

INFORMATION ET CONFLIT DANS LES RELATIONS *MARKA*-SYNDICAT-ÉTAT (BOLIVIE) : UNE APPROCHE PAR LA PROXIMITÉ CULTURELLE

Pierre PERRIN * et Patricia PENARRIETA-LAMAZOU **

SUMMARY

On the basis of an analysis relying on anthropological data, this article shows how certain social groups, and here we deal with unions, use their comparative advantage of double cultural proximity regarding original communities and the Bolivian state, in order to perpetuate inter community conflict. They thus insure the promotion of their group and political goals through this instrumentation, to the detriment of political, economic and social stability in Bolivia.

RESUME

A partir d'une analyse fondée sur des données anthropologiques, cet article montre comment certains groupes sociaux, en l'occurrence les syndicats, utilisent leur avantage comparatif de double proximité culturelle vis-à-vis des communautés originaires et de l'Etat bolivien, pour perpétuer le conflit intercommunautaire. En l'instrumentalisant, ils assurent alors la promotion de leurs objectifs politiques ou catégoriels au détriment de la stabilité politique, économique et sociale de la Bolivie.

*Docteur en sciences économiques et chercheur associé à la Faculté d'Economie Appliquée de l' Université Paul Cézanne d'Aix en provence , France. perrin.pierre14@wanadoo.fr

** Chercheuse, de nationalité bolivienne, associée au Centre d'Analyse Economique de la Faculté d'Economie Appliquée à l'Université Paul Cézanne d'Aix-en-Provence (France). penarrieta_lp@hotmail.com

Dans ses célèbres travaux, Putnam (1993) montre qu'au début du XX^{ème} siècle, une règle de comportement en vigueur dans le sud de l'Italie consiste à adopter une attitude de défiance vis-à-vis de toute personne n'appartenant pas à la communauté familiale consanguine. Paradoxalement, la proximité culturelle traduite par le partage de ce type d'institutions ne facilite pas toujours les interactions harmonieuses. Néanmoins, des institutions communes au sein de certains Etats réduisent l'incertitude et créent davantage de confiance, même entre individus qui ne se connaissent pas personnellement, installant un climat propice au développement (Peyrefitte, 1998). En revanche, là où les individus de même nationalité ne partagent pas la même culture et où un groupe culturel particulier utilise l'appareil légal pour subordonner tous les autres, c'est encore un climat de méfiance qui s'installe.

Depuis environ soixante ans, la Bolivie est l'exemple même d'une telle situation. La crise économique, politique et sociale qui sévit en Bolivie résulte en grande partie de l'impuissance à générer une coopération entre les différentes communautés, impuissance due à une véritable rupture culturelle. Notre recherche ne s'arrête cependant pas à ce constat. A partir d'une analyse fondée sur la théorie des réseaux sociaux et sur les apports récents en économie de la proximité, cet article montre comment certains groupes sociaux, en l'occurrence les syndicats, utilisent leur avantage comparatif de double proximité culturelle vis-à-vis des communautés originaires et de l'Etat bolivien, pour perpétuer le conflit intercommunautaire. En l'instrumentalisant, ils assurent alors la promotion de leurs objectifs politiques ou catégoriels.

Dans une première section, il convient de décrire la situation culturelle des principales communautés vivant sur le territoire bolivien et le rôle des syndicats dans les relations intercommunautaires. A l'aide de la notion de capital social, la section 2 expliquera pourquoi les rares relations directes entre les chefs de la *Marka*ⁱ et de l'Etat, restent peu productives pour la *Marka*. La section 3 montrera que cette situation incite les chefs originaires à s'entendre avec les syndicats. Ainsi, grâce à leur avantage comparatif en terme de proximité culturelle, les syndicats jouent de leur rôle d'articulateur dans la triade *Marka*-syndicats-Etat pour créer à leur profit une sorte de lutte des classes entre les originaires et l'Etat. Notre grille de lecture s'applique en grande partie sur la période 1950-1994. Depuis, les mesures qui ont été appliquées par l'Etat bolivien pour réduire la main mise des syndicats, ont renforcé le pouvoir et le rôle d'intermédiaire de ces derniers.

Section I. Des différences culturelles en Bolivie

Quelques éléments descriptifs sont une étape nécessaire pour comprendre l'évolution des relations entre les *Markas*, les syndicats et l'Etat en Bolivie. Le pays s'étend sur une superficie de 1 098 580 Km². Grossièrement, son territoire national est constitué d'un tiers de montagnes (les Andes), un tiers de vallées et un tiers de forêt amazonienne. Le terrain est en général très accidenté et la plupart des régions sont difficiles d'accès. La Bolivie est un pays faible économiquement (PIB/habitant = 883 US\$), dont l'Etat dispose de peu de moyens pour satisfaire les besoins de la société. La population bolivienne est la moins concentrée d'Amérique Latine (7,5 habitants par Km²). De plus, elle est composée de différents peuples, dont quelques tribus nomades en Amazonie. Ces différents groupes d'individus ont une perception divergente de l'espace géographique bolivien et des règles qui lui sont applicables. L'hétérogénéité de sa population rend l'administration du pays complexe. Sur ce point, il existe plusieurs analyses historiques, politiques et anthropologiques, argumentées par de nombreux auteurs latino-américains, européens ou américains (cf. Albo, Fondation Iwgia, Ticona, etc.). Nous adoptons celles qui nous semblent personnellement les plus pertinentes à l'analyse.

1.1 Les Relations Marka/Syndicats/Etat

Pour les besoins de notre analyse, nous distinguons trois groupes sociaux : les *originaires*, les *karas* et les *cholos*ⁱⁱ. Cette distinction est en partie le reflet de caractéristiques réelles des individus, à la fois culturelles, économiques et politiques.

Nous appellerons *originaires*, les individus issus des communautés culturelles présentes avant la colonisation espagnole. Les *communautés originaires* possèdent un système d'administration et de droit coutumier, des codes de vie, une religionⁱⁱⁱ et une langue propre. Ce système sera détaillé plus loin. Aujourd'hui, 75% de la population (en ville ou à la campagne) se dit appartenir de près ou de loin à un

groupe originaire. Les 25% restant sont considérés par les originaires comme des *karas* ou blancs. Eux se considèrent comme de *simples Boliviens*, et détiennent le pouvoir politique et économique. Leur statut de *blanc* ne doit pas faire oublier qu'ils sont des métis. La distinction de couleur est en fait une distinction de cultures vestimentaires, linguistiques et des manières d'utiliser les moyens financiers. Il y a en réalité très peu de différences de couleur de peau parmi les différents groupes qui composent la population bolivienne. De fait, le monde *kara* n'est pas bien différent de la société occidentale d'aujourd'hui.

Enfin, les *cholos* sont des migrants originaires vers les villes. Pour comprendre leur histoire et le rôle que certains d'entre eux jouent aujourd'hui, il n'est pas inutile de faire référence à l'histoire des milieux ouvriers en France ou en Europe pendant l'exode rural du XIX^{ème} siècle. Il est désormais admis que l'une des causes importantes des révoltes ouvrières, en plus des conditions difficiles de travail et de l'incertitude du lendemain, a été le déracinement dû à l'exode rural. Les ouvriers étaient d'anciens travailleurs agricoles intégrés, avant leur déplacement volontaire, dans le réseau dense des communautés villageoises et des paroisses. Si le déplacement s'est souvent soldé à terme par une croissance des revenus monétaires, l'isolement qui en a résulté, a fait perdre aux nouveaux ouvriers quantité de services importants, assurés auparavant à travers les liens de parenté, d'appartenance communale ou religieuse. Dans une grande mesure, on peut dire qu'il en a été de même pour les *cholos*. Devant les difficultés de l'existence rurale, les *cholos* étaient des originaires partis à la ville pour y trouver du travail. Comme en Europe, les travaux subalternes les plus difficiles ou peu rémunérateurs leur étaient confiés. Fin des années trente et début des années quarante, des congrès indigènes apparaissent dans les villes avec l'appui de la Fédération des Ouvriers des Mines et de la Confédération Syndicale des Travailleurs de Bolivie, elles-mêmes affiliées à l'Internationale Communiste. (Rivera-Cusicanqui S., 1986 : 62) Lorsque les syndicats de paysans ont été introduits par l'Etat (1952-53) en milieu rural (Albo & Ticona, 1997 : 167-191), ils ont rapidement été pénétrés par les *cholos* des villes et par ceux qui rentraient chez eux suite à la fermeture des certaines mines. (Rivera-Cusicanqui S., 1986 : 70) Ces individus y ont vu des organisations toutes désignées pour améliorer leurs conditions. Tous les *cholos* ne sont bien sûr pas des syndicalistes, mais les syndicats sont essentiellement composés de *cholos*. Les *cholos* et *originaires* syndiqués ont par ailleurs subi rapidement l'influence du marxisme. De ce fait, ils ont inscrit la stratégie syndicale dans une logique de lutte des classes.

Cependant, tout en adoptant les objectifs marxistes, de nombreux *cholos* sont restés liés à leurs communautés d'origines et à leurs traditions. Ils ne sont pourtant pas perçus toujours positivement par les *originaires*, dans la mesure où ils ont quitté le monde de la *Marka* pour préférer à un moment celui des *karas*. Mais, il n'en reste pas moins qu'ils sont liés par une même culture. Tous les *cholos* ne sont pas des syndicalistes, mais les syndicats sont essentiellement composés de *cholos*.

A partir des années 80, les revendications identitaires émanant des *originaires* ont pénétré le discours syndical. Elles ont pris une dimension particulière depuis 1994 avec la loi de Participation Populaire^{iv}. Les *originaires* défendent directement et plus activement leur identité, leur langue et leurs traditions. Ces communautés se battent pour que l'on considère leur existence sur le territoire national comme faisant partie intégrante de la société bolivienne. Depuis la Révolution Nationale de 1952, les relations entre *karas* et *originaires* sont médiatisées par un groupe tiers, celui des *cholos* syndiqués. De ce fait, ce que les *karas* et les *originaires* perçoivent les uns des autres, se fait au travers du prisme déformant du discours syndical.

Quant à l'Etat bolivien, administré par les *karas*, il a dès sa création ouvertement affiché sa volonté de rendre culturellement homogène toute la population. Au nom du bien-être national et considérant les coutumes et les pratiques originaires traditionnelles comme une entrave au progrès, l'Etat prône l'uniformisation comme étant la meilleure solution à l'hétérogénéité. Nous pouvons illustrer cette situation par de nombreux exemples. Ainsi, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, l'Etat bolivien, sous la pression des grands propriétaires terriens cherchant à agrandir leurs propriétés, entame une politique d'expropriation et de destruction des communautés indigènes au nom de la liberté individuelle (cf. loi d'*Exvinculacion* qui vise à casser les liens entre les Indiens, en incitant à la disparition de la propriété communautaire, Hernaiz et Pacheco, 2000 : 21-46). Bien qu'en position défavorable, les *ayllus* (districts des *Markas*) résistent. Cette résistance cause le soulèvement des masses populaires indigènes en 1921, qui se termine en bain de sang (Choque et Ticona, 1996).

Par la suite, les abus de certains grands propriétaires terriens encouragent les *originaires* et les *cholos* à participer massivement à la révolution de 1952 et à la réforme agraire de 1953. Par cette réforme, l'Etat

voulait cette fois-ci redistribuer la terre de façon égalitaire, mais toujours dans une logique d'individualisation. Ce qui eut comme conséquence, l'apparition de milliers de *minifundios* (de très petites propriétés terriennes appartenant en majorité aux *originaires* et au *cholos*) et des *latifundios* (grandes extensions de terres appartenant majoritairement au *karas*). Les terres des premiers se sont épuisées avec la pratique de cultures intensives, sans possibilité de mise en jachère comme le permettaient les règles traditionnelles des *Marka*. De plus, les divisions et sous-divisions de la terre résultant des nombreux héritages ont aggravé la situation (Baptista, 1976). Aujourd'hui, la situation devient encore plus complexe puisque les originaires ne revendiquent plus seulement la propriété de la terre, mais aussi la propriété des ressources naturelles gisant sous terre ainsi qu'une reconstitution du territoire des *Marka*.

Malgré des rapports très instables entre les *originaires* et l'Etat, les *communautés originaires* font appel à l'Etat pour résoudre leurs problèmes. Les *originaires* ont compris que l'Etat est un partenaire incontournable dont ils se passeraient bien, mais qu'il leur est impossible d'ignorer. A l'heure actuelle, les *originaires* s'adressent à l'Etat pour faire entériner officiellement certaines dispositions prises dans la *Marka* (reconnaissance de titres de propriété, etc.) ou pour demander une participation à l'offre de biens de consommation collective (réseau d'irrigation). A travers ces demandes, l'objectif des *délégués originaires* n'est pas d'améliorer la situation des relations *Marka*/Etat ou de favoriser l'émergence d'une hypothétique unité nationale, mais de gagner des avantages pour la *Marka*, en obtenant l'assentiment des puissants, en l'occurrence les politiques et les bureaucrates. Cependant, ces rapports *originaires*-Etat se réalisent en fait souvent à travers la *médiation* des syndicats de *cholos*. Il s'agit d'expliquer pourquoi cette *médiation* s'est perpétuée sur la période 1950-1994, avec une forte présence sur le terrain durant les années 80, pour atteindre son paroxysme aujourd'hui, rendant encore plus complexe la communication au sein de la société bolivienne. Pour procéder à cette explication, encore faut-il compléter notre présentation de la *Marka* d'une description générale des institutions *originaires*. Celles-ci ont un impact indirect sur l'échec des relations directes *Marka*/Etat.

1.2 Culture et institutions dans les *Communautés Originaires* : une *Marka Aymara*

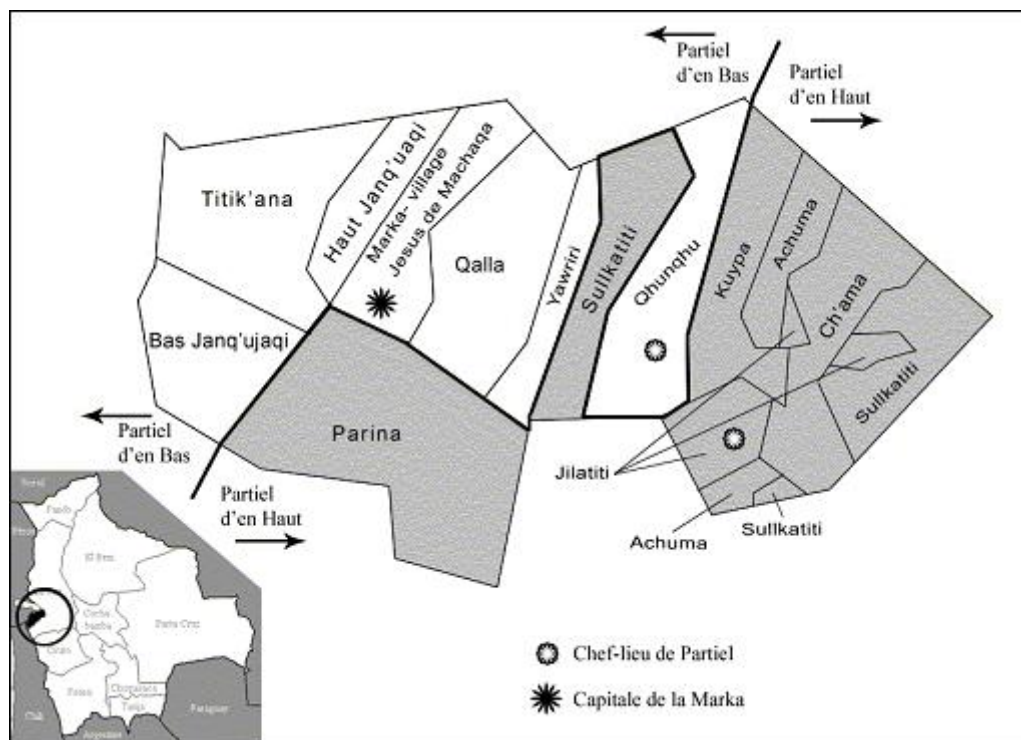
Nous avons choisi d'analyser les communautés originaires *aymaras* pour mieux cerner les causes de la crise sociale et politique de la société bolivienne. Nous avons utilisé à titre principal les données issues des études sociologiques, politiques et anthropologiques sur la *Marka Jesus de Machaqa*, pour appuyer nos descriptions sur un cas réel (Coll. *Jesus de Machaqa : La Marka Rebelde*, Tomes 1-2-3-4). De plus, la configuration homogène et concentrée de son territoire facilite l'exposé du système institutionnel et culturel. Etant une des plus proches de la ville de *La Paz* (3 heures de route), nous avons aussi pu la visiter et suivre certains déplacements des autorités en ville, ainsi que certaines cérémonies rituelles. Notre expérience a été complétée par l'étude d'une bibliographie nationale comme étrangère fournie sur cette *Marka*. Enfin et surtout, la *Marka Jesus de Machaqa* reste très enracinée dans sa culture et dans ses propres codes de vie, et constitue donc un cas emblématique des difficiles relations entre les *originaires* et l'Etat. Cette *Marka* est un cas que nous pensons généralisable, compte tenu de ce qu'enseignent les autres sources bibliographiques concernant d'autres *Markas*.

Une *Marka aymara* est une unité culturelle, géographique, composée de diverses unités administratives ou juridictions, appelés *ayllu* ou *jatha*. Chaque *ayllu* est une petite juridiction. *Jesus de Machaqa* est située dans le département de *La Paz*. Son territoire s'étend à travers les quatre cantons ou *municipes* de la province d'*Ingavi* au sud du lac *Titicaca*. Ce territoire s'étend sur 7 178 449 hectares (données datant de 1950, in Albo X. & Ticona E., 1997 : 170).

A. L'impact de la cosmovision sur les institutions de la *Marka*

Chaque *Marka* est organisée en fonction de ce que les spécialistes appellent une *cosmovision*. Selon les cultures originaires *quechua*, *aymara* ou *guarani* par exemple, la *cosmovision* est la vision du monde et de l'univers dans son ensemble. C'est un ordre naturel des choses où l'homme et les éléments de la nature sont indissociables. Ils forment un tout, un et multiple à la fois. La caractéristique la plus marquante de cette *cosmovision* est la dualité de toute unité et de toute chose. Chaque élément est distinct mais inséparable de l'autre. La dualité est elle-même fondée sur la distinction fondamentale du *père* et de la *mère*. Comment se traduit concrètement cette *cosmovision* ? Trois exemples répondent à cette question.

a) Sur le plan géographique, le territoire de la *Marka Machaqa* est divisé en deux territoires, que nous appelons *Partiels* : le *Partiel d'Abajo* ou d'en bas et le *Partiel d'Arriba* ou d'en haut (les termes d'*Arriba* et d'*Abajo* ont une connotation strictement liée à la géographie, sans hiérarchie). La dénomination « *Partiel o Parcial* » en espagnol veut signaler une partie d'un tout, deux parties constitutives d'une même famille. L'administration de la *Marka* tourne autour d'un centre de cérémonies, par exemple le village de *Jesus de Machaqa*. Les communautés ont presque toujours deux partiels, mais il arrive qu'il y en ait plus.



Carte n°1 : *Jesus de Machaqa*, source Choque R. et Ticona E., 1996.

Légende : en gris, les communautés appartenant au *Partiel d'en haut* composé de 9 sections. Sa capitale est *Jilatiti* et, en blanc, celles appartenant au *Partiel d'en bas*, avec 7 sections, dont la capitale est *Qhunchu*. Les autorités de communautés se nomment *Jach'a Mallku* ou *Mayura* et celles de section *Mallku-jilaqata*.

Dans la carte ci-dessus, chaque section se divise en sous-sections dénommées *Ayllus* ou mini-juridictions. En fin, chaque *Ayllu* peut être composé par une ou plusieurs familles et des individus célibataires. A la base de la pyramide d'autorité, nous trouvons les *Mallku* ou chefs d'*Ayllu* (voir aussi figure n°1).

b) Sur le plan familial, avant de se marier, les jeunes d'un *allyu* sont considérés comme ne pouvant pas prendre des responsabilités collectives, c'est-à-dire occuper un poste de chef ou *Mallku* (même s'ils sont considérés comme responsables par rapport à tout ce qui concerne leurs affaires personnelles). Après le mariage, le couple devient ensemble *jaqui*, c'est-à-dire personne à part entière, une personne responsable. Chaque *ayllu* est coordonné et représenté par une autorité nommé *Mallku*. Or, lorsqu'un *Mallku* est désigné, il ne l'est jamais sans sa *Mama t'alla*, c'est-à-dire son épouse, dont la présence est nécessaire lors de tous les votes ou de toutes les réunions dans lesquelles des décisions importantes seront prises (*un couple, un vote*). Le poste d'autorité est assumé par le couple. Là encore, l'homme et la femme, dans cette dualité caractéristique, représentent une même et unique entité. Ainsi, cette *cosmovision* intervient aussi au niveau de la désignation des *Mallkus*, puisque seul un individu vivant en couple peut être *Mallku*.

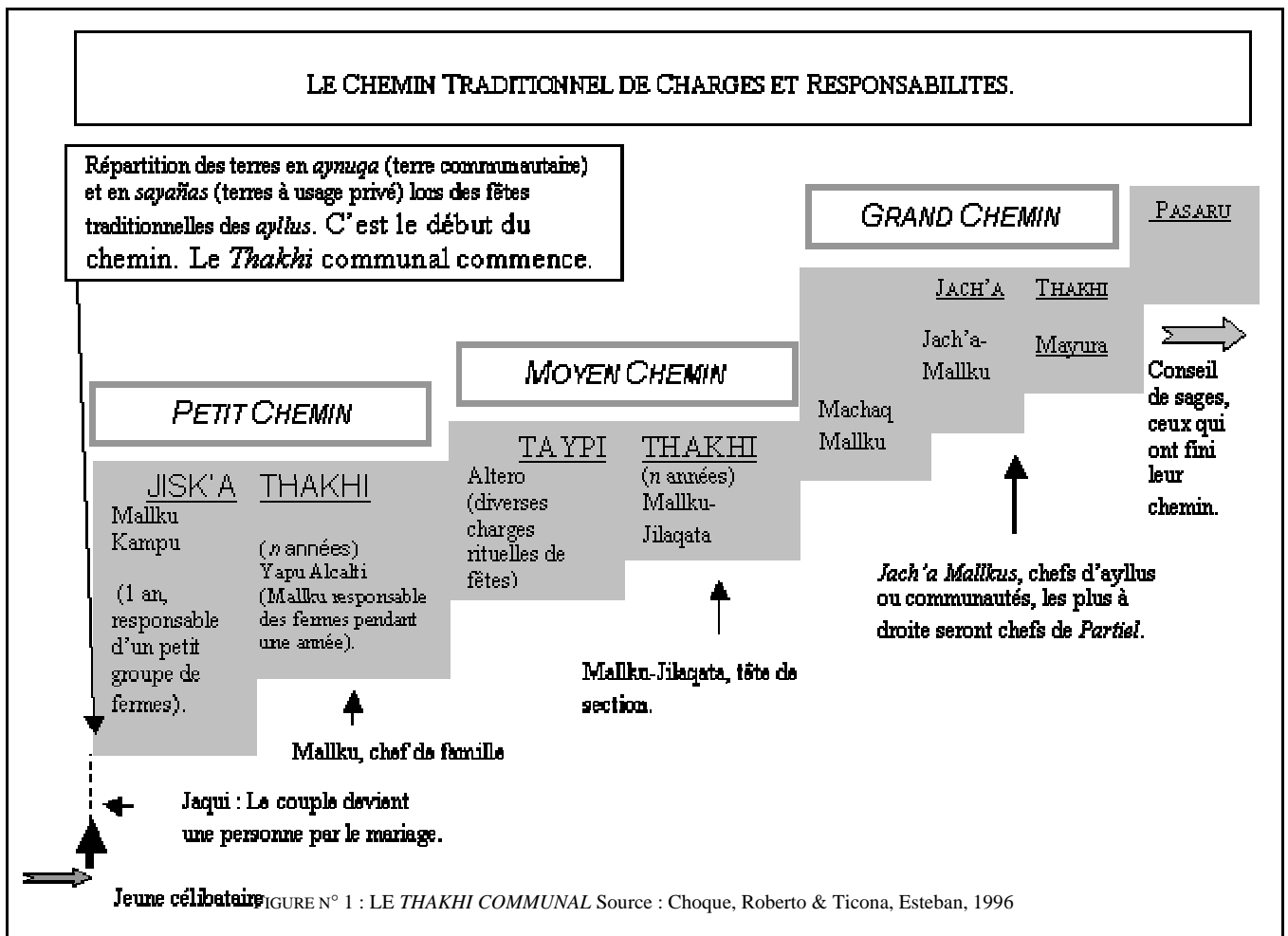
c) Enfin, les structures géographique et politique de la *Marka* sont indissociables tout en reposant encore sur cette dualité. Par exemple, le territoire originaire sera l'une des matérialisations du principe maternel dans la *cosmovision* andine. L'existence de ce territoire nécessite une administration, un gouvernement, qui est symbolisé

par le principe paternel de la *cosmovision*. Comme la paternité et la maternité sont indissociables, tout territoire originaire ne peut se concevoir sans un mode d'administration et de gouvernement qui lui est propre.

B. Le système de désignation des Mallkus

Parmi les piliers culturels de la *Marka* qui restent toujours d'actualité, il y a celui du *Thakhi Communal*. Le *Thakhi*, ou *Chemin*, est une succession de postes et de responsabilités publiques que l'individu de la *Marka* se doit d'accomplir. Seuls les couples ou *jaqui* peuvent commencer ce chemin. Le *Thakhi* commence lorsqu'un couple se marie. Les couples s'installent alors dans la file d'attente des personnes qui attendent leur tour pour servir leur communauté. Sur le plan des responsabilités, chaque *jaqui* ou couple-personne doit honorer des quotas, le travail communautaire et ses charges d'autorité. C'est un devoir moral qui est dans l'ordre des choses et qui est aussi activement suivi, parce qu'il participe à la fois à la satisfaction des besoins de subsistance et de sécurité (comme nous le verrons), mais aussi d'identité (pérennité des institutions caractéristiques des originaires). En termes de durée, *le couple jaqui sait qu'il doit désormais au moins une année de sa vie au service de la communauté*. Cette durée d'un an est particulièrement importante, parce qu'elle conditionne fortement la forme des relations entre *Marka* et Etat.

Le chemin se déroule en trois temps : *jisk'a thakhi* ou petit chemin, *taypi thakhi* ou chemin intermédiaire, et *jach'a thakhi* ou grand chemin. Le premier chemin est toujours réalisé. Lorsque la personne prend ses premières responsabilités, elle occupe le poste de *Mallku* de famille, puis de 10 familles en moyenne. Si la charge a été bien accomplie pendant l'année de référence, il se voit proposer un niveau supérieur de responsabilité *qu'il exercera aussi pendant une année supplémentaire*. C'est un honneur qu'il peut décliner ou remettre à plus tard. Dans le chemin intermédiaire, les chefs prennent le nom de *Taypi Mallku* (ils sont *Mallku* de dix *Mallkus*), ainsi de suite jusqu'à devenir *jilaqata* ou *Jach'a Mallku*. Parmi eux sera désigné un *Mallku-Mayura* ou autorité de toute la *Marka*, qui lui aussi exerce en général son mandat pour une durée d'un an. Le schéma suivant illustre cela.



Pour mieux comprendre les raisons institutionnelles qui président à l'existence de ce mandat relativement court, il n'est pas inutile de présenter rapidement le système rotatoire du pouvoir. Dans la *Marka Jesus de Machaqa*, les *ayllus* qui composent chaque *Partialité* s'organisent tel un corps humain, où chaque *membre* du corps (tête, épaule droite, épaule gauche, corps, pied droit, pied gauche) est occupé pour un an par un *Mallku* d'un *ayllu* particulier, avant de céder la place au *Mallku* – lui-même désigné pour un an – de l'*ayllu* suivant et ainsi de suite. Celui qui, aujourd'hui est épaule droite, sera tête de *partialité* l'année qui suit. La tête^v est toujours une. Les autres *ayllus* suivent toujours par ordre de hiérarchie et de droite à gauche. Chaque *ayllu* accèdera nécessairement aux autres niveaux du corps de l'organisation avec le temps. Chaque année, lors des *cabildos* (*parlement*), les *Jach'a-Mallkus* issus de chaque *ayllu* désignent alors le chef de toute la *Marka*, le représentant de la *Marka* étant le *Jach'a-Mallku* d'un des deux *ayllus* qui sont à la tête d'un des corps de *Partialité*.

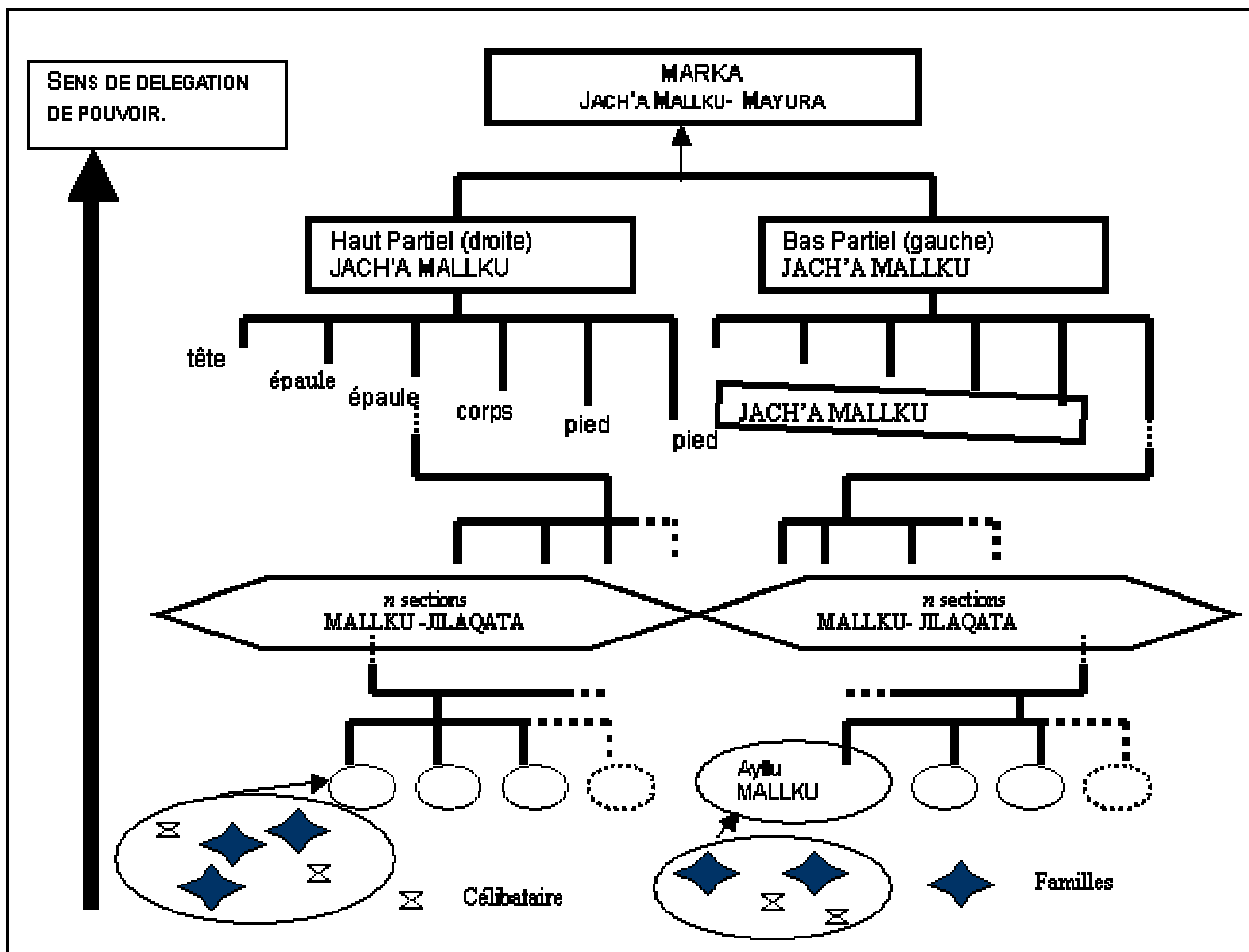


FIGURE N°2 : PYRAMIDE D'AUTORITES DANS LA MARKA

Chaque *partiel* a le privilège de voir son chef être désigné comme le *Mallku* de toute la *Marka*, une année sur deux. Par une rotation annuelle, les *ayllus* tournent donc inéluctablement dans la hiérarchie, et de ce fait, chaque *Mallku* ne peut établir une sorte de plan de carrière politique qui le ferait arriver et surtout *rester durablement* au pouvoir.

Comme dans toute société humaine, la charge de dirigeant comporte des avantages et des coûts. Pour compléter la base de nos démonstrations ultérieures, il convient de présenter le système de rémunération (les avantages) des *Mallkus*. Nous ignorons l'aspect négatif des incitations, qui ne se rapportent pas directement aux besoins de l'analyse.

C. Système d'incitations dans le *Thakhi* et rémunération des *Mallkus*

Dans la *Marka*, rien n'est gratuit. C'est pourquoi le *Thakhi* repose sur un principe de réciprocité et toute prise de responsabilités s'accompagne toujours d'une incitation. Par exemple, lorsqu'un couple devient *jaqui*, les autres membres de l'*ayllu* l'aide à construire sa maison. Lors des fêtes, ils reçoivent leur lopin de terre privé (*sayaña*), ainsi que son complément qui correspond aux terres communautaires (*aynuqa*). Au-delà de l'accès à la terre, les couples *jaqui* bénéficient de droits à la protection sociale, qui consiste en des aides dans les moments difficiles : sécheresse, décès ou maladie, problèmes administratifs ou avec la justice d'Etat.

En ce qui concerne les *Mallkus*, et plus particulièrement ceux qui se situent en haut du réseau de délégation, leur rémunération intervient lors des grandes fêtes réunissant l'ensemble de la *Marka*. Il faut préciser qu'une fois la période du mandat finie, les *Mallkus* quittent, relativement pauvres, leur poste. En effet, le système de la *Marka* veut que le *Mallku* avance toutes les dépenses nécessaires à son activité personnelle et à ses responsabilités collectives. L'appauvrissement patrimonial courant qui en découle est renforcé par le fait que tout *Mallku* doit continuer, durant son mandat, à cultiver ses terres ou à poursuivre ses activités professionnelles personnelles pour vivre. Puisqu'il doit consacrer un temps important à ses responsabilités collectives, il dispose forcément de beaucoup moins de temps pour exercer l'activité professionnelle qui lui procure son revenu courant. En revanche, lorsque le mandat est fini, c'est la communauté qui s'occupe à son tour de rétablir les richesses du *Mallku* sortant à condition que celui-ci ait respecté les règles, et ait été efficace dans les *affaires intérieures* à la *Marka*. Plus les *Mallkus* ont été respectueux des règles et efficaces dans leurs œuvres, plus ils ont de chances de reconstituer leur patrimoine, voire de s'enrichir. A travers les passations de pouvoir qui se réalisent lors des fêtes, les *Mallkus* partent couverts de présents et d'argent, reçoivent des preuves de reconnaissance de la part de leurs pairs, et gagnent des bénédictions. C'est la cérémonie de l'*apxata* (de l'accumulation).

D'une manière générale, tout le système de rémunération des *Mallkus* est inspiré par le principe de l'*Ayni*, qui est un *principe de réciprocité* : tout service rendu s'apparente à une dette. Ainsi, les adjoints des *Mallkus* gardent scrupuleusement consignés dans un cahier les services rendus et les cadeaux reçus tout au long du *Thakhi*. En revanche, aucun contrat n'est jamais signé. Entre originaires, il n'est pas de coutume de signer des papiers. Deux conditions tacites doivent cependant être respectées, et leur respect est facilité par la consignation. Celui qui offre ne peut nier le service, lequel ne sera jamais oublié. C'est une dette morale. Celui qui reçoit s'engage à rembourser au moment où l'autre le demandera. Le remboursement de la dette peut se faire sous plusieurs formes : collaboration dans les activités agricoles ou dans la construction de maisons si le besoin s'en fait sentir. Celui qui reçoit peut aussi rembourser ses dettes en rendant service aux communautaires qui l'ont soutenu. De plus, lorsqu'on évolue dans son *Thakhi*, les dépenses augmentent. Les *Mallkus* peuvent faire appel à ce moment-là au remboursement de services antérieurs ou peuvent investir d'avance en prévoyance des services futurs qui leur seront rendu plus tard. Le principe sous-jacent au système de rémunérations dans la *Marka* est donc inverse à celui qui existe dans la société des *karas*, où *l'on paie avant pour avoir après*.

Ainsi, dans la *Marka*, chaque individu ou plutôt chaque couple, peut évoluer dans ses responsabilités à l'égard de la communauté. La reconnaissance et les rémunérations sont croissantes, au fur et à mesure qu'il occupe des postes d'autorité et de services de plus en plus exigeants. A travers le *Thakhi*, un couple se constitue un capital humain et un capital de réputation, ce dernier facilitant à son tour le changement de niveau dans la hiérarchie. Dans cette logique, les *Mallkus* à la tête des différentes *Marka* semblent être soumis à des incitations suffisantes pour atteindre, à travers les relations avec l'Etat, les objectifs qui leur sont désignés. Nous allons expliquer pourquoi ce ne peut être le cas général.

Section 2. Causes et conséquences de la rupture culturelle dans la relation *Marka*/Etat

Cette section se propose de démontrer l'existence d'une *rupture culturelle* qui subsiste entre les *originaires* et les hommes de l'Etat bolivien, et de mettre en exergue certaines de ses conséquences les plus importantes. Pour ce faire, il faut d'abord définir ce qu'est l'état de *proximité culturelle* entre deux groupes, et les conséquences que cela implique (2.1). Alors, par contraste, la sous-section 2.2 explicitera les causes

de la *rupture culturelle* entre l'Etat et la *Marka*. Elle exposera sur cette base les raisons pour lesquelles, en l'état, un rapprochement culturel peut difficilement se produire entre le monde de la *Marka* et celui des *karas*, monde qui s'incarne, aux yeux des *originaires*, dans l'Etat et ses bureaucraties.

2.1. La *proximité culturelle*

En économie, la *proximité* en général est de l'ordre de la relation et concrétise son potentiel par la notion d'interaction. Parler de *proximité*, c'est admettre que les agents sont situés à différentes coordonnées de l'espace. De ce fait, selon Huriot et Perreur (1990), la *proximité* peut être réduite à différents types de distance. Puisque la distance est une modalité de différenciation, ce qui est séparé par une faible distance est proche ou faiblement différencié. Dans cette perspective, la réduction de la distance entre deux agents facilitant leur interaction, la *proximité* ne saurait toujours impliquer l'interaction, mais simplement un potentiel accru d'interaction (Rallet, 1998 : 106)^{vi}.

Au-delà de la spécification de la relation générale entre *proximité* et interaction, la *proximité* peut être utilement déclinée à travers de multiples attributs. Dans cette optique, nous fondons la notion de *proximité culturelle* sur celle de *proximité organisationnelle* qui tend à se dégager de la littérature. A travers celle-ci, nous montrerons que parallèlement à l'augmentation de la probabilité des interactions, l'une de ses dimensions, complémentaire mais distincte, est d'accroître la probabilité de la compréhension convergente des informations.

Selon Gilly et Torre (2000 : 12), la *proximité organisationnelle* recouvre des principes d'appartenance et de similitude. En effet, selon Rallet et Torre (2001 : 149, n°1), la *proximité organisationnelle* suppose certes l'appartenance à une même organisation ou à une même communauté professionnelle. Ils observent cependant (note 2 : 154) : *Le terme d'organisation est pris ici dans un sens large : cela va de la communauté informelle à l'institution bureaucratique*. Par conséquent, on peut par exemple conclure que les agents appartenant à une même communauté culturelle, linguistique ou *nationale*, sont en une certaine *proximité organisationnelle*. Devant cette définition très large de l'organisation, Torre et Rallet (2001 : 153) considèrent également qu'appartenir à une organisation suppose l'existence en son sein de systèmes de valeurs et de représentations du monde communes. Ils sont alors emblématiques d'une *culture* dont la conséquence est que certaines informations seront interprétées identiquement par les agents en *proximité organisationnelle*. Pour prendre un exemple directement lié à notre sujet, lorsqu'un *Mallku* sortant remet son poncho au *Mallku* entrant, celui-ci comprend que l'autorité est transmise. Dès cet instant, il doit adopter les comportements conformes à ses responsabilités (Albo et Ticona, 1997 : 60-63). Les autres individus de la *Marka*, dont on peut dire qu'ils sont en *proximité organisationnelle* avec les *Mallkus*, savent en constatant ces informations que les *Mallkus* procèdent à la passation de pouvoir, ce qui implique une attitude immédiate de respect vis-à-vis du *Mallku* entrant. La *proximité organisationnelle* tend donc à coordonner les comportements individuels ou à susciter des comportements homogènes face à la perception d'une même information.

Torre et Rallet (2001 : 154 ; les italiques sont originaux) finissent par définir la *proximité organisationnelle* comme « [...] la capacité qu'ont les agents de se coordonner en raison de règles de comportement, formelles ou informelles, qu'ils acquièrent en raison de leur appartenance à une organisation ». Selon notre interprétation, en élargissant considérablement la notion d'organisation, nous pouvons définir la *proximité culturelle* comme une *proximité organisationnelle* qui regroupe des individus de même tradition institutionnelle, linguistique, voire cosmologique. Tel est le cas pour les individus de la *Marka*, mais aussi pour les *karas*. Par contraste, il est alors intéressant de voir en quoi la *rupture culturelle* ne facilite pas le développement de relations efficaces par les *Mallkus* avec l'Etat bolivien.

2.2. Effets de la *rupture culturelle* dans les relations *Marka/Etat* et causes de sa persistance

Historiquement, les *Mallkus* ont souvent essayé d'entrer en contact avec l'Etat et les bureaucraties. Cependant, une véritable *rupture culturelle* vis-à-vis du monde *kara* les empêchaient d'atteindre efficacement leurs objectifs. Pour comprendre comment le recours à l'intermédiation syndicale s'est développé, il faut expliquer pourquoi les relations directes *Mallkus-Etat* ont été globalement inefficaces. Pour ce faire, il est utile de se référer au graphe suivant :

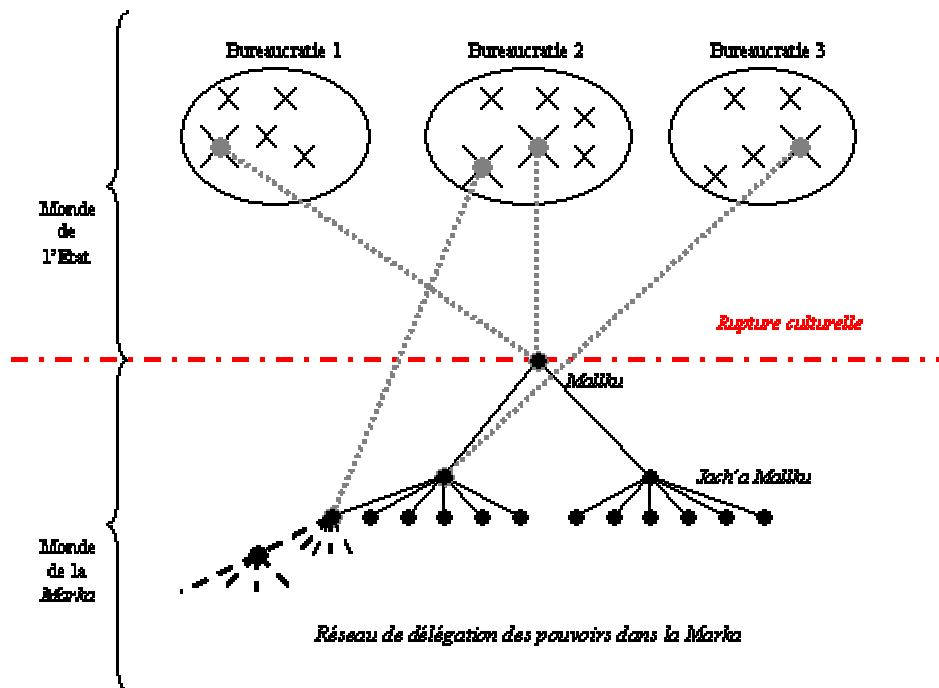


Figure 4 : Les relations potentielles entre délégués de la Marka et hommes de l'Etat bolivien

Le *capital social* d'un individu est constitué par le réseau des liens réels qu'il a avec les autres individus, et à travers lesquels il interagit (Ostrom et Ahn, 2003)^{vii}. Dans cette figure, nous avons représenté le *capital social* à créer par certains *Jach'a Mallkus* ou *Mallkus* pour satisfaire les demandes de la *Marka* par des traits en pointillés gris (par exemple pour obtenir un service public du gouvernement). Ce sont des liens à construire potentiellement utiles aux *Mallkus*. Dans le monde de la *Marka*, nous avons représenté le réseau de délégation des pouvoirs. Les délégués les plus élevés dans la hiérarchie doivent se constituer aussi un *capital social* adapté à l'atteinte de leurs objectifs internes. Ces relations potentielles à l'intérieur du système sont représentées par des lignes discontinues noires.

Toutefois, compte tenu des informations précisées dans la partie descriptive et de la méfiance entre groupes, il est très difficile aux *Mallkus* de constituer les liens en pointillés gris, dont ils ont besoin pour mener à bien les affaires externes à la *Marka*. Pour Ronald Burt (1992 : 8-10), les relations constitutives du *capital social* servent à valoriser le capital humain et financier d'un individu. Cependant, les *Mallkus* n'ont même pas le capital humain adéquat pour construire ces liens à des coûts raisonnables. Ces coûts sont dus à la fois à la *rupture culturelle* séparant les hommes de la *Marka* et de ceux de l'Etat bolivien, ainsi qu'aux règles traditionnelles suivies par les *Mallku* (postes rotatifs, charges d'un an) et impliquées par la *cosmvision* des cultures *originaires*.

Constituer un *capital social* permettant de rencontrer les personnes et les bureaucrates compétents dans les affaires concernant la *Marka*, nécessite d'abord de parler l'espagnol. Ceci a un coût. Il est d'autant plus élevé que le langage usuellement pratiqué dans la *Marka*, y compris par les *Mallkus*, est l'*Aymara*, le *Quechua*, voire d'autres langages, selon la localisation des communautés. Les rencontres entre les deux mondes étant peu nombreuses, les incitations à apprendre la langue de l'autre sont quasi inexistantes. A ce propos, il est utile de rappeler quelques statistiques pour justifier notre vision des choses.

L'espagnol est la langue utilisée dans les administrations publiques et dans les chefs-lieux des départements. Certes, il y a trois langues officielles : l'espagnol, le *quechua* et l'*aymara*. Il existe aussi plus de 12 dialectes pratiqués par ailleurs (*guarani*, *ayoreode*, *moxo*, *chiquitano*, *uru*, etc.). Plus de 4 millions (50,48%) de personnes pratiquent une autre langue que l'espagnol comme langue maternelle (Institut

National de Statistique, Recensement de la population et des habitations, 2001). Les différentes langues ou dialectes sont parlées quotidiennement ; elles servent lors des échanges, dans l'éducation des enfants, dans les *cabildos*, dans les congrès des syndicats de paysans et dans toute manifestation publique politique ou culturelle de ces communautés. Lorsque l'*Aymara* et le *Quechua* ne sont pas parlés en première langue, il est de coutume de les parler en deuxième langue et ceci à des fins commerciales essentiellement. L'espagnol est souvent le troisième choix, ce qui explique les connaissances rudimentaires de cette langue. Toutefois, il existe d'importantes disparités dans la pratique des langues selon les zones. Alors qu'au nord du département de *La Paz*, 52,3% des Boliviens ne parlent pas espagnol (0,7% ne parlent qu'espagnol), à *Tarija* – au sud – 85,4% ne parlent aucune langue originaire. L'écart, entre la situation des villes et de la campagne, est aussi significatif des différences culturelles : à *La Paz* – la ville – 47,2% ne parlent qu'espagnol alors que dans ses alentours – la campagne – seulement 4,9% pratiquent cette langue (Albo, 1995).

Certes, parmi l'ensemble des *Mallkus*, certains parlent un espagnol fruste. Cependant, il ne leur permet pas d'appréhender les subtilités sémantiques requises par des procédures bureaucratiques relativement complexes. Cette complexité est telle qu'elle handicape même les *karas*, bien que dans une moindre mesure, dans leurs relations avec l'Etat. En outre, elle est considérablement accrue par la corruption très importante qui sévit dans les administrations et bureaucraties boliviennes. Inutile de préciser que l'incertitude due à la corruption se transforme en facteurs d'incompréhension supplémentaires pour les *originaires*. Finalement, la plupart de ces *Mallkus* sont plutôt âgés (il leur a fallu du temps pour progresser dans la hiérarchie du réseau de délégation) et ils n'ont pas souvent été scolarisés ou n'ont pas bénéficié d'une éducation hispanisante. Quant aux *Mallkus* de demain, qui pourraient apprendre plus facilement l'espagnol, ils se trouvent confrontés aux effets pervers de l'une des dispositions légales issues de la réforme constitutionnelle de 1994 : au nom du respect de l'identité *originarie*, cette disposition impose une éducation scolaire en langue maternelle et non pas en langue espagnole. La rupture linguistique est sans doute l'élément le plus manifeste de la *rupture culturelle* entre le monde *des originaires* et l'Etat. Puisqu'une langue commune est un moyen incontournable pour se comprendre, il n'est pas difficile de comprendre que les coûts de transaction nécessités par la relation bureaucraties/*Mallkus* sont particulièrement élevés, voire prohibitifs, ces coûts intervenant directement dans la constitution du *capital social* des *Mallkus*. A cette vision des relations *Mallkus*-Etat, on peut opposer au moins deux critiques. En les exposant, nous détaillerons les difficultés qui limitent les relations productives avec l'Etat, ainsi que la constitution d'un *capital social* adapté. Ce sera l'occasion de faire le lien avec la section descriptive, et de ne pas réduire la réalité d'une *rupture culturelle* entre *Marka* et Etat à une rupture linguistique.

Critique 1 : on peut argumenter que les *Mallkus* antérieurs ont pu se constituer un *capital social* qu'ils peuvent transmettre à leurs successeurs. De fait, les futurs *Mallkus* entrants suivent les sortants quelques mois avant pour se familiariser avec les dossiers en cours. Puisque les entrants *ne partent pas de zéro*, il est donc abusif d'attribuer les difficultés présentes à l'investissement prohibitif en *capital social* (lui-même dû à la *rupture culturelle*) (Choque et Ticona, 1996). En réalité, la satisfaction des demandes des délégués de la *Marka* (recherche d'un titre de propriété, financement d'un projet d'irrigation, etc.) nécessite un processus bureaucratique qui est long et complexe (Hernando de Soto, 1987). Ce faisant, les relations que les anciens *Mallkus* ont avec les bureaucrates ne sont pas suffisantes pour conduire les demandes à leur terme. Chaque *Mallku* doit construire de nouvelles relations avec d'autres étages bureaucratiques, selon des procédures qui lui sont étrangères. En outre, il faut compter avec l'évolution de la législation et de l'organisation de l'Etat elles-mêmes.

Critique 2 : Les *Mallkus* peuvent tout de même investir en capital humain, c'est-à-dire dans l'apprentissage de la langue espagnole, voire des usages des hispanisants. Cela leur permettrait de répondre à un grand nombre de demandes de la *Marka*, et à terme, de recevoir d'importantes rémunérations (honorifiques et matérielles), comme le réclame l'usage *aymara* de l'*Ayni*. Cependant, cette solution ignore le fait que les règles habituelles de la *Marka* ne permettent pas un tel investissement. Comme nous l'avons précisé dans la présentation du système dual et évolutif du chemin, le mandat des *Mallkus* n'est, dans la plupart des cas, que d'une seule année. Or, durant cette année, chaque *Mallkus* doit avancer les dépenses liées à l'exercice de son activité (trouver un logement à *La Paz*, etc.), subvenir à ses besoins (puisque'il n'est pas rémunéré durant l'exercice de la délégation, mais ne perçoit éventuellement un revenu qu'à l'issue de son mandat), et donc travailler. De plus, il doit aussi travailler ses terres ou exercer les activités professionnelles qu'il a

habituellement dans la *Marka*. Or, les coûts de transport liés à l'éloignement géographique et à l'inexistence d'infrastructures, entre sa *Marka* et *La Paz*, ne permettent pas de passer facilement de son activité personnelle à sa mission de délégation. A cet égard, le cas de la *Marka Jesus de Machaca* est emblématique : elle est l'une des *Marka* très proches de *La Paz*, et pourtant le temps objectif nécessaire pour atteindre la capitale est d'environ 3 heures. D'une manière générale, le réseau routier bolivien est très peu développé, ce qui implique parfois plusieurs jours de *marche* pour certains *Mallkus* désirant se rendre à *la Paz*. En conséquence, il n'est pas difficile de comprendre que le coût de l'investissement en *rapprochement culturel* des *Mallkus* vis-à-vis du monde *kara* est excessif. Par répercussion, il en est de même des coûts liés à l'investissement en *capital social efficace*. Enfin, même si les *Mallkus* avaient pour la plupart une maîtrise suffisante de la langue espagnole, il faudrait également tenir compte de l'impact de la différence de *cosmovision* et d'institutions constitutives de la culture de chacun, sur la signification même des informations. *Originaires* et *karas* ne possèdent pas la même conception des fonctions et des devoirs de *l'autorité*. Pour les premiers *l'autorité* est essentiellement animée par la réciprocité et le service, alors que pour les seconds, elle l'est surtout par le pouvoir.

De la même façon que la *proximité culturelle* favorise l'interprétation convergente des flux d'information, la *rupture culturelle* entre deux individus, induit que les mêmes mots n'ont pas la même signification pour chacun d'eux. A titre d'exemple, lorsque les *originaires* demandent la reconnaissance d'un « territoire », les bureaucrates ou les politiques interprètent « titre de propriété » du lopin de terre privatif. Les *originaires* entendent eux plutôt la reconnaissance du territoire des terres communautaires et de leur système de gestion agraire, décidé en *cabildos*. Ainsi, lorsque les uns parlent de reconnaissance et défense de leurs terres, ils pensent reconnaissance des terres communautaires et privées, avec toutes les richesses naturelles au-dessous et au-dessus de la surface, sans que cette reconnaissance n'empêche de modifier la destination des différents types de terres. Le gouvernement, lui, entend respect des droits de propriété sur les terres privées et *exception culturelle*. Il pense alors qu'il faut aux *originaires* la reconnaissance d'un territoire communautaire inaliénable, c'est-à-dire constituer en quelque sorte des réserves *d'originaires*, dont l'évolution est empêchée par un carcan législatif inadapte^{viii}. On peut donc affirmer qu'une transaction entre un *Mallku* et un bureaucrate comporte des coûts de transaction beaucoup plus élevés que pour la même transaction entre des individus en *proximité culturelle* suffisante. Par conséquent, les demandes les plus exigeantes ne pourront donc être satisfaites que sur plusieurs mandatures et chaque *Mallku* ne pourra atteindre qu'une faible part des objectifs qui lui ont été confiés. Cela ne lui porte pas de tort dans la *Marka*, parce qu'en l'absence de *proximité culturelle* entre les individus de la *Marka* et le monde de l'Etat, ceux-ci ne sauraient reprocher aux *Mallkus* de ne pas parvenir à faire avancer leur situation, alors qu'eux-mêmes ne comprennent pas le monde des *karas*.

Conformément à une logique de minimisation des coûts de transaction (Williamson, 1985 [1994]), l'une des façons de remédier aux difficultés liées à l'incompréhension est d'*externaliser* la relation *Marka*-Etat en ayant recours à la *médiation* syndicale. Pourtant, nous constatons que la recherche du rétablissement indirect d'une certaine *proximité culturelle* au travers de la *médiation* contribue paradoxalement à aggraver les tensions entre *originaires* et *karas* au bénéfice des syndicats boliviens.

Section 3. La double proximité culturelle des syndicats au service de la lutte des classes

Pour expliquer comment les syndicats jouent de leur position pour favoriser la lutte entre *Marka*-Etat, nous utilisons les travaux précurseurs de Simmel (1950), synthétisés par Degenne et Forsé (1994 : 140-144). Ces auteurs expliquent en particulier comment un agent tire avantage de sa place d'articulateur dans une triade.

3.1. De la confiance par défaut à l'intermédiation syndicale

« Lorsque trois éléments A, B et C, constituent une communauté, il s'ajoute à la relation directe qui existe entre par exemple A et B, une relation [indirecte] également, qu'ils acquièrent grâce à leur lien commun avec C. [...] Lorsque deux éléments ne trouvent pas le moyen d'établir le contact directement sur un point quelconque, il s'établit une relation réciproque à travers le troisième membre qui présente à chacun un autre côté de la question et qui pourtant les réunit grâce à sa personnalité

propre. [...] D'autre part, les liens directs ne sont pas seulement renforcés par les liens indirects, ils peuvent aussi être détruits. » (Simmel, 1950, in Degenne et Forsé, 1994 : 141)

Il est difficile d'attribuer aux syndicats la destruction d'un lien direct solide, qui n'a jamais vraiment existé entre *karas* et *originaires*. En revanche, on peut expliquer l'émergence de leur position d'intermédiaire, dont la conséquence a été d'exacerber un conflit intercommunautaire à leur profit. Pour ce faire, il faut préciser la condition principale qui accroît la productivité de ce rôle d'intermédiaire : elle réside dans la *double proximité culturelle* des syndicalistes vis-à-vis des *karas* et des *originaires*. Si on représente la relation *Marka*-syndicat-Etat par une triade, cette *double proximité* transparaît dans la figure suivante :

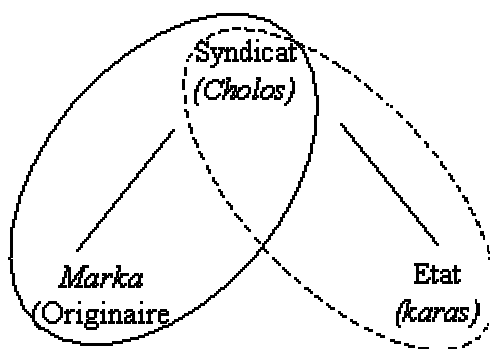


Figure 4 : La triade *Marka*-syndicat-Etat à travers la *proximité culturelle* entre groupes

Chacun des *cercles* comprend les agents qui sont en *proximité culturelle*, le syndicat étant alors à la fois en *proximité culturelle* avec l'Etat et avec la *Marka*. Le contenu culturel de la *proximité* avec l'Etat n'est évidemment pas le même que le contenu de la *proximité* avec la *Marka*. Si c'était le cas, les individus de la *Marka* seraient aussi en *proximité culturelle* avec les hommes de l'Etat. Pourquoi l'intermédiation des syndicats s'établit-elle ?

Puisque les *cholos* sont souvent restés liés aux *originaires* par la parenté, ils ont conservé la connaissance de tous les usages et même de la *cosmovision* de la *Marka*. Beaucoup de *Cholos* sont alors envoyés par les instances dirigeantes des syndicats pour vivre dans les *Markas* et jouer un rôle de *leadership d'opinion*. (Rogers, 1983) A ce sujet, une stratégie efficace de pénétration de la *Marka* consista dès 1952 à reproduire son organisation interne dans celle du syndicat. Le syndicat est ainsi lui-même organisé à partir du système cosmologique dual. Dans chaque *partiel*, il y a le *Jach'a Mallkus* qui est au-dessus de deux *Mallku*. Par correspondance, le syndicat est dirigé par un secrétaire général, épaulé de deux seconds. Enfin, le système rotatoire qui prévaut dans l'attribution des pouvoirs aux *ayllus* (Astvaldsson, 1997), est reproduit dans l'organisation syndicale des années 50 avec les sous-centrales syndicales (Albo et Ticona, 1997). La *proximité culturelle* syndicat-*Marka* joue pleinement à ce niveau. De plus aujourd'hui, les partis politiques traditionnels ont perdu prise sur les syndicats (Zapata, 1992). Dès leur émancipation vis-à-vis l'Etat, les syndicalistes exploitent la *proximité culturelle* pour inciter les originaires à suivre l'action syndicale. En invoquant l'identité *originaire* à partir des années 80, les syndicats se présentent comme les vrais défenseurs des droits des *originaires*. A travers cette stratégie complémentaire de promotion de la cause des *originaires*, les effets de la *proximité culturelle* sont démultipliés.

En même temps, les *cholos* étant des migrants qui ont travaillé et vécu dans les villes, ils connaissent les usages et les institutions suivies dans le monde des *karas* (langue espagnole, etc.). Puisque l'Etat est composé essentiellement de *karas*, leurs usages et institutions trouvent leur contrepartie dans ses bureaucraties. Ainsi, les syndicalistes sont aussi en *proximité culturelle* avec l'Etat. Celle-ci est renforcée par le fait qu'à travers leurs activités, les syndicalistes sont conduits à entrer en permanence en relation avec les organisations publiques. Par expérience, ils connaissent donc tous leurs rouages. Ils en sont parfois même les auteurs à travers leurs activités de groupes de pression.

Compte tenu de cette réalité, les *originaires* et en particulier les *Mallkus* portent une confiance par défaut aux syndicalistes. D'une part, ils savent implicitement que les *cholos* syndiqués sont en proximité culturelle avec le monde des *karas* et donc de l'Etat, et, d'autre part, ils sont eux-mêmes en proximité culturelle avec ces *cholos*. A ce propos, le crédit que nous portons à autrui, avant de se fonder sur sa réputation, repose sur la conviction qu'autrui nous comprendra. Enfin, les *originaires* savent également que les syndicalistes connaissent les canaux d'information et de négociation les reliant aux hommes de l'Etat. Les *originaires* et leurs *Mallkus* ont donc conscience que les syndicalistes peuvent servir d'intermédiaire efficace pour réduire les coûts de transaction et, ce faisant, faciliter l'atteinte des objectifs de la *Marka*.

Tous ces facteurs expliquent que les *Mallkus* externalisent une partie du rôle de négociateur aux syndicats de *cholos*. Pour résumer, les *originaires* se servent de l'intermédiation des syndicats, parce que les syndicalistes, à la fois en proximité culturelle avec le monde *kara* et le monde de la *Marka* du fait de leur histoire spécifique, peuvent entreprendre de prime abord des activités d'information, de négociation et de contrôle de façon moins coûteuse, pour le compte de la *Marka*. Par cette stratégie de réduction des coûts de transaction, on passe de la dyade *Marka*-Etat à la triade *Marka*-syndicat-Etat. De fait, cette externalisation du rôle d'intermédiation permet d'atteindre sans doute plus rapidement certains objectifs décidés dans les *cabildos*. Mais elle aboutit aussi à une situation nettement défavorable à la fois aux *originaires* et à la paix civile en Bolivie (même si elle reste favorable aux syndicalistes). Il faut donc montrer comment cette situation fait tomber la Bolivie de *charybde* en *scylla*. Pour ce faire, il faut réévaluer le rôle d'intermédiation syndicale à l'aune des intérêts politiques de chaque groupe.

3.2. Divergence des intérêts et instrumentalisation de la cause *originaire*

Selon Simmel (1950), l'une des stratégies d'intermédiation consiste à jouer les despotes : *le tiers trouve ici le moyen de créer un conflit entre les deux acteurs de façon telle qu'aucune coalition ne soit envisageable entre eux.* (Degenne et Forsé, 1994 : 141) En se plaçant du point de vue des intérêts de chaque groupe, le succès de cette stratégie s'explique clairement.

Dans la triade représentée ci-dessous, le *despote syndical* relie des individus aux intérêts différents. La direction des flèches représente le sens respectif des flux d'informations concernant les demandes (flèches noires) et des offres (flèches grises en pointillés) d'actes administratifs et de biens de consommation collective.

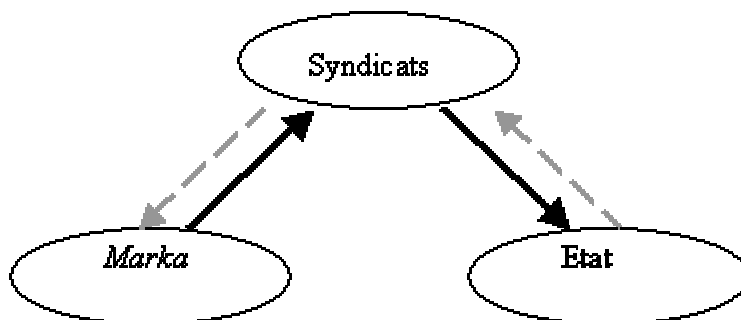


Figure 5. La triade *Marka*-syndicat-Etat et la circulation présumée de l'information

L'intérêt de la *Marka* est d'atteindre certains objectifs. Pour l'Etat, l'intérêt est de conserver le maximum de pouvoirs entre ses mains, quel que soit le parti politique qui en est momentanément le titulaire. Mais le syndicat a lui-même des intérêts différents des deux autres groupes. Historiquement, il s'agit d'atteindre un objectif politique de redistribution massive envers les *originaires* et les *cholos* pour, selon l'expression

consacrée des partis politiques et syndicats marxistes : *venger les cinq cents ans d'exploitation espagnole des communautés natives d'Amérique Latine*.

Plus pragmatiquement, les relais *cholos* dans les *Markas* insistent lourdement sur les inégalités d'équipements routiers et d'irrigation entre les villes, le monde urbain des *karas*, et les campagnes, terres d'élection des *originaires*. Ils invoquent l'argent du FMI qui bénéficierait uniquement aux *karas*. Parfois, ils jouent directement de la *rupture culturelle* pour donner aux mots un sens contraire que celui initialement donné. La sélection de l'information permet alors d'orienter les demandes de la *Marka*. Parmi celles qui seront proposées en *cabildos*, certaines sont des demandes dont les dirigeants syndicaux savent *a priori* qu'elles sont impossibles à satisfaire. A ce propos, il ne faut pas oublier que les capacités d'investissement public de l'Etat bolivien sont faibles. Dans la plus pure tradition syndicale bolivienne, les syndicats tentent alors de convaincre les *Mallkus* de promouvoir des grèves, voire de marcher sur la capitale (cf. actualité récente à propos de l'exploitation du gaz). C'est la phase de négociation qui précède l'action collective éventuelle. Inutile de préciser que si celle-ci se produit, l'antagonisme des *karas* et des *originaires* ne peut que s'accroître. Ainsi, dans cette logique, la *double proximité culturelle* des syndicats leur permet d'utiliser les *asymétries d'informations* qu'ils ont à la fois vis-à-vis des *originaires* et de l'Etat, au profit de leurs objectifs idéologiques et pragmatiques, qui consistent en des rentes politiques. Puisque les *karas* et les *originaires* ne sont pas en *proximité culturelle*, il est peu coûteux de dresser les *originaires* contre l'Etat en sélectionnant, par l'intermédiaire de l'appareil syndical, les informations qui seront transmises de l'Etat vers la *Marka*. En plus du coût prohibitif de l'investissement en *capital social*, cette réalité explique l'existence d'un *trou structurel* entre la *Marka* et l'Etat, qui est représenté dans la figure 5 par l'inexistence du lien direct *Marka-Etat*. Burt (1992 : 4) définit les *trous structurels* comme *des relations invisibles de non redondance, ou relations visibles seulement par leur absence*. L'existence d'un trou permet alors l'intermédiation et accroît la richesse de l'information de l'articulateur.

A travers ces quelques exemples, notre objectif n'est pas d'entrer dans une polémique dont l'objet serait de distinguer le vrai du faux. Après tout, même dans les pays démocratiques politiquement stables, le discours politique d'un parti ou d'un syndicat repose sur une sélection de faits et d'interprétations qui tend à crédibiliser son offre politique et à déconsidérer celles de ses adversaires. Il en est de même dans la démocratie bolivienne. De plus, même si certains arguments demanderaient à être restitués dans un contexte plus large, ou complétés pour donner une image plus fidèle de la réalité, plusieurs faits rapportés par les syndicats aux *originaires* sont absolument vrais (l'allocation ségrégative des aides du FMI, la corruption, etc.). Le fond du problème reste que la *rupture culturelle* entretenue par les syndicats accroît excessivement, d'une part, la crédibilité du discours idéologique perçus par les *originaires*, et d'autre part, réduit leurs chances d'être confrontés à une réalité qui relativiserait certaines opinions des uns sur les autres. Enfin, les réformes inadaptées qui ont été souvent conduites par l'Etat, sont systématiquement présentées par les syndicats comme la manifestation d'une volonté de destruction des communautés – ce qui a pu être le cas dans un passé plus ancien – alors que certaines d'entre elles ne résultent que d'une méconnaissance culturelle de l'Etat vis-à-vis des coutumes *aymara, quechua* ou autre.

Quid de l'intérêt des syndicats ? Du point de vue des objectifs pragmatiques, très classiquement, les syndicalistes incitent les *Markas* à la grève et aux violences pour que l'Etat soit conduit à acheter une paix sociale momentanée, en les reconnaissant comme seuls interlocuteurs légitimes. Ce faisant, ils obligent les *Markas* à passer par le monopole syndical d'intermédiation pour être entendues de l'Etat. Tout se passe comme si, grâce à leur avantage de *double proximité culturelle*, les syndicats boliviens avaient réussi à transplanter le système du *closed shop* aux relations politiques entre *Marka* et Etat (Olson, 1965).

Enfin, la pénétration syndicale du parlement, par l'intermédiaire des partis politiques qui leur sont affiliés, est facilitée par l'échec répété des revendications. En effet, les syndicalistes incitent les *originaires* déçus à soutenir les partis politiques émanant des syndicats lors des élections législatives, par exemple : le M.R.T.K.L. (*Mouvement Révolutionnaire Tupaj Katari de Libération*) ou le M.B.L. (*Mouvement Bolivie Libre*). Le discours employé à cette fin est de dire que tant que les *originaires* n'auront pas de représentations politiques, *via* les syndicats, au parlement, leur cause n'avancera pas. La satisfaction d'objectifs pragmatiques par ce moyen laisse apparaître un autre effet pervers de la *proximité culturelle Marka-syndicat*. A travers cette proximité, les syndicats parviennent à mobiliser un grand nombre d'*originaires* et donc à initier une action collective puissante.

In fine, dans un pays tel que la Bolivie, la carrière politique est un moyen de promotions sociales et économiques. Pour autant, il ne faut pas croire que le syndicalisme et les partis politiques qui le relaient, ont décidé de se limiter à la défense d'une sorte de socialisme purement alimentaire. Avoir des postes au parlement par l'intermédiaire de certains partis, c'est bien pour les dirigeants syndicaux un moyen de promouvoir le plus efficacement leur objectif de revanche sur la colonisation et l'impérialisme. (Fals Borda, 1994)

Conclusion

Devant la forte instabilité politique et sociale, s'appuyer sur la *proximité culturelle* revient, en quelque sorte, à s'assurer contre une incertitude radicale. Lorsque cette *proximité* constitue par ailleurs une opportunité pour obtenir certains avantages, il est naturel d'y recourir. Ainsi, les *originaires* se jettent bon gré mal gré dans les filets du syndicalisme bolivien, et participent involontairement à l'instabilité qui pèse tant à la Bolivie.

Durant les années 90, des évolutions apparaissent indéniablement dans le comportement des *originaires*. Elles se résument toutes à une tentative d'émancipation vis-à-vis d'un monopole coûteux d'intermédiation syndicale. Cette évolution s'observe concrètement par les violences syndicales exercées vis-à-vis d'*originaires* récalcitrants, ne désirant pas s'investir dans une lutte qu'ils perçoivent comme n'étant plus la leur. La lecture du conflit social qui réduit la quête *originnaire* à une problématique de *luttés de classes* déçoit. Ce réductionnisme a abouti à la contestation de la représentativité des syndicats. De là résulte la réappropriation des revendications identitaires par les *originaires* à partir des années 90.

Du côté des *karas*, il n'y a pas réellement de volonté de rapprochement vis-à-vis d'une communauté *originnaire* bolivienne dont le poids électoral n'est pas décisif. Cependant, devant l'accroissement du pouvoir des syndicats au cours des années 80, l'Etat est confronté à la nécessité de court-circuiter leur intermédiation pour traiter directement avec les *originaires*. Ce court-circuitage se concrétise par la loi de Participation Populaire (LPP) de 1994. Parmi les mesures prises dans le cadre de la LPP, certaines sont destinées à améliorer les services publics dans les *Markas*, de façon à éviter le recours aux groupes de pressions syndicaux. Cela passe par une action plus générale de décentralisation des services de l'Etat dans les communes. Malheureusement, la LPP a été détournée de ces objectifs. Cette réforme n'a pas réduit le pouvoir des syndicats, mais l'a confirmé puisque les représentants nommés par les partis, essentiellement des *karas*, ont conservé l'habitude de traiter avec les syndicats, tout en favorisant un clientélisme local par la décentralisation du pouvoir et des moyens. De plus, la langue administrative reste l'espagnol. Faudrait-il alors envisager de compléter le transfert du monde des *karas* vers celui des *originaires*, par un transfert du monde des *originaires* vers celui des *karas*. L'initiative de l'Etat de 1952 et la LPP sont des essais de transfert de connaissances. La problématique fondamentale d'un tel transfert est toujours celle de la *distance culturelle* à franchir. Les communautés originaires ont placé une confiance par défaut en les syndicats et en la LPP. Le manque de résultats dans les deux cas n'a fait qu'accroître leur méfiance et achevé de les convaincre de la nécessité de pouvoir décider de leur devenir.

Une question demeure : pourquoi certains originaires ne se spécialisent-ils pas en *rapprochement culturel* (langues, règles et coutumes de l'Etat) afin de bénéficier directement de leur position d'intermédiaire entre la *Marka* et l'Etat ? Nous pensons que cela serait souhaitable. Mais suite à notre analyse de la *rupture culturelle*, nous pensons qu'à présent, c'est d'abord au besoin d'autonomie des communautés *originaires* qu'il faut répondre. Pour ce faire, une solution possible réside dans une dépolitisation radicale des problèmes *originaires*, qui aboutirait à une sorte d'autogestion des *Markas*. Un *rapprochement culturel* efficace doit donc s'inscrire dans une action plus large de dépolitisation des relations intercommunautaires. Certes, des tentations séparatistes ou des risques de renfermement stérile peuvent alors subvenir. Mais nous croyons avec optimisme que la paix civile permettrait de constituer de vrais ponts établis directement entre les deux mondes, ne serait-ce que par besoin d'approvisionnement. Les réponses apportées par la LPP ou par les syndicats n'ont pas permis la construction d'une image commune de l'homme bolivien, peut-être à cause des *conflits d'intérêts*.

Notes

ⁱ *Marka* veut dire communauté ou peuple. C'est en quelque sorte l'équivalent de ce que nous appelons un pays. Une *Marka* se compose d'un territoire et d'un gouvernement composé d'autorités issues du système administratif traditionnel et elle est habitée par les peuples originaires de l'actuelle Amérique Latine. Nous la décrirons plus en détail lors de la section 1.2 : 9.

ⁱⁱ Ces appellations, sauf celle *d'originaires*, comportent une dimension péjorative indéniable. Chaque appellation est conférée par un groupe précis à un autre, pour lequel il éprouve en général une certaine méfiance. Nous les avons donc reprises parce qu'elles traduisent la méfiance entre les groupes. Le terme *d'originaires* est cependant utilisé, parce que le terme d'indiens (lui-même très péjoratif et utilisé par les *karas*) ou de paysans (utilisé par les *syndicats*) ne sont désormais que peu employés en Bolivie. Cette évolution s'est faite lorsque les « indiens/paysans » se sont eux-mêmes revendiqués comme « originaires ». Indéniablement, l'acceptation de cette appellation par l'État traduit un changement d'attitude mesuré, mais réel. En ce sens, la classification traditionnelle d'*indiens-métis-créoles* ne sera pas appliquée ici.

ⁱⁱⁱ La population bolivienne compte 85% de catholiques, 11% de protestants et de sectes. Or, parmi les 85% de catholiques, la plupart des individus pratiquent, avec plus ou moins de fidélité, certains rites traditionnels ancestraux propres à la *cosmovision* andine, mêlés de façon syncrétique aux rites catholiques (I.N.E., 2001).

^{iv} La Loi de Participation Populaire (LPP) de 1994 a pour but « d'éliminer les traces existantes de comportement autoritaire, de les remplacer par une démocratie participative basée sur le consensus politique, cela à tous les niveaux de la société et du gouvernement » (article 1). Pour ce faire, elle établit une décentralisation et stipule un transfert de ressources financières vers les gouvernements municipaux.

^v Dans la carte n°1, la tête correspond à *Jilatiti* pour le *Partiel* d'en haut et à *Qhunqhu* pour le *Partiel* d'en bas.

^{vi} Il convient de garder à l'esprit que le « contenu concret » de la proximité conditionne la réalisation des interactions

^{vii} Selon Ostrom et Ahn (2003), deux autres définitions du *capital social* existent. Celui-ci peut être compris comme la confiance transparaisant dans les relations interpersonnelles ou comme les formes institutionnelles formelles et informelles suivies à travers ces relations. Pour Burt (1992 : 11-12), ce n'est pas la valeur d'une relation donnée qui est importante, mais celle qui découle de la façon dont cette relation s'intègre dans un ensemble plus large de relations qui permet à l'individu de diversifier ses sources d'information. En ce sens, la valeur totale du capital social d'un individu résulte plus de la structure de son réseau personnel, que de la sommation d'une valeur hypothétique de chaque relation de ce réseau.

^{viii} L'une des manifestations de cet état de fait est qu'à travers l'établissement des TCO (Terres Communautaires *d'origine*) en 1994, une disposition légale interdit aux banques de prêter de l'argent à des *Marka* en vue de la modification d'usage des terres communautaires. L'objectif de cette mesure est de rendre inaliénable un territoire qui pourrait être *démantelé* de façon irresponsable.

BIBLIOGRAPHIE

ALBO, Xavier, 1995 : *Bolivia Plurilingüe*, UNICEF-CIPCA, La Paz.

ALBO, Xavier & TICONA, Esteban, 1997 : *La lucha por el poder comunal*, Coll. Jesus de Machaca : la Marka rebelde. (Tomo 3), CEIDON-CIPCA, La Paz.

ARNOLD, Denis, JIMENEZ, Domingo, DE DIOS, Juan, 1998 : *Hacia un Orden Andino de las Cosas*, Hisbol- ILCA, La Paz.

ASTVALDSSON, Astaldu, 1997 : *Las voces de los wak'a*, Coll. Jesus de Machaca. La Marka rebelde (Tomo 4), CIPCA, La Paz.

BAPTISTA G., Mariano, 1976 : *Historia Contemporanea de Bolivia*, Gisbert & Cia, La Paz.

BURT, Ronald, 1992 : *Structural Holes. The Social Structure of Competition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London (UK).

CHOQUE, Roberto & TICONA, Esteban, 1996 : *Sublevacion y masacre de 1921*, Coll. Jesus de Machaca : la Marka rebelde. (Tomo 2), CEIDON-CIPCA, La Paz.

CONAMAQ, 2000-2001 : *Movilizacion por el Mando y Territorio*, Acte d'Assemblée du CONAMAQ, La Paz.

DEGENNE, Alain & FORSÉ, Michel, 1994 : *Les réseaux sociaux*, PUF, Coll. U, Paris.

DE SOTO, Hernando, 1987 : *El Otro Sendero*, Sudamericana, Buenos Aires.

-
- FALS BORDA, Orlando, 1994 « Mouvements sociaux et pouvoir politique, développement en Amérique latine », in Alvarez Béjar et al., *Démocratie et exclusion en Amérique latine*, p. 199-218, L'Harmattan, Paris.
- GARCIA-ALIX, Lola, 1999 : *El Foro Permanente de los Pueblos Indigenas*, IWIGIA-Nations-Unies, Copenhague.
- GILLY, Jean-Pierre & TORRE, André, 2000 : « Introduction générale », in GILLY J.-P. & TORRE A., *Dynamiques de Proximité*, L'Harmattan, p. 9-33 Paris.
- HERNÁIZ, Irene & PACHECO, Diego, 2000 : *La Ley INRA en el Espejo de la Historia*, Fundación Tierra, La Paz.
- HURIOT, Jean-Marie & PERREUR, Jacky, 1990 : « Distances, espaces et représentations », *Revue d'Economie Régionale et Urbaine*, 2 : 197-237.
- INE (Instituto Nacional de Estadística), 2001 : *Recensement National de Population et Habitation*, Gobierno de Bolivia, La Paz.
- OLSON, Mancur, 1965 : *The Logic of Collective Action : Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass).
- OSTROM, Elinor & AHN Toh-Kyeong, 2003 : « Introduction », in OSTROM E. & AHN T.K., *Foundations of Social Capital*, p. xi-xxxix, Edward Elgar, Cheltenham (UK).
- PEYREFITTE, Alain, 1998 : *La société de confiance*, Odile Jacob, Paris.
- PUTNAM, Robert, 1993 : *Making Democracy Works : Civic Traditions in Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- RALLET, Alain, & TORRE, André, 2001 : « Proximité géographique ou proximité organisationnelle ? Une analyse spatiale des coopérations technologiques dans les réseaux localisés d'innovation », *Economie Appliquée*, LIV (1) : p. 147-171.
- RALLET, Alain, 1998 : « Proximités urbaines et information », in HURIOT J.M., *La ville ou la proximité organisée*, p. 103-113, Anthropos, diffusion Economica, Paris.
- RIVERA-CUSICANQUI, Silvia, 1986 : *Oprimidos pero no vencidos : luchas del campesinado aymara y qhechwa*, Histbol, La Paz.
- ROGERS, Everett, 1983 : *Diffusion of Innovations*, The Free Press, New York.
- ROJAS, Gonzalo & ZUAZO, Moira, 1996 : *Los Problemas de Representatividad del Sistema Democrático Boliviano*, Friedrich Ebert Stiftung-Ildis, Coll. Debate Político n°1, La Paz.
- SANJINES, Javier, 1996 : *Cholos Viscerales : Desublimation y Critica del Meztizaje*, CERES-FACES-UMSS et ILDIS, La Paz.
- WASSERMAN, Stanley & FAUST, Katherine, 1999 : *Social Network Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMSON, Oliver E., [1985] 1994 : *Les institutions de l'économie*, InterEditions, Paris.
- ZAPATA, Francisco, 1992 : « La crise du syndicalisme », in Couffignal Georges (dir.), *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*, p. 313-330, Presses de la FNSP, Paris.