

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

198-199 | 2011

De l'anthropologie visuelle

L'eau de la *Pachamama*

Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité

Franck Poupeau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22781>

DOI : 10.4000/lhomme.22781

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juillet 2011

Pagination : 247-276

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Franck Poupeau, « L'eau de la *Pachamama* », *L'Homme* [En ligne], 198-199 | 2011, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22781> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22781>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

L'eau de la *Pachamama*

Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité

Franck Poupeau

- 1 Alfred Métraux, dans ses « Notes d'ethnographie aymara », publiées en 1954, écrit au sujet des rites pour faire advenir les pluies en Bolivie :

« Lorsque la sécheresse menace les cultures, les Indiens vont chercher de l'eau de source sur une montagne du voisinage et la rapportent dans un vase neuf. Ils dressent une *mesa* (assortiment d'offrandes prescrites). Ensuite ils mettent des crapauds dans le vase et le portent sur une montagne ; là, les animaux – brûlés par le soleil – sont censés apporter la pluie par leurs coassements désespérés »¹.
- 2 Certes, on ne trouve plus de traces récentes de ce rituel dans les sociétés aymaras de l'altiplano bolivien, et les offrandes réalisées pour faire venir la pluie connaissent et connaissent encore une multitude de variations selon les lieux. En revanche, cette description d'Alfred Métraux donne une image des relations entre les hommes et la nature dans les sociétés aymaras bien plus complexe que ne le laisserait croire l'identification contemporaine de la *Pachamama* à une Terre Mère bienfaisante. Cette vision folklorisante, qui est aujourd'hui adoptée par la plupart des organisations indigénistes et des entreprises touristiques, entend rétablir des liens avec un passé ancestral que la colonisation aurait effacé pendant plus de 500 ans.
- 3 De façon plus générale, le thème de la « continuité culturelle » avec les sociétés précoloniales a pris, ces dernières années en Bolivie, une importance qui touche aussi bien la politique nationale que l'anthropologie des populations autochtones (Harris 2000 : 2). Les syndicats paysans et les mouvements indigènes y revendiquent une filiation directe avec les rebellions contre la colonisation espagnole (Pajuelo Teves 2007 : 24) ; les intellectuels et les mouvements sociaux invoquent les usages et les coutumes des communautés rurales « traditionnelles » comme modèles de refondation politique, qu'il s'agisse de la défense de la « justice communautaire » ou du refus de l'échange marchand assimilé au capitalisme occidental. Il serait facile de présenter cette image de la *Pachamama* comme une pure « invention de la tradition » et de voir dans ces phénomènes un simple effet de mode ou d'opportunisme politique lié à l'arrivée au pouvoir d'Evo

Morales en décembre 2005. Dans un pays où plus de 60% des habitants du pays s'auto-identifient à un « peuple originaire »², la réactivation, réelle ou imaginaire, du passé, constitue cependant un fait social majeur, qui ne peut être traité comme un simple épiphénomène idéologique.

- 4 Cette tendance à l'invocation de la « tradition » a été interprétée par Marshall Sahlins comme un processus global d'« indigénisation de la modernité » : la réception de la marchandise occidentale ne déboucherait pas sur la destruction des cultures indigènes mais au contraire sur le développement des relations sociales traditionnelles et la réappropriation de l'échange marchand médiatisée par les catégories propres à chaque cosmologie indigène. Dans les pays du Sud, la prise de conscience que la culture est désormais une valeur à défendre serait ainsi le signe de l'émergence d'une « culture des cultures » qui accompagnerait la mondialisation occidentale (p. 318). Cette thèse a récemment été critiquée par Alain Babadzan (2009a), qui a en particulier mis en question le présupposé d'une capacité naturelle d'appropriation et de résistance des « cultures autochtones » assurant permanence et continuité avec la tradition.
- 5 On voudrait revenir ici sur la thèse de l'indigénisation de la modernité, en s'appuyant sur un cas précis et quelque peu paradoxal, qui relève de l'anthropologie des espaces urbains contemporains : les problèmes d'accès à l'eau des quartiers populaires à la périphérie des villes de La Paz et El Alto, en Bolivie. Ces zones, qui sont les plus susceptibles de souffrir du manque de ressources naturelles et de services urbains (Ledo 2005), sont caractérisées comme peuplées principalement par des familles aymaras ayant migré en masse depuis le monde rural à partir des années 1980 (Albo, Greaves & Sandoval 1981-1986 ; Sandoval & Sostres 1989 ; Gill 2000 ; Lazar 2008). Alors que les mouvements indigénistes et les organisations non gouvernementales spécialisées dans l'aide à la gestion des ressources naturelles ont fait de la revendication du « droit à l'eau » gratuit et pour tous, un des éléments clés de leurs programmes à un niveau national comme international (Meublât 2001 ; Kiss & Beurrier 2010), les enquêtes menées dans les périphéries en expansion de La Paz et El Alto par l'équipe de l'Institut français d'études andines ont révélé le manque d'adhésion des populations locales à ce type de revendications : la majorité des personnes interrogées n'a même aucune réticence à payer le service d'eau³. Faut-il donner l'eau gratuitement aux habitants des quartiers populaires, qui sont de toute façon peu solvables économiquement, ou leur faire payer le service ? Est-il possible de fonder en ce domaine un service public universel sur la gratuité alors que la ressource naturelle est en voie d'épuisement, comme le montre la récurrence des périodes de sécheresse sur l'altiplano depuis les années 1980 ? Plutôt que de prendre parti *a priori* sur ces questions, l'objectif est ici de comprendre les raisons du décalage entre les aspirations des populations locales et l'idéologie de la gratuité. Un exemple est ici révélateur : un résident *alteño*, vendeur de bétail à la retraite qui a passé sa vie entre le centre commercial urbain et son village de naissance, répond par l'affirmative à la question de savoir s'il estime normal de payer l'eau, en utilisant l'argument suivant : « on payait bien la *Pachamama* ». Cette référence à la divinité est intéressante à plus d'un titre : il ne s'agit pas de la Terre Mère bienveillante rêvée par les militants de l'indianité (Hale 1994), mais d'une puissance surnaturelle ambiguë capable de produire la sécheresse comme la fertilité, et avec laquelle il faut entretenir des rapports prudents et respectueux (Harris 2000 : 201-219). Se trouve-t-on ici face à un cas de permanence de la cosmologie aymara, ou bien face à une réinterprétation des schèmes culturels traditionnels dans un contexte nouveau ? Faut-il plus simplement voir dans cet exemple un effet idéologique de la

réhabilitation politique des peuples « originaires » ?

La permanence des schèmes culturels aymaras dans les milieux urbains de la Bolivie contemporaine, réaffirmée par les mouvements indianistes, pourrait, de prime abord, contribuer à alimenter la théorie de l'indigénisation de la modernité. On défendra cependant l'idée qu'une telle continuité n'est pensable que sous la forme d'une réactivation sous contraintes des structures mentales propres aux communautés rurales traditionnelles au sein des sociétés urbaines. Cette idée renvoie à l'hypothèse d'une homologie de situations entre, d'une part, des membres de communautés rurales dont la cosmologie a été historiquement confrontée à l'introduction d'éléments extérieurs apportés par les conquêtes inca puis espagnole, ce qui a placé les peuples dits « originaires » dans une position que l'on qualifiera d'« entre deux mondes » ; et d'autre part, des migrants pris entre un monde rural qui joue encore un rôle de référent en matière de coutumes et de styles de vie, et un univers urbain perçu comme hostile – le domaine des *q'aras* (les « Blancs »), qui dresse de nombreux obstacles à l'insertion socioéconomique des *jaqis* (les « personnes » reconnues comme aymaras). Les migrants durablement installés à La Paz deviennent des « résidents », dont l'identité socioculturelle se dédouble entre le monde rural et le monde urbain.

Cet article commence par évaluer les possibilités d'interprétation du cas bolivien en termes d'indigénisation de la modernité. Un retour sur la cosmologie aymara et à la dynamique spécifique des rituels liés au cycle productif et à l'irrigation révèle que l'eau occupe une place intermédiaire au sein du dualisme supposé des communautés aymaras. Bien plus, la fonction d'échange de l'eau dans les processus rituels par lesquels les communautés définissent leur identité renvoie à une économie des communautés andines qui n'est pas incompatible avec des formes d'échange marchand. Cette interprétation d'une « économie ethnique » conduit à s'interroger sur les conditions d'appropriation de la « modernité capitaliste » par les sociétés indigènes, qui sont en réalité beaucoup plus factionnalistes et individualistes que la revalorisation actuelle des « peuples originaires » pourrait le laisser croire. Les formes d'existence et d'organisation collectives aymaras, marquées à la fois par la référence à l'origine rurale des familles de migrants et l'aspiration durable à des modes de vie « urbains », ne sont pas sans effets sur les visions du monde et des identités ethniques qui y sont associées. L'enjeu de l'analyse du lien entre les attitudes des résidents urbains d'aujourd'hui et les schèmes culturels « traditionnels » est finalement d'évaluer l'idée d'une continuité culturelle entre l'époque actuelle et l'époque précoloniale, continuité sur laquelle repose la thèse de l'indigénisation de la modernité : mais plutôt que de présupposer une résistance purement culturelle des populations indigènes à la mondialisation capitaliste, il s'agit plutôt de montrer que la transmission et la reproduction des schèmes culturels dans une société donnée obéit à des conditions sociales spécifiques, qui ont beaucoup moins à voir avec la permanence de la cosmologie indigène que ne l'affirme Marshall Sahlins. On se demandera alors si le problème n'est pas tant la continuité culturelle que la promotion de « politiques de la tradition » (Babadzan 2009b) dans un contexte où la réhabilitation des cultures supposément « originaires » est devenue une idéologie d'État, qu'elle soit promue par des gouvernements libéraux (1994-2005) ou communautaristes (depuis 2006)⁴

Le problème : une indigénisation de la modernité en Bolivie ?

- 6 Le décalage entre les revendications politiques des différentes organisations de développement et les préoccupations des populations locales qui devraient pourtant avoir intérêt à les partager relève plus d'une approche anthropologique que d'une analyse des problèmes techniques et politiques qu'il soulève. S'il est vrai que « les cultures et les civilisations font preuve d'une remarquable permanence lorsqu'on les envisage du point de vue des "visions du monde", des styles de comportement et des logiques institutionnelles qui signalent leur caractère distinctif » (Descola 2006 : 497), on peut se demander dans quelle mesure le plus ou moins grand degré de persistance d'une cosmologie spécifique aux sociétés aymaras permet d'expliquer l'absence de réticence des populations locales à l'idée d'un rapport de type « économique » envers les ressources naturelles. Comment une telle transmission des schèmes de pensée, de perception et d'appréciation investis dans les pratiques les plus quotidiennes, comme par exemple la gestion de l'eau, est-elle possible ?
- 7 Selon les spécialistes des systèmes d'irrigation andins Paul Gelles et Rutgerd Boelens (2003 : 123), cette gestion n'est pensable que dans le cadre de la communauté qui s'est reproduite depuis l'époque inca, à l'intersection de la cosmologie et de l'organisation bureaucratique des territoires, et qui a généré des normes spécifiques. De façon plus générale, l'ethnohistoire andine s'inscrit, depuis John Murra (1988, 2002), dans une idée de la continuité des sociétés paysannes et indigènes actuelles avec les cultures précoloniales. Olivia Harris remarque ainsi que :

« Murra partage avec beaucoup d'indigénistes la croyance que les paysans indigènes d'aujourd'hui sont les héritiers des civilisations passées et que la Conquête n'a pas entièrement détruit leurs réalisations. En effet, son expression préférée pour décrire cela est "l'invasion européenne", ce qui permet d'accentuer le caractère provisoire et inachevé de l'hégémonie européenne dans les Andes. Il s'est attaché à montrer la profondeur et la durabilité d'un certain nombre d'institutions andines, spécialement en relation avec leur compréhension et leur exploitation de l'environnement si particulier des vallées tropicales ». (2000 : 7)
- 8 Le transfert en milieu urbain, lieu par excellence de contact avec la « modernité » (et ses produits), est-il susceptible de rompre cette continuité ?
- 9 L'écart entre les dispositions à l'échange marchand et l'intégration au marché du travail (formel ou informel) des populations indigènes ayant migré en milieu urbain d'une part, et la vision du monde selon laquelle les relations de l'homme à la nature s'inscrivent dans une logique de la réciprocité d'autre part, peut accréditer l'idée d'une désagrégation de la culture dite « traditionnelle » dans un contexte soumis aux forces du marché et des valeurs « modernes ». Une telle interprétation repose toutefois sur une vision quelque peu idéalisée de la cosmologie et de la communauté aymara, qui, on le verra, sont loin d'être incompatibles avec l'idée et les pratiques d'échange marchand. L'idéologie communautariste partage avec les théories de la « modernité capitaliste », qu'elles soient d'inspiration marxiste ou libérale, l'idée de la destruction des cultures traditionnelles par l'intrusion du marché concurrentiel et des valeurs capitalistes consuméristes, à la différence qu'elle ne voit pas cette destruction comme irréversible : les cultures traditionnelles subsisteraient sous l'hégémonie occidentale, et la capacité de résistance des peuples opprimés permettrait aujourd'hui de les réhabiliter (pp. 273-274). Cette

position recoupe à la fois les théories postcoloniales et la thèse de l'indigénisation de la modernité – même si cette dernière ne fait pas de la continuité culturelle une sorte de résurgence du passé ou de pont jeté un peu miraculeusement entre les époques, mais le résultat du développement des rapports sociaux traditionnels par l'incorporation des éléments étrangers dans les schèmes culturels locaux.

- 10 La thèse de l'indigénisation de la modernité rejoint ici une vision de la continuité culturelle qui, dans le cas andin, tend à réifier les cultures originaires, subsumées sous la catégorie de *lo andino* (Harris 2000 : 10). On peut ainsi lire sous la plume de Xavier Albó, anthropologue reconnu aujourd'hui dans le monde académique bolivien, que :

« [...] le monde aymara, composante du monde andin, est un des peuples témoins qui a le mieux conservé sa vitalité. Malgré les processus de déstructuration et de déculturation dont il a souffert, comme les autres, son peuple et sa culture restent vivants [...]. Paradoxalement, l'invasion espagnole et l'instauration d'un régime colonial ont facilité d'une certaine manière la consolidation d'un groupe s'identifiant spécifiquement comme Aymara, grâce à une triple fixation sociale, géographique et linguistique. En premier lieu, avec le système colonial, la grande multiplicité de seigneuries et de groupes ethniques précolombiens, qui avait été respectée par l'expansion inca, s'est trouvée réduite par les conquistadors à une masse sociale amorphe, identifiée par l'étiquette uniforme de l'indianité [...]. Au même moment, le système colonial a figé plus clairement la localisation géographique de chaque groupe ethnique, le réduisant à un nombre limité de villages [...]. Ce système colonial a facilité l'identification collective de ceux qui vivaient dans une même région. Comme le dit l'historien Thierry Saignes, l'identification collective n'a plus été assurée par la filiation mais par le lieu de résidence [...]. Enfin, parmi le plurilinguisme précolombien, les Espagnols ont sélectionné trois langues "générales", principalement pour faciliter le travail d'évangélisation ». (1988 : 22-26)

- 11 Dans une même perspective, Robert Dover, introduisant un recueil de textes sur la persistance et l'émergence des cosmologies andines, affirme que les communautés locales gardent leur spécificité après cinq cents ans d'exposition forcée au système de pensée occidental. Cette préservation de l'« authenticité » serait en particulier facilitée par la capacité de la cosmologie andine à intégrer des éléments extérieurs :

« [...] un discours cosmologique continu et persistant mène non à l'émergence d'un nouvel ordre social mais à un ordre social qui ne cesse de se manifester comme un phénomène spécifiquement andin [...]. Il y a une continuité structurelle dans la cosmologie andine à travers les éléments culturels non andins qui deviennent systématiquement andins. L'authenticité est une interprétation possible du *statu quo* culturel. C'est aussi un objectif du discours cosmologique par lequel les éléments culturels non andins deviennent des symboles manipulables dans la structure de la cosmologie andine ». (1992 : 2)

- 12 Les communautés indigènes auraient donc la capacité de s'adapter continuellement au changement et à l'intrusion de cultures extérieures, grâce à la persistance d'une cosmologie sans cesse réinterprétée et authentifiée comme spécifiquement « andine ». L'accent est alors mis sur les processus d'incorporation :

« Parler de la persistance d'éléments précolombiens dans la culture des peuples andins n'est cependant pas suffisant pour expliquer pourquoi les communautés andines demeurent andines dans leur perception d'elles-mêmes et des autres [...]. La question de savoir quels motifs cosmologiques persistent est moins importante que celle de savoir comment ils persistent et de quelle façon ils entrent en relation avec le système cosmologique »⁵. (*ibid.* : 7)

- 13 L'originalité de la théorie de l'indigénisation de la modernité est d'insister sur la dimension culturelle de ces processus d'assimilation :

« L'appropriation culturelle par les peuples de conditions extérieures qu'ils n'ont pas créées et auxquelles ils ne peuvent se soustraire est au principe même de leur action historique. Construit en relation avec les forces de la nature et les pressions exercées par les autres sociétés, chaque schème culturel historiquement avéré a été précisément le produit de cette contrainte pragmatique. Je ne prétends pas, évidemment, ignorer le rouleau compresseur de la modernité, je pense seulement que son déroulement historique doit être regardé comme un procès culturel. Le capitalisme occidental a déchaîné sur le monde des forces considérables de production, de coercition et de destruction. Pourtant, et précisément parce qu'on ne peut leur résister, les relations et les biens du système global prennent aussi des places signifiantes dans l'ordre local des choses. Lorsque cela se produit, les changements historiques de la société locale restent en continuité avec le schème culturel précédent, même si la nouvelle génération acquiert une cohérence culturelle d'un genre distinct [...]. Les peuples indigènes luttent pour intégrer leur expérience au système mondial dans un système logiquement et ontologiquement plus englobant : leur propre système du monde. Mais tout le problème est d'éviter [...] l'idée courante d'une économie mondiale conçue simplement et mécaniquement comme un ensemble de forces matérielles, et aux descriptions corollaires d'histoires locales comme autant de chroniques uniformes de la corruption culturelle »(pp. 206-207)

- 14 Le travail de Sahlins sur les îles du Pacifique consiste alors à montrer comment les biens occidentaux sont incorporés aux catégories des pouvoirs indigènes, qu'il s'agisse de marchandises européennes prenant la forme de signes de privilèges divins dans le cas des Kwakiutl, ou de l'exemple de l'interprétation du rôle de Charlie Savage et des mousquets dans l'expansion fidjienne de l'île de Bau : si « les mousquets furent "indigénisés" » (p. 163), c'est parce qu'ils ruinaient la protection dont bénéficiaient les chefs dans les batailles et que leurs effets étaient amplifiés par les caractéristiques de l'ordre culturel fidjien, où le système hiérarchique faisait de la mort du chef un « désastre cosmique ». En somme, « ce ne sont pas les mousquets qui ont rendu les chefs fidjiens puissants, mais bien plutôt la chefferie qui a conféré leur puissance aux mousquets » (p. 186).
- 15 C'est cette prééminence accordée à la culture sur les processus sociaux qu'Alain Babadzan conteste dans sa critique de l'indigénisation de la modernité : l'appropriation des marchandises et des modes de vie occidentaux sous des formes « traditionnelles » ne peut se résumer à « la réaffirmation de principes cosmogoniques qui auraient traversé l'histoire en endossant des habits neufs » (Babadzan 2009a : 111). Si Sahlins remet en cause, à juste titre, l'opposition entre coutume et rationalité, tradition et développement, en montrant que la culture est un processus et que la continuité peut s'opérer à travers le changement (p. 292), il reste dans le cadre d'une vision de la continuité culturelle qui peut aussi bien relever d'un conservatisme prônant le retour aux traditions ensevelies sous la corruption de la globalisation capitaliste, que d'un postcolonialisme radical pour lequel l'hégémonie de la modernité ne parvient pas à domestiquer totalement l'autonomie des peuples indigènes. La théorie de l'indigénisation de la modernité pense les transformations économiques et sociales dans le cadre de schèmes culturels des populations colonisées : ou bien ces schèmes restent stables en incorporant les éléments extérieurs (résistance), ou bien ils se maintiennent en se modifiant (appropriation). Dans tous les cas, la culture reste un facteur déterminant en dernière instance. Ce modèle explicatif culmine dans l'idée d'une « culture des cultures » traduisant une nouvelle organisation planétaire :

« [...] unifié par l'expansion du capitalisme occidental au cours des derniers siècles, le monde est aujourd'hui re-diversifié par les adaptations indigènes au rouleau compresseur de la globalisation. Dans une certaine mesure, l'homogénéité globale et la différenciation locale se sont développées ensemble, la seconde répondant à la première au nom de l'autonomie culturelle indigène », ce qui définit « un système mondial composé de divers modes de vie ». (p. 317)

- 16 Alain Babadzan ne se contente cependant pas de montrer que la thèse de l'indigénisation de la modernité repose sur la réduction de processus sociaux à des processus culturels⁶ : il montre que ce réductionnisme culturel a surtout pour effet d'occulter les déterminants sociaux des relations entre sociétés indigènes et modernité capitaliste. En effet, selon Sahlins, la résistance des sociétés non occidentales à la globalisation et à l'impérialisme opèrerait un détournement de la signification culturelle des marchandises, qui ne serait pas incompatible avec la coexistence du capitalisme au sein des sociétés traditionnelles. La résistance des peuples indigènes devient alors pour le moins difficilement explicable, sauf à adopter le postulat psychologique d'une « humiliation » de ces peuples :

« Postuler *a priori* que la cosmologie est encore et toujours au poste de pilotage, qu'elle détermine l'orientation du rapport aux marchandises et par là à la modernité, empêche de donner toute leur place à des déterminations d'ordre sociologique qui ne sont reconnues que pour être aussitôt réabsorbées en tant qu'actualisation de la structure » (Babadzan 2009a : 111)

Une vision idéalisée de la cosmologie et des rites d'irrigation dans les communautés aymaras

- 17 Afin d'étudier les conditions de possibilité d'une éventuelle continuité, c'est donc sur les schèmes cosmologiques aymara « en étroite correspondance » avec l'organisation sociale, pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss, qu'il faut tout d'abord revenir. Les rapports entre les populations indigènes de l'altiplano bolivien et la nature déterminant le cadre du cycle productif sont généralement présentés comme régis par une logique du don et de la réciprocité, logique considérée comme étrangère à une logique économique de type capitaliste (Yampara Huarachi 1992 ; Schulte 1999). Cette image « traditionnelle » des communautés aymaras est désormais mobilisée pour justifier la gratuité d'un droit à l'eau pour tous, dans le cadre plus général d'un retour à une relation harmonieuse des hommes et de la nature mais aussi des hommes entre eux au sein d'une communauté « originaire » reconstituée⁷. C'est cette relation harmonieuse que la colonisation aurait sinon détruit, du moins perturbé et déréglé. Cette référence élabore ainsi un modèle de société qui ne serait pas soumis à la logique économique capitaliste : un modèle de société qui se situerait dans les communautés aymaras de l'altiplano bolivien, dont la colonisation ne serait pas parvenue à détruire totalement les principes d'organisation, et dont le contexte politique actuel permettrait la résurgence.
- 18 L'articulation des rites et des coutumes au sein des économies et des sociétés rurales est encore aujourd'hui l'objet d'étude central d'une anthropologie andine qui aspire toujours à retrouver des communautés ayant conservé des principes de fonctionnement hérités de l'époque précoloniale. Ainsi peut-on lire dans un ouvrage de référence en Amérique latine que « les Aymaras utilisent la logique du don pour stimuler de manière symbolique la productivité de leurs travaux annuels, au moment où la terre est froide, dénudée et engourdie par le gel » (Fernández Juárez 2002 : 8). On découvre ainsi que l'eau garde une importance particulière dans les rituels quotidiens ou religieux, qu'il s'agisse de

l'inauguration d'un terrain de football ou d'un baptême. Mais ce sont surtout les fêtes liées aux cycles productifs qui, à des dates précises (Carnaval, *Todos Santos*, *Dia de los Muertos*, etc.), marquent la vie communautaire : la nourriture, la boisson, les danses et la musique sont alors des parties essentielles de la célébration, et de sa conformité avec les usages coutumiers. Les nourritures préparées, pas fondamentalement différentes des nourritures ordinaires mais plus abondantes, sont consacrées aux offrandes et aux dons qui doivent être suffisamment variés pour que la fête soit réussie (Fernández Juárez 1995). Les fêtes, onéreux moyen d'acquérir du prestige social pour ceux qui les financent, sont censées tirer une grande partie de leur pouvoir de fertilisation à la relation qu'elles établissent envers les puissances tutélaires de la *Pachamama*, garantie du cycle productif et de son bon fonctionnement. Les obligations rituelles liées à l'eau marquent ainsi les cycles naturels et productifs, qu'il s'agisse des communautés rurales de l'altiplano ou des quartiers urbains de La Paz et El Alto : en août et septembre, des cérémonies sont organisées pour l'arrivée prochaine des pluies, tandis que Carnaval reste aujourd'hui encore la fête de l'eau⁸.

- 19 Les prolongements pratiques de la cosmologie aymara en matière de gestion de l'eau s'incarnent surtout dans les systèmes d'irrigation, qui font l'objet d'une littérature abondante⁹. Dans les Andes, les rituels de l'eau sont destinés à assurer la fertilité, prévenir les maladies, et réaffirmer le pouvoir de la communauté¹⁰. Selon Paul Gelles :

« [...] la cosmologie qui oriente actuellement les rituels d'irrigation fait partie d'une vision du monde interprétée de manière diverse par les personnes qui la pratiquent [...]. Mais tous acceptent que les montagnes et la terre soient sacrées ; que la prospérité de chaque famille dépende, en grande partie, des dons qui se font à travers les rituels ». (2002 : 94)

- 20 Ceux-ci ont lieu trois ou quatre fois par an, à des moments bien précis (semences, récoltes, protection de la maison et des terres, etc.), afin de se concilier la *Pachamama*. Perçue comme animée, consciente et pleine de pouvoirs, elle est censée constituer « une société parallèle à la terre humaine avec laquelle elle est en interaction constante » (Allen 1988 : 24). Dans les sociétés de l'altiplano bolivien ou péruvien, « les montagnes, la *Pachamama* et les puits ne sont pas seulement en capacité de faire augmenter les récoltes et croître le bétail, ils ont aussi le pouvoir de provoquer des maladies voire la mort » (Gelles 2002 : 99). Les rituels liés à l'irrigation font ainsi partie d'une constellation plus vaste de croyances relatives au cycle productif. Les montagnes considérées comme féminines sont celles qui fournissent les sources d'eau (Rösing 1996). Elles proviennent des « veines de la terre » : il y a assimilation entre eaux d'irrigation, eaux souterraines, et plans d'eau (les lacs) érigés en point d'origine.

Dans son article « The Mythological Figure of the Earth Mother », Olivia Harris (2000) montre cependant en quoi cette figure de la *Pachamama* se situe à l'intersection de la culture indigène et des projections de cultures étrangères sur le monde rural andin. Tout d'abord, l'invocation de la *Pachamama* comme maternité bienfaisante recouvrant les caractéristiques de la Vierge Marie des évangélistes coloniaux est caractéristique des cultes urbains et créoles actuels, alors que les communautés du présent ou du passé la représentent aussi comme « malicieuse, cupide et menaçante » : en général, les divinités de la cosmologie aymara ne se réduisent pas à l'image de la fertilité pour englober les idées de maladie et de danger. L'écart entre la cosmologie des intellectuels vivant en milieu urbain et celle des paysans des aires rurales renvoie paradoxalement à l'inscription symbolique de l'identité nationale dans le paysage montagneux : « En

Bolivie, la *Pachamama* en est presque venue à symboliser la Nation, dressée au nom de la majorité des populations andines comme les frontières physiques à l'intérieur desquelles existe l'État » (*ibid.* : 203-205). La reconnaissance des populations dites « originaires » dans la Bolivie contemporaine a érigé la *Pachamama*, assimilée à la Terre Mère, en emblème des mondes indigènes – des mondes qui sont plus « parlés » par les intellectuels aymaras qu'ils ne parlent eux-mêmes. Cette reconstruction extérieure aux communautés rurales apparaît clairement dans l'étymologie aymara du mot, qui ne renvoie pas à la notion de Terre Mère : *pacha* désigne un large champ sémantique incluant le cycle du temps, de l'espace et de la terre, tandis que *mama* renvoie moins à la notion de mère qu'à celle d'autorité, qui n'est pas spécifiquement féminine. On voit donc à quel point la représentation de la *Pachamama* donnée par l'anthropologie andine des rites d'irrigation reprend une vision idéalisée du panthéon indigène, qui n'est pas sans rapports avec la mystique des « néo-Indiens » reconstruite au Pérou autour de l'empire inca¹¹ et qui a pour effet d'occulter les éléments chrétiens, créoles et urbains incorporés dans la cosmologie aymara.

Au-delà du dualisme andin : la place centrale de l'eau

- 21 Cette critique de la vision « traditionnelle » de la cosmologie aymara doit être complétée par un examen de l'image non moins répandue de l'organisation sociale qui y est associée : une communauté, l'*ayllu*, régie par des principes dualistes¹². De nombreux chercheurs soulignent l'importance de l'organisation dualiste dans les Andes, tout comme les fonctions économiques, sociales, religieuses qu'elle remplit. Thérèse Bouysse-Cassagne (1978, 1987) a ainsi montré que l'espace aymara est structuré par un double dualisme qui s'exprime dans les pratiques rituelles, assurant une continuité entre l'univers et les individus. Ce dualisme des sociétés aymaras remonterait en fait à l'époque pré-inca : l'espace y était divisé entre les montagnes (en haut : *urco*) et les vallées (en bas : *uma*, qui signifie aussi « eau » en aymara), mais comportait également toute une série de lieux intermédiaires, dont le lac Titicaca (*taypi*). Cette organisation dualiste se retrouvait dans une série de termes opposés (le haut et le bas, l'homme et la femme, la droite et la gauche, le courage et la peur, la pluie et le vent, etc.), qui régulaient aussi bien des cérémonies que les relations socioéconomiques. La domination inca a ensuite réorganisé l'espace autour d'un schéma concentrique et non diamétral, qui a préservé ce dualisme fondamental, tout comme la colonisation espagnole qui l'a inséré dans une vision du monde dichotomique où l'intrusion d'éléments extérieurs est essentielle à la préservation et à la définition de la communauté aymara.
- 22 La critique que Claude Lévi-Strauss a faite de la supposée organisation dualiste des sociétés d'Amérique du Nord et du Sud consiste à montrer que le dualisme concentrique est à la fois dynamique et asymétrique, vecteur d'un triadisme implicite et générateur de transformations multiples (1958 : 158). La notion d'un « dualisme en perpétuel déséquilibre » se retrouve dans l'organisation sociale, mais de façon complexe :
- « [...]la pensée amérindienne donne à la symétrie une valeur négative, maléfique même [...]. L'organisation dualiste n'est pas d'abord une institution [...]. C'est avant tout un principe d'organisation, susceptible de recevoir des applications très diverses, et surtout plus ou moins poussées. Dans certains cas, le principe s'applique surtout aux organisations sportives ; dans d'autres il s'étend à la vie politique ; dans d'autres encore à la vie religieuse et cérémonielle ». (Lévi-Strauss 1991 : 312)

- 23 Les moitiés sont ainsi reliées par tout un réseau de droits et d'obligations mutuelles, sans que le système des moitiés exprime seulement des rapports de réciprocité mais aussi des rapports de subordination et de déséquilibre. Comme chez les Winnebago, le dualisme concentrique apparent (haut/bas, etc.) de la cosmologie aymara renvoie en fait à un système à trois pôles : le haut (le Ciel : *Alaxpacha*), le bas (le Monde souterrain : *Manxapacha*) et l'eau, livrée par la *Pachamama* qui unit le tout. Loin de relever de la « pureté » d'une culture « originaire », la cosmologie aymara renvoie ainsi à l'entrelacement de visions du monde pré-incas, incas et coloniales, qui a généré ce dualisme asymétrique.
- 24 Cette critique a trouvé un prolongement dans les enquêtes d'Olivia Harris (1978) sur les transformations symboliques de la communauté de Laymi, dans le Nord Potosí. Son étude des représentations locales prend en compte les pratiques symboliques et l'ensemble du répertoire culturel. L'espace laymi se réalise dans une division des moitiés hautes et basses organisées chacune en trois sous-groupes, qui révèle une adhésion ancienne au principe triadique : chaque sous-groupe rassemble divers étages écologiques dans lesquels s'effectue une collaboration entre parents proches ; les fêtes annuelles sont célébrées en l'honneur du saint de chaque sous-groupe. Cette organisation économique, politique et rituelle s'intègre symboliquement dans des rapports sociaux asymétriques au sein de la famille, où la division entre homme et femme reproduit celle entre les hautes terres générant l'autorité et les basses terres fertiles. Le dualisme est lié à « l'asymétrie de rapports humains concrets » qui se résout, pour les rituels de labour, de toiture ou de noces, par une organisation tripartite rééquilibrant les éléments entre eux. En s'appuyant sur le raisonnement d'Olivia Harris, on peut faire l'hypothèse que le dualisme asymétrique des sociétés aymaras de l'altiplano se retrouve aussi dans les rites de fertilité et les rites d'irrigation. Ainsi, ce n'est pas un hasard si le rite décrit par Alfred Métraux met en scène un crapaud, animal assurant la médiation entre la terre sèche et l'eau à travers un cycle propre : sentant la chaleur du soleil, l'animal va crier pour demander la pluie (Bouysson-Cassagne 1988 : 93-94). On trouve également des descriptions très fines des *mesas* évoquées par Alfred Métraux dans le livre de Gerardo Fernández Juárez (1995 : 231-350 et 401-430), où l'auteur montre qu'elles ne sont pas seulement des offrandes culinaires mais des rites sacrificiels : un animal (lama, cochon, etc.) est symboliquement substitué à l'homme pris entre les menaces « cannibales » des divinités célestes et terrestres. La disposition de chaque *mesa* reflète un ordre cosmologique, dans une structure asymétrique qui place en son milieu un élément symbolisant la *Pachamama* (*ibid.* : 267).

Dans le domaine de la gestion de l'eau, il est alors possible d'interpréter les rituels comme des façons de rétablir l'équilibre du cycle productif sans cesse bousculé par le « jeu des moitiés ». Les rites d'irrigation et plus largement ceux destinés à faire venir l'eau pour rétablir la fertilité de la terre s'inscrivent dans une écologie de la circulation de l'eau, qui joue un rôle intermédiaire entre les deux moitiés du monde (et de ses principes d'organisation), dont le déséquilibre perpétue le cycle vital. Et de même qu'Olivia Harris montre que le dualisme asymétrique a des effets sur les modes d'identification du groupe, les rites d'irrigation peuvent aussi être associés à la définition d'une identité ethnique locale, au moins depuis la colonisation espagnole (Gelles 2002 : 104). Si la cosmologie aymara se présente sous la forme d'un dualisme asymétrique laissant la place à un échange avec la *Pachamama*, dans lequel l'eau constitue un élément intermédiaire (le *taypi*

), sa dynamique propre (liée au caractère concentrique du dualisme) a donc des effets sur le fonctionnement communautaire. Les couples d'opposition de la cosmologie et de l'organisation sociale aymara associent « des termes antagonistes, et constitutifs d'une hiérarchie symbolique », comme l'explique Nathan Wachtel. Ces systèmes d'opposition complémentaires s'incarnent dans l'*ayni*, l'entraide réciproque qui constitue la base des liens communautaires dans le travail productif. Les membres d'un même *ayllu* échangent des quantités de travail en principe identiques, mais différées dans le temps, ce qui génère un équilibre entre les parties toujours instable : « c'est le modèle de la réciprocité (en fait inégale) qui justifie les prestations des membres de l'*ayllu* [...] et qui inspire les offrandes des hommes aux dieux (lesquels accordent à leur tour la fécondité des champs et des troupeaux) » (Wachtel 1990 : 565). On est loin ici d'une vision idyllique de la réciprocité communautaire.

Une identité ethnique “entre deux mondes”

- 25 Cette relecture critique du dualisme aymara conduit à une caractérisation des communautés et des cultures andines échappant à la conservation du « traditionnel » pour montrer leur travail de transformation et d'appropriation des éléments « extérieurs ». Thomas Abercrombie (1986), dans son travail sur la « politique du sacrifice » chez les Aymaras, analyse ainsi les fondements mythiques de la cohésion communautaire : de même que l'image coloniale de l'Indien païen a servi à légitimer l'ordre colonial, de même les dieux de la conquête, définis comme pouvoirs extérieurs, ont été utilisés pour consolider l'ordre indigène – le renvoi à l'autre étant essentiel à la définition de chacun des ordres. La colonisation espagnole a imposé, en effet, de nouveaux districts administratifs dans les Andes, les *reducciones*¹³, tout en créant de nouveaux rituels par lesquels la population devait exprimer sa soumission publique au pouvoir colonial. La thèse d'Abercrombie (qui, au passage, cite les travaux de Marshall Sahlins) est donc que les unités ethniques modernes sont le produit de la réappropriation des stratégies administratives imposées, comme les redécoupages spatiaux et l'implantation d'institutions religieuses. Ce détournement des instruments de l'hégémonie coloniale à des fins de résistance politique et culturelle explique en partie les rebellions sporadiques, mais il a surtout une dimension plus quotidienne :

« [...] ce qu'on nomme les “rituels syncrétiques”, comme par exemple les “systèmes de charges festives” (*cargos*) permet de résister à l'hégémonie tout en la reproduisant. Dans les sociétés coloniales, la conquête n'est pas un événement singulier. La confrontation de systèmes culturels distincts est régulièrement recréée sur des formes rituelles en tant que locus de leur articulation historique. Elle préserve les formes de l'intervention coloniale tout en produisant les individus qui définissent les termes de l'articulation entre les ordres locaux et globaux ». (Abercrombie 1990 : 99)

- 26 À ce stade de l'analyse, c'est une véritable indigénisation de la modernité qui est préfigurée, avec la mise en évidence d'une capacité des communautés traditionnelles à incorporer les éléments culturels des colonisateurs et à en réarticuler le sens. Cette interprétation pose cependant un certain nombre de problèmes.
- 27 En ce qui concerne l'organisation sociale correspondant aux schèmes cosmologiques, il faut se rappeler que la plupart des villages et des groupes ethniques de l'altiplano bolivien n'existaient pas à l'arrivée des Espagnols dans le Haut Pérou : les *ayllus* étaient intégrés dans des chefferies plus vastes, organisés sur le modèle dualiste aménagé par

l'empire inca. La colonisation espagnole a imposé des politiques territoriales qui ont divisé ces royaumes originels en *reducciones* et ces nouveaux districts administratifs ont perduré jusqu'à aujourd'hui sous la forme de bourgades. On peut donc remarquer ici que si, de nos jours, les communautés dites traditionnelles sont en continuité avec le passé, c'est avec les formes d'organisation sociale issues de la colonisation et non avec celles de l'époque précoloniale. Cette réorganisation spatiale a favorisé, à la fois, le recrutement de main-d'œuvre et l'évangélisation : « C'est seulement dans l'espace domestique d'une bourgade, et non dans un espace ouvert et sauvage, que pouvait s'exercer une "bonne police" (au sens de "bonnes administration et mœurs"), sous la constante vigilance des autorités » (Abercrombie 1990 : 100). Le principe d'organisation du dualisme concentrique et asymétrique accompagne alors les mythes qui assignent à la société aymara une situation « entre deux mondes », comme l'illustre le mythe rapporté par Abercrombie, qu'il faut ici citer largement :

« Dans les rites calendaires de K'ulta [village de l'altiplano bolivien, près du lac Titicaca], les titulaires des *cargos* viennent à la bourgade et à l'église diocésaine pour adorer un ensemble de divinités apparemment chrétiennes, lesquelles résident dans l'*Alaxpacha* (le ciel). Ici se trouvent le Christ (qui est identifié avec le soleil), la Vierge (identifiée avec la lune), et un ensemble de saints, réfractés du soleil et de la lune qui incarnent le pouvoir représenté par l'éclair (comme médiateur entre le ciel, cette terre et le monde souterrain, *Manxapacha*). Un mythe de K'ulta décrit l'arrivée de ce Christ solaire dont le caractère de dominateur étranger aux autochtones andins lui permet de fonder le cosmos actuel, rendant possible une humanité complètement sociale. Le mythe identifie les ancêtres préchrétiens à d'autres groupes autochtones (appelés Chullpa) qui vivent dans l'obscurité [...]. Le Christ solaire arrive sous forme d'homme : les Chullpa (habitants autochtones des vallées) échouant à le tuer et l'enterrer, il monte au ciel, dessèche ou brûle les Chullpa, et les relègue dans le monde inférieur récemment créé (*Manxapacha*). Le mythe décrit donc l'affrontement de forces qui aboutit à l'expulsion centrifuge des Chullpa vers des zones de l'autre monde, ouvrant par cette tension un espace vide dans lequel la société aymara peut être reconstituée. La "conquête" décrite dans le mythe ne signale ni la complète élimination des Chullpa comme être chthoniens ni l'ascension du soleil et des dieux chrétiens célestes comme forces toutes puissantes, mais plutôt le début d'une alternance hiérarchiquement régulée. Dans le mythe, une opposition entre obscurité et lumière, parallèle à celle entre humidité/froid et sécheresse/chaleur, est transposée et étendue à des zones opposées de l'autre monde. À présent, les habitants de K'ulta doivent vivre dans un "entre deux zones" de ce cosmos hiérarchiquement réglé. À première vue, le mythe semble se référer à des alternances quotidiennes entre le jour et la nuit ou entre les saisons, mais il décrit en fait un processus irréversible ». (*Ibid.* : 100-101)

- 28 Le récit du bannissement des forces opposées du monde de K'ulta renvoie à la construction d'une identité ethnique locale, définissant à la fois « l'Indien païen du passé » nécessaire à la définition de la société coloniale, et « l'étranger conquérant chrétien, espagnol déifié » dont l'État domestique les Chullpa. Cet affrontement est constitutif d'une identité de « l'entre-deux » propre au groupe local de K'ulta. Cette identité s'incarne de façon particulièrement claire dans les rituels. Les rites exécutés dans les bourgades issues des *reducciones* sont orientés vers les divinités chrétiennes du ciel, tandis que ceux des hameaux environnants sont tournés vers les divinités de *Manxapacha* :

« [...] dans cette perspective, la structure séquentielle des rituels au niveau des "moitiés" peut être perçue comme modelant (et définissant) la structure de la confrontation entre l'ordre indigène et l'État colonisateur [...]. Cette opposition entre bourgade centrale et périphérie, qui enrichit le schème cosmologique

d'ensemble, renvoie à une notion de formation politique et sociale apparemment partagée par les habitants des Andes préhispaniques et par les conquérants. Des sources linguistiques anciennes attestent en effet l'identification par les Aymaras du peuple autochtone (les Chullpas) à ses descendants supposés, les chasseurs et pêcheurs [des groupes ethniques] uru et choquela, assimilés aux animaux sauvages et aux oiseaux et vivant tous en dehors des frontières de la "communauté" hiérarchique de "seigneurs et vassaux". Ici, les notions indigènes et espagnoles de *civitas* paraissent donc converger ». (*Ibid.* : 101-102)

- 29 Il devient difficile, ici, de parler d'une indigénisation de la modernité au sens de Marshall Sahlins : les « schèmes culturels » andins ne s'approprient les éléments extérieurs que dans la mesure où ceux-ci possèdent des structures communes – en particulier, la division chrétienne du cosmos en trois parties et la sainte trinité s'adaptant particulièrement bien au dualisme asymétrique (ou au tripartisme implicite) décrits précédemment par Thérèse Bouysse-Cassagne et Olivia Harris. Dans un autre texte coécrit par ces deux chercheuses, il est même explicitement précisé que « la superposition d'un culte chrétien à un autre plus ancien n'est en rien spécifique aux Andes : la même chose s'est passée en Europe avec l'imposition de la religion chrétienne sur les religions païennes » (Bouysse-Cassagne *et al.* 1987 : 49) ; et ces auteures de citer des rites aymaras où le pouvoir de fertilité de la terre est recherché sous la protection d'un saint.

Monnaie et communautés

- 30 On peut alors revenir aux rites de K'ulta, qui commencent par un sacrifice de lamas destiné à concilier les pouvoirs de fertilité des divinités du *Manxapacha*. Le banquet et les danses qui ont lieu ensuite visent à faire se rencontrer les « moitiés » et les zones cosmiques auxquelles elles sont associées, reconstituant une totalité qui n'est autre selon Abercrombie que « l'expression de l'hégémonie coloniale »¹⁴. Ni les divinités indigènes ni les divinités célestes chrétiennes ne sont alors l'objet d'une totale identification ou d'un total rejet : ces éléments cosmologiques ne sont pas seulement opposés mais complémentaires, et leur association figure la relation entre les groupes ethniques et le pouvoir colonial. À l'image des libations, les usages rituels de l'eau jouent un rôle intermédiaire entre les sociétés et les pouvoirs (divins et politiques) qui permettent à la communauté d'exister : les célébrations échappent à la logique du don pour entrer dans le cadre de ce qu'Alfred Métraux avait appelé une « économie de prestige » (1967 : 246) reliant les hommes et les dieux. L'eau, qui est la finalité de l'échange symbolique, en est aussi le vecteur et le moyen. Dans les rites comme dans la cosmologie, l'eau n'est pas classée d'un côté ou de l'autre des schèmes dualistes, mais entre les deux « moitiés » du monde, comme un élément les unissant : elle relève ainsi de la *Pachamama*, elle-même définie comme « point de rencontre maximal entre les deux mondes » (Bouysse-Cassagne *et al.* 1987 : 53). Le prix des offrandes faites à la *Pachamama* dans l'organisation sociale et symbolique des sociétés aymaras permet de cerner un peu plus les limites de la thèse de l'indigénisation de la modernité dans le cas de l'altiplano bolivien.
- 31 C'est là encore Olivia Harris qui aide à démêler les fils interprétatifs, dans son texte sur la signification de l'argent dans les communautés du Nord Potosí. De nouveau, il faut déconstruire une certaine perception commune de l'économie andine :
- « [...] la tendance à idéaliser les mondes andins trouve aujourd'hui son expression dans la vision de Tawantinsuyu (l'empire Inca) comme un État sacré et harmonieux dans lequel l'exploitation était minimisée à travers la relation réciproque entre

gouvernants et gouvernés, par opposition aux désirs mercenaires des Européens pour le gain qui leur ont fait saccager les lieux sacrés [...]. Depuis que Murra a analysé les formes clés de l'économie inca, l'argent et le marché ont été utilisés par beaucoup comme un symbole de la domination européenne et de la rupture avec le passé andin. Le contraste entre les économies monétaires et non monétaires s'enracine aussi dans la structure de la discipline anthropologique, qui s'est articulée autour de ce type d'oppositions. [...] Il y a alors un glissement courant de la monnaie au mal ou au non-naturel [...]. Depuis que la monnaie est assimilée aux intérêts individuels par opposition à ceux de la communauté, il est facile de voir qu'elle est aussi posée en antithèse du sacré ». (2000 : 54-55)

- 32 L'opposition entre l'*ayllu* et le marché apparaît ainsi comme une construction politique de l'époque républicaine : non seulement les populations indigènes participaient à l'économie locale (Sempat Assadourian 1982), mais ce sont en réalité les intermédiaires créoles et les propriétaires terriens locaux qui tentaient d'empêcher leur accès aux échanges monétaires (Rivera Cusicanqui 1978). Si l'on se réfère à l'organisation verticale de l'économie andine, où chaque unité sociale a accès à l'ensemble des zones écologiques (altiplano et vallées tropicales principalement), la circulation des marchandises dans l'économie paysanne était en effet assurée par les membres de l'*ayllu* et non par des intermédiaires ; la monnaie était utilisée pour des paiements internes et des crédits, entre les différentes parties de chaque unité sociale, dont la spécialisation dépendait de l'étage écologique¹⁵. Cette « économie ethnique », comme l'a dénommée Olivia Harris, a certes subi des transformations depuis le XVI^e siècle, mais les enquêtes qu'elle a menées dans les années 1970 dans le Nord Potosí ont aussi révélé des éléments de continuité au niveau des petites unités contrôlant encore la terre (2000 : 113-114). Par ailleurs, cette économie accordait une valeur symbolique particulière à la monnaie : elle se situait dans le domaine de la fertilité et donc de la *Pachamama* ; renvoyant à une dimension sacrée qui existait déjà dans l'empire inca, elle faisait l'objet de libations célébrant les diverses formes de prospérité en général¹⁶. Finalement, la monnaie n'était pas perçue comme un élément étranger ou menaçant (*ibid.* : 60), mais comme faisant partie d'un ensemble de rapports sociaux permettant à la communauté de fonctionner.
- 33 Cette absence de réticence envers la monnaie montre que ce sont en réalité l'idéologie du don et celle de l'équale réciprocité qui peuvent être analysées en termes de discontinuité avec les cultures andines (et aymara en particulier) : l'introduction du marché n'apporte pas une rupture aussi radicale dans l'organisation communautaire que les schèmes d'analyse habituels, opposant tradition et modernité, pourraient le laisser croire. En référence à l'exemple du mousquet dans les sociétés fidjiennes développé par Sahlins, on peut dire ici que ce n'est pas la monnaie qui a rendu obsolète la logique locale de l'économie ethnique, c'est au contraire la culture aymara qui a intégré l'idée et les pratiques de l'échange marchand – à une condition que la thèse de l'indigénisation de la modernité ne peut voir : les formes de la culture locale étaient prédisposées à incorporer ces éléments étrangers. On pourrait objecter à cette analyse l'absence d'insertion de l'économie paysanne communautaire sur le marché national, particulièrement en matière de nourriture. Ce serait oublier que l'économie bolivienne, polarisée autour des centres miniers et des villes, a développé des circuits d'échange différents : à côté de l'économie ethnique des communautés rurales, dont les produits n'étaient que peu consommés si ce n'est par les plus pauvres, les biens de consommation les plus courants étaient acheminés depuis d'autres régions voire de l'étranger. La vente des produits paysans locaux se faisant principalement à l'échelle domestique des *ayllus*, sauf en cas de réquisition pour cause de pénurie : il faut plutôt voir dans cette séparation un produit des politiques

menées par les administrateurs des villes pour maintenir un bas prix des produits locaux destinés à la reproduction de la main-d'œuvre urbaine (Harris 2000 : 135). En définitive, s'il y a continuité entre le présent et l'économie des communautés dites « traditionnelles », ce n'est pas en raison d'une capacité de résistance ou d'appropriation spontanées des cultures locales, mais au contraire parce que les formes culturelles locales pouvaient recevoir ces éléments étrangers qui se sont révélés homologues, aussi bien d'un point de vue des principes cosmologiques que de l'organisation économique. Le passage du monde rural aux sociétés urbaines constituées par les migrants aymaras depuis le début du siècle permet de vérifier cette hypothèse en précisant les conditions sociales dans lesquelles une telle continuité s'avère possible.

Du rural à l'urbain : une solidarité paradoxale

- 34 Si, au sein du monde rural, la communauté constitue sans doute encore l'horizon des schèmes de pensée et des pratiques sociales des individus, l'assemblage des familles relativement autonomes économiquement sur un même territoire (culture des sols, irrigation, lieux de culte, espaces publics destinés aux assemblées communautaires, etc.) suffit à former un *ayllu* dès lors qu'il y a un partage des tâches afin d'accomplir certains services communs : construction d'écoles, d'églises, participation au travail agricole, etc. Mais à l'époque contemporaine, ces mêmes relations définissent une solidarité d'autant plus paradoxale que la propriété de la terre n'est plus définie de façon aussi collective que par le passé : compétition pour les positions de pouvoir (dirigeants de communauté ou de syndicat), défiance des « bases » envers les dirigeants pourtant soumis à la rotation des charges, conflits inter et intra-communautaires sur les frontières des terres communales ou des propriétés, autant d'éléments qui contredisent le « mythe du service à la communauté », et qui relèvent bien plutôt d'un « individualisme de groupe » (Albó 2002 : 16-35). Ce factionnalisme propre aux communautés aymaras, dont un des ressorts est la lutte pour les ressources naturelles que sont la terre et l'eau, fait de la solidarité bien plus le produit d'une série de contraintes communes (comme l'obligation d'assister aux assemblées ou aux mobilisations par exemple) que l'effet de « représentations collectives ». Ces paradoxes du communautarisme aymara ne peuvent que s'intensifier avec le bouleversement des relations sociales suscitées par la crise du monde rural et par la migration en milieu urbain, avec son contingent d'insécurité linguistique, culturelle ou sociale, de précarité économique et d'aspirations nouvelles en termes d'équipements et de styles de vie (Widmark 2003).
- 35 Lors des dernières décennies, les sociétés rurales de l'altiplano bolivien se sont en effet trouvées confrontées à d'importantes transformations : processus de parcellisation issu de la Réforme agraire de 1953, posant une génération plus tard des problèmes de succession au sein des familles pauvres ; restructuration des circuits de production et de distribution agricoles entre les mains de quelques familles seulement, accroissant le manque de productivité des parcelles individuelles ; effets du changement climatique, qu'il s'agisse des effets croissants d'El Niño dans les années 1980 ou des sécheresses répétées – autant de facteurs qui ont entraîné une migration massive des populations rurales vers les villes. Les migrants aymaras ont, quant à eux, ajusté la « culture aymara » à leurs nouvelles conditions d'existence, notamment du fait des possibilités (et des promesses rarement réalisées cependant) offertes par la vie urbaine, en termes de services, de confort ou d'ascension sociale : cette culture « métisse », plus couramment

désignée sous le terme de *chola*, est désormais largement majoritaire dans le monde indien bolivien¹⁷.

36 Il faut donc, là encore, se garder d'une vision figée des relations entre cosmologie indigène et organisation sociale. Gilles Rivière (1983) a bien montré, dans le cas des communautés aymaras de Carangas, sur l'altiplano bolivien, combien l'organisation des *ayllus* (au sens de groupements présentant un double caractère de phratrie et de découpage territorial), a perdu toute fonction économique et sociale spécifique. Cette organisation persiste cependant sur un plan idéologique, comme représentation symbolique susceptible d'assurer la cohésion des communautés¹⁸. Son usage se restreint cependant à des populations paysannes marginalisées : elle n'incarne pas tant la conservation vivante d'une tradition andine qu'elle ne manifeste un traditionalisme devenu « obligatoire », surtout dans le cadre des organisations syndicales paysannes dont les dirigeants ont aujourd'hui repris le thème des « communautés originaires » pour se faire une place dans le champ politique national. Par ailleurs, le transfert de la « culture aymara » dans un contexte urbain concerne des migrants ou des fils de migrants encore situés « entre deux mondes », pour reprendre l'expression d'Albó, Greaves et Sandoval (1981-1986) : la communauté rurale, qui constitue encore pour le migrant un point de référence, et la ville, dont ils attendent travail, changement de statut et amélioration du niveau de vie. Les migrants durablement installés à La Paz ou El Alto deviennent des « résidents », en quelque sorte dotés d'une double identité socioculturelle, rurale et urbaine. Cette « nouvelle culture aymara urbaine » ne suffit cependant pas à définir des identités stables : un individu peut être *jaqi* (aymara) ou *q'ara* (blanc) en fonction du contexte, de sa trajectoire et de sa position momentanée dans la communauté d'origine ou dans le quartier de résidence. Elle se retrouve dans des styles de vie, souvent qualifiés par les adjectifs *cholo* ou *mestizo* (liés à la caractérisation respectivement dépréciative ou positive du rapport à la situation de *campesino* ou de résident qui est sous-entendue), qui comportent à la fois la conservation de pratiques culturelles du monde rural (idiome, fêtes, rites, assemblées, etc.) et l'aspiration à des modes de vie considérés comme « modernes », comme une maison de plusieurs pièces ou l'accès des enfants à l'éducation. D'un point de vue économique, si la vie sur l'altiplano dépend de divers facteurs comme la conjonction entre les déterminants climatiques et les activités humaines productives (cultures, élevage, etc.), la migration en contexte urbain comme El Alto dépend en revanche de la *pega*, un travail fourni dans un domaine quelconque (construction, commerce, etc.). Les liens avec les communautés originaires persistent, mais la condition de « résident » n'en change pas moins la relation aux obligations sociales dans la communauté d'origine, et la vision du monde qui y est associée.

37 Les conséquences de cette situation « entre deux mondes » se font en particulier sentir en termes de gestion de l'eau. On a fait en introduction référence aux enquêtes menées sur La Paz et El Alto par l'équipe de l'IFEA (Poupeau 2010), et au décalage qu'elles révèlent entre les populations locales et l'idéologie de la gratuité, qu'il s'agisse du paiement du service ou du mode de connexion. Dans les quartiers étudiés, 91% des personnes interrogées estiment qu'il est normal de payer pour le service de distribution, et 80% d'entre elles en donnent pour explication les coûts représentés par le traitement des eaux ou l'entretien du réseau. Bien plus, la demande d'accès au service d'eau et d'assainissement prend, dans les mêmes proportions, la forme souhaitée d'une connexion individuelle à domicile, et non d'une gestion communautaire de la ressource – qui apparaît ainsi bien plus relever de la nostalgie indigéniste ou du cynisme économique du

« gouvernement des pauvres par les pauvres ». La revendication de l'eau comme bien gratuit ne se trouve, de façon ponctuelle, que chez des militants politiques ou syndicaux exerçant ou ayant exercé des charges officielles, à un niveau départemental qui les a mis en contact avec d'autres types de discours politiques. En revanche, les populations des quartiers populaires en expansion de La Paz ou El Alto, qui ne sont pas encore dotées de services urbains, ne perçoivent absolument pas l'eau comme un « don du ciel » et un bien gratuit¹⁹. L'eau a un prix, comme en avaient auparavant les bienfaits de la *Pachamama* – reproduction ou plutôt réactivation de structures mentales et culturelles par lesquelles les populations locales pensent leur place dans le monde, naturel et social, bien loin des reformulations *new age* des « néo-Indiens ». La continuité culturelle relève parfois de processus paradoxaux, qui heurtent le sens commun concernant l'introduction de l'échange marchand : mais ils mettent surtout à mal la vision de « communautés originaires » harmonieuses qui auraient de tout temps été hostiles à l'échange marchand. En réalité, les résidents urbains, dans leur construction identitaire, se trouvent dans une situation d'entre-deux semblable à celle des communautés confrontées à l'irruption des cultures coloniales : il n'y a pas tant appropriation d'éléments extérieurs par les schèmes culturels persistants au cours du temps que formation hybride d'une autre identité de groupe. Ici, la réactivation des structures mentales vient d'une situation où ils peuvent être réinvestis dans la réinterprétation collective d'une vision du monde par des groupes en situation incertaine, entre deux mondes.

Finalement, dans les périphéries populaires de La Paz et El Alto, la réappropriation de l'échange marchand, dans des conditions où la culture aymara contemporaine est homologue avec la culture traditionnelle, ne produit pas du tout de « résistance culturelle » des populations : il y a bien plutôt imbrication de la logique marchande et de la logique indigène au sein de schèmes culturels communs. Dans cette perspective, le communautarisme indianiste ne peut comprendre les formes de résistance, politique cette fois, à la « modernité capitaliste » : les mobilisations ne naissent pas de façon spontanée, elles sont le produit d'un tissu d'organisations, dans des contextes particuliers (Poupeau 2008b)²⁰. Ainsi les habitants de La Paz et El Alto ne se sont que tardivement mobilisés contre la gestion privée de l'eau, car le fait d'avoir à payer le service ne leur paraissait pas incompatible avec leurs conditions d'existence : l'eau n'avait jamais été perçue comme un don gratuit. Il faudrait sans doute approfondir ce lien entre la vision « instrumentale » de l'eau relevée dans la cosmologie aymara, et la situation de pénurie qui fait de l'eau un bien « rare » pendant de longues périodes sur l'espace aride de l'altiplano (en incluant l'excroissance urbaine de El Alto dont l'étendue s'accroît année après année). Si l'économie dans sa définition minimale est une « gestion de la rareté », l'eau, dans le monde aymara, communautés rurales comme périphéries urbaines relève alors bien d'une économie, dont le substrat symbolique surdétermine encore les formes de l'échange matériel et marchand. Ce rapport « utilitaire » (et peu « harmonieux ») à la nature environnante fait bien évidemment écho à la vision de l'eau comme monnaie d'échange de la cosmologie aymara : l'important est d'avoir de l'eau en quantité suffisante, peu chère et de préférence à domicile – peu importe le distributeur. Dans les périphéries en expansion où les populations sont peu solvables et où l'installation du service de distribution des eaux est par définition peu rentable, peu importe de savoir, pour les habitants, s'il s'agit du secteur public, du secteur privé, ou d'un éventuel partenariat entre les deux. Du reste, plus des deux tiers des personnes interrogées sur la Paz et El Alto ignorent même que le consortium international est parti quelques mois

auparavant (Poupeau 2010). Il est difficile, dans ces conditions, de soutenir l'idée d'une indigénisation de la modernité pour expliquer les conditions de vie, et les capacités de résistance des résidents aymaras des périphéries urbaines en expansion des villes boliviennes.



Le problème de l'eau révèle les difficultés de la thèse de l'indigénisation de la modernité face aux attitudes des sociétés du Sud confrontées à l'introduction de l'économie capitaliste et aux valeurs qu'elle véhicule – la « globalisation ». Pour ne pas présupposer la persistance inexpliquée de certains schèmes culturels, il faut tenir compte de certaines conditions sociales spécifiques : ici, des milieux populaires dont l'homologie de position avec les communautés colonisées permet la réactivation de certaines catégories d'interprétation et de vision du monde (le prix à payer à la *Pachamama* pour obtenir eau et fertilité). Mais si continuité culturelle il y a entre « société traditionnelle » et « modernisation occidentale », ce n'est pas parce que les cultures dites traditionnelles résisteraient naturellement au système capitaliste, comme le voudraient Marshall Sahlins ou les anthropologues « postcoloniaux » dont il adopte parfois la critique de l'hégémonie occidentale, c'est plutôt parce que les transformations économiques et sociales induites par l'introduction de l'échange marchand permettent la réactivation de schèmes culturels au sein de situations homologues.

BIBLIOGRAPHIE

Abercrombie, Thomas, 1986 *The Politics of Sacrifice. An Aymara Cosmology in Action*. Chicago, University of Chicago, PhD.

Abercrombie, Thomas, 1990 « Ethnogenèse et domination coloniale », *Journal de la Société des Américanistes* 76 (1) :95-104.

Abercrombie, Thomas, 1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. University of Wisconsin. [Trad. esp. : *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEB-Cooperación ASDI-SAREC, 2006.]

Absi, Pascale, 2003 *Les Ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí*. Paris, L'Harmattan.

Albó, Xavier, 1988 « Introducción », in Xavier Albó, ed., *Raíces de America. El mundo Aymara*. Madrid, Alianza-Unesco : 21-50.

Albó, Xavier, 2002 *Pueblos indios en la política*. La Paz, Plural-CIPCA.

Albó, Xavier, Thomas Greaves & Godovredo Sandoval, 1981-1986 *Chukiyawu : la cara aymara de La Paz*. 1, *El Paso a la cuidad*. 2, *Una odisea : buscar « pega »*. 3, *Cabalgando entre dos mundos*. 4, *Nuevos lazos con el campo*. La Paz, CIPCA.

- Allen, Catherine, 1988 *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- Arbona, Juan Manuel, 2008 « Histories and Memories in the Organization and Struggles of the Santiago II Neighbourhood of El Alto, Bolivia », *Bulletin of Latin American Research* 27 (1) : 24-42.
- Babadzan, Alain, 2009a « L'“indigénisation de la modernité” : la permanence culturelle selon Marshall Sahlins », *L'Homme* 190 : 105-128.
- Babadzan, Alain, 2009b *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan.
- Boelens, Rutgerd, 2008 *The Rules of the Game and the Game of the Rules. Normalization and Resistance in Andean Water Control*. Wageningen, Wageningen University.
- Boelens, Rutgerd, David Getches & Armando Guevara Gil, eds, 2006 *Agua y derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Boelens, Rutgerd & Margreet Zwartveen, 2003 « Water, Gender and “Andeanity” : Conflict or Harmony ? Gender Dimensions of Water Rights in Diverging Regimes of Representation », in Ton Salman & Annelies Zoomers, eds, *Imaging the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*. Amsterdam, CEDLA-Aksant Academic Publishers : 145-166.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, 1978 « L'espace aymara : urco et uma », *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 33 (5-6) : 1057-1080.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, 1987 *La Identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz, HISBOL-IFEA.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, 1988 *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. Con la colaboración de Philippe Bouysse. La Paz, HISBOL.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse et al., 1987 *Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, HISBOL.
- Bunker, Stephen G., 2006 *The Snake with Golden Braids*. Oxford, Lexington Books.
- Carter, William & Xavier Albó, 1988 « La comunidad aymara : un mini-estado en conflicto », in Xavier Albó, ed., *Raíces de America. El mundo Aymara*. Madrid, Alianza-Unesco : 451-494.
- Descola, Philippe, 2006 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Do Alto, Hervé & Franck Poupeau, 2011 « Le “traître” Cárdenas et le “frère” Morales. Du multiculturalisme libéral au nationalisme pluriculturel : dilemmes et contradictions de “l'indianisme de gouvernement” en Bolivie », *Ethnies* (sous la direction d'Yvon Le Bot, à paraître).
- Dover, Robert V. H., 1992 « Introduction », in Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold & John H. McDowell, *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*. Bloomington, Indiana University Press : 1-16.
- Fernández Juárez, Gerardo, 1995 *El Banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz, HISBOL.
- 2002 *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Friedman, Jonathan, 1988 « No History is an Island. An Exchange between J. Friedman and M. Sahlins », *Critique of Anthropology* 8 (3) : 7-39.
- Friedman, Jonathan, 1992 « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist* 94 (4) : 837-859.
- Galinié, Jacques & Antoinette Molinié, 2006 *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Paris, Odile Jacob.

- Garfias, Sandra *et al.*, 2005 *El Alto desde una perspectiva poblacional*. La Paz, CODEPO/IRD.
- Gelles, Paul H., 2002 *Agua y poder en la sierra peruana. La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gelles, Paul & Rutgerd Boelens, 2003 « Water, Community and Identity : the Politics of Cultural and Agricultural Production in the Andes », in Ton Salman & Annelies Zoomers, eds, *Imaging the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*. CEDLA-Aksant Academic Publishers : 123-144.
- Gill, Lesley, 2000 *Teetering on the Rim. Global Restructuring, Daily Life, and the Armed Retreat of the Bolivian State*. New York, Columbia University Press.
- Guidicelli, Christophe & Maité Boulosa, 2005 « D'un Indien l'autre. Les avatars de l'identité *diaguita-calchaquí* (Nord-Ouest argentin – XVI^e-XXI^e siècle) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, 2005 [<http://nuevomundo.revues.org/index863.html>]
- Guillet, David W., 1992 *Covering Ground. Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Hale, Charles R., 1994 « Between Che Guevara and Pachamama : Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign », *Critique of Anthropology* 14 (1) :9-39.
- Harris, Olivia, 1978 « De l'asymétrie au triangle : transformations symboliques au nord de Potosí », *Annales. ESC* 33 (5-6) : 1108-1125.
- Harris, Olivia, 2000 *To Make the Earth Bear Fruit. Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies, University of London.
- Johnsson, Mick, 1986 *Food and Culture among Bolivian Aymara. Symbolic Expressions of Social Relations*. Uppsala, Uppsala University.
- Kiss, Alexandre & Jean-Pierre Beurrier, 2010 *Droit international de l'environnement*. Paris, Pedone. [4^e éd.]
- Kuper, Adam, 1999 *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lazar, Sian, 2006 « El Alto, "Ciudad Rebelde" : Organisational Bases for Revolt », *Bulletin of Latin American Research* 25 (2) : 183-199.
- Lazar, Sian, 2008 *El Alto, Rebel City. Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham, Duke University Press.
- Ledo Garcia, Carmen, 2005 *Agua potable a nivel de hogares con una dimensión de genero. Derecho de las mujeres al agua en las ciudades de El Alto, La Paz y Cochabamba*. Cochabamba, CEPLAG.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958 « Les organisations dualistes existent-elles ? », in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 47-180.
- Lévi-Strauss, Claude, 1971 *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1991 « L'idéologie bipartite des amérindiens », in *Histoire de lynx*. Paris, Plon : chap. XIX.
- Linnekin, Jocelyn, 1983 « Defining Tradition : Variations on the Hawaiian Identity », *American Ethnologist* 10 : 241-252.
- Malengreau, Jacques, 1995 *Sociétés des Andes*. Paris, Karthala.
- Métraux, Alfred, 1954 « Notes d'ethnographie aymara », *Journal de la Société des Américanistes* 43 : 225-228.
- Métraux, Alfred, 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

- Meublât, Guy, 2001 « La rénovation des politiques de l'eau dans les pays du Sud », *Revue Tiers Monde* 166 : 249-258.
- Murra, John V., 1988 « El Aymara libre de ayer », in Xavier Albó, ed., *Raíces de America. El mundo Aymara*. Madrid, Alianza-Unesco : 51-74.
- Murra, John V., 2002 « ¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea ? », in John V. Murra, *El Mundo Andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima, IEP-Pontificia Universidad Católica del Perú : 237-247.
- Oré, María Teresa, 2005 *Agua. Bien común y usos privados : Riego, Estado y conflictos en La Achinara del Inca*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Orlove, Ben, 2002 *Lines in the Water. Nature and Culture at Lake Titicaca*. Los Angeles, University of California Press.
- Pajuelo Teves, Ramón, 2007 *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima, IFEA-IEP.
- Platt, Tristan, 1978 « Symétries en miroir : le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie », *Annales. ESC* 33 (5-6) : 1081-1107.
- Platt, Tristan, 1988 « Pensamiento político aymara », in Xavier Albó, ed., *Raíces de America. El mundo Mymara*. Madrid, Alianza-Unesco :365-450.
- Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne, & Olivia Harris, 2006 *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la "Provincia de Charcas" (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz, Plural Editores-Fundación cultural del Banco central de Bolivia/Lima, IFEA/Escocia, University of St Andrews.
- Polanyi, Karl, 1983 *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.
- Poupeau, Franck, 2008a « Une "politisation par nécessité" : les mobilisations pour l'accès à l'eau dans les districts populaires de El Alto, Bolivie », in Evelyn Baumann et al., eds, *Anthropologues et économistes face à la globalisation*. Paris, L'Harmattan-IRD.
- Poupeau, Franck, 2008b *Carnets boliviens (1999-2007). Un goût de poussière*. Paris, Aux lieux d'être.
- Poupeau, Franck, 2010 « De la migración rural a la movilidad intra-urbana : una perspectiva sociológica sobre las desigualdades socio-espaciales de acceso al agua en El Alto », in Franck Poupeau & Claudia Gonzáles, eds, *Modelos de gestión del agua en los Andes*. La Paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia, PIEB : 243-280.
- Rasnake, Roger, 1988 *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power Among an Andean People*. Durham, Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 1978 « La expansión del latifundio en el altiplano boliviano : elementos para la caracterización de una oligarquía regional », *Avances* 2 : 95-118.
- Rivière, Gilles, 1983 « Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 12 (3-4) :41-62.
- Rösing, Ina, 1996 *Rituales para llamar la lluvia. Segundo Ciclo de Ankari. Rituales colectivos de la región Kallawayá en los Andes bolivianos*. La Paz, Amigos del Libro.
- Sahlins, Marshall, 1976 *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.

- Sahlins, Marshall, 1995 *How « Natives » Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago, Chicago University Press.
- Sandoval, Godofredo & Fernanda Sostres, 1989 *La Ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*. La Paz, Ildis-Systema.
- Schiffers, Norbert, 1992 « Cronistas del siglo XVI-XVII como fuentes de la investigación aymara : tendencias y desiderata », in Hans Van den Berg & Norbert Schiffers, eds, *La Cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol-UCB : 17-58.
- Schulte, Michael, 1999 *Llameros y caseros. La economía regional kallawaya*. La Paz, PIEB.
- Sempat Assadourian, Carlos, 1982 *El Sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima, Editorial Nueva Imagen.
- Sherbondy, Jeanette, 1992 « Water Ideology in Inca Ethnogenesis », in Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold & John H. McDowell, *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*. Bloomington, Indiana University Press : 46-66.
- Trawick, Paul B., Sherbondy, Jeanette, 2003 *The Struggle for Water in Peru. Comedy and Tragedy in the Andean Commons*. Stanford, Stanford University Press.
- Urton, Gary, 1992 « Communalism and Differentiation in an Andean Community », in Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold & John H. McDowell, *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*. Bloomington, Indiana University Press : 229-266.
- Van den Berg, Hans & Norbert Schiffers, eds, 1992 *La Cosmovisión aymara*. La Paz, Hisbol-UCB.
- Van Kessel, Juan, 1992 « Tecnología aymara : un enfoque cultural », in H. Van den Berg & N. Schiffers, eds, *La Cosmovisión aymara...* : 187-219.
- Wachtel, Nathan, 1990 *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle : essai d'histoire régressive*. Paris, Gallimard.
- Wachtel, Nathan, 1992 « Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales », *L'Homme* 122-124 : 39-52.
- Widmark, Charlotta, 2003 *To Make Do in the City. Social Identities and Cultural Transformations Among Aymara Speakers in La Paz*. Uppsala, Uppsala University (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology 36 »).
- Yampara Huarachi, Simón, 1992 « "Economía" comunitaria aymara », in H. Van den Berg & N. Schiffers, eds, *La Cosmovisión aymara...* : 143-186.

NOTES

1. L'auteur ne précise pas pourquoi il s'agit de crapauds (*k'ayra maria*) : ceux-ci vivent dans des sources qui sont les épouses des esprits de la montagne (*warmi jurq'u*) et qui ne s'arrêtent jamais de couler (Platt 1978).
2. Données du *Censo nacional de población y vivienda*, La Paz, Instituto nacional de estadística, La Paz, 2002.
3. Pour plus de détails sur cette enquête, voir Poupeau (2010). L'enjeu est d'autant plus sensible en Bolivie que, depuis 2007, les villes de La Paz et El Alto sont revenues à un service public du service d'eau et d'assainissement, après une parenthèse de dix années de privatisation, dont les résultats sociaux ont été loin de répondre aux attentes suscitées.

4. Pour une analyse des ruptures et des continuités entre ces gouvernements, cf. Do Alto & Poupeau (2011).
5. Deux textes du livre coordonné par Robert Dover permettent d'explicitier ce point. Jeanette Sherbondy (1992) montre, dans le cas de l'empire inca, comment une cosmologie plaçant l'eau à l'origine de la communauté a permis de définir non seulement une légitimation de la domination politique mais aussi une politique d'organisation de l'espace autour des unités communautaires limitées par les frontières naturelles pour la circulation de l'eau. Ce lien entre la cosmologie et l'organisation communautaire de l'*ayllu* est analysé par Gary Urton (1992), non en termes de reproduction mécanique de l'adhésion à la tradition, mais du travail de négociation de valeurs contradictoires, le communalisme de la propriété des terres et les différenciations au sein du groupe, travail qui implique une participation à la vie collective avec ses contraintes.
6. Comme l'ont fait d'autres auteurs tels que Friedman (1988, 1992) et Kuper (1999).
7. On trouve ainsi, en juin 2009, sur le site du ministère bolivien de l'Environnement et de l'Eau : « Le gouvernement lance la campagne "Protégeons la Pachamama" (la Terre Mère) », en écho au discours d'Evo Morales aux Nations unies, le 22 avril de la même année, lors duquel le chef de l'État plurinational de Bolivie a promu les « droits de la Terre », en application du principe aymara consistant à « vivre en harmonie avec la Nature ». Voir : http://www.minagua.gov.bo/web_anexo/titulares/med090609.html
8. Aujourd'hui encore, lors de Carnaval, les rues des villes et des villages sont le théâtre de batailles d'eau, que les mairies tentent en vain d'interdire.
9. On citera, notamment, par ordre de parution : Guillet (1992) ; Gelles (2002) ; Trawick (2003) ; Boelens & Zwarteveen (2003) ; Oré (2005) ; Boelens, Getches & Guevara Gil (2006) ; Bunker (2006) ; Boelens (2008).
10. Le froid est associé à la stérilité alors que le feu est gage de fertilité future. Lors de la fête de San Juan (24 juin), par exemple, le feu et l'eau sont utilisés de manière complémentaire : c'est une « alliance solidaire » au service de la reproduction de la vie naturelle. Le feu réchauffe la terre et permet la prolifération des espèces à travers la destruction des déchets, tandis que les jeux d'eau permettent de réamorcer un nouveau cycle productif, lorsque les pluies facilitent le travail consistant à retourner une terre durcie par les gels hivernaux.
11. Sur les « néo-Indiens », cf. Galinier & Molinié (2006) ; sur l'invention de néo-rituels *new age* invoquant la *Pachamama* pour les visiteurs étrangers ou les autorités en Argentine, cf. Guidicelli & Boullosa (2005).
12. Le dualisme andin peut être défini par la division des communautés en deux moitiés endogamiques rangées en ordre hiérarchique, avec une partie « haute » et une partie « basse ». Elles possèdent une complémentarité sociale de caractère asymétrique, régie par des rapports de coopération et de compétition. Pour plus de précisions, se reporter à Malengreau (2000 : 313 sq.).
13. Sur les *reducciones*, voir Carter & Albó (1988) ; Wachtel (1990) ; Platt, Bouysson-Cassagne & Harris (2006).
14. Pour plus de développements, voir aussi Abercrombie (1998).
15. Si cette analyse de la monnaie dans les pays andins rejoint les théories de Karl Polanyi (1983) sur l'imbrication de l'économie et du social, elle se trouve beaucoup plus distincte

de leur utilisation dans les premiers travaux de Marshall Sahlins (1976) sur le fonctionnement de l'économie domestique, selon Olivia Harris (2000 : 133 sq.).

16. Dans les zones du Nord Potosí, le lien entre la monnaie et les mines renforçait cette valeur. C'est du reste par l'acheminement des pommes de terre dans les centres miniers que la monnaie entrait en retour dans l'économie ethnique (*ibid.* : 120).

17. Les villes regroupent, depuis les années 2000 environ, les deux tiers de la population bolivienne. Les résultats du recensement national mené en 2001 indiquent que près de 70% de la population qui s'auto-identifie comme appartenant à un « peuple originaire » vit en milieu urbain.

18. On peut ainsi remarquer que malgré les changements générationnels, dans certaines communautés touchées par la sécheresse, les jeunes se remettent à respecter la coutume des offrandes rituelles à la Pachamama (Fernández Juárez 2002 : 169).

19. À condition toutefois que les prix de connexion au réseau restent abordables : 90% des résidents interrogés jugent ainsi que les 150\$ demandés pour l'eau potable et les 185\$ pour l'assainissement sont trop élevés pour leurs moyens (Poupeau 2008a et b).

20. Ce retour sur les liens entre cosmologie et sociétés aymaras ne signifie pas la disparition de formes d'organisation collective, au contraire, dans les quartiers - populaires de La Paz ou El Alto. On connaît l'importance fondamentale des fédérations de quartier (la Fejuve : *Federación de juntas vecinales*) dans les mobilisations politiques récentes, en particulier dans les quartiers les plus anciens et les plus équipés (Lazar 2006 ; Arbona 2008). Mais dans les zones périphériques en expansion, la mobilisation collective n'a lieu que pour obtenir les titres de propriété et les services urbains de première nécessité (électricité, eau, rue pavée, par ordre d'importance décroissante) ; une fois ces objectifs atteints, et parfois avant, l'élan retombe. Par ailleurs, les mobilisations ne se centrent pas tant sur les enjeux « environnementaux » que sur la défense d'intérêts immédiats, qu'il s'agisse de la contamination des eaux desservant les lots cultivés et les élevages par une décharge publique, ou de l'installation d'une usine de traitement des eaux sur des terres communautaires, ou de l'indifférence à l'égard des lieux d'installation sur des zones à risque en l'absence de toute planification urbaine.

INDEX

Mots-clés : cosmologie aymara, Bolivie, indigénisation de la modernité, dualisme, eau, Pachamama

Keywords : Aymara Cosmology, Bolivia, Indigenization of Modernity, Dualism, Water, Pachamama

AUTEUR

FRANCK POUPEAU

Centre national de la recherche scientifique, Culture et sociétés urbaines, Paris
franck.poupeau@gmail.com