

**PREMIÈRES JOURNÉES DOCTORALES SUR
LA PARTICIPATION DU PUBLIC ET LA DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE**
organisées par le GIS *Participation du public, décision, démocratie participative*
ENS-LSH, LYON, 27-28 NOVEMBRE 2009

L'expérience de la communauté et la participation populaire en Bolivie

Thomas Siron

Doctorant en anthropologie
Shadyc, EHESS (Marseille)
thomassiron@gmail.com

Depuis l'an 2000, la Bolivie est le théâtre d'un scénario de renversement du pouvoir qui à force d'être joué et déclaré a fini par prendre quelque réalité. Un cycle cumulatif de mobilisations sociales contre des gouvernements de droite, ayant conduit à la déclaration de d'états de siège et à la chute de gouvernements, déboucha en décembre 2005 sur l'élection à la présidence de la République de l'un des principaux leaders paysans. Evo Morales arrivait au pouvoir avec un double mandat issu des luttes sociales antérieures : « nationaliser les hydrocarbures » et convoquer une Assemblée Constituante « refondatrice ». La nouvelle Constitution adoptée en janvier 2009 convertit la République bolivienne en un « Etat Unitaire Social de Droit Plurinational Communautaire ». La genèse et le déroulement de la Constituante la font apparaître comme une forme d'institutionnalisation de l'ample mouvement social paysan et indigène qui s'est organisé à partir des années 80. Les revendications et les mots d'ordre de ce mouvement, qui bénéficiait du soutien très actif d'ONG militantes, devinrent centrales sur l'agenda politique populaire qui émergeait dans les années 90. De revendication encore marginale en 2002, quand elle fut introduite sur la scène politique par une marche indigène, l'Assemblée Constituante s'imposa comme la seule voie de sortie de crise possible après la chute du gouvernement Sanchez de Lozada en 2003, provoquée par son projet d'exportation de gaz aux Etats-Unis. La Constituante était pour les indigènes le moyen de conquérir des droits collectifs (dont le principe était par ailleurs déjà reconnu par la Constitution en vigueur à la suite de la réforme de 1994), à commencer par la reconnaissance et la restitution de territoires spoliés, parfois depuis des lustres, ou menacés par le grignotage constant et souvent violent de l'exploitation forestière, minière et agricole. Elle devenait pour le peuple pauvre des villes le moyen d'opposer au modèle néolibéral qui risquait de le priver de l'accès à des ressources vitales la priorité de son droit de subsistance. Dans les deux cas, ce que la Constituante était chargée de défendre face aux intérêts privés, c'est la « communauté », des biens, des intérêts et des identités. L'Etat communautaire est en ce sens la déclaration d'une autorité publique mise au service de la communauté contre ce qui la menace, et proposant la communauté comme une alternative institutionnelle dans l'organisation de la distribution des biens (les « droits à ») et des pouvoirs (les « droits de »). En se démarquant à la fois de l'angélisation de la « démocratie communautaire » et de la satanisation de la « dictature corporatiste » ou du « communautarisme », il s'agit de prendre au sérieux, et de confronter, les discours sur la communauté et les expériences pratiques de la communauté. Je voudrais esquisser dans cette présentation une approche compréhensive de la notion de communauté telle qu'elle apparaît dans le processus bolivien. La communauté y est présentée comme le versant institutionnel d'une économie morale s'affirmant politiquement par la mobilisation sociale contre des mesures gouvernementales condamnées comme abusives et se concrétisant socialement dans le partage (accès collectif et redistribution) de ressources considérées comme vitales. Je vais revenir dans un premier point sur les

circonstances et les formes de l'affirmation de la communauté comme discours politique, avant de rendre compte dans un second point de l'expérience concrète de la communauté en Bolivie à partir d'un cas particulier.

1) La communauté en parole ou l'économie morale du peuple

Dans les années 2000, la convergence entre la mobilisation des indigènes pour la reconstitution des territoires des différents peuples des « terres basses », des paysans pour la relance de la réforme agraire et contre des politiques publiques défavorables et des *vecinos* des quartiers périphériques des grandes villes du pays, ont provoqué une forte crise politique et renouvelé la question du partage des ressources nationales. Le système partisan qui s'était mis en place dans les années 80 après le retour des militaires dans leurs casernes, dont les gouvernements successifs de centre-droit et de centre-gauche menèrent des politiques économiques néolibérales, explosa. Les ajustements structurels et la baisse mondiale du cours de l'étain, principal minerais exploité par le secteur nationalisé issu de la révolution de 1952, avaient miné la combative classe ouvrière bolivienne et remis son projet révolutionnaire. Le référent communautaire, porté par le mouvement social paysan et indigène et relayé par les quartiers des villes qui autogèrent de nombreux services, s'est alors imposé comme une réponse aux limites de la démocratie représentative et de l'économie de marché, considérées comme productrices d'exclusion. De l'agenda politique populaire, il passa à celui des politiques publiques une fois Evo Morales au pouvoir.

Insistons ici sur l'économie morale à laquelle ce référent communautaire est censé donner forme institutionnelle. L'historien sociologue Charles Tilly rappelle que dans l'Angleterre du 18^e siècle de l'industrialisation et des *workhouses*, des *enclosures* et des émeutes de la faim, deux conceptions des relations de propriété (les relations entre hommes vis-à-vis des choses), constitutive du statut de la personne dans l'ordre social, se sont affrontées. D'un côté la théorie (implicite) de « l'économie morale » et de l'autre celle de « l'individualisme possessif ». Pour la première théorie, « les résidents d'une communauté locale ont un droit prioritaire aux ressources pourvues par, ou contenues dans, cette communauté », la communauté a « l'obligation de venir en aide à ses membres faibles et sans ressources », et « le droit et l'obligation doivent passer avant l'intérêt d'un individu particulier et avant tout intérêt extérieur à la communauté » (même la Couronne). Pour la seconde théorie, défendue par marchands, industriels et *landlords*, « tous les biens, y compris la force de travail, doivent être des propriétés disponibles », le propriétaire d'un bien a « le droit, et d'une certaine mesure l'obligation, de l'utiliser dans son propre avantage », « l'intérêt collectif, articulé par l'Etat, passe avant les intérêts locaux » et il est mieux servi par la poursuite rationnelle des intérêts individuels¹.

On retrouve l'opposition entre les deux théories des relations de propriété (qui dériveront via l'AC en bataille entre « modes d'organisation sociale ») dans les conflits sociaux boliviens des années 2000, qui ont violemment mis en scène la lutte du droit à la subsistance (souvent rebaptisé « droit à la vie ») contre la loi du marché, adossée à la force armée de l'Etat. Les deux mouvements emblématiques d'autodéfense du « peuple » contre l'abus du pouvoir ont été la « guerre de l'eau », à Cochabamba en 2000, et la « guerre du gaz » en 2003, dont l'épicentre fut El Alto, la ville périphérie de La Paz. La première empêcha la concession du

¹ Economie morale et individualisme possessif n'étaient pas seulement deux façons de penser les relations sociales de propriété, mais « deux modes d'organisation sociale engagés dans une bataille à mort ». « Le vieux mode plaçait le pouvoir dans la terre et la localité. Le nouveau mode combinait l'expansion des relations de propriété capitalistes avec l'émergence de l'Etat national. » (C. Tilly, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Random House, New York, p.4)

service municipal de distribution d'eau potable et d'assainissement de la ville de Cochabamba à un consortium privé dominé par deux entreprises étrangères. La seconde empêcha l'exportation de gaz naturel aux Etats-Unis et au Mexique depuis un port chilien. Ces mobilisations urbaines et périurbaines (bien que la guerre du gaz commença en campagne) ont manifesté et « mis en mots » de façon particulièrement claire l'économie morale du peuple, c'est-à-dire la théorie des relations de propriété par laquelle il se définit comme peuple contre un pouvoir ou des classes dominantes abusifs. Toute mobilisation naît d'un enchevêtrement factuel où les stratégies des acteurs individuels et collectifs en présence déterminent un cours particulier des événements. En la matière, les mêmes causes ne produisent jamais tout-à-fait, voire pas du tout, les mêmes effets, et lorsque c'est le cas, il reste à l'expliquer empiriquement par les processus de la mobilisation et non par l'action mécanique des causes. L'attitude indécise des gouvernants boliviens et leur disposition à user de la violence (légalisée dans les deux cas par la déclaration d'un état de siège qui ne fit que décupler la mobilisation populaire) a été déterminante dans le déclenchement des deux « guerres ». Celles-ci ont été d'abord des actions défensives d'une collectivité d'utilisateurs réels (dans le cas de l'eau) ou potentiels (dans le cas du gaz) menacés dans leur « bon droit ». Cette réaction n'a évidemment pas été spontanée et immédiate, mais elle est le fait d'une société déjà organisée, et même politisée, dotée de porte-parole légitimes, d'une conscience de ses droits, d'un répertoire rodé d'actions collectives (et d'une capacité à inventer de nouvelles formes d'actions) et de mots d'ordre. Bien qu'irréductiblement contingente, une série d'événements, qualifiée a posteriori d'« historique » (le terme de « guerre » signifie une rupture de l'ordre établi) s'enracine dans un monde d'institutions et de représentations collectives dont elle manifeste et restructure certains « traits ». Les traits qui m'intéressent ici concernent la réactualisation et la reformulation de normes d'économie morale, qui trouveront dans la figure de la « communauté » leur versant instituant.

Les guerres de l'eau et du gaz sont particulièrement parlantes car, plus que les luttes agraires et territoriales qui sont de véritables serpents de mer dans l'histoire nationale, elles présentent une unité de temps, de lieu et d'action. Ces mobilisations centrées dans de grandes villes (si on rapporte leur nombre d'habitants à la population nationale) ont été principalement le fait des quartiers périphériques et des zones périurbaines, densément reliés aux communautés rurales des alentours. Dans les deux cas, les mobilisations s'opposent à un projet gouvernemental d'exploitation et de distribution d'une ressource naturelle « vitale », l'eau approvisionnant la ville et la vallée de Cochabamba et les réserves de gaz naturel du sud du pays. Les gouvernants qui décident du mode d'exploitation et d'allocation de la ressource ne parviennent pas à faire accepter leur projet et commettent une série d'erreurs. Leurs faits et gestes sont interprétés comme une trahison de l'intérêt public, et provoquent ou confortent leur association à une classe politique *entreguista* qui offre en cadeau (*regalar*) les biens du pays. Les entreprises étrangères qui veulent tirer des profits de l'exploitation de l'eau et du gaz du pays sont violemment dénoncées que les gouvernants « traîtres », *vendepatrias*, *lacayos del imperialismo* (« vendeur de la patrie », « valets de l'impérialisme »). Tous ces termes font partie de la culture politique du nationalisme populaire bolivien. Ils activent des représentations collectives fortement ancrées dans l'histoire d'un pays progressivement spolié de ses ressources, y compris d'une bonne partie de son territoire originel, par des puissances étrangères qui s'appuyaient sur des élites économiques et politiques fortement extraverties. Le Président Gonzalo Sanchez de Lozada, qui déclencha la guerre du gaz en décidant d'exporter le gaz bolivien à travers le Chili sans chercher à obtenir le meilleur prix et les meilleures conditions, est un personnage emblématique de cette extraversion². Ayant vécu une partie de

² Sur les stratégies d'extraversion et les conversions réciproques des capitaux économiques et politiques en Bolivie, voir Franck Poupeau, « Sur deux formes de capital international. Les 'élites de la globalisation' en Bolivie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°151-152, mars 2004, p.126-133.

son enfance et de sa jeunesse aux Etats-Unis, son fort accent américain lui vaut le surnom de *gringo*. Entrepreneur minier richissime (ce qui rend aisée son assimilation à la *rosca*, classe des « oligarques » et autres « barons de l'étain » déplacés par la révolution de 1952), il a comme Ministre de la Planification présidé aux ajustements structurels qui, dans la seconde partie des années 80, bouleversèrent une économie nationale déjà en crise en l'ouvrant aux investissements étrangers dans les secteurs les plus profitables et en délaissant les autres secteurs. Sanchez de Lozada incarne en quelque sorte « l'individualisme possessif » évoqué par Tilly, selon lequel l'intérêt collectif passe par le libre jeu des intérêts individuels, tous les biens devant faire l'objet de droits de propriété les plus exclusifs et les « complets » possible, c'est-à-dire être aliénables, afin que leur circulation profite à la société. Mais si lors de son premier mandat présidentiel entre 1993 et 1997, il en incarna une face modernisatrice et « participationniste » en accompagnant la reconnaissance constitutionnelle du caractère multiculturel de la nation bolivienne, la prise en compte des territoires indigènes dans la loi foncière ou la décentralisation politico-administrative, il en incarna lors de son second mandat la face autoritaire. Déclarant « l'Etat c'est moi », il resta sourd au rejet populaire de son projet d'exportation de gaz naturel qui agitait le pays depuis des mois et entérina la manière forte en déclarant « zone militaire » la ville de El Alto, périphérie populaire surplombant La Paz, siège du gouvernement, et en tentant de percer militairement la « grève civique » qui empêchait des camions citernes de descendre approvisionner la capitale en essence. La guerre du gaz fit environ 70 morts et Sanchez de Lozada n'eut d'autre solution que la fuite. Il quitta le palais présidentiel où la foule menaçait de venir le chercher en hélicoptère puis se rendit aux Etats-Unis, où il réside depuis ainsi que d'autres membres de son gouvernement, malgré les demandes d'extradition répétées du nouveau gouvernement bolivien. La crise d'octobre 2003 et ses suites firent disparaître de la scène politique une bonne partie de ceux qui la monopolisaient depuis le retour à la démocratie en 1982³. L'Assemblée Constituante était une manière légitime de combler le vide puisque le coup d'état militaire était pratiquement exclu et que les mobilisations sociales n'étaient visiblement pas de caractère « révolutionnaire », du moins au sens de prise de pouvoir *de facto* (ce qui résulte en partie de la stratégie politique des leaders populaires du moment, qui décidèrent de « calmer le jeu » et de respecter les formes légales). La guerre du gaz a ainsi joué un rôle important dans le discrédit total des partis et des leaders politiques en place, dans son drame propre, et en confirmant une longue suite d'évènements conflictuels dramatisant le divorce entre le pouvoir et le peuple⁴. Je voudrais insister sur les « cristallisations normatives » qui rattachent les guerres de l'eau et du gaz à la théorie de l'économie morale selon laquelle, on l'a dit, « les résidents d'une communauté locale ont un droit prioritaire aux ressources pourvues par, ou contenues dans,

³ Les principaux leaders des partis de droite et de centre gauche ralliés au « consensus de Washington » avaient occupé le pouvoir tour à tour lors de la période de ce qui a été nommé la « démocratie pactée ». Les postes ministériels se distribuaient par monnayage entre les mêmes partis au gré de leurs alliances au sein de « mégacoalitions » successives qui intégraient à la marge d'anciens *outsiders* acceptant de se plier aux règles tacites du jeu.

⁴ L'un de ces évènements fut l'expulsion de Evo Morales, alors député, du Congrès en 2002 à la suite de la « guerre de la coca ». Celle-ci avait été déclenchée par la décision gouvernementale de fermer le marché de vente en gros de la coca du Chaparé au titre de sa politique antidrogue. Celle-ci est une condition des Etats-Unis pour accorder des préférences douanières à certaines importations boliviennes. L'expulsion de Morales, à laquelle il tenta de résister par une grève de la faim dans l'enceinte du Congrès, matérialisa le pacte tacite des partis dits « traditionnels » contre les partis dits « asystémiques ». Dans l'imaginaire du nationalisme populaire, les hommes politiques s'unissant contre un représentant du peuple apparaissaient comme de nouveaux « oligarques ». Les exhortations de l'ambassadeur étasunien à ne pas voter pour Morales lors des présidentielles de la même année ont encore fortement contribué à son aura nationale. Parvenu à la seconde place lors des présidentielles et son parti politique, le MAS (Mouvement Vers le Socialisme), fondé en 1995 lors d'un Congrès syndical paysan, devenu une force parlementaire, Morales était le mieux positionné en 2003 pour combler politiquement le vide creusé par la guerre du gaz. Il sut accroître son crédit politique et s'acheminer en tête de peloton vers l'élection présidentielle anticipée de 2005.

cette communauté »⁵. La première cristallisation relevée a trait à la moralité de l'échange économique et la seconde au rôle vecteur de la loi dans le partage d'un bien commun.

a) La moralité de l'échange

Le respect de certaines valeurs morales sont comme la précondition de l'échange légitime de valeurs économiques. D'un rapide aperçu des réactions populaires contre la concession du service d'eau de Cochabamba ou l'exportation du gaz naturel bolivien, on peut dégager deux dimensions ou connotations morales de l'échange économique : le juste prix indiquant une réciprocité relative dans l'échange, la qualification morale des parties qui échangent indiquant leur relative bonne foi.

- *La notion de « juste prix »*. Le prix d'un bien indique non seulement la valeur imputée à ce bien mais la qualité d'un échange économique. Celui-ci doit être moralement acceptable (il peut, par exemple, sembler immoral d'acheter un être humain ou d'être forcé à acheter un bien) et il doit au mieux être perçu comme le signe d'un échange réciproque (j'acquière un bien « à sa valeur », relativement à un usage ou à une « utilité »). Or, dans le cas de l'eau, le prix à la consommation devenait trop élevé, et dans celui du gaz, le prix annoncé à l'exportation était jugé trop bas, ainsi que ce qui revenait à l'Etat des bénéficiaires de la vente du gaz. Le consortium concessionnaire du service d'eau de la ville de Cochabamba augmenta les tarifs facturés aux usagers connectés au réseau municipal (environ la moitié des habitants) de 150% dans certains cas. La première réaction collective (relayée par les instances de coordination déjà en place) fut le refus de payer, le gérant du consortium répondant par la menace de coupures, lesquelles redoublèrent la mobilisation (il s'agissait alors de « chasser » les multinationales de la ville). Les contrats passés ou à passer entre pouvoirs publics et entreprises privées étaient dans les deux cas dénoncés comme « léonins », le privé et l'étranger prenant la part du lion sans que l'investissement réalisé sur place ne le justifie (dans le cas de l'eau, il était financé par les usagers et dans celui du gaz il promettait de profiter plus au Chili, où passerait le gazoduc).

- *La qualité morale des parties de l'échange*. Les termes d'un échange économique ne concernent pas seulement le prix indiquant la valeur du bien, ce qu'on donne et ce qu'on reçoit en réalité, mais aussi les parties qui échangent. Celles-ci doivent être moralement habilitées à échanger et leurs intentions doivent être transparentes (on hésite à faire des transactions avec quelqu'un dont on a entendu qu'il était un voleur et l'on prend alors le maximum de garanties)⁶. L'opacité et le refus de renégocier des termes plus justes reignant

⁵ « L'eau est le patrimoine de la localité » disait de façon suggestive un slogan des citoyens d'un municipe rural voisin de Cochabamba qui en 1977 s'opposaient à la perforation de puits sur leur territoire destinés à l'approvisionnement de la ville de Cochabamba au détriment de l'irrigation. (W. Assies, 2003, « David versus Goliath in Cochabamba : Water Rights, Neoliberalism, and the Revival of Social Protest in Bolivia », *Latin American Perspectives*, Vol.30, N°3, p.26.) La concurrence entre consommation urbaine d'eau potable et consommation rurale d'eau pour l'irrigation se retrouvera lors de la guerre de l'eau de 1999-2000, à la différence que paysans irrigants et consommateurs urbains s'allieront au sein d'une « Coordination de l'eau et de la vie » et trouveront un langage commun autour de la notion de défense collective d'un bien commun menacé de privatisation.

⁶ La mobilisation populaire, quand elle repose sur la qualification morale des contrats et des lois qui les entérinent, dépend beaucoup de la disposition d'informations et d'analyses spécialisées, et donc de la bonne disposition des spécialistes à faire circuler les informations qu'ils produisent. Des ingénieurs, juristes, journalistes et universitaires engagés ont eu un rôle important pour informer et motiver le refus populaire dans les périodes précédant les deux « guerres », des controverses s'engageant autour des termes des contrats et des lois en question. Pour certains, leur engagement comme intellectuels « patriotes » lors de ces mobilisations (la seconde profitant des réseaux construits lors de la première) les motiva à s'engager par la suite dans une carrière politique alors que l'arrivée au pouvoir d'un MAS en demande de « cadres » leur ouvrait d'importants espaces.

dans les deux cas évoqués et les parties ne donnant pas de gages suffisants de leur bonne foi, « la population » s'est finalement imposée, à travers moult médiations, comme partie prenante dans l'affaire. Dans le cas du gaz, la décision assumée personnellement par Sanchez de Lozada d'exporter le gaz vers les Etats-Unis à travers le Chili, au lieu du Pérou, a beaucoup joué dans la réaction populaire car elle rappelle trop l'histoire, très socialisée, des spoliations des ressources nationales par les deux pays⁷. L'exportation de gaz par le Chili était inacceptable pour nombre de Boliviens, alors que l'option péruvienne aurait peut-être désactivé le mécontentement.

Résumons la situation au regard de la confrontation des deux théories des relations de propriété, individualisme possessif et économie morale dans laquelle sont ancrées les guerres de l'eau et du gaz. Celles-ci ont porté sur les modalités de l'échange économique entre une collectivité représentée par des pouvoirs publics et des entreprises étrangères auxquelles étaient déléguées contractuellement des tâches d'exploitation et de distribution d'une ressource. Elles éclatèrent lorsque la population assumait, par le biais de certains spécialistes, représentants et délégués, la qualification morale des termes des contrats. Autorités et institutions étaient alors sur la sellette. Le refus de payer les factures d'eau déboucha sur l'expulsion du consortium et la résistance civique contre l'exportation du gaz sur l'expulsion du Président et de ses principaux ministres. La résistance des tenants de l'économie morale contre la privatisation des ressources locales a ainsi débouché sur l'affirmation de la souveraineté du peuple sur son territoire, laquelle se manifesta notamment dans le refus de la « marchandisation » des ressources locales. « Le gaz ne se vend pas » disait un slogan de la guerre du gaz. « Nationalisation du territoire », disait un slogan inscrit sur le tee-shirt d'un leader paysan. Le refus de la marchandisation ne va pas de soi et relève déjà d'une certaine élaboration théorique par rapport à une notion de « juste prix », sans doute immanente au monde des échanges, qui n'émane pas d'une politique assumée⁸. Dans le refus de la marchandisation, toutes les ressources naturelles en viennent à être considérées comme appartenant à un « territoire » qui doit rester « un ». « Le territoire est un et il est tout », disait un jeune leader indigène critiquant le fait que la loi foncière ne s'applique qu'aux 30 centimètres du sol arable. Au-delà du juste prix dans le domaine des échanges, les guerres de l'eau et du gaz en sont venues à reformuler l'idée d'un contrôle politique centralisé et redistributif. La notion de « territoire indigène » en venait au même moment à occuper une place centrale dans l'imaginaire du nationalisme populaire bolivien, en combinant une notion d'autochonie à une notion de souveraineté populaire, nouvelle contribution de la culture politique indigène au processus de formation de l'Etat-nation⁹.

⁷ Lors de la guerre du Pacifique (1879-84), le Chili annexait le littoral bolivien (ainsi qu'une région péruvienne), dont il exploitait déjà le guano et le nitrate, privant le pays de port maritime. L'impérialisme politique et économique étasunien succéda au 20^e siècle à l'impérialisme britannique, qui s'appuyait sur le mini-impérialisme chilien et se fit dès lors très présent en Bolivie.

⁸ La « nationalisation des hydrocarbures » n'a pas abouti à l'interdiction d'exploiter et de vendre le gaz et le pétrole, considérés comme les principales richesses monnayables du pays et dont la commercialisation sous le contrôle d'un Etat redistributif devait améliorer les conditions de vie des plus pauvres et favoriser l'industrialisation du pays. La nationalisation ne passa pas non plus par l'expropriation des entreprises étrangères mais par le renégociation des contrats de concession sur la base d'une législation beaucoup plus contraignante, censée établir un « juste prix » dans le partage des bénéfices et un contrôle national des investissements étrangers.

⁹ F. Mallon, 1992, « Indian Communities, Political Cultures and the State in Latin America, 1780-1990 », *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, pp. 35-53. L'auteur montre comment, au Mexique et dans les Andes, des mouvements populaires tentèrent à la fin de l'ère coloniale de « définir une nouvelle communauté politique et un agenda politique distinct », dont l'articulation avec celui des élites régionales et nationales issues des Indépendances détermina largement l'histoire ultérieure des nouveaux Etats-nations.

b) Le rôle vecteur de la loi

Les deux mobilisations ont eu pour antécédents la discussion de procédures légales et de politiques publiques concernant l'établissement de droits et de valeurs sur des ressources. Les guerres de l'eau et du gaz ne furent en aucun cas des émeutes spontanées. La controverse dans les arènes institutionnelles avait préparé les confrontations de rue et les leaders sociaux ne manquaient pas d'arguments techniques et politiques à l'heure de négocier ou de répondre aux accusations. En 1997, le décret 24808 de Sanchez de Lozada donnait aux entreprises avec lesquelles l'Etat signait un contrat d'exploitation d'hydrocarbures un droit de propriété sur les ressources extraites. En 1999, la loi 2029 sur l'eau potable, qui était la sanction légale de contrats déjà négociés, donnait des droits exclusifs aux entreprises, coopératives ou autres formes d'association auxquelles une Superintendance délivrait concessions et licences en fonction de certains critères¹⁰. La loi priorisait les critères d'efficacité économique et d'autosuffisance financière, au titre de la rareté de la ressource et de la nécessité pour le concessionnaire de récupérer son investissement, sur ceux de redistribution, solidarité, transparence et neutralité¹¹. La théorie de l'individualisme possessif s'imposait sur celle de l'économie morale, les droits exclusifs échangés sur le marché prédominant sur d'autres modalités institutionnelles de possession et de distribution de l'eau. Ainsi les organisations de paysans irrigants et les comités d'eau potable des quartiers populaires non raccordés au réseau municipal, ayant investi dans la perforation de puits et autogérant leurs systèmes de distribution, devaient en transférer le contrôle à l'entreprise concessionnaire, titulaire de droits exclusifs sur les sources. Ajoutant l'outrage à la dépossession, l'entreprise installait des compteurs d'eau aux frais de l'utilisateur.

La « magie » des mots, qui trouve dans la loi un puissant vecteur performatif, n'agissait alors plus. Ce qui dans le bréviaire néolibéral est désigné comme « efficacité », « bonne gouvernance », etc., devenait aux yeux des usagers le signe de l'aliénation et de la connivence entre leurs gouvernants et les représentants du capitalisme global. Le premier gouvernement Sanchez de Lozada, dont la magie avait fonctionné, nommait « capitalisation » une privatisation de fait, les citoyens boliviens étant censés devenir actionnaires de leurs entreprises publiques. Dans le domaine des retraites, il instaura le système des fonds de pensions. En instituant très activement « l'individualisme possessif », Sanchez de Lozada préparait non moins activement les guerres de l'eau et du gaz qui allaient aboutir à sa perte lors de son second mandat. Le gouvernement Morales en prit formellement le contre-pied. La loi qui avait divisé devait maintenant regrouper, institutionnaliser en quelque sorte l'économie morale telle qu'elle s'était manifestée contre l'individualisme possessif. La configuration bolivienne, polarisée par la notion de « loi », produit des dichotomies idéologiques véritablement tranchées et tranchantes. Par exemple, la renégociation des contrats pétroliers par le gouvernement Morales, sur la base d'une loi dont le blocage au Congrès avait provoqué une « deuxième guerre du gaz » et la chute du successeur de Sanchez de Lozada, inversa formellement le rapport de 18% pour l'Etat et 82% pour les entreprises étrangères dans le partage de la valeur des ressources extraites. Ces dernières n'en étaient plus formellement propriétaires mais devenaient les sous-traitantes d'une entreprise publique reconstituée devant profiter à terme d'un transfert technologique et se « capitaliser ». Du bénéfice des « miettes »

¹⁰ Les Superintendances étaient des organismes publics indépendants, créés en 1994, formant un Système de Régulation Sectorielle (SIRESE) censés assurer la neutralité et la rationalité dans l'allocation des ressources et dans le fonctionnement des services publics alors que l'Etat se retirait de la sphère économique et que le paradigme de la régulation se substituait à celui de la redistribution. Leur neutralité technocratique a toujours été contestée par les organisations syndicales et communautaires. Dans le cas de l'eau, paysans et indigènes demandaient officiellement la création d'un Conseil National de l'Eau duquel leurs organisations participeraient directement.

¹¹ W. Assies, *op.cit.*

à une part substantielle du gâteau, la loi se remet à « parler » au peuple bolivien et la magie des mots à faire effet. Comme la nouvelle Constitution par la suite, la loi devient un vecteur symbolique d'institutionnalisation de la collectivité nationale qui se réfléchit en elle. La loi de réforme agraire produisait un tel effet depuis longtemps. Instituait le droit à la terre pour chaque citoyen bolivien se consacrant à la travailler (« la terre est à celui qui la travaille », l'usage produisant et conditionnant le droit de propriété), elle était devenue un élément central de la culture politique paysanne (notamment dans les zones de colonisation spontanée) et en quelque sorte la constitution d'une « citoyenneté agraire »¹². Issue d'un long processus conflictuel ayant permis d'explicitier certains principes d'économie morale et de les rattacher à une figure positive de la communauté, la constitution d'un Etat plurinational communautaire s'inscrit dans cette logique de production endogène d'une légalité agissante.

Dans cette vision des choses, les normes de l'économie morale sont portées et défendues par la « communauté », opposée au « marché », économique et politique. La communauté regroupe et intègre alors que le marché sépare et désintègre. La communauté délimite un univers, généralement hiérarchisé, de droits et d'obligations dans le partage de ce qui est commun alors que le marché dissoud le commun sous prétexte d'efficacité dans l'allocation des biens et des titres. Après avoir vu l'émergence d'un discours sur la communauté ancré dans le retour de la théorie de l'économie morale à la faveur du refus de l'échange illégitime, penchons nous maintenant vers le *modus operandi* de la communauté comme institution.

2) La communauté en action ou le partage de la « base »

La démocratie communautaire portée aux nues par intellectuels engagés et leaders sociaux est dénoncée comme dictature syndicale par les défenseurs de la démocratie représentative et de ce qu'il est convenu d'appeler l'ordre bourgeois. Les territoires ruraux autonomes dans lesquels les premiers voient la base de la refondation de l'Etat-nation seront pour les seconds le moteur d'une fragmentation territoriale et ethnique du pays et d'une dérive communautariste. Je voudrais faire un pas de côté par rapport à cette alternative dichotomique politiquement opératoire mais insuffisante analytiquement, et m'intéresser ici à l'exercice situé de ce que l'on peut appeler la participation communale. Celle-ci est ancrée dans le partage de biens communs et dans l'expérience d'une forme de citoyenneté locale, où « participer » revient au sens de prendre et d'assumer sa part. Elle ne présume pas du tout de l'absence de contradictions sociales se répercutant sur le « fonctionnement » de l'institution communale. La production de biens communs semble être, au contraire, un processus intrinsèquement conflictuel. Dans une discussion sur la notion d'économie morale, Thomas Clay Arnold reprend à Michael Walzer l'idée de « biens sociaux constitutifs » de la communauté qui se les partage en fonction de principes de justice spécifiques¹³. Je voudrais développer ce point à partir de ma propre recherche sur une communauté de paysans sans terre formée à la suite de l'occupation d'une propriété privée située dans une réserve forestière du Nord du département de Santa Cruz.

¹² E. Léonard, E. Velazquez, « Citoyenneté locale et réappropriation du changement légal au Mexique. Une analyse des conflits autour des transferts fonciers à Soteapan, Veracruz », Communication au séminaire d'ethnographie des droits fonciers, EHESS, Marseille, novembre 2007.

¹³ « Given their nature and meaningfulness, constitutive and intrinsically communal social goods are sources for shared notions of legitimacy. Roles, identities, and communities grounded in social goods contain within them the criteria for evaluating specific developments as appropriate or inappropriate, at least for those who recognize the goods in question as social goods. These meanings and related criteria are the foundation for a conception of moral economy based on social goods. » (T. Clay Arnold, « Rethinking Moral Economy », *American Political Review*, Vol.95, N°1, 2001, p.85-95)

L'accès collectif à la terre (par la « prise ») est le passage obligé pour celui dont l'accès individuel n'est pas garanti par la famille (par héritage), le marché (par achat) ou directement par l'Etat (par dotation). Plus que « communauté », le groupe né de la prise de terre est appelé « organisation » par ses membres. L'organisation est structurée selon des normes explicites que chacun est tenu de respecter (mais qui font aussi l'objet de vives discussions) en référence auxquelles s'opère un contrôle collectif et une redistribution interne du foncier. Dans ce schéma d'interactions, l'individu ne prend pas sa parcelle lui-même mais la reçoit de l'organisation à laquelle il s'est affilié et à laquelle il doit « apporter » en échange. L'organisation se détache, de par un discours collectif relativement efficace en pratique, comme une entité personnalisée surplombant la collectivité conjoncturelle et changeante de ses « bases ». C'est elle qui prend la terre d'autorité, la reçoit de l'Etat par dotation collective et la redistribue entre ses membres habilités. De même l'organisation reçoit-elle une partie du travail de ses membres (parfois au prix d'un contrôle et de sanctions) pour le redistribuer entre différentes tâches collectives. Les projets de développement, la production collective, la participation aux mobilisations sociales entrent ainsi dans ce cadre unificateur d'obligations réciproques (entre affiliés) et de redistribution (entre « bases » et « organisation », entre organisation et Etat). L'organisation paysanne s'érige en instance redistributive locale et, pour le paysan sans terre, en médiatrice d'une citoyenneté effective. En fonction des normes constitutives à sa formation (essentiellement le partage à égalité de la terre et du sacrifice) que ses dirigeants sont censés faire respecter, elle oblige ses bases à travailler et à apporter. Par le biais de la mobilisation de ses bases et de l'*andar* (cheminement) de ses dirigeants, elle oblige l'Etat à remplir sa parole, consignée dans la loi agraire, et à lui donner la terre comme qui de droit.

Les pratiques communales se rapportent surtout à la distribution entre les membres de droits d'usage du bien commun et d'obligations d'apporter à sa production et à son entretien. Dans le cas d'une prise de terre, on produit le bien commun (« la terre ») en le rendant accessible par le traçage et le maintien de chemins et en sécurisant la possession afin de garantir que chacun profite des fruits de son travail. C'est de ce point de vue l'obligation mutuelle, qui est loin de relever de la bonne grâce, qui produit la communauté. Ainsi dans notre communauté de « paysans sans terre », ne pas participer soi-même au « travail communautaire » et payer une « amende » pour son « manque » ou envoyer un *péon* pour l'accomplir est réprouvé par l'assemblée. Par ailleurs, le travail collectif d'appropriation de la terre concerne à la fois la sphère de la production et de la politique. Dans le « budget » de la communauté, avec ses formes propres de comptabilité et d'équivalences implicites, la participation d'un membre à une marche pour obtenir un changement de la loi agraire ou la convocation d'une Assemblée Constituante est évaluée au même titre que son travail sur sa parcelle et sa participation aux corvées communales. Ainsi, le glissement souvent noté dans le style des revendications paysannes du registre agraire de la production et de la propriété vers le registre plus politique du territoire correspond à la recherche d'un discours qui rende mieux compte de l'expérience d'une citoyenneté alternative s'exerçant au sein de ce que Angus Stewart nomme des « communautés substantives » fondées sur l'équilibre éprouvé des droits et des obligations¹⁴. Cette mise à l'épreuve peut, on le verra plus bas, décliner dans la sphère communale la confrontation entre théories de l'économie morale et de l'individualisme possessif que l'on voyait à l'œuvre sur le plan de la politique nationale. Le partage de la terre commune est en effet polarisé, dans le cas évoqué ici, entre individualisation et communalisation.

¹⁴ « Behind formal legalisms and political rhetoric, the sociological realities are those of subjects, clients and consumers, not those of citizens of equal social worth and decision-making capacity. The construction of political communities clearly requires an alternative conception of citizenship. (...) Such democratic citizenships are created and reproduced through the constitution of substantive communities of reciprocity and balanced rights and duties, involving conceptions of « equal social worth ». » (A. Stewart, 1995, « Two Conceptions of Citizenship », *The British Journal of Sociology*, Vol.46, N°1, p.74.)

Je crois que l'on peut comparer ma communauté de paysans sans terre avec d'autres collectifs d'usagers en Bolivie et esquisser quelques éléments de généralisation quant au mode de participation citoyenne sous-jacent au *modus operandi* des institutions communales boliviennes dans le monde paysan et péri-urbain. La « communauté » est à la fois conçue comme un « réseau institutionnel » ayant une fonction dans les structures spécifiques d'une économie politique¹⁵, et comme une action collective située et toujours en cours d'institutionnalisation. Ce caractère situé a trait à la production et au partage des biens communs qui identifient telle communauté. Dans le cas de ma communauté de paysans sans terre, il s'agit évidemment de la terre, mais aussi du savoir commun sur un territoire particulier, de sa définition fine et des normes particulières de son partage à travers lesquelles le groupe tente de répondre aux conditions et contradictions spécifiques de l'appropriation. Dans le cas d'autres collectivités d'usagers, le bien commun sera constitué d'un réseau d'irrigation ou d'eau potable, de chemins vicinaux, d'un ensemble d'infrastructures collectives, etc., c'est-à-dire tout ce qui dans les termes de Stephen Gudeman constitue « la base » d'une communauté dans ce qu'elle a de spécifique. Les biens matériels et immatériels qui entrent dans la « base » sont nécessairement distribués en son sein par *allotment* et *apportionment*, pas forcément de manière égalitaire car le partage de la base reflète et objective en quelque sorte les hiérarchies symboliques constitutives de la communauté¹⁶.

L'organisation communale ainsi conçue et expérimentée n'est pas forcément « corporée », elle ne prend pas nécessairement en charge toute l'existence de ses membres. Notre communauté de « paysans sans terre » est plutôt « ouverte ». Elle n'exige pas de ses membres une adhésion totale. Issue d'un processus de mobilité, elle regroupe des gens venus de partout (surtout de vallées andines particulièrement frappées par le morcellement foncier et l'érosion), que réunit une finalité spécifique et instrumentale (posséder une parcelle). Elle ne prétend ni recouvrir la totalité de leurs activités sociales ni les fixer dans l'espace géographique et social. Ils sont libres de s'en aller s'ils ne trouvent pas leur compte dans la communauté et l'organisation ne tente pas de les en dissuader en élevant le coût du départ¹⁷. Celui-ci se limite théoriquement à la perte de l'usufruit de sa parcelle, le partant « récupérant » son investissement (les *mejoras*) auprès de celui qui la reprend. La communauté a pour seule finalité explicite de garantir à ses membres l'accès à la terre et les conditions de base pour la travailler et en tirer des bénéfices individuels et mutuels. L'engagement du membre envers la communauté se limite au respect du cadre communal de l'action collective, qui peut être très

¹⁵ E. Wolf, 1986, « The vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community », *American Ethnologist*, Vol.13, No 2, pp.325-329. La communauté fermée que Wolf typifiait dans les années 50 correspondait à des « relations structurelles » spécifiques entre paysanneries, Etat et marchés. Elle n'était pas une forme culturelle close autour de ce que Redfield appelait la « petite tradition », mais un « réseau institutionnel » parmi d'autres possibles. Il faut ainsi « comprendre les schémas organisationnels des communautés comme les produits et les déterminants de processus historiques ».

¹⁶ S. Gudeman, 2001, *Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*, Blackwell Publishers, Oxford. Dans la conceptualisation de Gudeman, les biens constitutifs de la base ne peuvent pas faire l'objet d'un « échange » à proprement dit, ni marchand ni réciproque, qui serait synonyme d'aliénation. Gudeman rattache l'échange à une stratégie, éventuellement hostile, « d'extension » de la base. « Maintaining and allotting the base constitutes the central act in communal economy » ; « providing gifts and enacting reciprocity are tactical acts that extend the base to persons outside a community » (p.80).

¹⁷ « Les rapports de l'égalité et de la communauté ne sont peut-être eux-mêmes qu'un incessant règlement de comptes », estime Jacques Rancière (*Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 1998, p.131). Notre communauté de paysans sans terre se présente essentiellement comme une « communauté des égaux ». Son principe constitutif est de partager la terre et le sacrifice de sa conquête à égalité entre ses membres. A partir de là, son processus de formation et d'organisation est indexé aux « comptes de l'égalité avec la communauté », qui font que « la communauté des égaux ne peut jamais se donner corps sans quelque plâtrage, sans quelque obligation de recompter les membres et les rangs, de boucher les fissures de l'image, de retraduire les énoncés de la formule » (*idem*, p.131-132).

contraignant quand la situation rencontrée par le groupe est adverse et demande qu'il se mobilise (par exemple s'il faut défendre la terre commune contre un groupe paysan concurrent ou contre la menace d'un délogement par les pouvoirs publics). Les membres de ce type de communauté ont la liberté, s'ils s'entendent collectivement, de se donner leur propre loi en choisissant un modèle d'organisation et de partage du commun. Chez nos paysans sans terre, le choix est formulé comme l'alternative entre une forme d'organisation « syndicale » visant à terme à donner aux membres la propriété complète de leur parcelle (ce qui revient à les libérer de leurs obligations envers le collectif dans le domaine du foncier) et une forme « communautaire » qui maintient la propriété et l'obligation collectives. Le « syndicat agraire »¹⁸ promet au membre de la communauté de lui obtenir un titre foncier privé grâce auquel il pourra faire ce qu'il désire de sa parcelle, notamment obtenir un crédit et investir avec la sécurité qu'il bénéficiera de son initiative et de son effort, ou encore la vendre et partir ailleurs. Le syndicat agraire tend ainsi vers l'individualisme possessif, ou du moins il baisse la garde. S'il ne conteste pas que la terre soit à celui qui la travaille (le titre foncier individuel est conçu au contraire comme la meilleure façon de remettre la terre dans les mains du travailleur et de le protéger des abus extérieurs), il affaiblit potentiellement le contrôle collectif du groupe des travailleurs sur le destin de la terre distribuée. La « communauté » comme alternative au « syndicat agraire », garantit à l'affilié la permanence de la possession de sa parcelle (pour lui et son héritier) en lui interdisant de la vendre¹⁹. Sur le plan collectif, il

¹⁸ En Bolivie, les « syndicats agraires » ont été l'instrument de mise en œuvre de la réforme agraire (essentiellement dans les terres hautes des Andes) puis de la colonisation « spontanée » des terres basses tropicales (qui dépassa rapidement la colonisation « dirigée » par l'Etat). A partir de 1952-53, les travailleurs des haciendas se constituèrent en syndicats (de leur propre initiative ou organisés de l'extérieur) afin d'obtenir l'expropriation et d'en opérer la division, en coordination avec le tout jeune Ministère des affaires paysannes. Le terme militant de « syndicat » a prévalu sur celui de « communauté d'ex hacienda » pour désigner les nouvelles communautés rurales issues de la réforme agraire, alors que les deux termes ne se recouvrent pas légalement. Nombre de « communautés indigènes », rescapées de la vague d'expansion des haciendas lors de la période 1870-1920, sont devenues elles aussi des syndicats agraires afin de se mettre en phase avec un gouvernement révolutionnaire qui tentait de son côté d'embrigader la paysannerie. Comme au Mexique, la réforme agraire bolivienne privilégia la formation de nouvelles communautés issues de la division des grandes propriétés, sous la houlette du parti au pouvoir, sur la reconstitution des communautés indiennes spoliées, beaucoup plus autonomes du pouvoir d'Etat. En terme d'actes juridiques dans l'affectation des terres, la « dotation » de sa parcelle au « colon » d'hacienda exploité passait avant la « restitution » aux *comunarios* de leurs terres communales usurpées. Dans de nombreux cas, les intérêts fonciers des colons d'hacienda et des *comunarios* ont divergé, mais les situations locales sont évidemment complexes, un colon pouvant être *comunario* d'une communauté voisine ou ex *comunario* d'une communauté englobée par une hacienda. La concurrence entre syndicats agraires et communautés, continuelle dans certaines régions andines, s'amplifie de nos jours alors qu'un nouveau mouvement paysan tente de « reconstituer » les communautés « d'origine » et revendique un modèle « ancestral » d'organisation communautaire qui a perduré dans une large mesure. Elle se décline dans les terres basses à travers la concurrence entre des « territoires indigènes » autochtones qui bénéficient de reconnaissance légale depuis les années 90 et les syndicats de « colonisateurs » (essentiellement des paysans andins) qui avancent sur les fronts pionniers. Le cas de ma communauté de paysans sans terre présente une déclinaison originale de cette concurrence puisqu'elle n'oppose pas une communauté indigène pré-existante à un syndicat paysan s'imposant de l'extérieur mais qu'elle représente une alternative interne dans un processus d'organisation *ex nihilo*.

¹⁹ On rejoint ici une autre dimension de l'approche processuelle prônée par Eric Wolf (nbp. 15), qui en appelle à comprendre les structures culturelles en terme d'engagements dans le temps (*involvements over time*) plutôt que de contenu culturel. L'alternative entre syndicat et communauté posée par les paysans sans terre n'a de sens que replacée dans une temporalité spécifique et multifacétique, façonnée par l'expérience historique sédimentée de la réforme agraire, de la migration interne, de la « colonisation » aux fronts pionniers, de la prolétarianisation relative qui s'y exerce et de la lutte pour la terre qui y résiste, etc. Chaque personne qui, ayant quitté son village natal et connu de nombreux lieux de vie et de travail, arrive sur le front pionnier et « entre » dans une organisation pour y « solliciter » une parcelle, combine et intègre à sa façon cette expérience historique. « Ils sont à la recherche de quelque chose, comme nous », disait un membre qui défendait l'entrée de nouveaux arrivants. La communauté de front pionnier devient l'instance qui articule, selon le mot de Charles Wright Mills dans *L'imagination sociologique* (La Découverte, Paris, 1998), des « épreuves individuelles » particulières à des « enjeux collectifs »

s'agit d'empêcher l'accumulation foncière au bénéfice des plus riches dans une zone d'expansion de la culture mécanisée de soja et de spéculation foncière. La communauté garantit à l'individu l'*usus* et le *fructus* et promet en échange du sacrifice de son droit d'*abusus* que le contrôle communal de la terre favorisera la cohésion du groupe, et que la mutualisation des efforts, pour peu que le groupe sache se coordonner, lui assurera des bénéfices plus élevés que s'il ne comptait que sur ses propres forces. Un fort débat interne opposa, quasiment depuis la fondation de la communauté, les tenants de l'une ou de l'autre modalité d'organisation, aboutissant à la séparation de plusieurs « noyaux » un temps réunis dans une même communauté. L'institution communale est donc elle-même tiraillée entre théories de l'individualisme possessif et de l'économie morale. Reste la question du choix collectif, de ses conditions et de ses procédures, entre les deux modalités d'organisation sociale et quant aux biens sociaux qu'une communauté en vient à considérer comme « constitutifs ».

Conclusion

Le discours de la communauté et la *praxis* de la participation communale sont deux ordres de pratiques différents et décalés que la Constitution d'un Etat communautaire tente de faire coïncider. Dans quelle mesure l'idéalisation d'une notion devenue un mort d'ordre des luttes sociales (la communauté contre le marché et l'abus de pouvoir) peut-elle rencontrer le travail de conceptualisation endogène des pratiques sociales, forcément « intéressées » ? Un sociologue cochabambino disait lors d'une conversation que « dans ce pays le modèle ne fonctionne pas », en se référant à l'échec des politiques néolibérales. C'était en 2002, avant que l'Assemblée Constituante ne s'impose sur l'agenda politique et que la collectivité nationale, re-présentée dans une instance dominée par les secteurs populaires organisés, ne se mette à imaginer un autre « modèle » d'organisation sociale, et à se redéfinir elle-même à travers son Etat. Le cas bolivien nous montre, jusque-là et malgré les turbulences, que l'institutionnalisation de nouvelles formes de participation politique est une solution démocratique à la crise de l'Etat-nation et que, contrairement à une vision exclusivement procédurale de la démocratie, elle doit poser la question des biens sociaux que la communauté considère comme constitutifs et des modalités de leur partage entre les citoyens.

toujours à élucider. Autant que d'un questionnement sur la distribution de droits sur l'espace, elle est le lieu institué d'un questionnement sur un engagement dans le temps vis-à-vis de la terre désirée et du groupe par lequel on y accède, compte-tenu d'une expérience historique réfléchie dans les interactions. Ainsi, la prohibition de vendre sa parcelle, défendue par les leaders communalistes, ne tient pas tant d'un principe idéologique que de cette réflexion sur l'expérience du groupe ayant procédé à la prise de terre et de cette préoccupation sur la destinée de chacun. « Pourquoi on est ici ? Peut-être parce que nos parents ne se sont pas préoccupés de nous en acquérant une terre ou un atelier... Mais nos enfants seront fiers de nous », disait ainsi un jeune leader lors d'une réunion communale.