



Les savoirs du poncho et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie

Claude Le Gouill

► To cite this version:

Claude Le Gouill. Les savoirs du poncho et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie. Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs, 2015. hal-01731244

HAL Id: hal-01731244

<https://hal.science/hal-01731244v1>

Submitted on 14 Mar 2018

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

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

– III –

Hiérarchie des savoirs et
luttres de concurrences entre élites

Les savoirs du *poncho* et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie

Claude LE GOUILL*

Le président de l'État plurinational bolivien, Evo Morales, premier président "indigène" du pays, élu en 2005 avec plus de 53 % des votes, représente une figure idéal-typique du "leader" dans les Andes aujourd'hui. Par son origine rurale, son charisme et son engagement quasi "héroïque" au sein des organisations de producteurs de feuilles de coca, il est uni par une « relation magique d'identification » aux couches les plus démunies qu'il représente (Bourdieu, 1981), leur offrant par la même occasion une "auto-estime" mise à mal par des siècles de colonisation. Mais si ce gouvernement a souvent été qualifié de "paysan" ou "indigène", le parti du Mouvement vers le socialisme (MAS) d'Evo Morales s'est ouvert depuis 2002 au monde métis des classes moyennes urbaines, afin de former une « alliance entre la conscience sociale et la connaissance intellectuelle » (Do Alto, 2011). Le vice-président du pays est ainsi l'intellectuel Alvaro García Linera¹. Le duo qu'il forme avec Evo Morales à la tête de l'État est présenté par Alvaro García Linera lui-même comme l'alliance « du *poncho* et de la cravate » (Stefanoni & Do Alto, 2006), c'est-à-dire celle du syndicaliste paysan indigène et de l'intellectuel.

* Sociologie, Docteur au Centre de recherche et de documentation des Amériques (CREDA).
E-mail : claudelegouill29@gmail.com

1 Alvaro García Linera est un sociologue issu de la classe moyenne urbaine. Dans les années 1990, il participe à une guérilla indigène, ce qui lui vaut d'être emprisonné cinq ans. À la sortie de prison, il reprend sa carrière universitaire et son engagement politique.

En Amérique latine, la figure du leader n'est pas nouvelle, qu'il s'agisse du cacique héréditaire des lignages de la noblesse indigène précolombienne qui jouait le rôle d'intermédiaire entre le monde autochtone et le monde extérieur, de l'intellectuel ou de sa version autoritaire appelée "caudillo" (Touraine, 1988; Delfour, 2005). Bien avant Evo Morales, les mobilisations indigènes ont été menées par des leaders et une élite indigène qui, malgré les différentes périodes et des processus différents de rapprochement/éloignement avec le monde rural, revendiquent tous une "communauté imaginée" indigène, quasi mythique. Les grandes révoltes indigènes du XVIII^e siècle contre la colonisation espagnole ont ainsi été menées par des caciques indigènes qui, en tant qu'élites politiques ou commerçantes, pouvaient créer des alliances et constituer une identité supra locale selon un processus d'« ethnogenèse mercantile » (Rivera, 2012). L'émergence des leaders que nous analyserons ici intervient à la suite de la réforme agraire de 1953 qui amplifie alors l'intégration des communautés à la société environnante et l'éducation du monde rural. Une partie du monde paysan indigène bénéficie de formations et d'accès à de multiples savoirs, ce qui permet à ces leaders de se distinguer des autorités traditionnelles des organisations indigènes et d'être reconnus par les bases comme les nouveaux porte-parole d'un monde indigène qu'ils participent à créer. C'est dans ce contexte que le mouvement indianiste naît dans les années 1960, avec comme figure de proue l'intellectuel Fausto Reinaga. Ce mouvement est marqué, comme l'a montré Silvia Rivera (1984), par un discours radical, caractéristique de l'éloignement de ces intellectuels avec leurs communautés d'origine. Ils représentent bien l'« intellectuel indigène » défini par Claudia Zapata (2005) par une « intégration conflictuelle » à la société nationale, au sein de laquelle il a été formé et à laquelle il appartient, ce qui entraîne une perception nouvelle de la différence culturelle et une revendication de celle-ci. À la suite de ces intellectuels, se développe dans les années 1970 le mouvement katariste (du nom de Tupak Katari) qui, bien qu'ancré dans les universités de La Paz, maintient des liens avec les communautés (Rivera, 1984). Les kataristes se rapprochent de la notion de "leader", qui se distingue du terme d'élite par son aspect "organique", c'est-à-dire par l'articulation à l'organisation indigène. Ce sont eux qui sont à l'origine des principales organisations politiques paysannes indigènes que connaît aujourd'hui le pays. L'aspect "organique" est un capital fondamental dans la vie politique actuelle. Il est une source de légitimité tout autant pour le gouvernement d'Evo Morales qui se déclare comme le « gouvernement des mouvements sociaux » (« *gobierno de los movimientos sociales* »), que pour les leaders qui revendiquent leur inscription dans une organisation et une communauté, en écartant de ce fait tout processus élitiste de distanciation avec les bases sociales.

Comme nous l'analyserons ici, si le leader se revendique de l'organisation traditionnelle des communautés, il entre en concurrence avec les autorités traditionnelles, dont le savoir reste attaché au pouvoir de la tradition. Exerçant un « leadership informel », selon l'expression de Belinda Robnett, il n'a pas une existence officiellement reconnue au sein de l'organisation traditionnelle indigène (cité par Agrikoliansky, 2009). Le statut de leader est cependant reconnu par les membres du groupe, en tant que porte-parole, du fait des connaissances qu'il a acquises auprès d'institutions extérieures au monde indigène (école, ONG), ainsi que par l'engagement dont il fait preuve envers le groupe qu'il tend à guider, à représenter et pour lequel il doit obtenir des bénéfices. Nous chercherons à comprendre en quoi les savoirs des leaders concurrencent ceux des autorités traditionnelles et comment ces deux formes de représentations du groupe s'articulent au sein de l'organisation indigène.

Afin d'analyser ce processus, nous partirons d'une enquête de terrain réalisée dans la région du Nord Potosi, une région andine à majorité indigène de langues aymara et quechua². Nous nous référerons dans un premier temps à l'idéal-type de l'économie morale de la communauté andine. Nous analyserons ensuite les nouveaux lieux de formation et de production des capitaux culturels et techniques qui permettent au leader de se définir et d'être reconnu comme tel. Enfin, nous terminerons par une analyse de l'articulation de celui-ci avec le système communautaire indigène, afin de comprendre cette articulation et comment le leader parvient à maintenir sa légitimité.

2 Plusieurs séjours ont été réalisés dans le Nord Potosi entre 2006 et 2011 dans le cadre d'un master 2 puis d'un doctorat au sein de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL-Paris3), et grâce à une bourse de l'Institut français des études andines (IFEA) entre 2009-2011. Le travail de terrain a été réalisé en immersion (comme chauffeur de l'organisation indigène régionale, en vivant plusieurs mois dans une communauté...), ce qui a permis de suivre de près les congrès, réunions internes, déplacements et la vie quotidienne de l'organisation aux niveaux national, régional et local. Des dizaines d'entretiens ont été réalisés auprès d'(ex)autorités indigènes régionales, de leaders indigènes nationaux (ministres, techniciens, organisations indigènes) et au niveau local. Dans le cadre de la thèse, des histoires de vie plus complètes ont été retracées auprès de sept leaders (aux différents niveaux d'analyse).

Structure de la communauté andine et formation des autorités traditionnelles

Afin d'analyser la structure interne des communautés andines en Bolivie, nous nous baserons sur le concept d'économie morale. Nous nous référerons pour cela aux travaux de James Scott (1976), qui a popularisé ce concept pour les populations paysannes, à partir de l'exemple du Sud-Est asiatique. L'auteur analyse l'économie morale à partir de deux concepts : la norme de réciprocité et le droit de subsistance. La réciprocité, conçue par les anthropologues comme un échange de biens et services entre égaux, est traversée par une forme de relation sociale verticale, basée sur la "générosité" et la redistribution des plus riches envers les plus pauvres. Le droit de subsistance définit, quant à lui, les besoins minimaux devant être satisfaits, aussi bien par les membres de la communauté dans le contexte de réciprocité/redistribution, que par la classe dominante qui doit apporter la protection des subordonnés contre toute crise de subsistance. L'économie morale renvoie ainsi à la conception de ce qui est juste et ne l'est pas pour la paysannerie, ce qui entraîne une définition relationnelle de la légitimité du pouvoir, tant au sein de la communauté que dans sa relation avec le monde environnant.

Il est important de préciser que l'économie morale des communautés que nous présentons ici est un idéal-type, étant donné la grande hétérogénéité des structures communautaires et des degrés d'hybridité et d'articulations avec la société environnante.

Le système des charges

Les sociétés andines ont parfois été qualifiées de sociétés segmentaires qui, à la différence du système analysé par Evans-Pritchard, reposeraient non pas sur le lignage mais sur le territoire (Rasnake, 1989). Le niveau le plus bas de l'organisation correspond à l'unité familiale. Plusieurs familles sont regroupées ensuite dans une communauté et plusieurs communautés forment un *ayllu*. L'*ayllu* est la structure territoriale et organisationnelle de base. D'origine pré-incaïque, il a connu un processus d'adaptation constant sous les différentes dominations étatiques, que ce soit l'empire inca, la colonisation espagnole ou l'État bolivien à partir de l'indépendance en 1825. Aujourd'hui l'*ayllu* est bien plus qu'une simple structure territoriale. Avec l'émergence du mouvement indigène dans les années 1960-1970, il est devenu une référence morale et éthique (Galinier & Molinié, 2006), notamment grâce à son système de pouvoir et d'autorité qui nous intéresse particulièrement ici.

Malgré l'aspect "égalitariste" de la communauté promu par les organisations indigènes aujourd'hui, il existe dans les *ayllus* une stratification interne. Les *originarios* ("originaires") possèdent le plus de terre du fait de leur filiation réelle ou supposée avec les fondateurs de l'*ayllu*. Les *agregados* (les "ajoutés"), s'étant "ajoutés" au territoire à la suite de migration ou de mariage, possèdent des terres en moindre quantité. Enfin, les *kantu runas* sont les derniers arrivants et n'ont pas accès à la propriété. Il existe au sein de la structure segmentaire ce que l'on appelle un "système de charges", c'est-à-dire un système politique formé de plusieurs charges d'autorités hiérarchiques. De manière schématique, il peut être défini comme « la charpente sociale, idéologique et économique » à travers laquelle les autorités ont la responsabilité d'assurer la prospérité ainsi que la pérennité sociale et symbolique du groupe (Rivière, 2007). La charge d'autorité n'est pas exercée par un individu mais par un couple marié, selon la norme de *chacha-warmi* ("homme-femme" en aymara). C'est en effet par le mariage que l'on devient *jaqi* (membre de la communauté), ce qui offre certains droits (accès à la terre) et contraint à certaines obligations (exercice des charges, travail collectif). L'épouse – appelée *mama t'alla* à chaque niveau du système des charges – n'y joue le plus souvent qu'une fonction symbolique.

Il existe une hiérarchie des charges, depuis celles dédiées à la surveillance des champs (*kawasiri*), à la responsabilité de la communauté (*jilanku*), à celles de l'*ayllu* (*segunda mayor*) ou de la *marka* qui rassemble plusieurs *ayllus* sous l'autorité du *mallku*. Le *thaki* est le "chemin des charges", c'est-à-dire la « séquence des charges et responsabilités publiques par lesquelles un *comunario* déterminé avance "en marchant" à travers les années jusqu'à arriver à la plénitude, avec le maximum de reconnaissance et de prestige » (Ticona & Albó, 1997 : 66). Dans de nombreux cas, les charges les plus importantes (*segunda mayor*, *mallku*), ne peuvent être occupées que par les *originarios*, excluant de ce fait les *agregados* qui n'ont accès qu'aux charges inférieures et les *kantu runas* écartés de ce système. Selon un modèle gérontocratique, ce sont traditionnellement les plus "anciens" qui ont accès aux charges supérieures grâce à leur expérience. Enfin, le *muyu* est le système rotatif annuel dans l'accès aux charges. Il marque ce que Ticona et Albó appellent le « service communal obligatoire » (Ticona & Albó, 1997), du fait que chaque famille, selon la rotation des charges de famille en famille et de communauté en communauté, est "contrainte" de passer la charge à un moment de sa vie.

En plus des charges "obligatoires", il existe des charges volontaires. Il s'agit le plus souvent de charges religieuses (*alférez*, *pasante*) et onéreuses auxquelles ont accès les familles les plus riches. Il existe aussi des spécialistes des questions rituelles, les *yatiri*, possédant, en parallèle au "chemin des charges", leur propre

“chemin du savoir³”, dans lequel on entre après une relation divine, en étant le plus souvent frappé par la foudre.

Les notions de savoir et de pouvoir dans les ayllus

Le *thakhi* a pour fonction d'intégrer l'individu et de transmettre un savoir collectif pour le bien-être futur de la communauté. Que ce soit le *jilanku* au niveau de la communauté ou le *segunda mayor* au niveau de l'*ayllu*, l'autorité, par son intronisation et ses symboles sacrés, est mise sous tutelle des divinités du groupe (Rivière, 2007). Ces autorités sont les planificatrices des activités économiques (travaux collectifs, répartition des terres) et cérémonielles. Les deux autorités ont également pour fonction d'exercer la justice, à leur niveau territorial, afin de rétablir l'harmonie entre les membres de la communauté, les esprits et la nature (Fernandez, 2004). Lorsque le *jilanku* ne parvient pas à résoudre un conflit, il peut faire appel au *segunda mayor* qui sera plus à même de rétablir l'équilibre communal grâce à son expérience plus ancienne. La première action de la nouvelle autorité est de rendre visite aux différentes familles de sa communauté et *ayllu*, afin de se présenter et de reconnaître le territoire dans sa dimension spatiale et symbolique (frontières, lieux de culte, nom des ancêtres). En plus d'exercer la justice, le *segunda mayor* est l'autorité chargée des relations avec le monde extérieur à l'*ayllu*.

Les charges peuvent être qualifiées de « politico-rituelles » du fait que l'autorité est amenée à diriger la communauté mais aussi à exercer des fonctions rituelles (Rivière, 2007). La charge a ainsi une fonction de redistribution, car l'autorité doit fournir de la nourriture en abondance durant certains rituels, ce qui implique pour l'autorité une forte “générosité” et donc un fort investissement personnel, ce qui explique que la charge soit souvent perçue comme une contrainte. À travers la charge, l'autorité fait donc “don de soi” à la communauté, aussi bien pour la fonction politique que rituelle, et le prestige est le contre-don reçu de la communauté. L'accès aux charges donne du prestige et le prestige offre l'accès aux charges.

Dans l'organisation traditionnelle, la fonction du chef est contrôlée par l'opinion publique et la tradition. L'autorité ne possède ainsi qu'un faible pouvoir décisionnel, son pouvoir étant plus symbolique que réellement politique. Lors des assemblées, elle a pour principale fonction de passer la parole et de parvenir au consensus de tous les membres. À la différence du chef des Tupi-Guarani

3 Le nom *yatiri* vient du verbe aymara *yatiña* (« savoir ») ; le *yatiri* est ainsi « celui qui sait ».

étudié par Clastres qui « parlait pour ne rien dire » (1974), dans le cas des *ayllus*, l'autorité « ne s'approprie pas la parole » (Fernandez, 2004 : 298). Les paysans les plus riches, grâce à leur accès à la main-d'œuvre et à leurs relations clientélistes, peuvent cependant manipuler cette opinion publique, notamment par des actes de générosité vis-à-vis de la communauté, que ce soit pour la participation aux charges, en finançant des fêtes ou par la distribution de nourriture (Spedding, 1994).

Gilles Rivière (2007) nous indique qu'une « bonne autorité » se définit par le fait de rester présent dans la mémoire communautaire pour son rôle de pacification, pour avoir su attirer les faveurs climatiques grâce aux rituels et avoir fait preuve de prodigalité envers les membres de son *ayllu*. Roger Rasnake (1989) met en avant les qualités morales de l'autorité : elle doit savoir parler, être respectée, être humble, avoir une grande mémoire et entretenir des relations d'amitié avec les membres des *ayllus*. L'autorité doit ainsi avoir une grande connaissance des familles, des limites territoriales et surtout de la tradition qu'elle doit maintenir et faire respecter. Cette connaissance s'acquiert avec les anciennes autorités, ou avec les *yatiris* que l'autorité peut consulter dans des cas extrêmes ; elle s'amplifie dans l'espace indigène à mesure que l'on « marche » dans le « chemin des charges ». Le savoir est ainsi fortement associé à l'expérience et à l'ancienneté et, de ce fait, la connaissance accrue de la tradition et celle du territoire vont de pair avec une notoriété et un prestige grandissants.

Avec l'intégration croissante des communautés à l'État, les charges tendent cependant à évoluer, l'autorité étant de plus en plus amenée à négocier avec la mairie ou les ONG. Les autorités traditionnelles quittent ainsi de plus en plus la sphère symbolique pour celle politique, ce qui n'est pas sans créer des tensions du fait justement que le « système des charges » ne permet pas – en raison de son statut « obligatoire » et « rotatif » – une connaissance approfondie du monde extérieur à l'*ayllu*. C'est dans ce nouvel espace du savoir qu'émerge la figure du leader.

Nouveaux lieux de formation et émergence de la figure du leader

Les organisations sociales jouent un rôle fondamental en Bolivie, que ce soient les organisations ouvrières des mines d'étain depuis la première moitié du XX^e siècle, ou les organisations indigènes qui les ont progressivement détrônées comme avant-garde de la lutte sociale depuis les années 1970. C'est au sein de ces dernières qu'émerge la figure du leader, qui articule une connaissance du monde extérieur et un capital organique acquis au sein de ces organisations. Les différentes

études menées sur les leaders indigènes en Amérique latine (Zapata, 2005 ; Rappaport, 2007 ; Fernandez, 2011) ont mis en avant le rôle de la modernisation et de l'intégration à l'État dans leur émergence. En Bolivie, l'ouverture démocratique qui fait suite à la Révolution de 1952 permet aux membres des communautés un meilleur accès à l'éducation et à différentes formes de socialisation secondaire, ce qui entraîne une différenciation sociale croissante de la population indigène, à l'opposé de l'image indigéniste d'un monde rural isolé, paysan et analphabète.

Les nouveaux lieux du savoir

En Bolivie, la Révolution du Mouvement nationaliste révolutionnaire (MNR) de 1952 conduit à la nationalisation des mines d'étain, au développement de l'éducation, au vote universel et à une réforme agraire. Cette dernière vise au démantèlement des grandes propriétés terriennes par l'instauration de syndicats paysans, qui se constituent dès lors comme une organisation parallèle et concurrente à l'organisation de l'*ayllu*⁴. Le syndicat émerge sous l'influence du mouvement ouvrier, notamment du puissant syndicat des mineurs, considéré comme l'"avant-garde révolutionnaire" de Bolivie et même d'Amérique latine. Le monde rural andin se voit dès lors pénétré par de multiples « intermédiaires culturels » (Wolf, 1974) – gouvernement, partis politiques, syndicalistes du monde ouvrier – afin d'impulser la syndicalisation des campagnes et d'en prendre le contrôle (Dunkerley, 2003).

Peu à peu, ces agents extérieurs réorganisent leurs actions au sein du monde rural en s'insérant dans le "champ de l'éducation" et le "champ du développement" qui deviennent les nouveaux enjeux du pouvoir régional. C'est dans ces différents champs qu'émerge le leader, en acquérant de nouveaux savoirs qu'il met au service de sa communauté... et de lui-même.

L'école comme rupture biographique

Jusqu'à la Révolution du MNR en 1952, le droit de vote est interdit aux analphabètes, donc à une grande majorité de la population indigène. Les

⁴ Le syndicat paysan se développe principalement dans les zones où s'étaient développées les grandes propriétés terriennes (*haciendas*), sur les terres les plus riches des vallées, alors que l'organisation des *ayllus* s'est maintenue dans les terres moins fertiles d'altitude.

premières écoles rurales au début du XX^e siècle visent ainsi plus à « désindianiser la société », devant la « peur blanche » d'une guerre des races, qu'à impulser une réelle émancipation du monde rural (Martinez, 1998). Des premières écoles militantes apparaissent cependant dans certaines zones, dont la plus célèbre est « l'école-*ayllu* » de Warisata dans le département de La Paz, afin de proposer à la population indigène une éducation à la fois politique (valorisation de l'organisation traditionnelle) et technique (mécanique, agronomie). Dans le Nord Potosi, naissent également des écoles « *pitanza* » dans lesquelles le professeur est payé en produits des champs. Ces écoles privées informelles marquent une entrée souvent brutale de la langue espagnole dans la région. Ce sont dans les zones où se développent ces premières écoles rurales qu'émergent les premiers leaders paysans à la suite de la réforme agraire de 1953 (Rocha, 1999).

À partir de la Révolution de 1952, se développe un réel processus d'éducation étatique des campagnes. Née comme un projet politique de transformation structurelle du pays, la Réforme éducative de 1952 devient peu à peu une « idéologie de mobilité sociale » en défendant la croyance que l'éducation peut influencer le bien-être des personnes (Zalles Cueto, 2000) et en incorporant ainsi une première idéologie individualiste et élitiste au sein des communautés. Dans le Nord Potosi, les collèges et internats se développent dans les grands bourgs des zones rurales sous l'influence de prêtres et dans les zones minières avec les mouvements ouvriers de gauche. À la sortie du collège, cette génération bénéficie de plus de centres de formation politique et technique promus par des mouvements politiques. D'un côté, le parti de gauche catholique du Mouvement de gauche révolutionnaire (MIR) crée en 1976 l'Institut polytechnique Tomás Katari (IPTK). Le but de l'IPTK est la formation technique (agronomie, santé, administration publique et mécanique) mais aussi catholique et surtout politique et syndicale. Il a pour objectif d'impulser un syndicalisme indépendant et des leaders politiques susceptibles de rejoindre les rangs du parti. De l'autre, le mouvement katariste, qui se détache dans le Nord Potosi du syndicat paysan par une valorisation de l'organisation de l'*ayllu*, fonde, en 1985, le *Centro Marka*. Celui-ci a pour objectif de former des leaders à l'idéologie de l'*ayllu* par des enseignements de sociologie, d'histoire, d'économie. Il permet aussi de concurrencer l'IPTK dans la formation de leaders, avec une vision plus indianiste. Se développent ainsi des « institutions totales » (internat des collèges, IPTK) qui remplacent peu à peu l'ancienne fonction socialisante et intégrante de la communauté. La figure du leader émerge de ces socialisations qui lui ont permis d'acquérir de nouveaux savoirs, de construire sa propre vision du monde social et de concurrencer les plus anciens de la communauté, dont le savoir

reste axé sur la tradition. Ces nouveaux savoirs lui confèrent un nouveau statut, celui de leader, c'est-à-dire de porte-parole d'un groupe qui le reconnaît comme tel et lui octroie une légitimité pour orienter les assemblées communautaires. Le leader se caractérise ainsi par « le monopole du droit de parler et d'agir au nom d'une partie ou de la totalité des profanes » (Bourdieu, 1981 : 13). Il entre dans un processus de représentation du groupe en s'appropriant « non seulement la parole des profanes, c'est-à-dire le plus souvent leur silence, mais aussi la force même de ce groupe, qu'il contribue à produire en lui prêtant une parole reconnue comme légitime dans le champ politique » (*ibid.*).

Une autre source de savoir importante est l'ouverture du monde universitaire aux populations indigènes à partir des années 1970. Le mouvement katariste de La Paz est issu de cette première génération de jeunes ayant eu accès à l'université. Dans le Nord Potosi, l'université nationale Siglo XX est créée en 1985 par le mouvement ouvrier dans la ville minière de Llallagua (la capitale régionale), afin de former des professionnels engagés politiquement et techniquement dans le développement régional. À côté des filières techniques (mécanique, agronomie, mines), des cours de marxisme-léninisme sont obligatoires, délivrés par des dirigeants syndicaux mineurs. Cette université permet à des jeunes issus des communautés d'accéder à une éducation supérieure, d'abord principalement en agronomie, puis, à partir des années 2000, en science de l'éducation et en droit.

Malgré son passé conservateur, l'éducation scolaire est aujourd'hui fortement valorisée, à la fois comme instrument de lutte et comme instrument du développement rural. Les entretiens avec les leaders ont révélé combien l'école représente, pour les plus anciens comme pour les plus jeunes, un élément "autre", douloureux, dont la simple évocation entraîne bien souvent des pleurs. "Rupture biographique", elle joue cependant un rôle crucial dans la prise de conscience du futur leader. C'est bien souvent sur les bancs de l'école que le futur leader prend conscience du racisme, de l'exclusion et de la "violence symbolique" de la culture dominante, qui impose sa langue en excluant les langues indigènes. L'éducation apporte ainsi un savoir scolaire, mais aussi un savoir politique par la prise de conscience des rapports de domination qui la traverse et qu'elle révèle.

Les nouveaux leaders formés par les ONG

À côté des savoirs académiques transmis par les écoles rurales et les universités, se construit également un "habitus développementaliste" à travers des formations techniques. Cet habitus est transmis dès les premières écoles rurales, comme à Warisata. Ce processus s'accélère avec le développement des ONG dans

la deuxième moitié du XX^e siècle. Par sa grande pauvreté, la Bolivie est en effet l'un des pays qui attire le plus les ONG et qui bénéficie du plus d'aide de la coopération internationale (Rodriguez Carmora, 2009).

Durant les dictatures, dans les années 1970, de nombreuses ONG militantes sont présentes en Bolivie, avec comme champ d'action principal la formation politique. Ces ONG sont créées par des partis de gauche ou le mouvement katariste, mais aussi par des prêtres catholiques proches de la "théologie de la libération". Lorsque la Bolivie est touchée, en 1983, par une forte sécheresse, de nombreuses ONG arrivent dans le pays avec un champ d'action plus orienté vers le domaine productif. Afin de s'insérer dans ce "champ du développement", les partis politiques orientent, dans le Nord Potosi, leurs formations vers des aspects plus techniques du développement. Le centre de formation katariste *Centro Marka* devient dans les années 1990 l'Institution de formation et de développement social (ICADES), dédiée à la formation de professionnels du développement, en agronomie principalement. Il constitue par la suite ses propres ONG, avec ses propres techniciens indigènes, chacune destinée à un domaine d'activité et à une zone géographique précise. Chaque organisation sociale construit dès lors son propre réseau d'ONG, à travers la figure du « courtier », défini par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995) comme l'intermédiaire entre les populations locales et les institutions de développement. Se constitue dès lors un capital "technique", que l'on peut définir comme l'ensemble des ressources techniques (en gestion, expertise, socialisation de projets) acquises au sein des ONG, permettant aux individus de construire leurs propres représentations du monde du développement et d'en être reconnus comme les garants. Ce processus s'accroît à la suite des politiques multiculturelles et de démocratie participative, qui favorisent, à partir des années 1990, à la fois des actions indigénistes et un processus de professionnalisation des cadres paysans indigènes, constituant ce que Guillaume Boccara (2010) nomme les « ethno-bureaucrates ». Plusieurs ONG financées par la coopération internationale s'implantent ainsi en Bolivie et dans le Nord Potosi, en étroite relation avec la Fédération des *ayllus*, originaires et indigènes du Nord Potosi (FAOINP), afin de favoriser la reconnaissance des groupes indigènes, selon une vision quelque peu romantique de l'"autochtone".

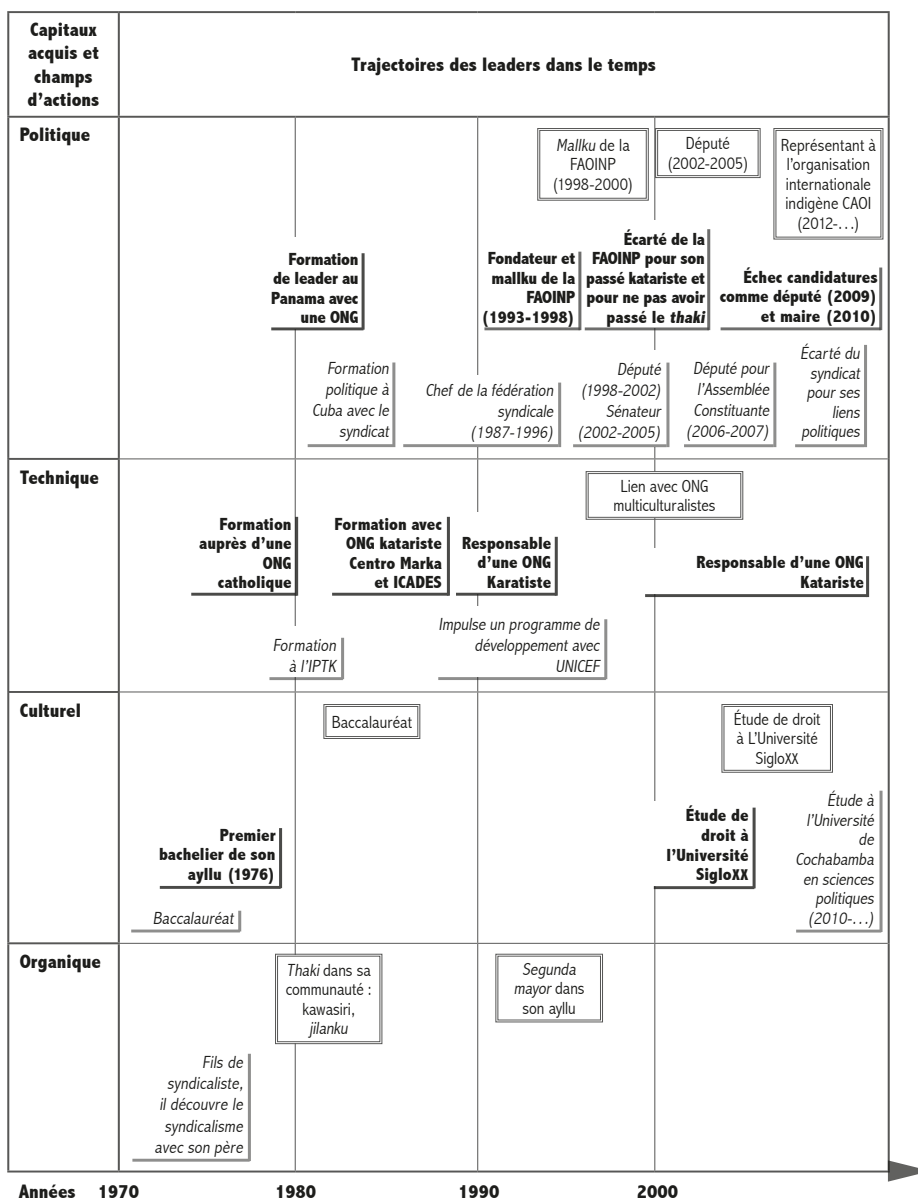
Multiplication des formes du savoir et rivalités entre leaders

Les différentes formations que nous avons étudiées se retrouvent sur l'ensemble du territoire mais à des intervalles différents selon les zones. On note dans tous les cas la naissance de véritables « carrières militantes » (Fillieule, 2001), qui se caractérisent par des formes d'engagement différenciées et variables dans le temps, la multiplicité des engagements tout au long de la vie et le déplacement d'un type de militantisme à un autre selon les capitaux acquis. Si, autrefois, l'accès au savoir traditionnel et au prestige qui en découlait reposait sur le simple « chemin des charges », aujourd'hui la multiplication des formes et lieux de socialisation engendre le renouvellement du savoir au sein des communautés et la multiplication des spécialistes. « Être leader » signifie ainsi « être entre deux mondes », grâce à la fois à son aspect « organique », et à ses capacités et connaissances acquises au sein des lieux de socialisation de la société dominante. Le diplôme scolaire – qu'il s'agisse jusqu'aux années 1980 du baccalauréat, puis des diplômes universitaires – est ainsi l'un des symboles privilégiés pour parvenir au statut de leader. Par son obtention, l'individu est reconnu de tous, aussi bien dans la communauté que dans la sphère de la société dominante. Il en est de même pour les capacités acquises au sein des ONG et des partis politiques, à l'heure où l'intégration croissante des communautés à la société environnante nécessite une « légitimité d'expertise » propre au « capital militant » (Matonti & Poupeau, 2004).

Les socialisations différenciées entre les courants politiques kataristes et syndicalistes de gauche entraînent ainsi une multiplication des leaders, mais aussi une concurrence entre ceux-ci pour le contrôle et le monopole de la définition du monde rural (Le Gouill, 2011 ; 2013). D'un côté, les leaders formés à l'IPTK fondent en 1979 la Fédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans du Nord Potosi, de tendance marxiste à ses débuts. De l'autre, les kataristes créent en 1993 la FAOINP, comme concurrente directe de l'organisation syndicale. Bien que se revendiquant de filiation « organique » avec l'organisation traditionnelle des communautés, ces deux organisations représentent une version plus moderne et plus politique de celle-ci, du fait que leurs représentants ont une connaissance des traditions indigènes, parfois davantage depuis le monde académique – avec une vision souvent sublimée – que depuis leur propre expérience dans le *thaki*. Ce rapport à la tradition et la capacité des leaders à revendiquer un capital « organique » sera à la fois la source de leur légitimité ou de leur déclassement par des leaders concurrents (voir tableau 1).

Les savoirs du poncho et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie

Tableau 1 : Trajectoires de trois leaders paysans indigènes et évolution de leurs parcours



Noms des leaders de référence :

- ===== Aurelio Ambrosio : Premier *mallku* de la FAOINP à réaliser le *thaki*
- ===== Marcelino Gonzales : Membre historique du katarisme, fondateur de la FAOINP
- ===== Félix Vasquez : considéré comme le leader historique de la Fédération syndicale

Plusieurs témoignages de *batailles de leaders* (selon une expression employée par l'un d'entre eux) ont été recueillis durant le travail de terrain. Ces batailles consistent en des débats vigoureux lors d'assemblées, mais il a été recensé d'autres cas de véritables affrontements physiques entre groupe rivaux après que le leader ait "mobilisé ses bases" jusqu'à en perdre parfois le contrôle, allant ainsi à l'encontre de l'intérêt général des groupes et du « rôle disciplinaire » du leader (Bourricaud, 1953). Les concurrences entre leaders sont également générationnelles. La démocratisation du système scolaire et l'accès à l'université ouvre un nouveau "statut temporaire" entre l'enfance et l'adulte, qui n'existait pas dans les communautés où on devenait adulte avec le mariage, à un âge précoce. Se construisent ainsi peu à peu la catégorie sociale de "jeunesse" et l'image du *jeune leader*. Le nouveau savoir acquis au sein des universités – principalement l'université nationale Siglo XX dans le cas du Nord Potosi – concurrence ainsi le savoir traditionnel au sein des communautés et celui des générations précédentes de leaders, à tel point qu'une organisation de jeunes naît dans les années 2000 sous le nom de Conseil des *Amautas*, c'est-à-dire le conseil de "ceux qui savent". Cette appellation de "*Amauta*" était traditionnellement utilisée dans les communautés pour désigner les anciens dont le savoir était lié à l'expérience. La définition du savoir devient ainsi un enjeu de lutte et de légitimité entre l'expérience de l'adulte et les capacités acquises à l'université par la jeunesse⁵.

Ces leaders s'affrontent ainsi selon leurs possessions en capital organique (lié à l'organisation), technique (lié à leur connaissance du monde des ONG) et scolaire ou culturel, et dans la conversion de ceux-ci en capital politique afin de contrôler le monde rural. La concurrence entre leaders intervient dans une concurrence entre champs pour la définition du monde social grâce au pouvoir symbolique acquis par les différents capitaux. De ce fait, au sein de chaque champ correspond un type de leader qui lutte pour la redéfinition de la hiérarchie des champs, et donc des espèces de capital. Ainsi, lorsqu'un leader est déclassé après avoir été concurrencé par des leaders issus d'un champ concurrent, il entreprend souvent une remise à niveau dans un nouveau champ de production du savoir afin de se reclasser et de relancer sa carrière militante (voir tableau 1).

5 Sous la pression des autorités de la FAOINP, l'organisation de jeunes est cependant amenée à changer de nom.

Le leader entre *poncho* et cravate

Les organisations indigènes sont ainsi traversées par deux systèmes concurrents de savoirs et de représentations. D'un côté, les autorités traditionnelles sont la charpente sociale de l'organisation indigène par la connaissance de la tradition qu'elles acquièrent à travers le "chemin des charges", même si elles n'ont pas de réel pouvoir décisionnel, celui-ci étant détenu par l'assemblée communautaire. De l'autre, le leader n'a pas une fonction institutionnelle au sein de l'organisation indigène traditionnelle, mais son statut de leader est reconnu par les membres de celle-ci, du fait des connaissances qu'il a acquises auprès des institutions du monde extérieur. Contrairement aux autorités traditionnelles, il détient un véritable pouvoir politique au sein de l'organisation en jouant de son statut et de ses connaissances pour orienter les débats lors des assemblées communautaires. Il nous faut maintenant analyser comment ces deux formes de savoirs et de représentations s'articulent et entrent en concurrence.

Pouvoir et légitimité du leader

Si, comme nous l'avons vu, les formations de chaque génération militante diffèrent selon les époques, des points communs les unissent. Toutes se retrouvent dans l'image du leader organique et dans une forme de « noblesse de l'engagement » (Siméant, 2001). Dans les histoires de vie recueillies, différents leaders indigènes évoquent les sacrifices de leur engagement : longue marche de communautés en communautés, rapport détaché à l'argent, coût (social et économique) de l'engagement, prise de risque, passage incessant entre deux mondes (de l'organique à l'ethno-bureaucrate) sans perdre la foi ni quitter le monde d'origine. L'engagement du leader se conçoit ainsi comme une « société d'honneur », c'est-à-dire la défense d'un univers de biens symboliques fondé sur le refoulement collectif de l'intérêt individuel (Bourdieu, 1994). Il se veut en ce sens assez proche de l'idéal-type de l'économie morale de la communauté que nous avons décrite dans la première partie de notre travail. Par sa situation "entre deux mondes", le leader doit en effet veiller plus que quiconque à sa légitimité en accentuant toujours plus le crédit qu'il accorde aux valeurs de l'économie morale de la communauté. Tout écart est rapidement sanctionné par la population qui l'accuse d'être passé « dans l'autre monde ». Il doit ainsi posséder, à lui seul, les attributs de "l'alliance du *poncho* et de cravate" symbolisée au sein du gouvernement par le duo Evo Morales et Alvaro García Linera, c'est-à-dire posséder à la

fois le capital “organique” de son adhésion à l’organisation indigène et le capital “culturel” de son insertion au monde extérieur et dominant.

Ce lien avec le monde du groupe dominant « brouille les repères de classes », comme l’a écrit Antonio Gramsci (1978). Cela engendre bien souvent des tensions et des incompréhensions entre les leaders et les bases sociales qu’ils représentent. La tension entre les deux mondes peut devenir une source de délégitimation utilisée par les leaders concurrents. Nous remarquons en effet que chaque leader déchu est accusé d’avoir passé “trop de temps” dans le monde adverse et d’avoir ainsi “rompu avec ses bases” et avec la tradition. Certains intellectuels indigènes – plus proches de l’“élite” par leur inscription dans la société environnante – reviennent de manière stratégique dans leur communauté uniquement lors des réunions importantes, afin d’orienter le groupe qu’ils représentaient en tant que leader et de conserver leur légitimité locale. Il a été également possible d’observer certaines stratégies mises en place par les leaders pour orienter les débats au sein des communautés, sans avoir l’air de les influencer. Certains leaders se partagent la parole pour ne pas la monopoliser, afin de faire primer leur sincérité et leur désintéressement. Ces normes représentent en effet les idéaux de la communauté auxquels ils doivent se soumettre (consensus, parole collective). Cela ne les empêche pas de se réunir en amont, par petits groupes, de manière clandestine, pour aiguïser leur argumentation et convaincre les autres leaders de l’orientation des débats. Comme l’indique François Bourricaud, « la dévotion du leader aux valeurs du groupe est une condition essentielle de son autorité » (Bourricaud, 1953 : 452). Le leader doit ainsi maintenir les valeurs de l’économie morale de la communauté tout en affirmant une certaine réussite sociale qui convainc le groupe de se laisser porter par lui et d’espérer un futur meilleur, car lui y est parvenu, en tant qu’individu, et qu’il connaît donc le chemin.

Malgré ces stratégies, les leaders se distinguent de l’économie morale de la communauté par le fait qu’en tant que “professionnels”, ils attendent de leur engagement une rémunération, interdite au sein des communautés. Cet élément, central pour différencier l’autorité traditionnelle du leader, est défini par Hélène Combes (2011) comme l’économie morale du militantisme. Du fait de leur insertion croissante à la société environnante, les organisations indigènes ne peuvent se passer de leurs leaders – c’est-à-dire de leurs membres les mieux dotés en savoirs multiples – et doivent de ce fait leur fournir des postes rémunérés au sein de leur réseau d’ONG ou des institutions politiques qu’elles contrôlent, sans quoi ils risqueraient de quitter l’organisation pour une concurrente ou de chercher une possible ascension sociale en ville. Si cette logique de rémunération est acceptée par les organisations sociales, la tension entre ces deux économies morales est

compensée par des formes de redistribution propre à l'économie morale de la communauté. L'enquête de terrain a ainsi montré que l'obtention d'un emploi, et donc d'une rémunération, au nom de l'organisation – que ce soit comme technicien de l'organisation (avocat par exemple), courtier auprès d'ONG, ou des postes politiques, comme nous le verrons plus tard – conduit les bénéficiaires à offrir des repas lors de certains voyages, à verser directement une partie de leur salaire à l'organisation ou à impulser des projets de développement pour le groupe qu'ils représentent, selon une logique corporatiste et clientéliste.

L'"instrumentation de la tradition"

Par les réseaux clientélistes qu'il entretient, le leader possède ainsi "ses bases" – que celles-ci viennent des relations de parenté, territoriales ou politiques –, c'est-à-dire une force de mobilisation dont il s'approprie la parole – ou le silence – par un travail de représentation et de redistribution. Ces réseaux clientélistes existaient déjà traditionnellement dans les communautés, avec une élite économique qui pouvait manipuler l'opinion publique par des actes de générosité, comme nous l'avons vu dans la première partie. Le leader actuel se différencie de l'ancienne élite traditionnelle indigène par son insertion dans le monde extérieur et des possibilités nouvelles d'ascension sociale.

Le pouvoir du leader ne s'inscrit pas uniquement dans sa capacité à orienter et à contrôler les débats durant les assemblées communautaires, il a aussi des répercussions jusque dans l'organisation indigène à mesure que celle-ci s'articule avec le monde extérieur. Les autorités traditionnelles sont ainsi amenées à jouer un rôle d'articulation croissant avec les institutions publiques et privées extérieures aux communautés, notamment les municipalités⁶, pour établir les projets de développement à destination du monde rural. Alors que, dans les communautés, la gestion se cantonnait auparavant aux affaires internes – gestion des parcelles, des conflits et quelques relations avec la société environnante – l'articulation avec le monde extérieur nécessite, quant à elle, des connaissances et savoir-faire administratifs et techniques importants. Progressivement, les organisations indigènes se lancent également dans le jeu démocratique pour conquérir les mairies, en

6 En 1993, sous l'influence des politiques multiculturelles internationales, l'État promeut un processus de démocratie participative qui fait des municipalités les garantes du développement local. Les communautés indigènes sont reconnues par l'État et sont conduites à jouer un rôle de planification du développement.

cherchant à nommer leurs candidats selon leurs formes de « démocratie communautaire ». Cette « indigénisation » de la vie politique (Lacroix, 2009) s'institutionnalise avec la nouvelle constitution politique de l'État de 2009, qui reconnaît l'Autonomie indigène originaire paysanne (AIOC). Celle-ci doit permettre aux organisations indigènes d'élire leur maire et conseillers municipaux selon leurs « traditions ancestrales », c'est-à-dire d'après le *thaki*, des assemblées communautaires, sans parti politique, et selon le principe de rotation entre *ayllus* à chaque gestion municipale.

Cette intégration accrue à la société environnante a entraîné de profonds débats au sein des communautés pour savoir si ces normes (savoir traditionnel, chemin des charges) étaient les plus adéquates pour l'autogouvernement. Des débats vont ainsi diviser les *ayllus* entre élire – que ce soit comme autorités traditionnelles des *ayllus* ou comme candidats à la mairie – les personnes ayant accompli le *thaki* et dont le savoir est axé sur la tradition ou, au contraire, des leaders n'ayant pas forcément passé la totalité du « chemin des charges » mais possédant des capitaux culturels et techniques. Dans la plupart des cas, se met en place une hybridation de l'économie morale des communautés et de l'économie morale du militantisme, c'est-à-dire que les autorités traditionnelles des *ayllus* et candidats au poste de maire sont soumis à la rotation entre *ayllus*, nommés par des assemblées communautaires : ils doivent posséder non seulement un capital « organique » mais également les attributs du leader, c'est-à-dire des savoirs multiples à des fins politiques. La coutume apparaît ainsi comme un « champ de conflit et de négociation », dans lequel l'application des normes est flexible et change selon les circonstances et en fonction des rapports de force à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté (Recondo, 2009).

Si l'évolution de la « coutume » n'est pas en soi une nouveauté, les organisations indigènes ayant connu de nombreuses adaptations à la société dominante au cours de l'histoire, l'émergence des leaders remet en cause le principe même du pouvoir, dissous dans l'assemblée communautaire et la tradition. En effet, si traditionnellement toute personne peut devenir autorité selon le modèle de rotation, toutes ne peuvent pas devenir leader car elles ne peuvent prétendre aux savoirs nécessaires à l'obtention de ce statut. On se retrouve ainsi dans une forme d'instrumentalisation de la tradition par le leader qui, tout en prétendant la maintenir pour être légitime, la vide de son aspect essentiel : la dissolution du pouvoir dans le collectif.

Conclusion

Acteur “informel” de l’organisation indigène, du fait qu’il n’a pas une existence institutionnelle et qu’il est seulement défini comme tel par les autres et par lui-même, le leader n’en est pas moins devenu un acteur central de la vie politique. Il symbolise à lui seul les profondes évolutions que connaissent les communautés indigènes du pays. Peut-être pouvons-nous même voir dans ce processus une des origines des changements politiques que traverse la Bolivie depuis la victoire d’Evo Morales. En effet, si le président bolivien arbore un discours méfiant auprès des ONG, du multiculturalisme international et des lois “néolibérales” des réformes démocratiques des années 1990, la plupart des ministres et hauts responsables d’origine paysanne indigène de son gouvernement ont été formés dans les ONG et les écoles du groupe dominant. Si cette formation au sein des institutions du groupe dominant enferme les revendications dans les cadres imposés par celui-ci, le système a plus à craindre des subordonnés ayant assimilé les valeurs hégémoniques dominantes, qui peuvent les retourner contre lui, du fait qu’ils « ne servent jamais vraiment les intérêts des dominants que par surcroît et qui menacent toujours de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social qu’ils détiennent par délégation » (Bourdieu, 1977 : 409). C’est dans ce cadre que peut s’expliquer la vitalité du mouvement indigène en Bolivie grâce à l’émergence du leader, qui se caractérise par les capitaux scolaire, culturel, technique mais aussi organique, c’est-à-dire par un apprentissage multiple qui lui confère un « capital militant » (Matonti & Poupeau, 2004).

La croissante pénétration du marché accentue les différenciations sociales internes aux communautés – qu’elles soient économique, politique ou symbolique –, entraînant une multiplicité des appartenances et la construction de multiples groupes d’intérêts. Si l’autorité traditionnelle exercée par le couple marié reste la garante de l’unité de la communauté, les leaders représentent parfois des sous-groupes à l’intérieur de celle-ci ou des groupes plus larges vers le monde extérieur. Le leader se distingue ainsi par sa capacité à changer d’échelle et de territorialité. Il doit fidélité et loyauté envers le groupe qu’il représente et doit avoir des aptitudes à accomplir correctement les activités pour lesquelles il a été reconnu, c’est-à-dire obtenir des avantages pour le groupe qu’il représente. Le leader de la communauté doit en ce sens maintenir l’unité de son « groupe profane » (Bourdieu, 1981), tout en le mobilisant pour parvenir à dominer les leaders des groupes rivaux, sans aller contre l’intérêt général. Ont été rencontrés à ce sujet plusieurs exemples, où le leader perdait le contrôle de sa base qui s’engageait dans une lutte parfois violente contre l’opposant, en nuisant tout autant à la légitimité du leader qu’au but recherché.

Même si les leaders sont entrés dans une stratégie propre à renforcer le groupe qu'ils représentent, ils peuvent donc aussi être amenés à protéger les intérêts du groupe des leaders dans son ensemble. C'est dans ce sens que les leaders établissent des stratégies entre eux, durant les assemblées ou en organisant des réunions clandestines, afin de planifier les orientations que prendront les assemblées. Si la lutte entre leaders peut parfois être féroce – voire violente –, des alliances se font pour maintenir leur statut informel tout en manipulant les traditions et “us et coutumes”. Faut-il y voir une manipulation par les leaders d'une base passive ? L'analyse de l'économie morale et des formes de résistances paysannes de James Scott (2008) nous permet également de voir les traditions et “us et coutumes” comme des instruments de contrôle des leaders par les bases sociales. De la même manière que les subalternes pouvaient construire des « espaces d'autonomies relatives » (*ibid.*) face au groupe dominant, l'économie morale des communautés apparaît dans notre cas comme un outil pour écarter, au nom de la tradition, le leader qui agirait de manière autoritaire ou ne répondrait plus aux attentes du groupe. Le leader peut ainsi être accusé d'avoir franchi la frontière séparant le monde sacré indigène – qu'il a lui-même contribué à définir – du monde extérieur profane. Ainsi, si le leader se distingue de la tradition par le nouveau rapport au pouvoir et au savoir qu'il représente, il contribue cependant à la maintenir, de manière plus ou moins réinventée, en en faisant la source de sa légitimité.

Bibliographie

- AGRIKOLIANSKY (E.), 2009, « Leaders », in O. Fillieule, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 319-326.
- BOCCARA (G.), 2010, « Cet obscur objet du désir multiculturel », *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos, E-Revue*, n° 10, <<http://nuevomundo.revues.org/59975>>.
- BOURDIEU (P.), 1977, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 32, n° 3, pp. 405-411.
- BOURDIEU (P.), 1981, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, fév.-mars, vol. 36-37, pp. 3-24.
- BOURDIEU (P.), 1994, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- BOURRICAUD (F.), 1953, « La sociologie du “leadership” et son application à la théorie politique », *Revue française de science politique*, n° 3, pp. 445-470.
- CLASTRES (P.), 1974, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, coll. « Critique ».
- COMBES (H.), 2011, *Faire parti. Trajectoires de gauche au Mexique*, Paris, Karthala.

- DELFOUR (C.), 2005, « Populisme et gestion national-populaire du pouvoir en Bolivie : l'expérience du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire – MNR - (1952-1964) », *Amnis*, n° 5, <<http://amnis.revues.org/1039>>.
- DO ALTO (H.), 2011, « Un parti paysan dans la ville en Bolivie : le Mouvement vers le Socialisme (MAS) à La Paz (2005-2010) », *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, vol. 92, n° 4, pp. 389-416.
- DUNKERLEY (J.), 2003, *Rebelión en las venas*, La Paz, Plural.
- FERNÁNDEZ OSCO (M.), 2004, *La ley del ayllu. Jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*, La Paz, PIEB.
- FERNÁNDEZ (B.), 2011, « Pues los indígenas hablaron por si solo sus propios discursos y por medio de sus propios intelectuales: primeras aproximaciones a los intelectuales indígenas en el Ecuador contemporáneo », *Cuadernos Interculturales*, n° 17, pp. 33-52.
- FILLIEULE (O.), 2001, « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel. Post scriptum », *Revue française de science politique*, vol. 51, pp. 199-215.
- GALINIER (J.) & MOLINIE (A.), 2006, *Les néo-indiens. Une religion du III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- GRAMSCI (A.), 1978, *Cahier de prison. 10-13*, Paris, Gallimard.
- LACROIX (L.), 2009, « Décentralisation, participation et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) », in H. Mazurek (dir.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*, IFEA, CESU, IRD, pp. 313-350.
- LE GOUILL (C.), 2011, « L'ethnicisation des luttes pour le pouvoir local en Bolivie. La conquête du monde rural dans le Nord Potosí », *Revue d'Étude en Agriculture et Environnement*, vol. 92, n° 4, pp. 363-387.
- LE GOUILL (C.), 2013, « Je ne suis pas ton compagnon mon frère. *Ayllus*, syndicats et métis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosí, Bolivie », Thèse de Sociologie, Paris3-IHEAL.
- MARTINEZ (F.), 1998, « La peur blanche : un moteur de la politique éducative libérale en Bolivie (1899-1920) », *Bulletin de l'IFEA*, t. 27, n° 2, pp. 265-283.
- MATONTI (F.) & POUPEAU (F.), 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, pp. 5-12.
- OLIVIER DE SARDAN (J.-P.), 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
- RAPPAPORT (J.), 2007, « Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa », *Revista Latinoamericana*, vol. LXXIII, n° 220, pp. 615-630.
- RASNAKE (R.), 1989, *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*, La Paz, HISBOL.

- RECONDO (D.), 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*. Paris, Karthala & CERI, coll. « Recherches internationales ».
- RIVERA CUSICANQUI (S.), 1984, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, HISBOL.
- RIVERA CUSICANQUI (S.), 2012, « De Tupak Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes », Séminaire de G. Rivière et P. Absi, *Anthropologie des sociétés andines*, Paris, EHESS, 3 avril.
- RIVIERE (G.), 2007, « *Amtat jan amtata...* Caciques et Mallku dans les communautés aymara du Carangas (Bolivie) », in A. Ariel et L. Lewinski (dir.), *Jeux de mémoires, enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Paris, L'Harmattan, pp. 71-100.
- ROCHA (J.-A.), 1999, *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los Quechuas de Cochabamba (1935-1952)*, La Paz, CID, Plural, UCB, UMSS.
- RODRIGUEZ CARMORA (A.), 2009, *El proyectorado. Bolivia tras 20 años de ayuda externa*, La Paz, Plural.
- SCOTT (J.), 1976, *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven and London, Yale University Press.
- SCOTT (J.), 2008, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- SIMEANT (J.), 2001, « Entrer, rester en humanitaire : des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », *Revue française de science politique*, vol. 51, pp. 47-72.
- SPEDDING (A.), 1994, *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yungas de La Paz*, La Paz, HISBOL, CIPCA.
- STEFANONI (O.) & DO ALTO (H.), 2006, *Evo Morales, de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, La Paz, Malatesta.
- TICONA (E.) & ALBO (X.), 1997, *Jesús de Machaca: la marka rebelde. La lucha por el poder comunal*, La Paz, CEDOIN-CIPCA.
- TOURAINE (A.), 1988, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob.
- WOLF (E.), 1974, *Les guerres paysannes au 20^e siècle*, Paris, François Maspero.
- ZALLES CUETO (A.), 2000, « Educación y movilidad social en la sociedad rural boliviana », *Nueva Sociedad*, n° 165, pp. 134-147.
- ZAPATA (C.), 2005, « Origen y función de los intelectuales indígenas », *Cuadernos Interculturales*, vol. 3, n° 4, pp. 65-87.