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.

GUAYGUA, G., 2003, « La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz », Bolivia. Consulté sur internet (http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004029152003000100012&lng=en&nrm=iso), 11 septembre 2018.

GUDYNAS, E., 2011, « Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo », *América Latina en Movimiento*, 462: 1-20.

HAHN, D., 1992, *The Divided World of the Bolivian Andes: A Structural View of a Domination and Resistance*. New York, Crane Russak.

HAVET, J., 1985, *The Diffusion of Power: Rural Elites in a Bolivian Province*. Ottawa, University of Ottawa Press.

HARRIS, O., 2000, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work, and Gender in Highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies.

HARRIS, O., 2010, «“Trocaban el trabajo en fiesta y recocijo”. Acerca del valor del trabajo en los Andes históricos y contemporáneos », *Chungara*, 42, 1: 221-233.

HELMER, M., 1967, « La mita de Potosi », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 8, 1 : 135-36.

HOUTART, F., 2011, « El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad », *América Latina en Movimiento*, 69, 3: 7-33.

HUBERT, H., et MAUSS, M., 2016 [1925], *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».

IBÁÑEZ, M., GUTIÉRREZ, L., P. et al., 2013, *Vivir bien desde contextos urbanos: cuadernos de conversaciones*. El Alto, Red de la diversidad – Fundación Wayna Tambo.

INE (Instituto Nacional De Estadística), 2012, « Censo nacional de población y vivienda 2012, Pertenencia: Pertenencia a naciones o pueblos indígenas ». Consulté sur internet (<http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf>), 24 octobre 2016.

INE (Instituto Nacional de Estadística), 2018, « La población en Bolivia llega a 11.216.000 habitantes ». Consulté sur internet (<https://www.ine.gob.bo/index.php/prensa/notas-de-prensa/item/3149-la-poblacion-en-bolivia-llega-a-11-216-000-habitantes>), 17 mai 2019.

IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2016, « Bolivia »: 167-175, in D. Vinding et C. Mikkelsen (dir.), *The Indigenous World 2016*. Copenhague, IWGIA.

JEMIO, M., 2018, « Environmental delegation blocked from entering Bolivian national park », *MONGABAY*. Consulté sur internet (<https://news.mongabay.com/2018/10/environmental-delegation-blocked-from-entering-bolivian-national-park/>), 8 janvier 2019.

JOHANSSON, M., 1986, *Food and culture among Bolivian Aymara: symbolic expressions of social relations*. Michigan, Uppsala University.

KARSTEN, R., 1993, *La civilisation de l'Empire Inca : un état totalitaire du passé*. Paris : Payot & Rivages.

LAROUSSE, 2017, « criollo ». Consulté sur internet (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/criollo/20523?q=criollos#20412>), 15 octobre 2017.

LAROUSSE, 2018, « folklore ». Consulté sur internet (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/folklore/34414>), 3 octobre 2018.

LARSON, B., 1988, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba 1550-1900*. Princeton, Princeton University Press.

LAVANCHY, A., 2009, *Les langages de l'autochtonie. Enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili*. Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'homme.

LAVAUD, J.-P., 2013, « Identité et politique : le courant Tupac Katari en Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, 4, 91 : 101-151.

LAVAUD, J.-P., 2018, « Le métissage en Bolivie. Un bref aperçu. Cholos et cholas. Le blog de Jean-Pierre Lavaud ». Consulté sur internet (<https://blogs.mediapart.fr/jean-pierre-lavaud/blog/190318/le-metissage-en-bolivie-un-bref-aperçu-cholos-et-cholas>), 20 octobre 2018.

LAZAR, S., 2008, *El Alto, Rebel City. Self and Citizenship in Andean Bolivia*. London, Duke University Press.

LE QUANG, M. et ANDRES, L., 2011, « Mobilisations collectives et dynamiques identitaires en Amérique andine », *Civilisations*, 60, 1 : 11-22.

LUCERO, N., 2013, « Being Indian in the City »: 194-215, in E. Peters et C. Andersen, *Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovation*. Vancouver: UBC Press.

MAGNY, C., 2008, « Quand on ne peut plus boire d'alcool ni mâcher de feuilles de coca. Le cas des convertis « protestants » dans les Andes centrales péruvienne », *Anthropology of Food*, 2-16. Consulté sur internet (<http://journals.openedition.org/aof/2972>), 12 décembre 2019.

MALPASS, M., A., 2009, *Daily Life in the Inca Empire*. Westport, Greenwood Press

MAMANI, H., F., 2010, *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOÍ, première édition.

MAMANI H., F., 2015, *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), sixième édition.

MARISCAL, C.B., et al., 2011, *Rural migration in Bolivia: the impact of climate change, economic crisis and state policy*. London, International Institute for Environment and Development (IIED).

MARTINEZ, R., 2002, « Tomar para tocar, tocar para tomar. Música y alcohol en la fiesta jalq'a »: 413-434 in W. Sanchez (dir.), *La música en Bolivia. De la prehistoria a la actualidad*. Cochabamba, Fundación Simón I. Patiño.

MAUJEAN-DECAUDIN, S., 2010, « Constitution et équatorianité : la Pachamama proclamée sujet de droit », *Histoires de l'Amérique latine*, 4, 1-15.

- MAUSS, M., 2012 [1925], *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- MENDOZA, Z., S., 1998, « Defining folklore: mestizo and indigenous identities on the move », *Bulletin of Latin American Research*, 17, 2: 165-183.
- MENDOZA, Z., S., 2001, « Definiendo el folklore. Identidades mestizas e indígenas en movimiento »: 149-179 in G. Cánepa Koch (dir.), *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los andes*. Lima, Centro de Etnomusicología del Instituto Riva - Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MENDOZA SALAZAR, D. et SIGL E., 2012, *No se baila así no más*. La Paz, auto-édition.
- MONTERO, R., 2011, « Free and Unfree Labour in the Colonial Andes in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Institut Supérieur d'Études Sociales*, 56: 297-318.
- MORALES, E., 2009, *Pour en finir avec l'État colonial*. Paris, L'Esprit frappeur.
- MORIN, F., 2013, « Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète », *Revue du MAUSS*, 42 : 321-338.
- MURILLO, A., E., 2015, *Otra forma de vivir bien*. La Paz, Circulo Achocalla.
- NEWHOUSE, D. R., 2011, « Urban Life: Reflections of a Middle-Class Indian »: 23-38 in H., A., Howard et C., Proulx (dir.), *Aboriginal Peoples in Canadian Cities: Transformations and Continuities*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- ORGANISATION DES ÉTATS AMÉRICAINS, 2009, « Constitution de l'État Plurinational de Bolivie ». Consulté sur internet (http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf), 11 avril 2017.
- ORGANISATION DES NATIONS UNIES (ONU). *Conferencia de prensa de Evo Morales* [En ligne]. New York: ONU, 2013. 52:36. Disponible sur: <https://news.un.org/es/audio/2013/09/1402821>. Consulté le 18 mai 2019.
- PACASI, R., M. et al., 2012, *Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz, PIEB.
- PAILLÉ, P. et A. MUCCHIELLI, 2010, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Colin.
- PERES, CAJIAS, G., 2013, *Travesías por fiesta. Jóvenes de La Paz y Bogotá entre matracas y sintetizadores*. La Paz, PIEB.
- PEROFF, N.C. et WILDCAT, D.R., 2002, « Who is American Indian? », *Social Science Journal*, 39: 349-361.

PETERS, E. et ANDERSON, C. (dir.), 2013, *Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovations*. Vancouver, UBC Press

PIRÈS A. P., 1997, « De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales » : 3-52, in J. Poupart et al. (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal, Éditions Gaétan Morin.

POIRIER, S., 2008, « Reflections on Indigenous Cosmopolitics–Poetic », *Anthropologica*, 50: 75-85.

POSTERO, N., 2017, *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. San Diego, University of California Press.

POUPEAU, F., 2011, « L'envers de la « ville aymara ». Migration rurale, mobilité intra-urbaine et mobilisations politiques à El Alto », *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, 92, 4 : 417-440.

POUTIGNAT, P. et STREIFF-FENART, J., 2012 [1995], *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

PUKARA, 2017., « *Sobre nosotros* ». Consulté sur internet (<http://www.periodicopukara.com/index.php>), 17 avril 2019.

ROMERO, D., et al., 2013, *Capital Social y Empleo: el caso de Bolivia*. La Paz, Fundación Instituto de Estudios Avanzados en Desarrollo.

ROUSSEAU, S., 2009, « Genre et ethnicité racialisée en Bolivie : pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux », *Sociologie et sociétés*, 41, 2 : 135-160.

ROWSE, T., 2000, « Transforming the Notion of the Urban Aborigine », *Urban Policy and Research*, 18, 2: 171–90.

SCHEVELZON, S., 2012, « Cosmopolitique constituante en Bolivie : la Constitution "ouverte" et le surgissement de l'État plurinational », *Recherches amérindiennes au Québec*, 42, 2-3 : 79-96.

SCHMITT, C., 1996, *The Concept of the Political*. Chicago, University of Chicago Press.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DE DESARROLLO, 2013, *Plan nacional del Buen Vivir, versión del Plan Nacional 2013-2017*. Consulté sur internet (<http://buenvivir.gob.ec/versiones-plan-nacional>), 8 octobre 2015.

SEMPÉTERGUI MIRANDA, L., 2009, « La verdadera, auténtica, única y genuina historia de la entrada folklórica universitaria »: 53-61, in F. Cajías de la Vega (dir.), *Entrada Folklórica Universitaria*. La Paz, IEB.

SETO, J., A., 2016, « El cambio recíproco entre los aymaras », *Ciencia y Cultura*, 37: 79-104.

SNIPP, M., 2013, « American Indians and Alaska Natives in Urban Environments »: 173-192, in E. Peters et C. Andersen (dir.), *Indigenous in the City. Contemporary Identities and Cultural Innovation*. Vancouver, UBC Press.

SORUCO, X., 2011, *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima, Institut Français d'Études Andines.

SPEEDING, A., et LLANOS, D., 1999. *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*. La Paz: PIEB/SINERGIA.

STAVENHAGEN, R., 2013, « La protection des droits autochtones : le défi de la mise en œuvre », dans I. Bellier (dir.), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance*. Paris, L'Harmattan : 7-12.

TAMAYO, F., 1975 (1910). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz.

TASSI N. et ESPIRITO SANTO, D. (dir.), 2013, *Making Spirits. Materiality and Transcendence in Contemporary Religion*. New York, IB Tauris.

TASSI, N., 2017, *The native world-system: an ethnography of Bolivian Aymara traders in the global economy*. Oxford, Oxford University Press.

UNESCO, 2018, « Carnival of Oruro: Bolivia (Plurinational State of) ». Consulté sur internet (<https://ich.unesco.org/en/RL/carnival-of-oruro-00003>), janvier 2018.

UNESCO, 2019, « Tiwanaku: Spiritual and Political Centre of the Tiwanaku Culture ». Consulté sur internet (<https://whc.unesco.org/en/list/567/>), septembre 2018.

VERACINI, L., 2011, « Introducing », *Settler Colonial Studies*, 1, 1 : 1-12.

WAYNA TAMBO, 2019, « Red de la diversidad, los muros ». Consulté sur internet (<http://colectivocurva.blogspot.com/>), 7 juin 2019.

WEBBER, J. R., 2011, *Red October: Left-Indigenous Struggles in Modern Bolivia*. Leiden, Brill.

WOLFE, P., 2006, « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, 8, 4 : 387-409.

YEAGER, T., 1995, « Encomienda or Slavery? The Crown's Choice of Labour Organization in Sixteenth-Century Spanish America », *The Journal of Economic History*, 55, 4 : 842-859.

ARTICLES DE PRESSE

BANERJEE, S., 2015, « In pictures: Bolivia's colorful Andean mansions », *BBC*, 17 octobre 2015. Consulté sur internet (<https://www.bbc.com/news/world-latin-america-34479377>), 20 octobre 2016.

BBC MUNDO, « Bolivia dice "No" en referendo a otra reelección de Evo Morales », *BBC MUNDO*, 24 février 2016. Consulté sur internet (https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160223_bolivia_evo_morales_referendo_resultado_ep), 8 mars 2019.

EFE, « Bolivia inicia agosto con rituales milenarios de gratitud a la Madre Tierra », *EFE*, 1 août 2018. Consulté sur internet (<https://www.efe.com/efe/america/sociedad/bolivia-inicia-agosto-con-rituales-milenarios-de-gratitud-a-la-madre-tierra/20000013-3708569>), 22 octobre 2018.

EL TIEMPO, « La ñusta o princesa inca », *El Tiempo*, 27 septembre 2017. Consulté sur internet (<https://www.eltiempo.com.ec/noticias/intercultural/1/la-nusta-o-princesa-inca?>), 14 avril 2019.

LOS TIEMPOS DIGITAL, « Juventud y colorido en la Entrada Universitaria de La Paz », *Los Tiempos*, 7 juillet 2016. Consulté sur internet (<https://www.lostiempos.com/actualidad/cultura/20160730/juventud-colorido-entrada-universitaria-paz>), 11 mai 2019.

RIVAS, MIGUEL, « Las cámaras identificaron cinco sitios ‘muy peligrosos’ en la Ceja », *La Razón*, 2 mars 2014. Consulté sur internet (http://www.la-razon.com/ciudades/camaras-identificaron-sitios-peligrosos-Ceja_0_2007399283.html), 7 novembre 2017.

RIVAS, MIGUEL, « Desde 2014, El Alto tuvo 16 intentos de linchamiento y 3 ajusticiamientos », *La Razón*, 11 avril 2016. Consulté sur internet (http://www.la-razon.com/ciudades/linchamientos-vulneracion-derechos_0_2470552947.html), 10 août 2019.

RIVAS, MIGUEL, « En 5 años se formaron 194 nuevas asociaciones de gremiales », *La Razón*, 1 avril 2018. Consulté sur internet (http://www.la-razon.com/ciudades/anos-formaron-nuevas-asociaciones-gremiales_0_2902509723.html), 3 juillet 2018.

VALDEZ, CARLOS, « Bolivia: eligen a Dios de la Abundancia de ancestros andinos », *AP News*, 21 février 2018. Consulté sur internet (<https://apnews.com/8b392d7c49df4f3b9b07bbd842cc5619>), 6 septembre 2019.

VALDEZ, CARLOS, « A testament to the Andean gods survives in Bolivia's capital », *CTV NEWS*, 23 juillet 2018. Consulté sur internet (<https://www.ctvnews.ca/lifestyle/a-testament-to-the-andean-gods-survives-in-bolivia-s-capital-1.4024009>), 18 juin 2019.

VASQUEZ, MAURICIO, « FMI: Bolivia tiene la economía informal más grande del mundo », *El Deber*, décembre 2018. Consulté sur internet (https://eldeber.com.bo/119917_fmi-bolivia-tiene-la-economia-informal-mas-grande-del-mundo), octobre 2019.

WAINRIGHT, OLIVER, « Party palaces and funky funhouses: Freddy Mamani's maverick buildings », *The Guardian*, 23 octobre 2018. Consulté sur internet (<https://www.theguardian.com/artanddesign/2018/oct/23/freddy-mamani-bolivian-architect-party-buildings>), 8 janvier 2019.

Annexes

Annexe 1- Carte géographique de la Bolivie



Source: LonelyPlanet, 2019, Map of Bolivia. Consulté sur internet (<https://www.lonelyplanet.com/maps/south-america/bolivia/>), 5 novembre 2019.

Annexe 3- Tableau socio-démographique des participants

	<i>Prénoms</i>	<i>Auto-identification ethnique et culturelle</i>	<i>Sexe</i>	<i>Âge</i>	<i>Occupation</i>	<i>Lieu de Naissance</i>	<i>Lieu de résidence</i>
1	Victoria	Aymara	F	24	Étudiante en tourisme	La Paz	El Alto
2	Diego	Aymara	M	41	Professeur en économie	Oruro	La Paz
3	Andrés	Aymara	M	35	Rédacteur pour une revue	La Paz	La Paz
4	Juan	Métisse	M	55	Professeur de langues	Achacachi (campagne)	La Paz
5	Moisés	Aymara	M	35	Chercheur et étudiant	El Alto	La Paz
6	Jessica	Métisse	F	27	Étudiante en archéologie	La Paz	La Paz
7	Santiago	Aymara	M	29	Étudiant en sociologie	La Paz	La Paz
8	Hugo	Aymara	M	53	Travailleur social	La Paz	El Alto
9	Suzana	Pacena	F	22	Étudiante en archéologie	La Paz	La Paz
10	Pedro	Aymara et afro-bolivien	M	21	Étudiant en sciences et danseur professionnel	La Paz	El Alto
11	Pamela	Métisse	F	21	Étudiante en archéologie	La Paz	La Paz
12	Daniel	Colla	M	23	Étudiant et travailleur de la construction	La Paz	La Paz et El Alto
13	Nestor	Aymara	M	41	Chercheur	El Alto	El Alto
14	Martin	Aymara	M	30	Informaticien	Yukarhuallas (campagne)	La Paz
15	Carmen	Paqa Jaki (Aymara)	F	N.D.	N.D.	Zongo	Zongo et El Alto
16	Hilda	Aymara	F	62	À la maison	Communauté rurale de Pampa Parco-Oruro	La Paz

Annexe 4- Grille d'observation

ANNEXE III : GUIDE POUR OBSERVATION

Cette grille est construite de façon à considérer toutes les dimensions du présent projet et sert à titre indicatif avant tout. Il est provisoire et devra être modifié réflexivement au cours de la recherche en fonction des découvertes faites sur le terrain.

Lieu :

Date et heure :

Type d'activité ou d'événement observé :

Scène : Quand et où? - Moment(s), lieu(x), fréquence :

- Début et fin de l'événement (marqueurs conventionnels pour signifier l'ouverture et la clôture de l'événement?):
- Intérieur/Extérieur, lieu public/lieu privé?
- Périodicité (périodique, événement unique, décisif, ou événement inséré dans une série d'événements?)
- Rapport entretenu avec d'autres événements (série d'événements ou pas)?
- S'agit-il d'un lieu habituel (de rencontre, de réunion, de rassemblement...)?
- Configurations spatiale des lieux.
- Équipements présents?
- Quelle est l'ambiance ressentie?
- Autres commentaires/réflexions?

Agent(s)/Acteurs : Qui? :

- Décrire les rôles des participants.
- Profil des participants (genre, âge, ethnicité, affiliations institutionnelles, etc.)
- Qui participe et qui ne participe pas (et pourquoi)?
- Qui participe comme acteur, qui participe comme spectateur/auditeur?
- Quels sont les caractéristiques physiques/visuelles des acteurs? Vêtements ? Port de signes distinctifs ?

Actions et visée : Quoi? Pourquoi? Comment?

- Nature de l'événement ou de l'activité?
- Buts et objectifs visés?
- Déroulement chronologique (Comment se déroule l'événement?)
- « Coulisses » de l'événement (que se passe-t-il avant ? Quelle préparation a été nécessaire? Que se passe-t-il après l'événement?) (Beaud et Weber 2010 : 135)

Interactions :

- Langue utilisée?
- Sujets et enjeux centraux?
- Quel est le contenu des échanges?
- Décrire le cadre des échanges, les règles et les procédures.

- Organisation et circulation de la prise de parole (qui prend la parole, qui s'efface ou se tait, qui s'impose, qui écoute, etc...)?
- Appartenances et identités (de quelle(s) façons se manifeste l'appartenance au groupe?)
- Recours à des symboles (lesquels et comment sont-ils déployés?)
- Références à l'histoire?
- Stratégies argumentatives et rhétoriques
- Identifier les valeurs mobilisées
- Impact de ma présence, interventions et réactions à mes interventions

Annexe 7: Feuillet pour consentement verbal, version en espagnole

Folleto de información para un consentimiento verbal

Título de la investigación: Movimientos indígenas y redefiniciones contemporáneas de la soberanía: comparaciones intercontinentales.

Antes de pedirle su consentimiento para participar en este proyecto de investigación, le presentare informaciones sobre esta última, también sobre su participación. Lo invito a realizarme todas las preguntas que juzgue útiles para entender esas informaciones.

Presentación de los investigadores

Esta investigación está realizada en el marco de un proyecto financiado por el Consejo de la Investigación en Ciencias Humanas de Canadá. Esta investigación está dirigido por Natacha Gagné, del departamento de antropología, en colaboración con Martin Hébert y Stéphanie Rousseau, respectivamente de los departamentos de antropología y de sociología de la Universidad Laval, radicada en la ciudad de Quebec. Yo me llamo Marie-Eve Paquet y soy estudiante de maestría en antropología bajo la supervisión de Natacha Gagné. Esta investigación ha sido aprobada por el Comité de ética de la Universidad Laval.

Naturaleza y objetivos del proyecto

Esta investigación trata sobre las movilizaciones políticas de las poblaciones indígenas en América Latina y Oceanía. Tiene como meta: 1) entender la diversidad contemporánea de las estrategias y acción política indígena, y 2) contextualizar, desde un punto de vista histórico, las nuevas identidades, las estrategias políticas, los proyectos soberanistas y los procesos de descolonización implicados. *Mi investigación está particularmente enfocada en el Vivir Bien (Suma Qamaña o Sumak Kawsay) y en la práctica de este en medio urbano de La Paz y El Alto.*

Desarrollo del proyecto

Su participación consta en una entrevista de más o menos 60 minutos. Esta entrevista será grabada pero solo yo tendré acceso a ella.

Beneficios e inconvenientes posibles en relación a su participación

Participar en esta investigación le ofrece una oportunidad de reflexionar y de discutir sobre su compromiso en la sociedad y sobre el futuro de su comunidad. Si algunas preguntas le incomodan, puede sencillamente negarse a contestarlas sin tener que justificarse.

Participación voluntaria y derecho de abandono

Usted es libre de participar en este proyecto y de abandonarlo en cualquier momento, sin consecuencias negativas y sin tener que justificar su decisión. Si pone fin a su participación, destruiré el material y los datos proporcionados, a menos que me autorice a utilizarlos para esta investigación, a pesar de su abandono.

Confidencialidad

En mi cuaderno de notas personal que conservare después de la investigación, y que solo yo consultare, también en las publicaciones científicas, usted podrá ser identificado por su nombre o por un nombre ficticio con fines de asegurar su confidencialidad, según el caso específico de su consentimiento.

Si desea que su identidad sea confidencial, las medidas siguientes serán aplicadas:

A lo largo de la investigación:

- Su nombre será reemplazado por un seudónimo;
- Seré la única persona apta para consultar la lista de nombres y los seudónimos;
- Todo el material de la investigación, incluyendo los formularios de consentimiento y las transcripciones de las entrevistas, serán conservados en un archivador cerrado con llave;
- Los datos numéricos serán conservados en una carpeta encriptada y protegida por una contraseña.

Cuando se difunden los resultados:

- Su nombre no aparecerá en los informes tampoco en los textos publicados;
- Los resultados de la investigación serán presentados en su forma global y los resultados individuales nunca serán comunicados.

Conservación de los datos

La grabación de audio y el texto de la transcripción de la entrevista que concedió serán conservados bajo llave para las próximas investigaciones, si usted consiente específicamente. Si no acepta, todo el material y los datos serán destruidos al final del proyecto, como máximo antes de diciembre del 2018. Su elección con respeto a la confidencialidad o a la divulgación de su identidad será rigurosamente respetada si el material y los datos tendrían que ser utilizados para otros proyectos.

Informaciones suplementarias

Para que pueda comunicarse conmigo, si lo ve necesario, le daré una copia del documento que le estoy presentando y que contiene mis datos.

Marie-Eve Paquet, estudiante de maestría, Departamento de antropología, Universidad Laval

Correo electrónico: marie-eve.paquet.4@ulaval.ca

Atestación verbal del consentimiento

- ¿Ha entendido bien el proyecto y lo que implica su participación?
- ¿Acepta de conformidad, en esta grabación de audio, que consiente a participar, si o no?
- ¿Acepta que esta entrevista sea grabada, si o no?
- ¿Desea que la investigadora mantenga su anonimato o desea despedirla de su obligación ética a no divulgar su identidad, autorizándome a identificarlo en mi cuaderno de notas y durante la publicación de los resultados de esta investigación?

- ¿Acepta que el material compartido conmigo en el marco de esta investigación puede ser conservado para ser utilizado en otras investigaciones refiriéndose a las comunidades indígenas, si o no?

Agradecimiento

Le agradezco por el tiempo y el interés que acepta dedicar en su participación.

Quejas o críticas

Finalmente, quiero informarlo que toda queja o crítica sobre este proyecto de investigación podrá ser dirigida a la Oficina del Ombudsman de la Universidad Laval. Sus datos figuran en el presente documento, el cual le estoy entregando.

Pavillon Alphonse-Desjardins, bureau 3320
2325, rue de l'Université
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Información - secretaría: (418) 656-3081
Línea gratis: 1-866-323-2271
Correo electrónico: info@ombudsman.ulaval.ca

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval : No
d'approbation 2013-095 R-3/10-03-2017