



Université Toulouse - Jean Jaurès

**Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques
à Toulouse (IPEAT)**

Master mention Civilisations, Cultures et Sociétés

Parcours Espaces, Sociétés, Cultures dans les Amériques (ESCAm)

**« L'articulation entre les organisations des femmes aymara dans le
département de La Paz et les mouvements féministes en Bolivie : une
approche intersectionnelle »**

Mémoire de 2^{ème} année présenté par :
Evangelia ANTONIOU

Sous la direction de :
Michèle SORIANO, professeure des Universités

Année Universitaire 2017-2018



Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussignée, ANTONIOU Evangelia

Régulièrement inscrite à l'Université de Toulouse – Jean Jaurès - Campus du Mirail

N° étudiant : 0210021207679

Année universitaire : 2017-2018

Certifie que le document joint à la présente déclaration est un travail original, que je n'ai ni recopié ni utilisé des idées ou des formulations tirées d'un ouvrage, article ou mémoire, en version imprimée ou électronique, sans mentionner précisément leur origine et que les citations intégrales sont signalées entre guillemets.

Conformément à la charte des examens de l'Université de Toulouse – Jean Jaurès Campus du Mirail, le non-respect de ces dispositions me rend passible de poursuites devant la commission disciplinaire.

Fait à : Toulouse

Le : 22/01/2018

Signature :

Remerciements

Je remercie en premier lieu Madame Michèle Soriano qui m'a accompagné pendant les années de mon master universitaire.

Je reste redevable aux nombreuses personnes qui m'ont soutenu au cours de ce projet. Pour l'aide inappréciable qu'ils/elles m'ont apporté en facilitant les études de terrain sur lesquelles s'appuie ce travail, je tiens à remercier tout d'abord les membres de l'Ifea de Bolivie et tout particulièrement Elise Gadea et Robin Cavagnoux.

Je remercie ensuite l'association Colectivo Cabildeo pour m'avoir accueilli en son sein et me donner l'opportunité de suivre de près leur travail de terrain auprès des associations des femmes aymara dans le département de La Paz.

Je voudrais également remercier mes amies pour les conseils et les encouragements prodigués tout au long de la rédaction de ce mémoire, ainsi que Nlias Petalas, qui a bien voulu relire une partie de ce manuscrit en sa double qualité de linguiste et d'ami.

Enfin, je suis reconnaissante aux membres du jury de se pencher et d'évaluer cette étude.

Mais avant tout je tiens à remercier toutes les femmes qui ont eu la gentillesse et la générosité de m'accorder leur temps et de partager avec moi leur expérience de lutte et de mettre ainsi leurs expériences au service de la transmission du savoir. Leur témoignage a été d'une valeur inestimable. A ce stade, je ne peux que me souvenir sans un rien de nostalgie des longues conversations qu'on a eues et qui m'ont permis de voir la situation actuelle en Bolivie à travers leur regard.

Des rencontres aux aventures et aux mésaventures, une étude de terrain haute en couleur que je ne risque pas d'oublier...

« ...des deux composantes du pouvoir

la force la plus forte

n'est pas la violence des dominants

mais

le consentement des dominés à leur domination ».

Maurice Godelier
« La part idéelle du réel : essai sur l'idéologique », L'Homme XVIII,
3-4, p. 155-188, (1978).

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	6
I. PRESENTATION GENERALE DE L'OBJET DE RECHERCHE	6
II. PROBLEMATIQUE ET OBJECTIFS DE RECHERCHE.....	9
III. FEMINISATION DE LA LANGUE.....	10
i. Règles adoptées	12
CHAPITRE1 : COMPTE RENDU D'ENQUETE	14
I. DEMARCHE METHODOLOGIQUE ET ETUDE DE TERRAIN.....	14
i. Les entretiens approfondis.....	15
ii. L'observation.....	23
CHAPITRE 2 : LE CADRE THEORIQUE	26
I. PRESENTATION DE LA THEORIE DE L'INTERSECTIONNALITE.....	26
II. CRITIQUE : LES LIMITES DU POUVOIR EXPLICATIF DE L'INTERSECTIONNALITE.....	29
i. Dynamique des rapports sociaux et contexte sociohistorique	29
ii. La multiplicité des catégories.....	30
iii. L'absence d'une méthodologie intersectionnelle précise.....	31
iv. La définition imprécise de l'intersectionnalité	31
v. La dualité analytique macro/micro.....	31
III. LES ETUDES D'INTERSECTIONNALITE EN AMERIQUE LATINE	32
CHAPITRE 3 : L'EVOLUTION DES MOUVEMENTS SOCIAUX EN BOLIVIE : ARTICULATION ENTRE RACE, CLASSE ET GENRE	36
I. DE LA NECESSITE DE L'ETUDE DE L'HISTOIRE DANS L'ENQUETE SOCIOLOGIQUE	36
i. Aperçu historique général : la question de l'ethnicité en Bolivie	36
ii. Conclusion	53
II. LA PARTICIPATION DES FEMMES DANS LES MOUVEMENTS SOCIAUX EN BOLIVIE	56
i. Le mouvement féministe.....	57
ii. Les luttes des femmes au sein du MNR et pendant les dictatures	67
iii. La guérilla.....	70
iv. De la chute des dictatures jusqu'à nos jours.....	71
v. Conclusion	73
CHAPITRE 4 : LES ORGANISATIONS DES FEMMES AYMARA D'AUJOURD'HUI – STRUCTURE, OBJECTIFS, PROFIL DES PARTICIPANTES	76
I. INTRODUCTION.....	76
i. La communauté	77
ii. La place de la femme dans la communauté aymara et la notion de la complémentarité des sexes : le chachawarmi	85
iii. Le chachawarmi et l'activité économique des femmes.....	88
iv. Le chachawarmi et la participation politique des femmes.....	90
v. Analyse critique du chachawarmi	95
II. TYPES D'ORGANISATIONS.....	101
i. Organisations aymara construites sur des demandes ethniques :.....	102
ii. Organisations d'affiliation syndicale :.....	119
iii. Organisations féminines d'économie solidaire à El Alto : l'association 'Señor de Mayo'	132
iv. Conclusion : socialisation, identités et mobilisations	156
CHAPITRE 5 : LES MOUVEMENTS FEMINISTES EN BOLIVIE ET LEUR ARTICULATION AVEC LES ORGANISATIONS DE FEMMES INDIGENES	164
I. LE CONTEXTE ECONOMIQUE ET POLITIQUE.....	164
i. Le féminisme institutionnel.....	171
ii. Le féminisme anarchiste	174

iii.	<i>Le féminisme communautaire</i>	175
iv.	<i>Conclusion</i>	177
II.	L'ASSEMBLEE CONSTITUANTE	180
i.	<i>L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales</i>	182
ii.	<i>Les femmes dans l'Assemblée constituante</i>	188
iii.	<i>La mobilisation des femmes indigènes après l'Assemblée constituante</i>	195
iv.	<i>La situation actuelle</i>	196
v.	<i>Conclusion</i>	199
	CONCLUSION	201
	BIBLIOGRAPHIE	204
	GLOSSAIRE DE TERMES ET EXPRESSIONS AYMARA	220
	REPERTOIRE DES SIGLES ET ABREVIATIONS	222
	TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE L'HISTOIRE SUCCINCTE DE LA BOLIVIE	224
	ANNEXE 1: GRILLES D'ENTRETIENS	227
	ANNEXE 2 : LISTE DES ACTEURS RENCONTRES LORS DE L'ENQUETE	230
	ANNEXE 3 : ACTIVITES D'OBSERVATION DIRECTE	233
	ANNEXE 5 : PHOTOGRAPHIES DU TERRAIN	239

« L’articulation entre les organisations des femmes aymara dans le département de La Paz et les mouvements féministes en Bolivie : une approche intersectionnelle »

Introduction

I. Présentation générale de l’objet de recherche

La présente recherche porte sur les organisations¹ des femmes aymara dans le département de La Paz en Bolivie et leur relation avec les différents courants du féminisme en Bolivie, vue à travers le prisme de la théorie de l’intersectionnalité. Ces organisations sont envisagées comme la réponse donnée par les femmes indigènes, rurales ou migrantes dans les centres urbains, aux différentes formes que prennent l’oppression politique et la domination masculine dans le pays, réponse qui s’exprime d’ailleurs dans de nombreux mouvements politiques et sociaux, déjà actifs dans le pays depuis le début du XX^{ème} siècle.

L’étude des mouvements politiques et sociaux des femmes en Amérique latine est en train de prendre de l’importance après une longue période où l’on considérait la problématique féminine comme peu remarquable. Mais actuellement, étant donné l’intérêt exprimé au sein de la communauté scientifique à analyser les aspects essentiels de la dynamique sociale que sont les mouvements populaires, les mouvements sociaux de femmes commencent à être traités comme des expressions importantes de l’histoire des peuples. Cet intérêt est lié au fait que les mouvements féministes ont largement diffusé l’idée que les femmes aussi ont une histoire.

Dans le contexte latino-américain, la Bolivie est un des rares pays où il y a eu et il y a toujours une expérience politique organisée des femmes d’origine populaire. Les femmes boliviennes ont toujours eu un rôle important, tant dans les luttes pour la libération que dans les mouvements sociaux. Cette participation est significative dès les soulèvements indigènes de 1781 contre la colonisation espagnole. Lors de ces soulèvements, des contingents féminins massifs ont participé dans des conditions d’égalité avec les hommes aux luttes pour la libération, dont l’épicentre était l’Altiplano, au cours desquelles elles ont eu des rôles

¹ Le terme « organisation » s’emploie ici au sens générique. Ainsi on entend par organisation « un ensemble de participant.e.s qui mettent en œuvre des moyens et coordonnent leur action afin d’atteindre des objectifs déterminés. Il existe des organisations économiques, politiques, culturelles, religieuses etc. » (Beitone *et al.* 2007).

importants de direction politique et militaire. En 1927, la fondation à La Paz de la Federación Obrera Femenina (fédération ouvrière féminine, FOF), qui regroupait les vivandières et les marchandes de fleurs et de fruits, inaugure une longue période de création de diverses organisations à travers lesquelles les femmes indigènes revendiquent leurs droits professionnels, éducatifs, civiques, politiques et sexuels.

En outre, la Bolivie est connue pour l'action militante des femmes de mineurs qui, dès le début des années 1960 se sont organisées en comités de *amas de casa* (comités de femmes au foyer) pour participer au mouvement syndical minier qui était le principal mouvement social en Bolivie entre les années 1930 et 1985². Ces femmes des mineurs ont notamment à leur crédit d'avoir causé la chute de la dictature en 1979, à la suite d'une grève de la faim ayant eu de fortes répercussions.

À l'instar de cette expérience d'organisation des femmes parallèlement au syndicat des hommes dans le secteur minier, on retrouve dans le mouvement populaire bolivien d'autres mouvements construits sur le même mode dualiste, à savoir des organisations d'hommes et des organisations de femmes partageant les mêmes objectifs et bases sociales. Par exemple, des fédérations de femmes paysannes ont émergé dans divers secteurs ruraux. La plus importante, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (confédération nationale des femmes paysannes indigènes d'origine bolivienne Bartolina Sisa, CNMCOB-BS), associée à la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos en Bolivia (confédération syndicale unique des travailleurs agricoles de Bolivie, CSUTCB) est créée en 1980. Les fédérations des femmes productrices de coca créées au milieu des années 1990, associées aux fédérations régionales de producteurs de coca, sont aussi un des principaux outils de mobilisation féminine. Ces fédérations participent aux nombreuses marches nationales, grèves de la faim ou blocus routiers, qui marquent la vie politique de la Bolivie depuis les années 1980 en réaction aux mesures néolibérales d'ajustement structurel et de privatisation.

Sur un autre front, plusieurs organisations autochtones ont été fondées ces dernières décennies afin de représenter les différents peuples et nations repartis sur le territoire bolivien. La marche pour le territoire et la dignité de 1990, organisée par la Confederación de Pueblos

² Pendant cette période la privatisation des mines a mené à des milliers de pertes d'emplois et à la relocalisation massive des mineurs et de leur famille dans d'autres secteurs économiques.

Indígenas de Bolivia (confédération des peuples indigènes de Bolivie, CIDOB) marque l'émergence sur le plan national de cet acteur politique. La CIDOB est née en 1982 en tant que fédération de 34 peuples autochtones de l'est bolivien. En 1997 le Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (conseil national des Ayllus et Markas du Qullasuyu, CONAMAQ) a été fondé pour poursuivre un processus de reconstitution des *ayllus*, les structures politiques élargies aymaras, basées sur les structures de parenté couvrant de larges territoires. Le CONAMAQ cherche à construire une base politique autour des institutions autochtones.

C'est ainsi que des femmes sont impliquées dans ces organisations autochtones construites sur la base de revendications ethniques liées à des territoires et à des modes d'organisation politique et sociale coutumière. Ces organisations mixtes reposent sur un principe central dans les cultures autochtones, celui de la complémentarité des genres. Ainsi, chez les Aymara le *chachawarmi* est l'unité sociale de base fondée sur le couple hétérosexuel marié : on n'est pleinement reconnu adulte que lorsque l'on est mariée et c'est alors que l'on accède à la chaîne des responsabilités communautaires partagées de façon rotative.

Une autre tendance importante de la mobilisation des femmes est celle qui unit les femmes sur une base sectorielle, telle que les associations de commerçantes ou encore la Federación Nacional de Trabajadoras Asalariadas del Hogar de Bolivia San Pedro (fédération nationale des travailleuses au foyer salariées de Bolivie San Pedro, FENATRAHOB) qui fonctionne sur une base d'affiliation syndicale dans les villes principales du pays. Les femmes de ces organisations ont une vision du changement fondée sur leur statut économique précaire.

En ce qui concerne le mouvement féministe du pays, il convient d'abord de préciser que l'on y distingue (au moins) deux grandes tendances, qui caractérisent d'ailleurs le féminisme latino-américain en général : la tendance institutionnelle et la tendance radicale-autonome. La première, représentée par diverses organisations non gouvernementales (ONG), prône des réformes législatives et la mise en place d'un ensemble de politiques publiques visant à réaliser l'égalité des sexes ; la seconde est une tendance radicale-autonome, illustrée notamment par le collectif Mujeres Creando (femmes qui créent), un collectif d'affinité anarchiste, anti-impérialiste, anticapitaliste et queer. La divergence fondamentale entre ces deux tendances est à trouver dans leur vision du changement social et dans leur définition du sujet politique du féminisme ; la tendance institutionnelle adopte une posture universaliste qui tend à englober l'ensemble des femmes à l'intérieur d'un discours d'égalité formelle et dans la mise en place de mécanismes institutionnels permettant de reformer les rapports sociaux de sexe. La tendance radicale, quant à elle, adopte une posture de résistance beaucoup plus globale et positionne le

sujet de son discours comme étant non pas l'ensemble des femmes de Bolivie, mais plutôt celles qui adhèrent à sa vision d'un féminisme autonome, visant à représenter les catégories sociales les plus marginalisées : prostituées, homosexuelles, femmes autochtones et femmes qui vivent un style de vie opposé aux normes dominantes en termes de famille ou de sexualité.

II. Problématique et objectifs de recherche

À travers une analyse de l'évolution des mouvements et des organisations des femmes indigènes nous essayerons de mettre en évidence comment les changements politiques et sociaux en Bolivie ainsi que les interactions entre les différents mouvements sociaux ont contribué à la configuration de nouvelles frontières identitaires et par conséquent de nouvelles organisations impliquant les femmes : quelles sont les causes qui se trouvent à l'origine des mouvements féminins en Bolivie au cours des deux derniers siècles ? Pourquoi certaines femmes se mobilisent-elles au sein d'organisations féministes alors que d'autres se mobilisent au sein d'organisations autochtones, ouvrières ou paysannes ? Quelles sont les forces motrices qui alimentent les passerelles d'alliance entre les différentes organisations ? Quelles sont les causes de marginalisation de certains groupes ? Pourquoi les frontières identitaires de quelques mouvements se transforment dans le temps et d'autres résistent malgré les tentatives répétées de construction de ponts ?

Nous partons de l'hypothèse que dans le cas de la Bolivie, on ne peut pas parler des « femmes boliviennes » comme groupe homogène, parce que bien que les femmes aient partagé et partagent encore des situations communes aux niveaux social et politique, leurs différences de classe et d'ethnie, qui ont toujours été très marquées, rendent ces expériences pour les femmes indigènes qualitativement différentes de celles des femmes blanches ainsi que des hommes indigènes. C'est pourquoi, les alliances entre les femmes de différentes organisations s'avèrent particulièrement difficiles, voire dans certains cas impossibles, et sont d'un caractère conjoncturel. Une étude intersectionnelle des mouvements sociaux qui prendrait en considération l'intersectionnalité structurelle, c'est-à-dire la localisation des femmes aymara à l'intersection de la race et du genre, pourrait donc permettre de répondre à ces questions et comprendre le processus sociohistorique de la formation des frontières identitaires reposant sur une configuration de rapports sociaux plus large, notamment par une meilleure compréhension des éléments suivants : l'intersectionnalité peut être appliquée à l'analyse du primat d'une catégorie sociale identitaire sur d'autres, dans des contextes concrets de lutte ; ce paradigme

permet aussi de saisir comment une même catégorie sociale peut fonder des identités collectives distinctes, lorsque celle-ci interagit avec d'autres catégories.

Dans un souci de valider notre hypothèse, nous avons structuré notre travail en cinq parties : dans la première, nous rendons compte de l'enquête réalisée par nos soins pendant trois mois à La Paz, pour ensuite procéder à une brève présentation de la théorie de l'intersectionnalité qui va nous fournir les outils théoriques de notre analyse. La troisième partie est consacrée aux organisations des femmes aymara et plus particulièrement à leur histoire, leur structure et les enjeux auxquels elles doivent faire face. Une quatrième partie étudie les différents courants du mouvement féministe en Bolivie et, enfin, une cinquième est consacrée à l'articulation des organisations des femmes aymara avec le mouvement féministe et les ONG du pays.

III. Féminisation de la langue

Dans une dernière partie de la présente introduction, nous tenons à souligner que le texte de ce mémoire est féminisé. Nous souhaitons ainsi rappeler que les structures grammaticales ne sont pas neutres, qu'elles entretiennent une vision genrée du monde, et qu'adopter des pratiques quotidiennes comme la féminisation des textes peut contribuer à faire avancer les rapports de genre vers une situation plus égalitaire.

En effet, le langage est un de nos moyens d'expression les plus importants, mais également un moyen de nommer et d'appréhender la réalité. Il a donc une fonction fondamentale et peut être utilisé à bien des fins : s'il est structuré, le langage est également structurant dans la mesure où il conditionne notre pensée et guide notre vision du monde. Par conséquent, l'apprentissage d'une langue nous fait intégrer les présupposés d'une société.

Il ne faut pas alors y voir un phénomène « naturel », mais plutôt comprendre que le langage est autant une construction sociale et politique que le véhicule inconscient, à force de l'intégration, de l'habitude et du naturalisme de cette société. Selon Yaguello « la langue est un système symbolique engagé dans des rapports sociaux : aussi faut-il rejeter l'idée d'une langue "neutre" et souligner les rapports conflictuels » (Yaguello, 2002 : 7). Derrière l'idée de l'ordre naturel du langage et de la société, se situe la domination et son besoin d'être légitimée : le langage légitime le pouvoir symbolique, comme l'a montré Michel Foucault. Dans ce sens, la symbolique du langage influe sur la symbolique de la pensée et remodeler le langage c'est refuser une domination, construire d'autres inconscients collectifs.

Yaguello estime également que le genre nous permet d'observer mieux que partout ailleurs dans la langue l'interaction de la forme et du sens : pour l'auteure, le genre apparaît comme le croisement par excellence entre, d'une part, une structure grammaticale à la fois contraignante et fluctuante et, d'autre part, les représentations sémantiques collectives. Ainsi, quand la grammaire française stipule que le « masculin » l'emporte sur le « féminin », ceci n'est pas anodin : le langage non seulement catégorise tout ou presque en deux genres sexués, mais en plus il entretient la domination d'un genre sur l'autre (Yaguello, 1989 : 13). Par exemple, quand on parle toujours au masculin de groupes composés de femmes et d'hommes, les femmes sont réellement invisibilisées. Pour Guillaumin cette invisibilité dans le discours banal et quotidien est une des formes que prend le sexage et dévoile la nature spécifique de l'oppression que les femmes subissent, à savoir leur appropriation par la classe dominante des hommes (Guillaumin, 1992 : 15). Enfin, comme le fait remarquer Wittig « le genre en tant que concept, exactement comme le sexe [...] est un instrument qui sert à constituer le discours du contrat social en tant qu' hétérosexuel » (Wittig, 2007 : 104).

Par ailleurs, les mots ne sont absolument pas innocents dans la mesure où l'on y véhicule sans le vouloir des images stéréotypées et peu réfléchies. Questionner le fonctionnement social c'est aussi questionner les mots qui le désignent et l'imposent comme une évidence. L'emploi d'un mot plutôt que d'un autre a un sens. Et l'emploi d'un genre plutôt qu'un autre a un sens également. En fait, on ne peut dissocier complètement langage et sémantique, le genre grammatical et le genre social. En associant la place de la femme dans la langue avec sa place dans la société, Yaguello estime qu'une langue essentiellement masculine exprime également le mépris de la femme (Yaguello, 2002 : 12).

En revanche, il convient ici de souligner que la langue, en tant que système dynamique, a la capacité de s'adapter aux évolutions de la société. Or, parmi les querelles autour de la langue prend place celle de la féminisation des noms de métiers, titres, grades et fonctions. Cette querelle ne concerne pas que les linguistes mais la société entière. Selon Lewicja, citée par Cerquiglini, « la difficulté de former le féminin des noms de métiers est [...] plus encore d'ordre social³ que morphologique » (Cerquiglini, 1999 : 16). Étant donné qu'en français il n'y

³Les auteur.e.s du guide de l'Institut national de la langue française (INaLF), unité de recherche qui avait précédé l'unité « Analyse et traitement informatique de la langue française », affirment que la question de la féminisation des titres est symbolique et non linguistique. Par exemple, ils/elles citent, l'emploi du mot « directeur », utilisé au féminin pour désigner la femme exerçant les fonctions de directeur d'école mais au masculin pour celle qui occupe un poste de directrice d'administration centrale. En effet, comme les auteur.e.s soulignent, ce sont souvent les

a pas de difficulté à féminiser la plupart des métiers, titres et fonctions, insister en faveur de l'utilisation de formes masculines, c'est reconnaître implicitement la supériorité du mâle, dont le masculin est l'expression grammaticale.

Alors veut-on perpétuer cette domination (ou son symbole) ? Ne serait-il pas plus constructif de se réappropriier le langage et d'en éliminer les symboles et éléments oppressifs ?

Nous penchons plutôt vers la seconde option.

i. Règles adoptées

Afin donc d'éviter ce que Houdebine, cité par Cerquiglini (1999, p. 16), appelle « invisibilité linguistique des femmes », sans pour autant empêcher la compréhension et la lisibilité du texte, nous avons adopté les solutions suivantes :

Étant donné que le présent mémoire est rédigé et publié en France, pour la féminisation des noms de métiers, titres, grades et fonctions nous avons suivi les règles stipulées dans le guide publié par l'INaLF en juin 1999.

En revanche, pour les cas génériques nous avons employé les recommandations du guide de féminisation de l'université du Québec à Montréal (UQAM) pour les documents de type informatif, disponibles sur la page web de l'université⁴. D'après la logique qui imprègne ce guide, paru pour la première fois en 1980 et mis au point en 1992, « la féminisation, c'est d'abord un mode de pensée avant d'être un mode d'écriture ». Ainsi, les mots « neutres », accordés dans la langue française au masculin, seront ici agrémentés d'un « .e » à la fin⁵.

femmes elles-mêmes, qui, ayant investi les domaines d'activité et de responsabilité jusqu'alors réservés aux hommes, préfèrent l'usage des intitulés des métiers masculins car elles ressentent comme dévalorisant le fait de porter les équivalents féminins (INaLF, 1999 : 31).

⁴ http://wwb.instances.uqam.ca/guide/guide_feminisation.html#pronom

⁵ En 1985 dans son article « La marque du genre », Monique Wittig montrait comment l'appropriation tout au long de l'histoire de l'universel par la classe des hommes réduit par constitution les femmes au spécifique et au particulier : « Sous la dénomination de genre, la catégorie de sexe imprègne le langage et force sa locuteur s'il en est une, à proclamer son sexe physique, c'est-à-dire à apparaître dans le langage, représenté sous une forme concrète et non sous la forme abstraite que la généralisation nécessite, celle que tout locuteur masculin a le droit inquestionnable d'utiliser » (Wittig, 2007 : 107). Selon l'auteure, cette tendance n'œuvre pas pour un dépassement des genres comme il est souhaitable si on veut les voir abolir, mais d'une part elle semble aller vers son renforcement et d'autre part perdre le droit à la généralisation et à l'abstraction conséquente. Et elle continue : « ... il est possible que *il, ils, l'homme* ne puissent jamais être employés de façon satisfaisante pour désigner l'humain en général à cause de leur lourdeur idéologique et de leur propension à verser du côté du sens vers la classe dominante des hommes » (Wittig, 2007 : 111). C'est pourquoi, alors, l'usage du masculin universel imposé par l'INaLF a été évité comme peu satisfaisant.

Dans la même logique, pour les pronoms personnels et démonstratifs et pour les adjectifs, nous avons utilisé les deux genres unis par une barre (/). Enfin, les adjectifs et les participes passés épithètes s'accordent en genre et en nombre avec le nom le plus proche.

Si la féminisation de la langue représente un premier pas pour faire sortir les femmes de l'invisibilité que leur confère le langage et leur permettre de se réapproprier un moyen d'expression politique, la création d'un langage neutre est essentielle et incontournable. C'est le seul moyen de déconstruire le caractère sexué de la langue et plus largement le « genre ».

En cela, la féminisation nous semble bien sûr insuffisante puisqu'elle conserve en elle la division en genres masculin et féminin. Mais révolutionner complètement le langage est une tâche lourde, qui excède de loin les objectifs du présent mémoire.

Nous présentons d'avance nos excuses aux lecteurs et lectrices du présent travail, pour la lourdeur éventuelle du texte et le malaise que ces mesures pourraient entraîner, mais le but recherché, estimons-nous, le mérite largement.

Chapitre 1 : compte rendu d'enquête

« Vous ne sortez pas inchangé, voire indemne, d'une enquête. Vous pouvez en être transformé : vous verrez ensuite les choses et les personnes autrement ».

(Beaud et Weber, 2010 : 13)

Afin de traiter notre sujet, la mobilisation d'une bibliographie axée, d'une part, sur les mouvements des femmes indigènes et l'organisation du mouvement féministe en Bolivie et, d'autre part, sur des questions de genre telles que et l'articulation entre sexe, race et pouvoir, semble nécessaire mais pas suffisante. Pour cette raison, nous avons mené une enquête de terrain de trois mois à La Paz, en qualité de stagiaire auprès de l'Institut français d'études andines (Ifea). Le travail d'imprégnation sur le terrain s'est traduit par l'accumulation d'un matériau hétérogène, comme par exemple des entretiens approfondis, des observations de divers types et des sources écrites, notamment des publications des organisations que nous avons visitées.

I. Démarche méthodologique et étude de terrain

Selon Paugam, l'observation ethnographique et l'entretien approfondi sont en réalité deux méthodes complémentaires et c'est la dynamique propre à l'enquête qui dictera la conduite du/de la sociologue (Paugam, 2012 : 62). En effet, c'est en rapportant les pratiques observées simultanément sur la scène sociale et sur la trajectoire des acteurs et des actrices que le/la sociologue peut parvenir à valider ses hypothèses. Ainsi, chaque fois qu'il/elle en a la possibilité, il/elle a intérêt à les articuler dans la même démarche de recherche. Dans le même sens, Beaud et Weber estiment qu' « une observation sans entretiens risque de rester aveugle aux points de vue indigènes ; un entretien sans observation risque de rester prisonnier d'un discours décontextualisé ». C'est pour cette raison que nous avons choisi de combiner observation participante et entretiens semi-directifs (Beaud et Weber, 2010 : 124).

i. Les entretiens approfondis⁶

Discuter avec les enquêtées nous a donné l'opportunité de mieux comprendre les individus et les processus sociaux mais aussi de restituer des points de vue différentes.

Avant l'entretien nous avons pris du temps pour discuter un peu, nous présenter, présenter en détail notre enquête et ses objectifs. De plus, nous avons toujours demandé l'autorisation d'enregistrer afin d'obtenir l'accord de l'enquêtée en rappelant les garanties d'anonymat⁷ et de confidentialité de la recherche, mais aussi en explicitant clairement et positivement le rôle que tient l'enregistreur dans la relation d'enquête. Comme le fait remarquer Barbot, l'enregistreur est un « aide-mémoire » qui incarne la volonté de l'enquêteur/enquêtrice d'être vraiment à l'écoute de l'enquêtée.e. Enfin, nous avons eu un seul entretien non enregistré (Barbot, 2012 : 132).

⁶ Selon la typologie élaborée par Beaud et Weber, il y a trois types d'entretiens : les entretiens informatifs, les entretiens personnels et les entretiens approfondis. Les entretiens menés pendant notre enquête appartiennent plutôt à la troisième catégorie dans la mesure où « il s'agit soit des entretiens longs au cours desquels l'interviewé parle en confiance et d'abondance, soit des entretiens qui sont un peu moins longs mais tendus, heurtés et difficiles qui sont particulièrement intéressants à analyser » (Beaud et Weber, 2010 : 207).

⁷ En adoptant l'approche de l'Anthropological American Association vis-à-vis de l'anonymat, nous avons demandé à nos enquêtées avant l'entretien si elles ne souhaitent pas être citées nommément. Cette approche, loin de prôner un anonymat systématique, recommande le dialogue : « Les chercheurs anthropologiques doivent déterminer à l'avance si leurs informateurs souhaitent rester dans l'anonymat ou être nommément reconnus et doivent s'efforcer à répondre à ces souhaits » (Beaud et Weber, 2010 : 268). La grande majorité des participantes ont accepté de lever leur anonymat ; ces femmes étaient déjà familiarisées avec la procédure de l'entretien et, de toute façon, le poste qu'elles occupaient dans le milieu associatif ou institutionnel les rendrait identifiables. En revanche, la jeune secrétaire du conseil administratif de la communauté de Senkata Alta et le membre du Conseil national des Ayllus et Markas (CONAMAQ) nous ont demandé de ne pas révéler leur identité.

A. La grille d'entretien⁸

Dans le cadre de notre enquête, nous avons réalisé des entretiens semi-dirigés avec des membres tant des mouvements de femmes indigènes que des mouvements féministes (institutionnalisés et autonomes) boliviens, afin d'analyser leur discours et de mettre en évidence leurs principaux problèmes et défis.

Dans un souci de recueillir du matériau conforme à notre problématique, nous avons donc élaboré une grille d'entretien, une liste de questions pour conduire nos entretiens. Ces questions sont essentiellement ouvertes, à savoir des questions où aucune réponse n'est prévue *a priori*, et laissent l'enquêté.e libre de répondre ce qu'il/elle souhaite (Parizot, 2012 : 101).

Ce guide devait donc nous autoriser des comparaisons systématiques entre entretiens. En outre, comme le font remarquer Beaud et Weber, quand l'enquêté.e possède du capital culturel ou social, le guide d'entretien peut servir de caution scientifique dans la mesure où notre travail apparaîtra sérieux et nos questions préparées à l'avance donneront du poids à notre entreprise (Beaud et Weber, 2010 : 179). En revanche, les mêmes auteurs soulignent qu'une grille d'entretien oblige souvent à suivre un ordre des questions qui empêche tout déclenchement d'une dynamique de l'entretien : en effet, la grille d'entretien peut couper court à la possibilité pour l'interviewé.e d'enchaîner ses idées et, par conséquent, il/elle se laissera moins facilement aller et cherchera toujours à savoir si il/elle est dans le sujet (Beaud et Weber, 2010 : 178). C'est pourquoi, bien que nous ayons élaboré des questions, nous avons tenté de laisser toujours la possibilité à l'enquêtée de dériver, de faire des digressions ou des incursions dans des domaines autres que le thème principal de l'interview. Dans les cas où l'interviewée semblait s'égarer, nous l'avons laissée développer son point de vue avant de la « rappeler à l'ordre », dans un souci de ne pas être trop restrictive dans notre manière de conduire l'entretien. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que le fait de s'égarer peut souvent être une stratégie de manipulation de la part de l'interviewé.e pour esquiver certaines questions.

⁸ La grille d'entretien est une manière d'explicitier les procédures de collecte d'information et d'attester ainsi la scientificité de la démarche qualitative (Barbot, 2012 : 126). La grille d'entretien n'est pas une recension de questions préparées en avance destinées à l'instar du questionnaire ou de l'entretien directif à être administrées telles quelles aux enquêtés.e.s. Elle n'est pas non plus un outil figé que l'enquêteur/enquêtrice utilisera tout au long de son entretien. Toujours selon la même auteure, la grille d'entretien est plutôt un outil *hybride* dans lequel l'enquêteur/enquêtrice articule différentes questions. La grille d'entretien est alors un outil *évolutif* ; c'est pourquoi dans notre enquête certaines questions présentes au début ont été progressivement reléguées, tandis que d'autres ont apparu en intégrant les connaissances issues du terrain. Par ailleurs, les témoignages des personnes interviewées ont souvent attiré notre attention sur des points qui jusqu'à ce moment nous échappaient.

Ainsi, le premier groupe de questions porte sur chaque organisation en général : structure, objectifs principaux et financement, mais aussi la façon dont elles ont été fondées, étant donné que la connaissance du passé de l'institution est le plus souvent une clé pour comprendre sa situation actuelle (questions 1-6)⁹. Ensuite, dans un deuxième groupe de questions, nous avons tenté de mettre en évidence comment l'élection de Juan Evo Morales Ayma, premier président « indigène », et la montée en puissance du mouvement autochtone, ainsi que la participation des femmes indigènes à toutes les grandes mobilisations¹⁰ au niveau local ou national et à l'Assemblée constituante en 2009, ont répercuté d'une part sur la dynamique des mouvements des femmes (questions 7 et 8) et d'autre part sur leurs alliances avec les autres agents sociaux : dans ce sens, nous nous sommes particulièrement intéressée aux rapports entre les femmes aymara et les féministes du pays, notamment les institutionnelles, vu leur position minoritaire face à l'État (questions 9-11).

Enfin, le dernier groupe de questions porte sur la répercussion qu'a eu la participation des femmes aux organisations en question, sur leur vie personnelle ainsi que sur la façon dont cette participation est perçue par elles-mêmes et par leur entourage (questions 12-15). Dans cette même partie, nous avons interrogé nos actrices sur la notion aymara de *chachawarmi*, notion centrale dans la définition des relations entre hommes et femmes dans les communautés et au sein des organisations indigènes, dont l'interprétation et la mise en pratique se trouvent aujourd'hui à l'origine d'une grande polémique.

Ce tronc commun de la grille d'entretien a été légèrement modifié selon l'appartenance de l'interviewée à une organisation de femmes aymara ou à une organisation féministe. Par exemple, dans la grille préparée pour les femmes indigènes, nous avons ajouté deux questions qui portent sur la dualité¹¹ qui caractérise leurs organisations politiques ainsi que sur l'interaction entre les deux composantes (questions 1a et 1b). De même, la grille que nous avons utilisée pour les entretiens avec les féministes a été enrichie avec des questions qui portaient sur les divers courants féministes qui existent dans le pays dans un souci d'en clarifier les différences. Nous avons alors interrogé nos agents sur la différence entre féminisme

⁹ Pour les grilles d'entretiens voir annexe 1.

¹⁰ Entre les mobilisations les plus importantes, nous pouvons évoquer la marche pour *el Territorio y la Dignidad* (1990), la marche pour *el Territorio, los Derechos Políticos y el Desarrollo* (1996), la guerre de l'Eau à Cochabamba (2000), la guerre du Gas à La Paz et à El Alto (2003) et la réaction à l'*impuestazo* à La Paz (2003).

¹¹ Comme nous allons voir, cette dualité est propre à l'organisation des communautés aymara et s'étend dans presque tous les niveaux de la vie sociale.

institutionnel, anarchiste et communautaire (question 11). Enfin, une question a été aussi ajoutée dans la grille qui se dirigeait aux ONG féministes dans le but de mettre en évidence la façon dont elles se positionnent par rapport à la critique qui leur est adressée (question 10).

B. La prise de contacts

En général, nous pourrions dire qu'il y a eu des femmes qui d'emblée se sont montrées intéressées par notre projet et d'autres qui se sont maintenues à l'écart.

Au début de notre enquête, notre marge de manœuvre étant limitée, nous avons commencé nos entretiens avec des personnes habilitées à répondre à des journalistes ou à des sociologues : c'était notamment le cas du groupe féministe anarchiste *Mujeres Creando* et des ONG féministes¹² (CECASEM, Fondo de emancipación Conexión, Fundación Solón, CIDEM). Ensuite, nous avons fait fonctionner le principe d'arborescence : à la fin de chaque entretien nous demandions à l'interviewée de nous indiquer d'autres personnes à interviewer. Quelques fois, c'étaient les interviewées elles-mêmes qui prenaient l'initiative de jouer le rôle d'intermédiaire en nous proposant des contacts intéressants pour notre enquête. À titre d'exemple, nous pouvons citer le cas de Julieta Ojeda de *Mujeres Creando* qui nous a fourni les coordonnées de Yolanda Mamani de la Fédération nationale des travailleuses au foyer de Bolivie « San Pedro » (FENATRAHOB), mais aussi de la directrice exécutive de Gregoria Apaza, Cecilia Enrique Aliaga¹³, qui nous a facilité le contact avec la parlementaire Marianela Paco.

Selon les milieux, ce que nous avons fait le plus souvent était de prendre rendez-vous par téléphone ou communiquer par courrier électronique. Dans la majorité des ONG, il a suffi de nous adresser à l'institution et solliciter une autorisation pour que l'entretien fût accepté. Dans le cas des organisations aymara, notre tâche s'est avérée beaucoup plus ardue : ces enquêtes ont été hérissées d'obstacles. S'ils n'ont pas été refusés, les entretiens ont été dirigés et guidés par la direction de l'organisation qui a cherché à en contrôler le déroulement. Dans le premier cas, nous pouvons citer l'exemple de la Fédération nationale des femmes paysannes Bartolina Sisa (CNMCOB-BS) avec qui nous n'avons pas pu nous mettre en contact, même si l'on a essayé à

¹² Pour une liste exhaustive des personnes interviewées, voir annexe 2.

¹³ Sur ce point il faut noter que cet entretien était le seul qui, au lieu de se faire en tête à tête comme prévu, s'est transformé en un entretien collectif. Pendant l'entretien, l'enquêtée s'est fait assister par sa collègue d'origine aymara dont le témoignage a effectivement élucidé plusieurs aspects de notre enquête.

maintes reprises, que ce soit par téléphone, par courrier électronique, ou en nous rendant aux bureaux de l'association. Nous avons été sans cesse confrontée à un refus. Les membres de cette organisation, *las hermanas*, étaient toujours très occupées et donc peu disponibles et évoquaient soit une énorme charge de travail soit l'absence des responsables qui voyageaient pour de raisons professionnelles.

Dans ce sens, l'entretien avec le membre du CONAMAQ est aussi très illustratif : l'enquêtée, anthropologue de profession, a enfin accepté de nous concéder un entretien après nous avoir demandé de lui expliquer en détail le sens et la finalité de notre travail. Lors des deux rendez-vous qui ont précédé l'entretien, elle a cherché à savoir exactement qui nous sommes et quelles informations nous cherchons ; à cette fin elle nous a même demandé la grille de l'entretien. Nous avons donc fait état de notre qualité de chercheuse, stagiaire à l'Ifea, qui devait être, à ses yeux, un gage de légitimité de notre démarche¹⁴. De surcroît, nous l'avons rassurée en lui expliquant que notre travail ne cachait aucune sorte de surveillance et ne comportait aucun enjeu extra-académique. Même en suivant cette démarche, nous n'avons pas pu empêcher une critique très sévère concernant nos questions, notamment celles qui portaient sur la relation de l'organisation avec le gouvernement actuel.

Malgré ces réticences initiales, l'enquêtée a finalement accepté d'être interviewée, tout en précisant qu'elle allait parler à titre personnel et pas en tant que porte-parole officiel de son organisation : en fait il y a au sein de CONAMAQ une stricte hiérarchie à respecter absolument ; mais comme il était impossible de parler avec la responsable de l'organisation, très occupée et souvent en déplacement, l'interviewée a accepté de le faire à sa place dans un contexte non officiel et en gardant son anonymat.

Beaud et Weber fournissent une explication très intéressante de la situation (2010 : 8). Selon eux, quelques fois l'ethnographe dérange par son regard attentif aux actions et relations ; ce faisant il peut gêner, froisser, mettre mal à l'aise ou contribuer à remettre en question certaines choses. Les mêmes auteurs soulignent que l'acceptation de participer à une enquête

¹⁴ Selon Beaud et Weber, le fait de réaliser notre terrain dans un cadre académique ou, plus généralement, institutionnel peut constituer une arme à double tranchant : d'un côté, ce cadre peut investir notre présentation du pouvoir et du prestige d'une institution scientifique ; de l'autre, dévoiler notre appartenance peut susciter la méfiance de nos interlocuteurs/interlocutrices, notamment dans les cas où ceux/celles-ci ont une certaine culture sociologique (Beaud et Weber, 2010 : 263). C'était exactement à cette méfiance que nous nous sommes dues nous confronter lors de l'entretien avec le membre du CONAMAQ, elle-même anthropologue, d'autant plus qu'en Bolivie il existe un certain scepticisme vis-à-vis les chercheurs/chercheuses nord-américain.e.s et européen.ne.s.

dépend du moment où l'on arrive dans l'institution et que les portes peuvent se fermer parce que celle-ci traverse un moment difficile : quand l'ambiance se dégrade, on ne peut pas offrir un tel spectacle à une personne extérieure (Beaud et Weber, 2010.: 23). Nous nous sommes donc rendu compte que ces difficultés étaient en effet dues à des conditions objectives : au moment de l'entretien, cette organisation se trouvait en division interne à cause de la politique suivie par le gouvernement d'Evo Morales, dont on va parler au chapitre correspondant. Sous ce prisme, c'était un moment difficile mais instructif.

À l'inverse, certaines associations aymara nous ont accueillis à bras ouverts car elles ont dû percevoir notre enquête comme un élément qui pouvait légitimer ou valoriser leur existence et leurs activités. Tel est le cas du Centre de développement intégral de la femme aymara Amuyt'a (CDIMA) à El Alto, une association qui œuvre pour l'émancipation des femmes indigènes et la promotion de leurs droits. Dans un premier temps, notre accès à cette association a été facilité par l'Ifea, étant donné que lors de notre première visite nous étions accompagnées par une doctorante qui travaillait déjà avec le CIDMA. La responsable du Centre, Alicia Canaviri, non seulement a accepté de nous concéder un long entretien de deux heures, mais elle nous a aussi demandé de rédiger un commentaire critique sur le fonctionnement de l'association en nous facilitant l'accès à tout le matériel disponible dans le centre de documentation du Centre. Cette attitude n'est pas surprenante, si l'on considère que le peuple aymara et les femmes en particulier sont en train de revendiquer leur place dans le champ social : comme Beaud et Weber soulignent « le sociologue peut alors servir de caution ou d'atout pour l'entreprise en cours dans la mesure où son rapport sera utilisé par exemple pour montrer l'utilité ou l'intérêt de l'activité étudiée et son travail sera un outil possible de promotion de l'association ou du groupe » (Beaud et Weber, 2010 : 100).

1) Principales difficultés : le temps et le lieu de l'entretien

Les difficultés font partie intégrante d'une enquête et la nôtre ne pourrait pas en constituer l'exception. Dans un premier temps nous allons identifier les résistances à l'enquête avant de tenter d'y donner des explications.

a) Le lieu

Comme le fait remarquer Badot, le cadre de l'entretien et plus particulièrement le lieu et le moment de la rencontre ont une vraie influence sur la relation qui va s'établir entre l'enquêteur/enquêtrice et l'enquêté.e et donc sur la nature des matériaux recueillis. Pour réaliser

un bon entretien, il vaut mieux pouvoir discuter au calme et avoir du temps devant soi (Badot, 2012 : 122).

Le choix du lieu est donc très important : du côté de l'enquêtée, il est révélateur de l'importance accordée à l'entretien ; du côté de l'enquêteur/enquêtrice, nous avons tâché de trouver un lieu sans trop de bruit pour réaliser un enregistrement audible et où nous parlerions loin des oreilles indiscrètes. Toutefois, cela n'a pas toujours été le cas.

Une fois l'entretien accepté, nous avons, par principe, octroyé à l'enquêtée la liberté de fixer le cadre de la rencontre, tout en l'orientant vers les choix qui nous paraissaient les mieux adaptés. Nous nous sommes attachées à témoigner à l'enquêtée une certaine disponibilité et à la rendre active dans l'organisation de l'entretien.

Certains rendez-vous ont eu lieu au domicile de l'enquêtée, ce qui nous a permis d'observer son cadre de vie. C'était notamment les cas des rendez-vous pris avec l'ex-responsable de la Coordinadora de la Mujer, Ana Quiroga, et avec la féministe Jenny Ivarne Garray. Dans les cas des membres actifs des ONG et des femmes politiques aymara, presque tous les entretiens ont été réalisés à leur lieu de travail : à cause de leur emploi du temps serré, elles nous ont concédé un créneau entre d'autres activités. Le choix du bureau comme lieu d'entretien s'explique aussi par le fait que les femmes en question parlaient au nom de leurs organisations et institutions. Dans ces cas, le temps de la rencontre s'est superposé étroitement avec celui de l'entretien. En revanche, pour les entretiens menés au domicile de l'enquêtée, le temps de la rencontre a débordé largement celui de l'entretien.

Dans d'autres cas, nous avons eu beau négocier d'autres lieux de rendez-vous, nous avons dû réaliser des entretiens dans les cafés indiqués par les enquêtées, voire dans des espaces publics ouverts : tel a été le cas de l'entretien avec le membre du CONAMAQ, qui a été réalisé à la place *Murillo*, la place principale de La Paz où se trouvent les bâtiments de l'administration centrale, comme le palais présidentiel et l'édifice du congrès. Malgré la connotation symbolique de ce lieu comme centre du pouvoir politique du pays mis en cause par CONAMAQ, notre interviewée nous l'a proposé pour sa proximité à son domicile ; domicile qu'elle n'estimait pas être le lieu le plus propice pour réaliser l'entretien car nous risquions d'être dérangées par la présence du mari ou des enfants. Par ailleurs, on pourrait supposer qu'elle appréhendait peut-être un rendez-vous à son domicile comme une invasion à son espace personnel. Par conséquent, nous pourrions dire que les femmes qui nous ont proposé de nous voir dans un lieu public se montraient soit peu motivées, soit méfiantes vis-à-vis de l'enquête.

b) Le temps

La principale difficulté à laquelle nous avons été confrontée était de concrétiser un rendez-vous, notamment avec les femmes aymaras. Ce qui était frappant chez ces femmes, c'était la récurrence des rendez-vous promis et non tenus : en tête à tête, le principe de l'entretien était facilement accepté. Mais les enquêtées échappaient à l'entretien dès que les conditions leur permettaient de le faire : elles ne venaient pas aux rendez-vous et quand nous les appelions au téléphone, soit elles ne répondaient pas, soit elles inventaient sur le moment une excuse que nous étions obligées d'accepter de bonne grâce. Par conséquent, nous n'avions pas la maîtrise de notre emploi du temps.

Beaud et Weber offrent une analyse intéressante de cette contrainte de temps : ils soulignent qu'il faut veiller le plus possible à ne pas trop déranger, soit ne pas trop bousculer le mode de vie des enquêtées (Beaud et Weber, 2010 : 103). N'ayant en quelque sorte pas de contrainte et désireuse d'avancer notre enquête et de rencontrer des gens, d'un côté nous avons une grande liberté de temps et de l'autre nous sommes un peu pressées. Ceci dit, il faut tenir compte du fait que les enquêtées, elles, vivent leur vie de tous les jours avec leur lot ordinaire de contraintes (horaires de travail, horaires familiaux, horaires scolaires, diverses activités associatives) et leurs habitudes (heures de repas et du coucher, autres activités). On doit donc avoir à l'esprit ces rythmes et contraintes temporels. À ces contraintes il faudra aussi ajouter le temps du déplacement entre leur lieu de domicile et La Paz, étant donné que beaucoup de femmes aymara habitent à El Alto, à une heure environ de la capitale.

Heureusement, beaucoup de ces refus d'entretiens ont été provisoires : à force de patienter et de persévérer, nous avons fini par avoir l'occasion d'interviewer les femmes qui avaient initialement désisté. D'autre part, les refus d'entretien ont été instructifs dans la mesure où nous nous sommes données le temps de les analyser.

2) Analyse des causes du refus de l'entretien

Premièrement, comme le font remarquer Beaud et Weber, certaines femmes, notamment celles provenant des milieux populaires, esquivent l'entretien parce qu'elles ne se sentent pas véritablement à la hauteur de l'exercice proposé ou parce qu'elles ne se sentent pas assez « légitimes » pour parler face à un magnétophone (Beaud et Weber, 2010 : 173). Ainsi, par exemple, elles utilisent souvent des énoncés par lesquels elles font valoir qu'elles n'ont pas « compétence à parler de... », qu'il faut plutôt « s'adresser à ... (tel syndicat, telle association, tel expert) ».

Deuxièmement, Jean Pennef, cité par Beaud et Weber affirme qu'un des obstacles les plus courants que l'on peut rencontrer si l'on fait des entretiens avec des personnes appartenant aux classes populaires est le malaise lié à une certaine distance culturelle et sociale : « les conditions ordinaires de l'entretien biographique manifestent la différence de classe et portent la marque d'un ethnocentrisme : on propose aux ouvriers, aux paysans, un style de conversation proche de l'échange intellectuel mais éloigné de leurs pratiques (assis, au salon, avec magnétophone) » (Beaud et Weber, 2010 : 173). À cet égard, Blanchet fournit aussi une explication très intéressante : l'auteure souligne que d'une manière générale, lorsque, du côté de l'interviewé.e, surgissent des difficultés, comme la crainte du magnétophone ou l'incompréhension du contrat initial, ces difficultés trouvent leur origine dans le rapport de force qu'actualise l'intervieweur/intervieweuse auprès de l'interviewé.e, et moins vraisemblablement dans des caractéristiques propres à l'interview (Blanchet, 2005 : 109).

En troisième lieu, certaines personnes refusent de concéder un entretien tout simplement parce qu'elles considèrent que l'entretien n'a rien à leur apporter.

En sollicitant alors un entretien auprès de nos enquêtées, nous étions conscientes que nous leur faisons une proposition à laquelle certaines d'entre elles étaient peu habituées et que la vision de l'entretien qu'elles s'en font a priori n'est pas toujours claire. Il a fallu donc leur préciser que nous voulions plutôt discuter avec elles et aborder des questions qui les touchent de près.

ii. L'observation

Une fois sur le terrain alors, et confrontée à ces obstacles, nous nous sommes rendu compte que, comme le font signaler Beaud et Weber, « loin de croire que l'enquête se déroule selon un plan de programmation décidé par l'enquêteur, on peut dire que, d'une certaine manière, *le terrain dicte sa loi à l'enquêteur*¹⁵ » (Beaud et Weber, 2010 : 44). Or, pour faire face à ces contraintes, il a fallu développer des tactiques et trouver d'autres accès.

Comme nous avons vu, bien qu'il ait été très facile de prendre contact dès le début de l'enquête avec les organisations féministes, nous n'arrivions pas à réaliser des entretiens avec des femmes aymara : au bout de deux semaines, l'enquête avait avancé uniquement dans le milieu féministe institutionnel et anarchiste. À cet égard, Beaud et Weber proposent que, lorsque l'on est confronté.e à ce cloisonnement, qui représente d'ailleurs en lui-même un

¹⁵ Les italiques sont de nous.

résultat très important, il faut varier les modes d'entrée dans le terrain (Bead et Weber, 2010 : 110). Pour contourner alors cette difficulté, nous avons cherché un autre angle d'attaque, tel le travail par observation directe et participante et nous avons pris l'habitude de faire des entretiens sans prendre rendez-vous pour plus tard, au moment de rencontrer notre cible pour la première fois.

A. Observation directe

À cette fin, nous avons essayé d'observer la population enquêtée, notamment les femmes aymara, là où elles sont présentes : nous avons assisté à diverses réunions dans les communautés aymara du département de La Paz ainsi qu'aux journées et séminaires organisés par les ONG féministes ; cette participation nous a donné l'opportunité de mieux nous insérer dans le milieu de l'enquête et de pouvoir faire des observations qui, bien que pas toujours directement liées à notre thème, nous ont permis un aperçu global de la situation des femmes aymara¹⁶. Il faut ici souligner que c'était à travers notre premier réseau de contacts que nous avons eu connaissance de tous les événements auxquels nous avons assisté.

Une excellente occasion alors pour prendre contact avec les membres de la CNMCOB-BS s'est avérée, par exemple, la réunion départementale des organisations des femmes de La Paz en vue de la constitution de l'agenda politique des élections nationales de 2014, organisée par la Coordinadora de la Mujer. À la fin de la réunion nous nous sommes dirigée vers les membres de la CNMCOB-BS, nous nous sommes présentée et après leur avoir expliqué le sujet de notre enquête nous leur avons demandé si elles voulaient bien partager leur expérience avec nous en répondant à nos questions. Comme nous savions pertinemment que nous ne pouvions pas attendre pour solliciter l'entretien, nous avons saisi l'occasion et fait un entretien sur-le-champ. C'est de cette façon que nous sommes arrivée à interviewer, par exemple, Magdalena Lázaro Quispe, secrétaire générale de la CNMCOB-BS.

B. Bénévolat dans le milieu associatif

En vue de trouver d'autres moyens pour approcher notre terrain, nous avons fait un bénévolat auprès du collectif Calbildeo, une association qui se mobilise, entre autres, auprès des communautés aymara du département de La Paz et fournit une assistance technique aux

¹⁶ Les activités d'observation sont détaillées en annexe 3.

projets qui y sont menés. Ces projets, qui visent à favoriser l'émancipation des femmes indigènes, s'inscrivent dans une logique de dépatricarisation¹⁷ et de décolonisation¹⁸ et s'articulent autour de quatre dimensions : politiques économiques publiques et budgétisation sensible au genre, économie communautaire et souveraineté alimentaire, communication et, enfin, gestion institutionnelle.

L'expérience du bénévolat auprès du collectif nous a donc donné l'opportunité d'observer de près les enjeux qui agitent d'une part l'univers des femmes aymara et d'autre part le milieu associatif, ainsi que d'accéder à des données que nous n'aurions pas obtenues autrement.

Avant de conclure, nous souhaiterions préciser que, malgré les difficultés, l'expérience de l'enquête de terrain s'est avérée particulièrement enrichissante et instructive pour notre recherche. Comme Beaud et Weber l'affirment : « Vous pouvez y prendre un grand plaisir, en garder de très bons souvenirs, certains de ces entretiens seront pour vous, à leur manière, des "événements". Sachez aussi que ce plaisir de l'entretien est partagé par les enquêtés qui peuvent le vivre très intensément » (Beaud et Weber, 2010 : 198). Pour nous, au moins, ce fut précisément ainsi.

Reste alors à faire l'analyse des données recueillies. En effet, selon Parizot, ces données¹⁹ ne reflètent jamais qu'un aspect de la réalité sociale étudiée (2012 : 113). Nous allons donc rechercher l'élucidation du matériel dans le pouvoir explicatif des concepts de la théorie de l'intersectionnalité, sans pour autant méconnaître la particularité de nos données et les limites de cette théorie.

¹⁷Sur le site web du collectif on trouve la définition suivante : « Concept associé à un changement profond de la vision non seulement masculine, mais aussi raciste, ethnocentrique et monoculturelle de la société et de l'État, ainsi qu'au dépassement de la chosification des relations sociales et de celles entre l'individu et la nature. Ce concept est également orienté vers la récupération des cosmovisions, de l'histoire, des connaissances, des valeurs, des langues ainsi que vers leur revalorisation dans des conditions d'horizontalité avec les connaissances de la culture occidentale ; il vise à récupérer notre autodétermination, nos identités et à réaffirmer le meilleur de notre culture comme apport à la culture universelle, sans pour autant perdre notre caractère singulier » (source : www.fcolectivocabildeo.org, notre traduction).

¹⁸Toujours selon la définition fournie sur le site web du collectif : « Concept qui se réfère à un démantèlement des relations sociales de domination et d'exercice de pouvoir construit à l'image et ressemblance du masculin, ainsi qu'à la transformation des règles sociales, culturelles, religieuses, normatives et politiques qui maintiennent la subordination de la femme, ce qui implique la modification non seulement des rôles entre femmes et hommes, mais également du pouvoir de décision sur les ressources (source : www.fcolectivocabildeo.org, notre traduction).

¹⁹L'auteur précise que l'expression « collecte des données » peut être trompeuse car elle laisse supposer que les données se laissent saisir en l'état alors qu'elles sont de fait construites tant par l'enquêteur/enquêtrice que par l'enquêté.e.

Chapitre 2 : le cadre théorique

I. Présentation de la théorie de l'intersectionnalité

La théorie féministe et les études sur le genre et les sexualités sont actuellement un des rares champs de recherche à envisager avec autant de perspicacité et de probité intellectuelle l'analyse des mécanismes entremêlés de la domination. Voyons pourquoi.

Le genre est un concept polysémique qui s'accomplit et prend sens au fil des interactions. Cette perspective processuelle est également valable pour d'autres rapports sociaux, tels que ceux de race²⁰ et de classe. Ces trois dimensions se produisent et s'activent conjointement dans l'établissement de différences et clivages sociaux. Comme le fait remarquer Lieber, citée par Dorlin, une même personne les expérimente toujours simultanément et en fonction du contexte social (Dorlin, 2009 : 101). Par conséquent, les modèles additifs traitant le genre, la race et la classe comme des systèmes hiérarchiques séparés et distincts s'avèrent inadéquats.

Selon Dorlin, l'expérience du sexisme et du racisme vécue par certaines femmes est rendue « méconnaissable » par une segmentation à outrance de ce qui relève de l'une ou de l'autre de ces dominations (Dorlin, 2009 : 11). D'abord, comme le fait remarquer Glenn, citée par Dorlin, les féministes marxistes, en mettant la construction genrée du travail reproductif au cœur de l'oppression des femmes et en présentant la dimension du genre comme fondement unique de l'assignation du travail reproductif, supposent que toutes les femmes sont dans un même rapport à ce travail et qu'il s'agit donc là d'une expérience féminine universelle. Ainsi, lorsqu'elles

²⁰ Sur ce point, il nous semble pertinent de différencier les notions race-ethnie. Avant ces termes s'employaient indifféremment, cette conception pourtant a été abandonnée pour des critères sociologiques et anthropologiques. Ainsi, selon le *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques* (p. 234), la race se réfère à des « caractéristiques physiques différentes (couleur de peau, nature des cheveux etc.)...Les races sont conçues comme des espèces animales hiérarchisées dont les traits induisent des caractéristiques morales et culturelles particulières contrôlant les actions de chaque individu inclus au sein de chaque race ». En revanche, le terme « ethnie » indique une communauté humaine reconnaissable à base des affinités culturelles et historiques, où le culturel est un produit social qui comprend un ensemble des valeurs, croyances et comportements partagés par une société déterminée. Par ailleurs, selon le *Dictionnaire de science politique : les 1500 termes politiques et diplomatiques pour rédiger, comprendre et répondre au discours politique* (p.174) : « devant la difficulté de trouver des critères biologiques pour distinguer les individus – ce qui aurait pu donner une base scientifique au terme « race » – le langage politique a accaparé le terme « ethnie »... Une ethnie se singularise par ses caractéristiques culturelles au sein d'une communauté nationale ou d'une région : langue parlée, croyances, commune. Il n'y a dans tous ces éléments de la singularité ni biologie, ni nature, mais simplement des expériences historiques et des étapes d'évolution ou de singularisation culturelle ». Par conséquent, et en suivant l'argumentation de Auslander et Zancarini-Fournel nous ne suivons pas l'usage courant qui consiste à écrire le mot race entre guillemets parce que nous entendons la classe, le genre et la race comme des catégories socialement construites : il faudrait donc étendre l'usage des guillemets à toutes ces catégories et nous avons décidé d'en mettre aucun (Auslander et Zancarini-Fournel, 2000 : 10).

perçoivent le travail reproductif uniquement comme genré, elles considèrent que celui-ci est identique pour toutes les femmes et peut donc être considéré comme le fondement d'une identité commune aux femmes. En d'autres termes, en ne reconnaissant pas les différents rapports des femmes aux expériences supposées universelles de la maternité et de la domesticité, elles prennent le risque d'essentialiser le genre et de le traiter comme quelque chose de statique, figé et naturel (Dorlin, 2009: 56).

Ensuite, les théories portant sur la hiérarchie raciale sont notamment androcentriques et s'intéressent uniquement au marché du travail salarié et en particulier aux sphères de production contrôlées par les hommes. Ces théories mettent en avant les avantages matériels que les Blancs²¹ obtiennent grâce à la division raciale du travail salarié, mais ignorent le travail domestique non salarié des femmes et échouent à penser que ce travail pourrait également être « racialement divisé » (Dorlin, 2009: 23).

Pour Lieber, penser le genre ne signifie pas s'intéresser aux seules femmes, mais implique de saisir la façon dont les rapports sociaux de sexe structurent la vie sociale et se combinent aux autres formes de clivage social. Adopter une perspective de genre demande ainsi de se rendre compte du pouvoir de la dimension structurelle des rapports sociaux de sexe et de mettre au jour la façon dont ceux-ci sont produits en structurant, à leur tour, d'autres domaines sociaux. Une telle perspective, d'une part, évite les écueils de la naturalisation des rapports sociaux et de l'assignation à une identité sexuée figée et, d'autre part elle permet de montrer que les rapports sociaux entre les sexes contribuent à la production et l'affirmation de clivages et de différences hiérarchiques (Dorlin, 2009 : 91).

Les travaux consacrés à ce que l'on désigne par le terme « intersectionnalité », soit la combinaison des rapports sociaux de race, de sexe et de classe, vont pleinement dans ce sens. Cette approche met l'accent sur les processus qui participent à la fabrication des différences et de leur interconnexion.

Issue des travaux pionniers des féministes noires aux États-Unis et en Grande-Bretagne sur l'imbrication des rapports de domination (race/genre/classe), l'intersectionnalité est devenue le

²¹ Comme le fait remarquer Dorlin, le terme « blanc » ne qualifie pas l'effet d'un constant chromatique objectif, mais désigne plutôt le fait de jouir d'une transparence sociale. Cette transparence sociale suppose que l'on n'a pas à endosser une marque infamante (du sexe, de la couleur, de la religion) et donne en effet le privilège d'être socialement interpellé.e comme une personne désignée par des caractéristiques idiosyncrasiques et non par des traits stéréotypiques d'un groupe (Dorlin, 2009 : 13).

terme privilégié dans les milieux académiques et militants anglophones pour désigner la complexe articulation des identités et des inégalités multiples (Bilges, 2009 : 71). Le concept d'intersectionnalité a été élaboré par la juriste afro-américaine Kimberlé W. Crenshaw en 1989²². S'inscrivant dans le courant du *critical race feminism*, qui émerge en réaction à l'ethnocentrisme des *critical legal studies* et à l'indifférence de la *critical race theory* envers l'inégalité de genre, cette théorie entend montrer comment les dispositifs législatifs de lutte contre les discriminations réifient des catégories exclusives, telles que le sexe, la race ou la classe.

Selon la définition fournie par Bilges, l'intersectionnalité renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités par une approche intégrée. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. L'approche intersectionnelle va au-delà d'une simple reconnaissance de la multiplicité des systèmes d'oppression opérant à partir de ces catégories et postule leur interaction dans la production et reproduction des inégalités. Elle propose d'appréhender la réalité sociale des femmes et des hommes, ainsi que les dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques qui s'y rattachent comme étant *multiples* et déterminées *simultanément*²³ et de façon interactive par plusieurs axes d'organisation sociale significatifs (Bilges, 2009 : 70).

Si les premiers travaux ont permis de faire sortir de l'invisibilité le locus social des femmes dites « de couleur », les travaux contemporains visent de plus l'élaboration et la transformation des politiques de justice sociale et des dispositifs de lutte contre les discriminations. En outre, bien que pendant la phase initiale de la théorie (années 1980 – milieu des années 1990) il y eût un rejet catégorique de la hiérarchisation des axes d'inégalité sociale (race, genre, classe),

²² Nombreuses études, entre elles celle de Nash, soulignent le fait que l'idée que l'identité est configurée à l'intersection de la race, du genre, de la classe et de la sexualité remonte au mouvement du *Black Feminist* des années 1970. La critique exercée par les femmes de couleur à l'essentialisme du féminisme traditionnel a mis l'accent sur la prétention des féministes blanches des classes moyennes de parler au nom de toutes les femmes ainsi que sur le fait qu'elles persistent à ne pas prendre en considération les différences ethniques, sexuelles et de classe. En outre, d'innombrables féministes ont contesté l'universalité de la catégorie analytique « femme », sans pour autant explicitement utiliser le terme « intersectionnalité », en affirmant que le champ « femme » comprend des sujets dont les intérêts sont très différents, voire conflictuels. Dans ce sens, pour Nash l'intersectionnalité désigne un engagement théorique et politique qui existait déjà (Nash, 2008 : 9).

²³ Bilges souligne.

aujourd'hui l'orientation dominante laisse la question des relations entre les catégories de différenciation ouverte, à une vérification empirique (Hancock cité par Bilges, 2009 : 78).

Dans cette brève recension de la théorie de l'intersectionnalité nous allons donc d'abord évoquer les critiques exercées à son égard, pour ensuite présenter les grandes lignes directrices des études intersectionnelles en Amérique latine.

II. Critique : les limites du pouvoir explicatif de l'intersectionnalité

Les analyses en termes d'intersectionnalité visent alors à montrer que la domination est par nature « intersectionnelle » et qu'il n'y a pas d'approche additionnelle viable (classe + sexe + race). Pour autant, comme le fait remarquer Zack, citée par Nash, c'est précisément parce que l'intersectionnalité est actuellement « le principal paradigme féministe » d'une vaste portée interdisciplinaire que c'est un moment critique pour engager le dialogue avec ses contradictions, insuffisances, défauts et points obscurs, afin que aussi bien la théorie féministe que la théorie anti raciale puissent continuer à œuvrer pour démanteler l'essentialisme, forger des théories nuancées d'oppression et d'identité, et lutter contre le désordre de la subjectivité (Nash, 2010 : 3). Ainsi, parmi les critiques émises à l'encontre de l'intersectionnalité, on trouve les suivantes :

i. Dynamique des rapports sociaux et contexte sociohistorique

En premier lieu, comme le démontre Danièle Kergoat, le terme d' « intersection » suppose que certains groupes sont à l'intersection du sexisme, du racisme et du rapport de classe (Dorlin, 2009 : 11). Mais cette conceptualisation ne rend pas compte de la *dynamique des rapports sociaux*. Dans une perspective matérialiste, elle conceptualise ainsi la « consubstantialité » et la « coextensivité » des rapports sociaux : ils sont consubstantiels dans la mesure où ils forment un nœud, un entrecroisement dynamique et complexe et ne peuvent être séquencés ; ils sont coextensifs parce qu'ils se produisent et se reproduisent mutuellement (Dorlin, 2009 : 112). Poser les problèmes en termes de consubstantialité des rapports sociaux permet une autre approche : « *selon telle configuration ici et maintenant des rapports sociaux, le genre (ou la classe, la race) sera – ou ne sera pas – unificateur. Mais il n'est pas en soi source*

*d'antagonisme ou source de solidarité*²⁴. Aucun rapport social n'est premier » (Dorlin, 2009 : 118).

Dans le même sens, Elsa Dorlin, citée par Kergoat estime que le concept d'intersectionnalité et, plus généralement, l'idée d'intersection peine à penser un rapport de *domination mouvante et historique*. En d'autres termes, l'intersectionnalité est un outil d'analyse qui *stabilise des relations* en des positions fixes, qui sectorise les mobilisations, exactement de la même façon que les discours dominants naturalisent et enferment les sujets dans des identités alterisées (Dorlin, 2009 : 117).

Sur ce point, en revanche, nombre d'auteur.e.s soulignent l'importance de maintenir des dissociations analytiques entre les catégories de différence, tout en reconnaissant que dans la réalité les individus vivent ces catégorisations simultanément : ils craignent, en effet, que le refus de hiérarchiser les rapports de domination ne standardise les liens entre eux et ne conduise à des savoirs décontextualisés et anhistoriques (Bilges, 2009 : 79).

De surcroît, le fait que l'intersectionnalité postule l'équivalence des systèmes de domination, ce qui occulterait la centralité d'une catégorie, l'empêche d'accéder à une plus grande portée théorique. Ainsi, ces études proposent de rendre l'analyse intersectionnelle plus attentive aux spécificités historiques des formations sociales afin d'éviter l'écueil réductionniste (Bilges, 2009 : 84).

ii. La multiplicité des catégories

Autre aspect du débat sur l'intersectionnalité est celui mis en lumière par Purtschert et Meyer. Selon les auteures, les théories de l'intersectionnalité constituent une forme d'intervention politique : cela signifie que les catégories ne sont pas simplement données mais qu'elles constituent des effets de pouvoir. Ainsi, le travail des études de l'intersectionnalité ne se limite pas à une analyse descriptive de la façon dont ces catégories interagissent, mais inclut précisément aussi la capacité à introduire de *nouvelles catégories*. Certes, chaque catégorie ne doit pas recevoir la même importance, mais il faut quand même garantir le droit fondamental à revendiquer une telle place (Dorlin, 2009 : 128).

Toutefois, Dorlin, citée par Kergoat, estime que cette *multiplicité des catégories* peut masquer les rapports sociaux. Dès lors, travailler sur des catégories, même reformulées en

²⁴ Kergoat souligne.

termes d'intersection, c'est prendre le risque que des points demeurent invisibles, qui peuvent être les aspects les plus forts de la domination, puisque porteurs de résistance. La notion de multipositionnalité pose donc problème car les « positions » ne sont pas fixes mais en perpétuelle évolution. Or une fois encore Kergoat souligne que l'on ne peut dissocier les catégories sociales des rapports sociaux à l'intérieur desquels elles ont été construites (Dorlin, 2009: 117).

iii. L'absence d'une méthodologie intersectionnelle précise

Selon cette critique, la théorie de l'intersectionnalité n'a pas encore développé une méthode rigoureuse pour examiner les positions multiples du sujet. Selon McCall, citée par Nash, le relatif manque d'attention sur les questions méthodologiques peut être expliqué à travers la difficulté de créer une méthode qui prêterait l'attention adéquate à la « complexité qui se produit quand le sujet d'analyse s'étend pour inclure les dimensions multiples de la vie sociale et les catégories d'analyse », comme le sont par exemple la nationalité, l'ethnicité, la sexualité, la langue, l'âge et le handicap (Nash, 2008 : 9).

iv. La définition imprécise de l'intersectionnalité

En mettant l'accent sur les expériences de subjectivité et d'oppression des femmes noires, la théorie de l'intersectionnalité a laissé sous silence la question suivante : toutes les identités sont-elles intersectionnelles ? Ou ne sont-ce que les sujets marginalisés qui ont une identité intersectionnelle ? Ferguson, cité par Nash, souligne que bien que quelques féministes insistent sur le fait que l'intersectionnalité se réfère à toutes les positions des sujets (constituées principalement par l'interaction entre race, genre, sexualité, classe etc.), leur écrasante majorité s'est centrée sur les positions particulières des sujets multiples marginalisés (Nash, 2008: 10). Cette question théorique non résolue nous laisse sans réponse : l'intersectionnalité porte-t-elle sur la subjectivité marginalisée ou est-elle une théorie de l'identité d'une plus vaste portée ?

v. La dualité analytique macro/micro

Enfin, si l'on considère l'intersectionnalité comme paradigme de recherche, on constate que l'analyse intersectionnelle opère à deux niveaux : au niveau microsocial, par sa considération des catégories sociales imbriquées et des sources multiples de pouvoir et de privilège, elle permet de cerner les effets des structures d'inégalités sur les vies individuelles. Au niveau

macrosocial, elle interroge les manières dont les systèmes de pouvoir sont impliqués dans la production et le maintien des inégalités. Selon plusieurs auteur.e.s, l'analyse intersectionnelle se concentrerait trop sur l'un des deux niveaux d'analyse et elle serait donc caractérisée soit par une dépendance excessive aux structures soit par une analyse des dimensions subjectives des rapports de pouvoir inégalitaires (Bilges, 2009 : 73). Cette question est liée à la double affiliation théorique de l'intersectionnalité : d'un côté, la pensée féministe noire et la tradition néomarxiste qui met l'accent sur une analyse structurelle de l'inégalité ; de l'autre la pensée postmoderne/poststructuraliste qui favorise une analyse centrée sur l'acteur/actrice et les narrations identitaires. Afin d'éviter l'écueil des raisonnements dichotomiques et d'élargir la portée théorique de l'intersectionnalité, les différentes études proposent soit la complexification des niveaux d'analyse, soit la conjugaison de l'intersectionnalité aux théories sociales plus générales.

III. Les études d'intersectionnalité en Amérique latine

L'Amérique en tant que continent qui a subi la colonisation, l'esclavagisme et les ravages du capitalisme est le lieu de croisement de différentes formes d'oppression. L'intersectionnalité en tant que concept qui reconnaît les effets simultanés du racisme, du sexisme et du « classisme », s'avère un outil d'analyse pertinent pour décrypter les rapports de pouvoir à l'œuvre dans cette aire culturelle que ce soit dans les faits ou dans les représentations.

D'abord, en ce qui concerne le terme « colonisation », qui désigne un grand nombre de phénomènes dans les textes féministes ou de gauche, nous pourrions dire que son utilisation n'est pas sans implication politique. Ainsi pour Mohanty, citée par Dorlin, le terme « colonisation » renvoie aussi bien aux hiérarchies d'ordre économique et politique les plus évidentes qu'à la production des discours culturels spécifiques sur ce que l'on appelle le « Tiers-Monde » (Dorlin, 2009 : 149). Pour l'auteure ce terme suggère presque toujours une relation de domination structurelle et la suppression discursive ou politique de l'hétérogénéité du ou des sujets en question.

Par conséquent, la production d'un sujet politique « les femmes du Tiers-Monde » comme groupe monolithique et singulier, cohérent par-delà les contextes de classe ou d'ethnicité, en mettant l'accent sur la position des femmes, finit par structurer le monde en termes binaires et dichotomiques et nivelle la multiplicité des expériences du sexisme.

Pour cette raison, Masson propose une lecture parallèle des théories postcoloniales latino-américaines et des courants féministes noirs et postcoloniaux, dans la mesure où tous deux déconstruisent l'universel singulier, masculin et occidental, par un déplacement de la périphérie vers le centre ; ainsi « l'Autre » est repositionné au cœur de l'histoire, du travail et de la culture (Dorlin, 2009 : 183). Ce renversement dans la pensée apporte également une transformation dans la représentation du sujet, redéfini dans la pluralité de ses appartenances sociales.

L'intersection entre race, genre et classe a été alors incorporée dans les sujets postcoloniaux ; ceux et celles qui ont été traditionnellement passé.e.s sous silence et relégué.e.s prennent la parole en affirmant leur propre capacité d'agir (*agency*) et en se représentant eux/elles-mêmes au-delà des images traditionnelles des soi-disant « opprimé.e.s ». Par conséquent, il est important d'étudier leurs stratégies de survie et de résistance ainsi que leur capacité d'agir et pas seulement leur victimisation et oppression (Holvino, 2010 : 261).

Ensuite, dans le contexte latino-américain, le sociologue péruvien Anibal Quijano, cité par Masson, introduit la notion de « colonialité du pouvoir » pour désigner le rapport colonial au-delà de sa période historique. La notion de colonialité inclut un ensemble de dominations matérielles et symboliques découlant de la colonisation, qui ont catégorisé les peuples et les cultures de l'Amérique latine en termes de race et de différence coloniale, et qui ont placé les nations latino-américaines dans une position structurelle de dépendance géopolitique (Dorlin, 2009 : 183).

En conséquence, comme le fait remarquer Masson, les rapports de genre et les rapports coloniaux dans le contexte latino-américain impliquent des mécanismes d'exclusion et de domination qui sont concomitants, imbriqués et fonctionnent selon un mode semblable de naturalisation de la différence (Dorlin, 2009 : 184). La décolonisation du sujet de la pensée, du discours, d'action et de droit passe alors par un renversement de cet héritage philosophique et politique.

Sous une autre lumière, Viveros tente d'élucider l'importance accordée à l'inégalité des classes et à la question de l'ethnicité dans les études des universitaires latino-américain.e.s. L'auteure explique ainsi que si la classe est si importante en Amérique latine, c'est parce qu'elle correspond à un contexte social marqué par de fortes inégalités internes économiques, sociales, culturelles. La crise économique des années 1980 a été par exemple catastrophique pour une grande partie de la population et les réponses gouvernementales n'ont fait qu'accentuer les différences entre riches et pauvres, amplifier le chômage des hommes et obliger les femmes à développer différentes stratégies de survie. En outre, l'auteure précise que ces études se situent

dans un cadre de profondes transformations des sociétés latino-américaines qui se profilent comme des sociétés complexes, dotées de fortes populations urbaines, où un grand nombre de femmes sont intégrées au marché du travail et où les mouvements féministes, plus ou moins forts, ont remis en question les privilèges masculins dans les secteurs public et privé.

En ce qui concerne l'ethnicité en Amérique latine, Viveros fait remarquer que, d'un point de vue historique, l'ethnicité a longtemps été considérée comme une question de société triethnique, fruit indifférencié de la convergence de trois races, l'espagnole, l'indienne et l'africaine. Inversant et éludant les connotations négatives du métissage, le mythe de la démocratie raciale deviendra par la suite l'idéologie officielle. Enfin, depuis les années 1990 on commence à considérer sérieusement les sociétés latino-américaines comme des sociétés pluriethniques et multiculturelles (Dorlin, 2009 : 272-273).

Dans ce sens, pour Millán, le défi actuel pour le féminisme latino-américain est de dépasser les frontières ethniques et de classe afin de construire une critique du modèle culturel capitaliste tout en réalisant un exercice de « critique transculturelle » : remettre en question son propre ethnocentrisme, repérer le caractère raciste des cultures hégémoniques nationales, apercevoir dans les cultures indigènes et afro-descendantes des cultures qui interpellent le modèle de développement et de civilisation occidental. Le féminisme dé-colonial est le résultat d'un processus d'alliances entre classes et ethnies ; c'est un féminisme multi-centré et attentif à la non-imposition de la culture dominante. Il ne peut pas être compris comme un féminisme agrégatif (revendications des femmes noires, blanches, indigènes), comme l'aurait voulu la conception néolibérale du multiculturel, qui célèbre la différence mais laisse intact le modèle dominant de production et de reproduction. La diversité des féminismes latino-américains provient de leur diversité ethnique et du lieu spécifique depuis lequel les femmes prennent la parole dans la lutte sociale. Leur efficacité politique s'appuie sur la capacité de jeter des ponts entre ces diversités. Leur potentiel politique et épistémologique repose sur la capacité de construire une grande vague de transformations systémiques à partir des femmes, qui pour autant ne concernent pas uniquement ces dernières (Millán, 2012 : 50).

Enfin, les féminismes postcoloniaux et transnationaux nous amènent jusqu'au présent. L'urgence d'un cadre féministe transnational surgit dans le contexte de la globalisation et est construit en réseaux, via la diffusion et la traduction d'idées et de revendications, et la solidarité entre mouvements. Les femmes dans le monde envisagent le besoin de s'organiser et de construire des alliances sur la base de la reconnaissance et de la théorisation pas seulement de leurs similitudes, mais également de leurs différences afin d'aller de cette façon au-delà de la

solidarité féminine globale (*global sisterhood*) des années 1960 et du féminisme global des années 1990 (Holvino, 2010 : 259). Selon Mendoza et Mohanty, citées par Holvino, un des majeurs apports du féminisme transnational a été l'étude du rôle de l'État qui apparaît comme une institution importante, impliqué dans un nœud complexe de domination et de pouvoir, un pouvoir patriarcal, racialisé et (hétéro)sexualisé (Holvino, 2010 : 261).

Pour conclure, nous pourrions dire que si la race, le genre et la classe sont socialement construits et non pas des référents « réels » dans le monde matériel, ils peuvent être déconstruits et remis en question. Les divers courants de la théorie de l'intersectionnalité proposent donc une déconstruction simultanée de ces trois aspects de domination : d'un côté, mieux comprendre les rapports sociaux, leur intrication et les analyser, se donner une méthode pour réfléchir sur eux, c'est faire un pas vers leur possible dépassement ; de l'autre, refuser de raisonner sur des entités figées permet de remettre au centre de l'analyse le sujet politique et non plus seulement des victimes de la domination, cette domination pourtant intériorisée en pratiques de résistance. C'est dans ce sens que Kergoat y voit « une méthode pour détecter les germes d'utopie dans les situations présentes » (Dorlin, 2009 : 123).

Dans la partie suivante, nous allons donc voir comment les femmes (mais aussi les hommes) autochtones se sont constituées dans les luttes historiques en tant que sujets collectifs parfaitement originaux dans leurs pratiques, mais toujours en devenir et non réductibles à une catégorie.

Chapitre 3 : L'évolution des mouvements sociaux en Bolivie : articulation entre race, classe et genre

I. De la nécessité de l'étude de l'histoire dans l'enquête sociologique

Selon Kergoat, l'analyse des rapports sociaux, à cause justement de leur caractère dynamique, doit être précédée par l'historicisation de ces rapports relativement pérennes grâce à leur structuration, mais connaissant des transformations qui correspondent à des périodes historiques et des événements et qui peuvent accélérer le cours de ces derniers (Dorlin, 2009 : 119).

Dans cette même optique, Passeron, cité par Schnapper, souligne que le raisonnement sociologique oscille inévitablement entre le pôle expérimental et le pôle historique, entre l'enquête et la compréhension historique. Pour l'auteur la compréhension sociologique s'articule d'une part autour de la confrontation des résultats des enquêtes, de l'autre autour de la réflexion plus large sur la société historique particulière qui fait l'objet des enquêtes (Schnapper, 2012 : 292).

L'analyse sociologique qui porte sur les sociétés concrètes doit donc tenir compte de l'évolution historique parce que la connaissance de l'histoire sociale, économique et politique du milieu que l'on étudie nous permettra de mieux tenir compte de ses particularités.

i. Aperçu historique général : la question de l'ethnicité en Bolivie

En réalité il faut commencer en précisant qu'il n'existe pas qu'une seule Bolivie mais plusieurs et la relation entre elles n'est pas une simple coexistence, mais une relation de superposition et de domination. Ainsi, la Bolivie actuelle est le résultat de la juxtaposition des éléments qui dérivent de la mémoire longue (la colonisation), la mémoire moyenne (l'État national-populaire des années 1950) et la mémoire courte (les luttes anti-néolibérales à partir de 2000).

La signification de la revendication de l'identité ethnique et de l'autonomie portée par les mouvements autochtones de la Bolivie a évolué avec les périodes historiques. La problématique indigène dans le pays est liée aux différentes théories hégémoniques qui apparaissent dans le milieu international : tout d'abord, le système colonial d'exploitation

trouva un de ses fondements dans l'idée d'une supériorité raciale du blanc européen par rapport aux indigènes américain.e.s. Ensuite, si les positivistes du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle cherchaient à « améliorer la race » et à « débarbariser » le pays à travers l'immigration européenne, le métissage, dissocié d'une décolonisation effective, est devenu pour le nationalisme des années 1940 et 1950 la condition *sine qua non* pour la construction d'une véritable nation bolivienne. Succédant à l'État colonial en 1952, l'État républicain a ainsi maintenu la division de la société selon ces mêmes critères raciaux. Enfin, au cours des années 1990, les élites politiques et économiques du pays ont adopté le discours multiculturaliste promu par les organismes multilatéraux de crédit, les Nations unies et les ONG et elles l'ont articulé avec les postulats néolibéraux, à savoir multiculturalisme et marché libre. Par conséquent, le libéralisme, pour sa part, prolonge la relation coloniale, mais selon les termes modernisés d'une population à libérer. Nous pouvons constater que tous ces efforts de construire une « véritable » nation, soit à travers l'espoir de l'extinction biologique de l'indigène et d'une homogénéisation ethnique et culturelle promue par l'État, soit à travers la reconnaissance partielle de la diversité qui n'élimine pas pour autant les structures matérielles ou imaginées du colonialisme interne, ont échoué.

Pour comprendre donc les raisons de cet échec ainsi que les défis qui attendent les diverses organisations d'hommes et de femmes en Bolivie, il est nécessaire de revenir sur l'histoire sociopolitique – assez tourmentée, il est vrai – du pays. Plus particulièrement, il s'agit de comprendre comment les modes d'organisation des mouvements sociaux, leurs stratégies d'action et la priorité donnée à certains objectifs se sont modifiés en fonction du contexte politico-social dans lequel ils se sont développés.

A. La République (1825-1880)

En réalité, les peuples indigènes se constituent en acteur politique dès la colonisation. Entre 1770 et 1782, les pratiques indigènes de résistance et de révolte contre les abus des autorités espagnoles et la domination coloniale sont un fait²⁵. L'indépendance a été réalisée en

²⁵ Aujourd'hui la remémoration de ces résistances historiques fait partie de la construction symbolique de l'acteur indigène. C'est autour de cette mémoire de l'histoire contemporaine que se sont organisés et s'organisent toujours les mouvements indigènes en Bolivie et en Amérique latine en général (Masson dans Dorlin, 2009 : 194). Ainsi, comme nous allons le voir, le mouvement « katariste » des années 1960-1970 qui revendique l'identité indigène a été nommé, en commémoration de l'héros aymara du XVIII^{ème} siècle et leader du mouvement d'émancipation de l'*altiplano* andin, Julián Apaza, qui se renommera lui-même Tupac Katari. D'ailleurs, le nouveau bus mis en circulation en mars 2014 pour desservir la ville de La Paz, ainsi que le nouveau satellite de télécommunications

1825 et a marqué un changement crucial pour les habitant.e.s du territoire. Pendant le processus de l'indépendance, toute la population était unie : hommes et femmes œuvraient ensemble pour la libération de leurs terres, animé.e.s par un sentiment de patriotisme largement répandu (Mayta, 2008 : 276).

Néanmoins, malgré ce mouvement d'émancipation, les structures sociales héritées de la colonisation n'ont guère changé et s'appuyaient toujours sur la différenciation ethnique, ce qui a permis à la minorité blanche une main mise sur le pouvoir aux dépens des autochtones et des métis.ses (Fisbach, cité par Bellefeuille, 2011 : 7). Comme le fait remarquer Hervé do Alto, pendant la République apparaît un discours de darwinisme social qui justifie d'une part une domination économique avec l'expropriation des terres des communautés indigènes par les *hacendados*, propriétaires terriens blancs ou métis, et d'autre par une exclusion du pouvoir des communautés indigènes basée sur le stigmate que porte l'identité d'*indio* (Hervé do Alto dans Swampa et Stefanoni, 2007 : 23-24).

En Bolivie donc l'État moderne s'est établi sur le système colonial, qui s'est lui-même imposé aux communautés indiennes déjà installées. Ces communautés ont survécu non seulement à la période coloniale, mais aussi à la période républicaine. Or, au XIX^{ème} siècle, c'est sans les indien.ne.s que s'est affirmée l'idée de nation bolivienne (Guardia, s.d.).

B. La guerre contre le Chili (1879), la guerre de Chaco (1932-1935)

Ensuite, l'histoire de la Bolivie a été marquée par deux guerres. La guerre contre le Chili, en 1879, lui a fait perdre son accès à la mer. S'ensuivit la guerre du Chaco (1932-1935) : voulant accéder à la mer, la Bolivie tenta d'annexer à partir des années 1920 la région du Chaco, afin d'avoir le contrôle de la rive occidentale du fleuve Paraguay²⁶.

que la Bolivie a commandé à la Chine sont également baptisés Tupac Katari. Dans le même esprit, plusieurs organisations de femmes font allusion aux héroïnes nationales de cette époque : tel est le cas de la Confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de Bolivie Bartolina-Sisa (CNMCOB-BS), dont le nom fait référence à l'héroïne indigène qui a lutté contre l'oppression coloniale espagnole et représente un symbole pour les femmes indigènes boliviennes. De plus, le Centre de promotion de la femme Gregoria Apaza à El Alto a été nommé en mémoire de Gregoria Apaza, sœur de Tupac Katari et grande figure de la résistance contre la domination coloniale. Enfin, le 27 mai a été choisi comme « *el día de la madre* », en mémoire aux « *heroínas de la coronilla* », aujourd'hui représentées sur le billet de 10 bolivianos, qui se sont dressées en symbole de la résistance le 27 mai 1812 dans la région de Cochabamba (Maneveau, 2013 : 33).

²⁶ Bien qu'au début ces défaites ont été perçues comme une affaire qui ne concernait que l'État, avec le temps la revendication de la récupération d'une façade maritime a structuré l'imaginaire bolivien et s'est érigée en symbole de dépendance et de perte de souveraineté qui sert jusqu'à nos jours de support à la construction nationale (Perrier Bruslé, 2013 : 48).

Malgré les grandes pertes de la Bolivie, tant la guerre du Pacifique que la guerre du Chaco ont eu un impact positif sur le mouvement des autochtones et sur l'avenir politique du pays. Les jeunes soldats qui y ont participé ont eu l'occasion de réfléchir sur les rouages politiques et économiques de leur pays et de comprendre le pillage des ressources et la corruption qui y régnait. Le colonel David Toro (1936-1937) et le lieutenant-colonel Germán Bush (1937-1939) qui l'a renversé, tous deux issus de la « génération du Chaco », ont mis en place de nouvelles orientations politiques pour le pays en tentant de défendre les intérêts nationaux avec l'expropriation des richesses minières et pétrolières.

Pendant la même période, l'arrivée d'hommes politiques intellectuels a permis aussi la formation du parti Movimiento Nacionalista Revolucionario (mouvement nationaliste révolutionnaire, MNR) en 1941, par Victor Paz Estenssoro et Hernan Siles Zuazo, qui ont remporté les élections présidentielles de 1951 avec 43 % des suffrages. Le MNR est resté au pouvoir de 1952 à 1964 et organisé plusieurs vagues de réformes importantes.

C. La révolution nationale et l'État républicain de 1952

En 1952 la Bolivie connaît une révolution nationale qui débouche sur le démantèlement de l'État oligarchique de la première moitié du XX^{ème} siècle. Jusqu'à ce moment-là, le pays était dirigé par la *rosca*, une élite économique regroupant quelques « barons de l'étain », soutenus par une cinquantaine de capitalistes industriels et plusieurs centaines de propriétaires terriens, qui entretiennent des relations privilégiées avec l'Europe (Poupeau, 2004 : 128).

En 1952, avec les confrontations armées dans les rues et la prise du palais présidentiel par les partisans du MNR, le coup d'État planifié devient une insurrection populaire qui aboutit au renversement de la *rosca* et l'établissement du nouveau gouvernement de Victor Paz Estenssoro (Roland et Chassin, 2007 : 25). Ce gouvernement proclame la nationalisation des mines avec un contrôle ouvrier (1952), le suffrage universel qui inclut les indiens et les femmes (1952), la réforme agraire (1953) et la réforme éducative qui permet la scolarisation en langue espagnole pour l'ensemble du monde rural (1955). L'État qui résulte de la révolution de 1952 promettait alors un pays sans racisme. Cela supposait que tout.e un.e chacun.e, quelle que fût sa classe sociale ou son appartenance ethnique, devait contribuer à la formation de l'État nation dans le territoire correspondant à la Bolivie.

Malgré tout, l'État républicain s'inscrit dans la tradition étatique de Bolivie ; il est régi par l'idéologie métisse-nationaliste qui en venait à rompre avec l'État oligarchique : d'une part, prétendument fort dans son homogénéisation des groupes subalternes, et par conséquent

dans son maintien du colonialisme interne et de l'exploitation ; d'autre part, ostensiblement faible dans sa production de souveraineté populaire et de biens collectifs.

Au niveau syndical²⁷, en 1952 et à la suite de la nationalisation des mines, les mineurs fondent la *Corporación Minera de Bolivia* (corporation minière de Bolivie, CoMiBol), entreprise étatique qui gère toutes les mines du pays, et les ouvriers, pour leur part, la *Central Obrera Boliviana* (centrale ouvrière bolivienne, COB), qui regroupe l'ensemble des ouvriers boliviens.

Le procès révolutionnaire a aussi contribué à la consolidation du mouvement paysan à travers la création, en 1954, de la *Confederación Nacional de los Trabajadores Campesinos de Bolivia* (confédération nationale des travailleurs agricoles de Bolivie, CNTCB), qui a rarement joué un rôle de lutte et de négociation et qui se limitait à la gestion de la vie sociale.

Par conséquent, l'État bolivien résultant de la révolution de 1952 a entraîné un changement dans la perception de l'État et de la nation. Certes, les indien.ne.s reviennent sur le devant de la scène et deviennent parties prenantes de l'État, mais en tant que paysan.ne.s et non pas en tant qu'indien.ne.s.

Dans cette perspective, la référence nationale sert à regarder devant soi (regard modernisateur), dans le sens de la construction de l'État-nation ; tandis que la référence ethnique, celle que la révolution de 1952 abandonne, renforce le regard sur la tradition (regard traditionnel), ce qui était considéré comme problématique du point de vue de l'État nation. Dans le cadre de l'État issu de la révolution de 1952, la persistance de poches ethniques et notamment de celles qui revendiquent leur ethnicité appelaient à une résolution dans le domaine du discours idéologique. Le but était alors de créer une plus grande adhésion à l'État-nation en poussant à la désolidarisation vis-à-vis de l'appartenance ethnique. L'État national a besoin de « patriotes » et de référents qui l'évoquent. Dans ce contexte, le représentant d'un groupe ethnique est perçu comme un « autre » au sein du « nous » national. Du point de vue de cet État moderne, la nation est construite fondamentalement sur l'idée du « nous tous/toutes (paysan.ne.s y compris.e.s), la nation bolivienne ».

²⁷Comme nous allons le voir, en Bolivie les corporations ou les syndicats peuvent agir successivement en tant qu'instruments de l'État, instruments de médiation entre un secteur de la population et l'État ou structures contre-hégémoniques.

Dans les années 1950 alors, les révolutionnaires entendaient seulement promouvoir et incorporer les *indo mestizos* à la nation et non de retourner le monde social et politique en propulsant les indien.ne.s à la tête de l'État. Ainsi, l'indigène a été remplacé par le paysan et ses caractéristiques culturelles ont été dépassées par sa classe sociale. De surcroît, l'État contrôlait de plus en plus les communautés, surtout dans les Andes, alors qu'en Amazonie les communautés indigènes pouvaient encore exercer leurs propres droits. Ainsi, la révolution nationale de 1952 a érigé le nationalisme révolutionnaire en idéologie dominante jusqu'aux années 1980. Ce discours a structuré le champ politique autour du clivage peuple/oligarchie et nation/anti-nation²⁸.

En Bolivie, comme dans les autres jeunes nations latino-américaines, la colonialité irradie donc bien au-delà de la période coloniale *stricto sensu* et même à l'intérieur des schèmes de pensée et de la subjectivité des peuples colonisés. L'eurocentrisme marque les imaginaires politiques et culturels postcoloniaux, tandis que le racisme organise la division du travail, la distribution des terres et le rapport au territoire et à l'État des nouvelles nations (Fanon cité par Masson dans Dorlin, 2009 : 186).

D. Les gouvernements militaires et l'émergence du bloc indigène et populaire

En 1964 l'ère révolutionnaire menée par le MNR depuis 1952 aboutit à une forte crise politique et au retour des forces armées dans la vie politique nationale. Ainsi, le coup d'État du général René Barrientos Ortuño inaugure une période de dix-huit ans de dictatures militaires. Face à ce nouveau régime, la gauche ouvrière et le mouvement rural adoptent une position diamétralement opposée : tandis que la première est sévèrement réprimée, le syndicalisme rural s'allie aux acteurs qui lui garantiront la conservation des droits conquis par la réforme agraire et signe le *Pacto Militar-Campesino* (pacte militaire-paysan, PMC).

Selon Le Quang et Lydia Andrés, ce n'est qu'à partir des années 1960 que s'opèrent de vrais changements concernant surtout la population indigène grâce aux mouvements ethniques, et surtout indigènes, qui commencent à jaillir (2011 : 13). L'émergence de ces mouvements donne un nouveau souffle et de nouvelles formes à des résistances parfois vieilles

²⁸ Le terme « anti-nation » est employé pour décrire une élite ayant des relations avec l'extérieur, l'Europe ou les États-Unis. Ainsi, pendant la période révolutionnaire elle désignait les barons de l'étain et dans l'ère contemporaine les néolibéraux.

de plusieurs siècles, et amène au développement de revendications ancrées dans la situation d'exclusion de nombreux groupes ethniques. Si dans les années 1970 la question de l'ethnicité a lancé la dynamique des mobilisations, ces dernières ont joué et jouent encore un rôle particulièrement important dans la construction des ethnicités et des revendications qui y sont liées.

Cette dimension de l'innovation sociale doit être située dans le processus de changement idéologique initié pendant cette période par des groupes d'intellectuels et d'activistes aymaras et quechuas en faveur d'une revalorisation des cosmovisions andines, dont la réactivation du principe de réciprocité constitue l'un des piliers. Parmi les expressions les plus représentatives de cet indigénisme²⁹ nous pouvons notamment citer le mouvement katariste, ancré dans la mémoire historique des luttes anticoloniales avec pour principale référence le héros indigène du XVIII^{ème} siècle Tupac Katari.

Nous pouvons considérer donc que l'émergence katariste sur la scène syndicale est le fruit des politiques implémentées après la révolution de 1952. La réforme agraire et l'accès à l'éducation publique ont permis aux paysan.ne.s d'établir des relations avec le milieu urbain tout en conservant pour autant leurs liens avec leur monde rural d'origine.

Sandoval, cité par Franqueville, estime que toute identité a besoin d'un certain recul pour s'affirmer (1994 : 489). Ainsi, le mouvement katariste indien, essentiellement paysan, s'est d'abord créé en ville, à La Paz surtout, dans un milieu où des fils et des filles de paysan.ne.s, lycéen.ne.s, étudiant.e.s ou autres ont fait l'expérience de la discrimination et, au contraire, de leur originalité. Comme le souligne Hervé do Alto, c'est à partir de ce contact avec le monde urbain majoritairement « créole » (de descendance espagnole) que naît une subculture aymara exposée à une culture dominante et raciste (dans Swampa et Stefanoni, 2007 : 29). Bien que la société prônée par la révolution de 1952 mette en valeur et promeuve

²⁹ Sur ce point il serait utile de différencier l'indigénisme bolivien des années 1970 de l'indigénisme péruvien des années 1930 : le premier était un courant développé « par les indien.ne.s et pour les indien.ne.s » tandis que le second a été inspiré par les secteurs « blancs » de la population et avait un caractère plutôt paternaliste. Comme le fait remarquer Marchand les catégories « indien.ne.s » et « indigènes » permettent en effet de fédérer un maximum de population : ce sont des dénominations particulièrement efficaces en période électorale (2006 : 8). En réalité, en Bolivie, la catégorie d'indien.ne est surtout associée aux paysan.ne.s et revêt souvent une signification insultante. Le stigmate est ici renversé et chargé de connotations positives, processus assez classique des discours politiques d'obédience indigéniste. Les propos reconstruisent alors une catégorie ethnique, dans le but d'unir face à un adversaire commun : les oligarchies d'abord et ensuite les partis néolibéraux qui font le jeu des États-Unis. Nous sommes donc ici face à des perceptions simplificatrices qui tentent de gommer les clivages sociaux au sein du « peuple » au profit de l'union.

l'intégration et l'ascension sociale des paysan.ne.s, l'expérience concrète de l'immigration vers les villes est synonyme de discrimination et d'exclusion.

Le mouvement s'est ensuite amplifié en région grâce aux relations entretenues entre les résident.e.s urbain.e.s et les leaders paysans sur place. Pour Franqueville ce mouvement a mis au jour le démantèlement du paradigme national sur lequel, croyait-on, était fondée la nation bolivienne depuis la Révolution et dont les piliers étaient l'unité, le métissage, le monolinguisme et la religion catholique (Franqueville, 1994 : 487).

Les premières organisations indianistes font leur apparition pour revendiquer une autonomie de type organisationnelle. Comme le fait souligner Lacroix leur émancipation est double : d'une part, elles remettent en cause « l'indigénisme étatique » utilisé par les régimes nationaux-populaires depuis les années 1930 comme principal dispositif d'assimilation des populations autochtones. D'autre part, ces organisations se différencient des « régimes corporatistes de citoyenneté » ou de « corporatisme d'État » imposés par ces mêmes gouvernements nationaux-populaires qui ne permettaient en Bolivie, comme dans de nombreux pays latino-américains, aucune autonomie des syndicats ou des secteurs sociaux organisés vis-à-vis de l'État et des gouvernements en place (Lacroix, 2012 : 1).

Dans ce contexte, en 1970, le coup d'État de Juan José Torres au nom des valeurs nationalistes contre les secteurs de l'Armée est appuyé par la COB. En même temps, on assiste à un renouvellement de l'élite syndicale paysanne à la CNTCB au détriment des caciques du *Pacto*. Le nouveau secrétaire exécutif de la CNTCB, le katariste Genaro Flores d'origine aymara, est le symbole de cette nouvelle génération de leaders : il rejette le pacte avec les forces armées et élabore un discours de revalorisation de l'identité indigène.

La priorité que le mouvement katariste donne à la revendication identitaire indienne n'entraîne pas pour autant la négation d'autres formes d'oppression. Bien au contraire, dès son apparition le katarisme met l'accent sur l'articulation entre ethnie et classe en dénonçant la double oppression des paysan.ne.s : au niveau social, en tant qu'indigènes, et au niveau économique, par l'exploitation de leur force de travail³⁰.

³⁰Le discours katariste a été sévèrement critiqué par les dirigeants de la gauche qui pensaient que la remise en question de la primauté de la contradiction capital/travail, fondamentale dans la pensée marxiste, pourra rompre « l'unité des opprimés » et ainsi diviser le peuple bolivien.

Sur ce point, il faudrait cependant noter que, comme c'est très souvent le cas pour les groupes minoritaires, la défense des droits collectifs communautaires auprès des gouvernements ne s'est pas faite par la totalité du groupe, mais seulement par les personnes les plus influentes. Or il est difficile de considérer qu'une personne influente dans une communauté militant en faveur de la reconnaissance des traditions de son groupe ethnique puisse affirmer qu'il existe une minorité subordonnée au sein de son propre groupe. Ainsi les kataristes ont toujours dénoncé la double discrimination qui existe en Bolivie contre les paysans du point de vue économique et ethnique, mais ils n'ont jamais fait allusion à la triple discrimination dont souffrent les femmes indigènes dans ce pays : ethnique, économique et de genre.

Ce mouvement commence, par conséquent, à placer les luttes syndicales dans le cadre plus large d'une « libération » culturelle et politique à la fois. Le manifeste de Tiwanaku, diffusé en 1973, en pleine dictature du général Banzer, formule cette nouvelle vision. En outre, avec ce manifeste, la lutte pour la démocratie est pour la première fois incluse dans l'horizon stratégique du mouvement paysan moderne. Enfin, en 1974 le *Pacto* est aboli.

En vue des élections de 1979, Genaro Flores fonde la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (confédération syndicale unique de travailleurs ruraux de Bolivie, CSUTCB). La réaction active de cette nouvelle organisation syndicale aux coups d'État du général Busch en 1979 et du commandant Garcia Mesa en 1980 confirme la vigueur de ce nouveau syndicalisme paysan de lutte et le changement d'attitude vis-à-vis le mouvement ouvrier incarné par la COB. En fort peu de temps la CSUTCB deviendra la force majoritaire du syndicat paysan dont il changera complètement le caractère alors totalement paraétatique. À l'intérieur de la COB, il saura à la fois coopérer avec la branche des mineurs contre les assauts des dictatures et faire admettre sa différence face à l'idéologie marxiste ; de la même manière, les militants paysans kataristes en exil feront l'expérience de la nécessité de se distinguer de la gauche « classique » après avoir souffert d'une certaine discrimination de sa part.

Par ailleurs, la CSUTCB a cristallisé institutionnellement l'émergence plus que vigoureuse d'un indigénisme katariste qui mettait au premier plan l'identité ethnique, en la liant aux projets de classe via la dénonciation des mesures économiques régressives, de l'expropriation des ressources naturelles, de la discrimination et de la colonialité du pouvoir. Cet indigénisme sera, finalement, le discours hégémonique qui servira de

soubassement à l'action collective d'une force subalterne multiple et hétérogène durant le *ciclo rebelde* (cycle rebelle) contre les mesures néolibérales des années 2000-2005 (Galván, 2008 : 87).

On découvre alors là l'une des caractéristiques du mouvement indien actuel : celle d'avoir su réunir dans une même revendication les problèmes de la classe paysanne et les problèmes d'ethnie, synthèse originale qui s'est forgée ici dans les luttes communes des mineurs et des paysan.ne.s contre les dictatures successives (Franqueville, 1994 : 482).

En 1981 Genaro Flores dévient le dirigeant de la COB en consolidant ainsi l'alliance entre paysan.ne.s et ouvrier.e.s : pour la première fois dans l'histoire du mouvement syndical national un paysan se trouve à la tête de son autorité suprême, un poste réservé jusqu'alors aux mineurs qui, alors victimes de féroces persécutions, étaient considérés comme « l'avant-garde du prolétariat bolivien ».

Le mouvement katariste, à revendications initialement ethniques et par la suite syndicales, est enfin devenu un mouvement politique : sa revendication du passé s'est faite plus précise et s'est traduite en un véritable programme politique. En témoignent les mouvements paysans syndicaux ou politiques qui en ont dérivés et qui ont lutté contre les dictatures des années 1970, comme le *Movimiento Indígena Tupac Katari* (mouvement indigène Tupac-Katari, Mitka) ou le *Movimiento Katarista Nacional* (mouvement katariste national, MNK), et les organisations de lutte armée telles que l'*Ejército Guerrillero Tupac Katari* (armée de guérilla Tupac-Katari, EGTK). Par ailleurs, les intellectuels kataristes se sont réunis au *Centro andino de desarrollo agropecuario* (centre andin de développement agricole, CADA) et au *Taller de historia oral andina* (Atelier d'histoire orale andine, THOA) à partir des années 1980.

Avec la création des partis politiques³¹ kataristes apparaît très clairement l'idée que les « nations indiennes » se doivent de s'autogouverner : le MNK, en vue des élections de 1993, basait explicitement sa proposition économique sur le modèle de l'*ayllu*, l'ancienne communauté précolombienne fondée sur la réciprocité, le troc, la complémentarité des étages écologiques etc., le tout présenté comme une alternative au modèle néolibéral (Franqueville, 1994 : 487).

³¹ Pour un aperçu global de l'évolution du katarisme, des différents courants au sein du mouvement, ainsi que des partis politiques qui en ont découlé, cf. l'analyse d'Alvaro García Lineira, « Indianismo y Marxismo : El desencuentro de dos razones revolucionarias », dans Swampa et Fontaneli, 2007 : 147-170.

Pendant cette période, à la suite des attaques, dans toute l'Amérique latine, des multinationales et des États sur leurs terres, ressources et cultures, les organisations politiques autochtones font aussi leur apparition aux niveaux local et régional. L'émergence de ces mouvements revendiquant un droit de propriété sur la terre ainsi que la restauration de leurs territoires ancestraux, a axé le discours sur le caractère originaire des peuples autochtones, c'est-à-dire sur leur antériorité à l'établissement des États, ce qui rend légitime la reconnaissance de leurs droits. Encouragés par la ratification de la convention n° 169 de l'Organisation internationale du travail relative aux peuples indigènes et tribaux par les États latino-américains, les peuples autochtones demandent le droit de s'autogouverner et d'administrer leur système de justice selon leurs propres pratiques et traditions. Ils demandent alors des réformes constitutionnelles afin de faire reconnaître le caractère pluriculturel et multiethnique de leurs États et la particularité de leur société, et revendiquent ainsi différents niveaux d'autonomie.

Enfin, il faudra souligner que, comme Franqueville le faisait remarquer en 1994, une autre caractéristique des revendications de ces mouvements est qu'elles ne sont pour autant en rien anti-nationales: aucun ne propose le démembrement du pays, la Bolivie restant la patrie de tous. Elles demandent la transformation de l'État de sorte à ce qu'il soit capable d'accepter la pluralité des nations qui le constituent (Franqueville, 1994 : 488).

E. Le retour à la démocratie et le modèle néolibéral des années 1980

N'étant pas la seule à avoir connu une succession de coups d'État militaires, la Bolivie n'est pas la seule non plus à retourner à l'ordre constitutionnel au cours des années 1980. En 1982, avec le rétablissement de la démocratie, débute dans le pays une période de stabilité institutionnelle.

Dans l'ère du libéralisme les régimes, plus soucieux de la défense des intérêts de la classe dominante que du bien national, ont tâché d'obtenir des prêts des banques américaines pour développer des infrastructures routières qui faciliteraient l'exportation des minerais. Ils ont ainsi donné au capital américain un droit de regard sur la politique économique et financière du pays. Comme le fait remarquer Bellefeuille, la place de la colonisation espagnole est venu prendre le règne des classes dominantes qui ont ouvert la porte du pays à l'impérialisme américain (2011 : 8).

Le champ du pouvoir bolivien apparaît ainsi comme le lieu d'une reconquête par l'oligarchie traditionnelle des positions et avantages que la révolution nationale de 1952 lui

avait retirés. L'appel au capital étranger fonctionne comme une mise à l'écart des classes moyennes nationales en quête de pouvoir mais qui n'ont pu véritablement se constituer comme groupe dominant. Ainsi, dans les années 1980, le champ du pouvoir est structuré par la lutte entre les représentants d'une bourgeoisie commerciale et financière, et ceux d'une classe moyenne « bureaucratique » en pleine ascension.

Court-circuitant largement l'État, cette néo-oligarchie assoit son pouvoir sur la maîtrise des circuits financiers ainsi que sur le trafic de la cocaïne et la contrebande. Son identité partisane n'est pas spécifique mais favorable à une politique économique libérale. À la suite du triomphe de la droite aux élections, il n'y a plus de contradiction entre gouvernement oligarchique et démocratie. La destruction du modèle centré sur l'État entraîne l'épuisement des rapports « prétoriens » qui étaient à l'origine de l'instabilité politique en Bolivie.

Dans ce contexte, les élections de 1985 donnent le pouvoir au MNR et à Victor Paz Estenssoro pour son quatrième mandat présidentiel. L'État néolibéral mis en place par son gouvernement est nourri du mythe moderne de l'universalité ; il est aveugle à la différence ethnique et reproduit la colonialité du pouvoir, de la hiérarchie globale de la connaissance et de l'exclusion sociale qui en résulte.

La Bolivie se trouvait à ce moment-là dans une situation économique catastrophique. Le président parvient à conjurer la crise économique et l'hyperinflation sans précédent par le décret 21060 qui signe la fin du modèle étatique que lui-même avait fondé en 1952 sur une idéologie nationaliste forgée par la Révolution. Face à la crise économique, le « Doctor Paz » promeut une politique similaire à celle préconisée par les Chicago Boys (salaires bloqués, licenciements, privatisations massives, rationalisation de la bureaucratie, libéralisation du marché, ajustement fiscal, liberté des prix) en regagnant ainsi la confiance des investisseurs du FMI.

Ces mesures ont eu une forte répercussion au sein du mouvement populaire, paysan et ouvrier. Leur application provoqua le démantèlement des mines publiques et une vague de licenciements massifs. La résistance battue des mineurs pendant la « *Marcha por la vida* » en 1986 a obligé beaucoup d'entre eux d'immigrer soit à la ville d'El Alto, où ils se sont intégrés dans le secteur informel, soit dans les zones de culture de feuilles de coca, soit encore dans la zone de la Chapare.

Les premières vagues migratoires des mineurs et des paysan.ne.s de l'altiplano, ont provoqué l'explosion numérique du jusqu'alors faible mouvement *cocalero* (des cultivateurs de feuilles de coca) et sa hausse vertigineuse au sein de la CSUTCB. La défense de la culture

de coca devient peu à peu un des principaux axes de la lutte de la confédération. Le discours de ce mouvement se caractérise par un caractère nationaliste qui dénonce l'influence des États-Unis sur l'élaboration des politiques d'éradication des plantations de coca, dont dépend directement l'aide économique internationale. D'une certaine façon, les *cocaleros* en érigeant le coca en élément propre de la culture bolivienne, attaqué par l'impérialisme étatsunien, reformulent le clivage nation/anti-nation de l'idéologie nationaliste révolutionnaire en l'adaptant à leur propre contexte. Le culturalisme de ce discours qui veut considérer la coca comme « feuille sacrée » des cultures andine et amazonienne, bien que sa culture et son usage ne soient pas propres à cette dernière région, aura de fortes répercussions non seulement sur le syndicalisme paysan, mais aussi sur le mouvement des peuples indigènes de l'orient bolivien : c'est en ce moment qui s'établit pour la première fois le lien entre les paysans de l'altiplano et les originaires du Chaco et de l'Amazonie. Cette alliance aboutira à l'organisation en commun de plusieurs marches et manifestations pour la revendication de leurs droits et atteindra son point culminant avec le *Pacto de la Unidad* (pacte de l'unité) en 2009 visant à présenter un front commun à l'Assemblée constituante.

Les syndicats *cocaleros* entrent aussi dans le champ politique et établissent des alliances avec les autres acteurs politiques. Ainsi, en 1989 ils s'allient à la coalition des partis de gauche *Izquierda Unida* (gauche unie) et en 1993 au parti katariste *Eje Pachakuti* (axe Pachakuti). Ces expériences marquent la réversion du rapport des forces en présence entre la gauche et le mouvement paysan-indigène, pour la première fois en faveur de ce dernier.

Dans ce contexte, la revendication portant sur la récupération des ressources naturelles (l'eau dans la province de Cochabamba en 2000, le gaz dans la ville d'El Alto en 2003) a permis de relier dans une certaine mesure le national-populaire et l'indigène. Autour des revendications visant la défense du bien commun il y a moyen d'articuler politiquement une population dont les composantes – communautaires, syndicales, de quartiers – ne renoncent pas à leur autonomie ni à leur pratique quotidienne de la coopération et de la construction de relations sociales non capitalistes et non coloniales. La multiplicité, structurée en pratiques d'autoreprésentation et de démocratie communautaire, converge autour de la défense du commun, sans pour autant céder son autonomie, et rend inefficace la répression brutale.

Ce processus de longue haleine a préparé, sur le plan idéologique, l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales en décembre 2005. Comme Hillenkamp et Bessis le soulignent, les groupes indigénistes ont d'ailleurs constitué une force politique significative au sein des gouvernements de Morales (2012 : 86).

F. L'ère contemporaine : l'avènement au pouvoir du mouvement indigène et le nationalisme indigène

La Bolivie connaît depuis 2005 une expérience sociopolitique inédite, avec l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales, premier président indien (aymara) de la Bolivie avec plus de 54 % du suffrage populaire, résultat historique pour le pays. Le nouveau gouvernement s'est donné pour mission de changer fondamentalement l'État bolivien, en vue, d'une part, de reprendre le contrôle sur les ressources naturelles du pays, mais aussi, et surtout, de répondre aux revendications historiques du mouvement indigène.

La Bolivie d'aujourd'hui donne ainsi aux indien.ne.s une place qu'ils/elles n'ont jamais eue au sein de l'État. C'est là le résultat de revendications ethniques. Du fait de l'exclusion et de la subordination à laquelle ils/elles ont longtemps été soumis.es dans la structure administrative de l'État, les indien.ne.s ont entretenu une volonté d'établir un système politique contrôlé par eux/elles, de façon à (re)prendre le contrôle de l'État. C'est pourquoi, ils/elles ont cherché à imposer leur présence dans les structures étatiques, en vue de réorganiser et réformer l'État dans son ensemble. La finalité était de se réapproprier l'appareil d'État tout en demandant une reconnaissance de leur indianité, dans le contexte d'un État « plurinational » et non plus dans celui de l'État-nation.

On entre ainsi dans une autre phase de la crise étatique bolivienne : celle marquée par l'ouverture du processus constituant qui solidifie et consolide les transformations sociales et économiques que le gouvernement assume dans son mandat. Celles-ci émanent de l'« Agenda d'octobre » forgé durant la « guerre du gaz » en 2003 par les mouvements, et comporte trois axes fondamentaux: la nationalisation des ressources naturelles, la réforme agraire et la décolonisation de l'État (Galván, 2008 : 88). Comme le fait remarquer Bellefeuille, le gouvernement d'Evo Morales doit faire face aux défis que les gouvernements précédents n'ont pas pu relever (2011 : 15).

Tout d'abord, l'inclusion des peuples autochtones dans les sphères politique, économique, sociale et institutionnelle, à travers une nouvelle définition de l'État bolivien. L'« État plurinational de Bolivie » fondé en 2009 reconnaît officiellement trente-six nations. Il accorde donc une légitimité aux ethnies en tant que nations. À la différence du nationalisme révolutionnaire de 1952, le but n'est plus de forcer un destin commun à l'intérieur de l'État, mais de laisser s'exprimer les différentes composantes ethniques de la Bolivie dans leurs territoires. L'appartenance ethnique, exclue de l'identité nationale d'après 1952, ne retrouve sa

place qu'au sein de l'État plurinational issu de la constitution de 2009 : de fait, c'est dans la critique de l'État-nation que l'État plurinational s'est consolidé. Le clivage que le MAS établit est celui entre nation et anti-nation, autour duquel s'articulent les blocs sociaux et politiques. Mais s'il y a de nombreuses continuités avec le nationalisme révolutionnaire du MNR de 1952, les différences que l'on y retrouve semblent être beaucoup plus marquantes. Premièrement, la forme d'organisation politique introduite par le parti en 1952, a perdu peu à peu son poids en tant que forme de rébellion pour s'adapter à la reproduction et à la gestion des structures de gouvernement existantes, à savoir la communauté et le syndicat. Deuxièmement, il ne s'agit plus de valoriser un projet nationaliste qui vise à intégrer les peuples indigènes au sein de la nation, mais plutôt de reconnaître leur diversité en tant qu'élément propre de l'identité bolivienne. La nouvelle constitution prévoit alors à cet effet l'autogouvernement des indien.ne.s à travers l'institution de l'« autonomie indigène ».

Puis, le gouvernement doit faire face à la complexification de la polarisation du pays, où cohabitent deux visions de la Bolivie, celle de l'altiplano et celle de la media luna (demi-lune), composée des départements du Pando, du Beni, de Santa Cruz et de Tarija. Cette polarisation de la Bolivie et cette rivalité entre Camba et Kolla³² installée depuis longtemps s'est complexifiée depuis l'élection du MAS et d'Evo Morales à la tête du gouvernement. Une rivalité souvent teintée de racisme est présente dans les propos des deux groupes. Effectivement, ceux et celles qui étaient exclu.e.s du pouvoir sont maintenant à la tête de l'État, mais ne contrôlent pas les institutions mises en place par leurs prédécesseurs et considérées comme racistes et colonisatrices. Les élites, pour leur part, n'acceptent pas les changements amorcés par le gouvernement et tentent d'imposer leurs politiques, détenant le pouvoir économique. L'État bolivien restant très centralisé à La Paz, l'opposition déplore le peu de compréhension dont fait preuve le MAS pour les réalités de la media luna, ainsi que pour ses peuples autochtones.

En ce qui concerne ces derniers, il faut souligner que les mouvements indigènes de l'Amazonie et du Chaco sont aujourd'hui au cœur d'une vive confrontation avec le gouvernement en place. Les « nations originaires » présentent des frontières diffuses entre indigènes et métis et l'existence d'une véritable cohésion nationale entre les 36 nations qui

³²« Camba » est un nom utilisé pour désigner les Bolivien.ne.s habitant dans la demi-lune, tandis que le terme « Kolla » se réfère aux Bolivien.ne.s de l'*altiplano*.

forment la Bolivie est une question discutable. En 2011 le président Evo Morales a mis fin à une confrontation avec les communautés indigènes amazoniennes qui refusaient le développement d'un projet de route traversant le parc national Isiboro-Secure (Tipnis). Ce conflit, marqué dans un premier temps par une forte répression de la part des autorités, a donné lieu à d'imposantes marches et actions indigènes contre le gouvernement, qui a finalement renoncé au projet initial. Le caractère conjoncturel de la catégorie constitutionnelle « indigène originaire paysanne » semble donc avoir trouvé ses limites avec la multiplication des conflits locaux entre paysan.ne.s et autochtones.

Comme l'affirme Guardia (s.d.), l'État plurinational est l'expression même de l'échec de l'État-nation dans un pays où les revendications ethniques n'ont jamais faibli, en dépit d'un certain manque de visibilité. Le climat de racisme persistant y a certainement contribué. Ainsi, nous pouvons identifier trois groupes cohabitant aujourd'hui en Bolivie : le monde k'ara (ou blancs) qui n'est pas très différent de la société occidentale d'aujourd'hui, le monde des cholos/cholas³³ et le monde des communautés originaires (quetchua, aymara et les autres ³⁴ peuples de l'est du pays reconnus dans la constitution). Aujourd'hui, 75 % de la population, en ville ou à la campagne, se réclame comme appartenant de près ou de loin à un groupe originaire. Le 25 % restant sont considéré.e.s par les originaires comme des k'ara, tandis qu'eux/elles-mêmes se considèrent comme de simples Bolivien.ne.s.

Ces dernier.e.s, qui appartiennent souvent aux élites, lèvent de nouveau le drapeau du métissage³⁴ comme principale raison d'être de la bolivianité. Mais, si le métissage des années 1950 a été conçu dans le cadre d'un discours anti-oligarchique et transformateur, aujourd'hui le métissage évoqué par les classes moyennes présente un caractère plutôt défensif et conservateur devant leur destitution des fonctions publiques³⁵, principal espace de leur reproduction, et contraire à l'idée de la construction d'un projet égalitaire et partagé du pays.

³³Le terme *cholos/cholas* désigne, de façon généralement méprisante, les originaires ou les métis.se.s parti.e.s aux centres urbains pour y trouver du travail.

³⁴ Comme le fait remarquer Franqueville (1994, p. 493), une rencontre réussie entre différentes identités suppose que celles-ci soient clairement définies. Pour l'auteure le *criolismo*, à savoir l'identité des classes moyennes, s'était d'abord défini par opposition à la métropole espagnole, puis par opposition au monde indien auquel il a dû cependant reconnaître une certaine dette, d'où ce concept commode de « métis.se » qui, pour les créoles, permit de garder ses distances tant avec le passé colonial qu'avec le présent indien. Mais, à la différence du monde indien, le monde créole cherche encore ses références et continue à situer son avenir du côté de l'Occident. Tour à tour l'Europe et les États-Unis lui ont fourni ses modèles culturels, économiques, sociaux, sur lesquels il lui faut bien s'interroger aujourd'hui.

³⁵ Quelques journalistes et analystes bolivien.ne.s arrivent même au point de dénoncer le « racisme à l'envers » propre au comportement des élites indigènes et paysannes dans l'administration publique.

Dans ce contexte, les secteurs moyens urbains et scolarisés qui proclament aujourd'hui que « nous (les Bolivien.e.s) sommes tou.te.s des métis.se.s » semblent oublier qu'en Bolivie il y a des métis.se.s blanc.he.s et des métis.se.s indien.ne.s ou, exprimé en termes d'une idéologie plus moderne, des créoles-métis.ses et des cholos/cholas. Cela veut dire que la blancheur de la peau, les vêtements, les pratiques économiques et culturelles et l'origine des noms constituent toujours des frontières dans la construction des imaginaires sociaux et des mécanismes de domination, aujourd'hui érodés – mais pas encore éliminés – à cause de l'irruption politique indigène et l'arrivée au pouvoir du MAS. Evo Morales semble alors incarner l'expression de ces indien.ne.s métis.ses qui sont toujours discriminé.e.s et exclu.e.s des espaces « légitimes » de la vie sociale et ségrégé.e.s aux périphéries des villes ou sur les versants des montagnes, considérés comme « quartiers dangereux ».

Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que ce métissage indigène prôné par Evo Morales, loin de promouvoir un « retour aux ancêtres », s'inscrit dans les procédures de modernisation : urbanisation, différenciation sociale, accumulation de capital (fondamentalement mercantile) et hybridation culturelle ; aujourd'hui la majorité des Bolivien.ne.s (60 %) vit dans les villes, bien que cette population ne se soit pas totalement séparée de la vie rurale (beaucoup d'entre eux/elles conservent des terres) ni de la culture aymara ou quetchua.

À ce métissage ethnique on doit aussi ajouter un métissage politique entre le syndicat rural, consolidé au cours des années 1950 à l'image du syndicat ouvrier, et les traditions communautaires. Comme le fait remarquer Stefanoni, le président bolivien actuel a été formé politiquement au sein des syndicats cocaleros et sa revendication indigéniste s'apparente plus à une dénonciation de l'apartheid sud-africain de Nelson Mandela, avec une demande d'inclusion, de reconnaissance et de possibilité d'accès au pouvoir d'une majorité nationale ségrégée pour des questions ethniques, qu'avec la revendication d'un retour à l'ayllu (Stefanoni, 2007 : 82-83).

En réalité, l'affirmation ethnique et culturelle que promeut Evo Morales passe à travers le pragmatisme propre à une culture syndicale et aux positions actives anti-impérialistes, plus précisément anti-américaines, dont la base matérielle ont été les luttes des paysan.ne.s contre les forces armées, quand ces dernières avaient procédé, avec l'appui nord-américain, à

l'éradication des plantations de coca dans les années 1990. Ces pratiques le rapprochent de façon considérable des imaginaires nationalistes qui traversent l'histoire bolivienne. Cette double dimension idéologique d'Evo Morales, à savoir l'articulation entre le national populaire et l'ethnique culturel ainsi que les ruptures et continuités avec le passé, ont érigé le MAS en l'expression d'un nouveau nationalisme indigène.

Le nationalisme du MAS s'articule comme un courant indianiste dans la mesure où il reconnaît les paysan.ne.s et les indigèn.e.s comme des « patriotes boliviens », dépositaires des intérêts du pays. À la différence de ce qui s'est passé pendant la révolution de 1952, le projet national du mouvement populaire bolivien n'est pas un projet conçu par les intellectuel.le.s de la classe moyenne appuyé ensuite par les ouvrier.e.s et les paysan.ne.s ; il s'agit plutôt d'un projet élaboré par le monde rural et indigène, auquel s'incorporent – pas sans conflits, il est vrai – ces intellectuel.le.s. de la classe moyenne. Le discours du MAS peut être envisagé comme un syncrétisme entre le discours de la gauche, de l'indianisme et du nationalisme. C'est pour cette raison que le principal défi de ses dirigeant.e.s est de donner sens à ce syncrétisme et de réconcilier le clivage entre ethnie et classe, afin que la « refondation de la Bolivie » prônée par le MAS se concrétise dans l'approfondissement de la démocratie dans le pays, tant pour le mouvement paysan et indigène, pour lequel le MAS reste toujours un référent politique, que pour l'ensemble du mouvement populaire qu'il prétend représenter dans toute sa diversité.

Dans cette perspective, l'interpellation d'Evo Morales aux « entrepreneurs patriotes » et aux « militaires nationalistes », loin de stimuler la lutte des classes, récupère les anciens clivages nation/anti-nation et peuple/oligarchie, dans une nouvelle « alliance des classes » qui vise à construire un « pays productif » et à utiliser l'excédent des ressources naturelles « récupérées par l'État » pour moderniser le pays (Stefanoni, dans Svampa et Stefanoni, 2007: 71).

Comment maintenir les équilibres fragiles et construire un intérêt général sur la base des revendications de divers secteurs qui constituent la base électorale des pouvoirs nouvellement en place ? Tel semble être l'un des défis imposés au gouvernement bolivien dans la nouvelle période.

ii. Conclusion

De ce que nous venons d'exposer, il résulte que pour comprendre les mouvements de résistance en Bolivie il faut tenir compte de deux éléments : d'une part, qu'à l'origine de

l'instabilité politique du pays on trouve l'appropriation des ressources naturelles, l'État étant avant tout un centre de contrôle et de distribution de ces ressources. Ceci permet de conclure que l'instabilité est l'effet pervers des efforts pour se les approprier, ceci d'autant plus que l'on a affaire à une société « d'enclave » minière.

D'autre part, que cette compétition engage tous les acteurs, qu'ils soient dominants ou dominés, d'origine indigène ou appartenant aux classes moyennes, à la paysannerie et au mouvement ouvrier minier, membres des forces armées ou agents des intérêts américains, et met en évidence la multiplicité des identités et la diversité des sens que prend l'héritage culturel. Par conséquent, les mouvements politiques et sociaux de résistance s'articulent autour des critères soit nationaux-populaires ou indigènes soit autour d'une combinaison entre ces deux éléments. Ainsi, selon Tapia, à l'origine de la résistance pendant la période républicaine on trouve notamment des critères nationaux-populaires axés sur le clivage nation/anti-nation, tandis qu'au cours du XX^{ème} siècle on assiste pour la première fois à une articulation entre éléments communautaires-indigènes et nationaux-populaires (dans Swampa et Stefanoni, 2007 : 177).

Dans cette perspective, nous pouvons diviser grosso modo l'histoire contemporaine de la Bolivie en termes d'ethnicité en trois grandes périodes : une première, qui s'étend de l'indépendance en 1825 jusqu'à la révolution de 1952, durant laquelle les indigènes ont tout simplement été exclu.e.s des instances de décision de l'État (Carlos Mendoza, cité par Guardia, s.d.) ; puis une deuxième, qui s'ouvre avec la révolution de 1952 et finit en 2005, durant laquelle les peuples autochtones ont été intégrés au sein de la nation bolivienne en tant que paysans, sans tenir compte, pour ainsi dire de leur « indianité » ; enfin, l'avènement au pouvoir du MAS d'Evo Morales en 2005 marque le début de la troisième période et est caractérisée par l'accès des indigènes au pouvoir, la revalorisation de leur identité et la reconnaissance du caractère plurinational de l'État.

Le modèle national-populaire qu'Evo Morales applique aujourd'hui en s'appuyant sur les masses n'est pas nouveau en Bolivie : bien qu'au 19^{ème} siècle, ce soit sans les indien.ne.s que s'est affirmée l'idée de nation bolivienne, toute l'histoire nationale à partir des années 1940 peut être interprétée comme une succession de cycles nationalistes et libéraux, lesquels, au-delà de leurs indéniables avancées, n'ont pas pu pour autant refondre l'État et construire une nation incluant les populations indigènes.

Par ailleurs, les concepts de race et de classe ont toujours été étroitement liés en Amérique latine. Ainsi, l'État républicain, qui a succédé l'État oligarchique en 1925, s'est fondé

sur l'idée de l'État-nation et sur un nationalisme révolutionnaire qui a structuré son discours autour du clivage nation (peuple)/anti-nation (oligarchie – barons d'étain). L'identité bolivienne est alors fondée sur l'incorporation des indigènes à la classe paysanne, l'identité de la classe l'emportant sur celle de l'ethnie. Jusqu'aux années 1960 donc, les autochtones ne seront considéré.e.s comme sujets actifs de leur développement. L'État libéral établi après la période des dictatures des années 1960-1970, adopte un discours multiculturel qui promeut la reconnaissance culturelle des indigènes sur la base de leur intégration aux structures du marché néolibéral. Enfin l'État plurinational, à la différence du multiculturalisme des années 1990, adopte une approche plus transversale de la question autochtone et abolit toute distinction possible entre culture majoritaire et minoritaire : en reprenant le clivage nation/anti-nation (dans ce contexte les néolibéraux, les États-Unis et l'Europe) structure son discours sur l'articulation des éléments national-populaire et indigène. On parle donc d'un nationalisme indianisé, fondé sur une nation pluriethnique et multiculturelle.

Les identités de classe et d'ethnie seront pour la première fois articulées dans le mouvement katariste des années 1970. Cette articulation va trouver un champ fertile et son expression la plus vive dans les mouvements populaires des zones de culture de coca (Chapare) et des grandes villes (La Paz, El Alto) qui ont accueilli les grands mouvements migratoires des paysan.ne.s indigènes, suite à l'implémentation des mesures néolibérales des années 1980. Ces mouvements expriment la volonté de construire un sujet social cohérent sur la base d'une identité nationale et populaire élargie qui comprend également l'élément de leur classe en tant que producteurs/productrices agricoles ou commerçant.e.s.

Dans ce sens, la contribution du mouvement cocalero est particulièrement remarquable à plusieurs niveaux. Produit de fusion entre les paysans de l'altiplano et les mineurs déplacés d'Oruro et de Potosí, ce mouvement non seulement a su intégrer les revendications du katarisme dans sa dynamique, mais il est aussi arrivé à établir des passerelles d'alliance avec d'autres secteurs de la population, comme les indigènes des Basses terres, les ouvriers et les intellectuels de la gauche.

L'avènement de l'État plurinational traduit, en ce sens, l'aspiration historique des indien.ne.s à trouver toute leur place au sein des instances de responsabilité à tous les niveaux. Depuis l'adoption de sa nouvelle constitution en 2009, la Bolivie se reconnaît comme formant une nation pluriethnique et multiculturelle, composée par 36 nations autochtones, auxquelles l'État reconnaît des droits sociaux, économiques, culturels et politiques spécifiques. Ce nouveau contexte de valorisation du plurinationalisme, des statuts ethniques et des spécificités

culturelles a servi aux peuples indigènes pour s'intégrer avec succès aux dynamiques urbaines du capital tout en affirmant socialement leur identité ethnique. On voit à travers cet exemple combien l'ethnicité est devenue dans ce contexte un enjeu politique.

II. La participation des femmes dans les mouvements sociaux en Bolivie

Les femmes ont toujours eu un rôle capital dans l'histoire de la Bolivie, bien que leur place ne fût jamais mise en valeur. Il est cependant important de rappeler que des femmes comme Bartolina Sisa, Gregoria Apaza et les « heroínas de la coronilla », ont eu un rôle prépondérant pendant les luttes pour l'indépendance et jouissent aujourd'hui d'une très grande popularité historique auprès de la population bolivienne. Malgré cela, après l'indépendance les femmes ne sont pas devenues des citoyennes boliviennes, statut réservé exclusivement aux hommes.

En effet, depuis la première constitution (1829), le type de suffrage avait été direct, censitaire et restreint aux hommes alphabétisés, fait qui excluait presque toute la population indigène. Ces conditions n'étaient valables que pour les hommes, étant donné que les femmes étaient dépourvues de tout droit civil et n'étaient pas considérées comme citoyennes.

En outre, la législation de l'époque prévoyait la patria potestas (puissance paternelle) : établie pendant la colonisation, elle sera maintenue en vigueur pendant toute la période républicaine. La puissance paternelle légitimait le pouvoir du père (pater familias) sur ses enfants, petits-enfants et tout.e descendant.e légitime. Par extension, elle s'appliquait aux femmes : les femmes mineures étaient sous la tutelle de leurs pères et, une fois majeures et mariées, elles passaient sous la tutelle de leurs maris : les femmes mariées avaient donc un statut de mineures à vie. Nous pourrions ainsi dire que la puissance paternelle était l'expression légale de la domination masculine incarnée par la figure paternelle.

Il faudra attendre le XX^{ème} siècle et l'arrivée des mouvements révolutionnaires pour que les femmes aient enfin un statut. En effet, vu que les organisations féministes étaient inexistantes avant le XX^{ème} siècle, nous nous focaliserons uniquement sur cette période.

Avant de commencer, il convient de préciser qu'au début du XX^{ème} siècle, l'écho des différentes idéologies, en provenance notamment de l'Europe, arrivait en Bolivie à travers la presse écrite et la diffusion des ouvrages. Parmi ces idéologies, on distingue d'une part l'anarchisme et d'autre part le féminisme. Né en Europe, l'anarchisme est une idéologie qui rejette toute forme d'autorité, notamment celle de l'État, et prône la liberté absolue des

individus. Le féminisme, pour sa part, se propose d'améliorer la situation de la femme et atteindre son émancipation à travers l'acquisition de ses droits. Les principaux mouvements des femmes en Bolivie seront donc profondément influencés par ces deux courants.

i. Le mouvement féministe

Le mouvement féministe, appuyé sur des organisations souvent éphémères, fragiles et peu stables, est un mouvement qui agit par poussées et par vagues selon le contexte social dans lequel il surgit et auquel il s'affronte. L'histoire du mouvement féministe bolivien est ainsi strictement liée au contexte politique et social dans lequel il s'est développé : ses succès, ses défaites et même la priorité donnée à certaines de ses revendications sont liés à ce qui se passe dans les sphères politique et sociale du pays.

En ce sens, Álvarez identifie trois périodes distinctes, dotées chacune d'une certaine unité, pour analyser les différents moments durant lesquels a pris place le mouvement féministe en Bolivie : les années 1920, marquées par l'émergence et le développement des organisations féministes ; les années 1930 de la guerre du Chaco, qui ont entraîné des bouleversements sociaux, politiques et culturels porteurs de conséquences importantes concernant la condition des femmes et le mouvement féministe ; enfin, les années 1940 à 1952, qui ont marqué la première participation des femmes à la vie politique grâce à l'octroi, en 1945, du droit de vote à celles sachant lire et écrire, leur permettant ainsi de participer aux élections municipales (Álvarez, 2012 : 44).

A. L'émergence du mouvement féministe en Bolivie dans les années 1920

Le début du XX^{ème} siècle en Bolivie (1899-1920) a été marqué par des transformations importantes touchant le développement et la modernisation du pays. Pour la première fois, l'État prit en main l'éducation des femmes : désormais, il était obligatoire pour les filles des classes moyennes et élevées, d'apprendre à lire et à écrire. Cette évolution a été illustrée par l'ouverture aux filles, en 1910, de l'Escuela Normal de Perceptores y Profesores: les futures professeuses devaient enseigner aux nouveaux lycées pour filles dans les principaux centres urbains du pays, tels que le Colegio Primario de Niñas fondé à La Paz en 1906 par le gouvernement d'Ismael Montes, ou le Colegio Fiscal de Señoritas d'Oruro, fondé en 1914, qui dispensait également l'enseignement secondaire.

Avec le développement de l'éducation des femmes en ce début de siècle, toute une génération de filles issues des classes moyennes et élevées de la société a été éduquée, formant

la première génération intellectuelle féminine en Bolivie. Ainsi, une première vague importante de femmes bénéficiaires du développement de l'éducation a fait son apparition dans la vie publique au début des années 1920, avec la création de ce qu'elles avaient nommé le plus souvent les centros artísticos e intelectuales de señoritas. Il s'agissait, à l'origine, d'organisations destinées à la présentation des travaux artistiques, et littéraires des jeunes femmes cultivées. Ces centres publiaient des revues féminines-féministes qui traitaient différents sujets, notamment des questions concernant la condition des femmes, leurs préoccupations et revendications (Álvarez, 2012 : 46). Ainsi, à côté des poèmes et des essais historiques, ont paru des articles sur l'éducation des femmes, des réflexions sur leur place dans la société, et la nécessité d'obtenir des droits civiques et politiques. La première de ces organisations a été le Centro Artístico e Intelectual de Señoritas d'Oruro, fondé en 1920 par Laura Graciela de La Rosa Torres, Bethsabé Salmón Fariñas et Nelly López Rosse. À partir de 1921, ce centre a fait paraître la revue *Feminiflor*, première publication féministe dans le pays. Suivant le modèle de celui d'Oruro, d'autres centres du même type ont surgi dans d'autres villes du pays, tels qu'Iris à Cochabamba, avec sa revue homonyme, le Centro Ideal Femenino à La Paz avec les revues *Ideal Femenino* (1922) et *Aspiración* (1923), et enfin l'*Ateneo Femenino* avec *Eco Femenino* (1923) et *Índice* (1929).

Petit à petit, ces femmes ont commencé à discuter sur la nécessité d'obtenir des droits civiques. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, pendant cette période les femmes mariées étaient sous la patria potestas et ne disposaient pas de droits civiques sans l'autorisation de leurs maris. Cela veut dire qu'elles ne pouvaient pas gérer leurs biens et revenus, fixer leur domicile, ouvrir un compte en banque ou se porter témoins dans un procès. Elles ne disposaient pas non plus de droits politiques, bien qu'en tant que femmes éduquées et cultivées, elles remplissent une des conditions essentielles pour devenir citoyennes : savoir lire et écrire.

Parmi toutes ces organisations, la plus active et dynamique fut aussi celle qui a eu la durée de vie la plus longue (soixante ans environ) : l'*Ateneo Femenino* de La Paz, créé en 1923 par María Luisa Sánchez Bustamante et Ana Rosa Tornero. Cette organisation a été la plus importante de toutes au niveau national et c'est sous son impulsion, que d'autres ateneos ont été créés dans des villes comme Oruro, Sucre et Cochabamba.

Ce centre maintenait des liens étroits avec les féministes de la plupart des centres urbains du pays, ainsi qu'avec les féministes d'autres pays de l'Amérique latine, de l'Europe et des États-Unis. L'intérêt pour le mouvement féministe international et pour le tissage de liens avec les féministes du monde entier s'est manifesté également dans la participation de certaines de

ses membres à des congrès internationaux de femmes, comme la Seconde Conférence panaméricaine de Lima en 1925, et le premier congrès de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas qui a eu lieu au Mexique la même année.

L'Ateneo est devenue l'organisation de référence pour la défense des droits civils et politiques des femmes dans les années 1920. Selon Álvarez, en 1925 les membres de l'Ateneo ont fait appel à Benjamin H. Gallardo, juriste, spécialisé dans le droit civil et recteur de l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz en lui confiant un projet de réforme du code civil bolivien qui accorderait les droits civiques aux femmes. Le projet présenté par Gallardo, qui accordait à la femme mariée des droits civiques qu'elle n'avait pas avec le code civil en vigueur à l'époque, a été envoyé au pouvoir législatif en août 1925 pour être étudié par les législateurs. Néanmoins, le pouvoir législatif y est resté complètement indifférent (Álvarez, 2012 : : 47).

Le premier congrès de l'Ateneo en 1929 a défini les bases idéologiques et proclamé les principales revendications de l'organisation. Celles-ci comprenaient la libération des femmes, le droit à la carte d'identité, à la gestion de l'héritage et de la propriété. Bref, elles revendiquaient leur libération et indépendance économique. De surcroît, les membres de l'Ateneo dénonçaient l'idéologie patriarcale comme principal responsable des guerres et des conflits en période de paix. Toutefois, cette organisation était plutôt centrée sur les demandes des élites féminines qui réclamaient le droit au vote, mais seulement pour les femmes lettrées.

Une autre de ses revendications était le droit au divorce : plusieurs femmes, considérées à l'époque comme propriété de leurs époux, devant l'absence d'un cadre normatif qui les protégerait contre leurs abus, elles choisissaient de quitter leur foyer. Déjà en 1926, l'Ateneo avait demandé le droit au divorce, mais celui-ci n'a été concédé qu'en 1932, après des débats passionnés dans la presse et au Parlement.

En 1929, l'Ateneo Femenino a aussi organisé la Première Convention des femmes en Bolivie, avec la participation de plusieurs syndicats féminins comme la Federación Obrera del Trabajo (FOT), la Federación Obrera Femenina (FOF) et le Sindicato Femenino de Oficios Varios (SFOV). Cette initiative a été un échec en raison des différences de classe et de culture existant entre les membres de l'organisation et les femmes des syndicats, en grande majorité aymaras et des classes populaires : alors que les membres de l'Ateneo se concentraient sur la nécessité d'obtenir les droits civiques et le droit au vote pour les femmes qui savaient lire et écrire, les femmes des syndicats revendiquaient des droits sociaux liés à leurs conditions de femmes travailleuses. Ces dernières ont fini alors par se retirer de la convention en signe de

protestation. Les différences de classe et de culture étaient irréconciliables. Le premier effort réalisé vers une union interclassiste de femmes n'a eu donc aucun résultat. Les difficultés sociales de la population indigène étaient par conséquent indissociables des problèmes raciaux et professionnels qu'elle devait résoudre.

Les organisations féministes des années 1920, tout comme les revues qu'elles publiaient, ont eu une durée de vie relativement courte. Malgré cela, la plupart des femmes qui les ont fondées et qui en ont fait partie n'ont pas disparu de la lutte pour la cause féminine. Elles ont été nombreuses à jouer un rôle important dans la guerre du Chaco et à fonder ou à s'intégrer aux nouvelles organisations qui ont surgi dans les années 1930, dans les contextes de la guerre et de la post-guerre totalement différents de celui des années 1920.

B. Le mouvement féministe pendant et après la guerre du Chaco (les années 1930-1940)

La guerre du Chaco contre le Paraguay a eu lieu pendant la période 1932-1935. Elle a été dévastatrice pour le pays, tant au niveau des pertes humaines que des pertes économiques et a occasionné un bouleversement majeur sur les plans culturel, social et politique. Mais, comme nous l'avons vu, elle a été également l'élément déclencheur de l'écroulement progressif du régime oligarchique, qui a fini par être renversé avec la révolution nationale de 1952. C'est dans ce climat d'effervescence politique sans précédent qu'ont vu le jour de nouveaux partis qui voulaient en finir avec les partis traditionnels et le régime en place.

Les femmes boliviennes se sont organisées immédiatement après la déclaration de la guerre. Les associations déjà existantes ont essayé de coordonner leurs actions et de collaborer, en formant les premiers corps d'infirmières, en donnant des uniformes et en collectant des fonds, entre autres. En outre, les femmes ont accédé massivement au marché du travail, et malgré le licenciement de plusieurs d'entre elles à la fin de la guerre, la majorité a conservé son travail. Pendant cette période les femmes ne sont donc pas passées inaperçues, et leur perception d'elles-mêmes et par la société s'en est trouvée radicalement transformée. Bien évidemment, dans le contexte de la guerre, la question des droits civils et politiques était secondaire et n'a pas été prise en compte dans le débat.

Dans la période de la post-guerre, les principales dirigeantes du Comité de Acción Feminista ont formé deux organisations beaucoup plus institutionnalisées, avec d'autres objectifs et stratégies que ceux développés pendant la guerre : la Legión Femenina de Educación Popular América, (LFEPA) dirigée par Etelvina Villanueva, et l'Unión de Mujeres

Americanas (UMA), dirigée par Zoila Viganó. Les stratégies et objectifs de ces nouvelles organisations féministes s'inscrivaient dans le contexte de l'après-guerre où il fallait s'associer à des organisations internationales pour promouvoir le pacifisme, répondre aux problèmes sociaux, aggravés avec la crise économique et la guerre, et où de nouvelles doctrines, tel le socialisme, apparaissaient comme des réponses possibles et utiles dans le cadre de la reconstruction du pays.

Les mutations engendrées par la guerre et la nouvelle place des femmes dans la société ont provoqué de véritables discussions sur la possibilité ou non de leur accorder les droits civils et politiques. Cette fois-ci ni la société ni le gouvernement ne sont restés indifférents aux demandes des féministes.

C. Anarchisme et syndicalisme dans les années 1920-1930

Pareillement aux premières organisations féministes, pendant les années 1930 on assiste à l'émergence d'un vif mouvement des femmes indigènes à revendications syndicales, fortement influencé par l'anarchisme qui, selon Millán, atteint les femmes indigènes par le biais des syndicats paysans (Millán, 2012 : 43). Comme le font remarquer Wadsworth et Dibbits, ces luttes occupent une place importante dans la presse de l'époque et nous permettent de voir d'autres aspects de cette première moitié du XX^{ème} siècle qui ont été méconnus à cause de l'importance accordée au processus révolutionnaire de 1952 (Wadsworth et Dibbits, 1988 :12). Leur importance s'érige sur le fait que pour la première fois des voix issues des groupes colonisés en raison de leur sexe et de leur race revendiquent avec ferveur le pouvoir de se représenter elles-mêmes.

Ainsi, en 1923, l'anarchiste Domitila Pareja fonde, avec Nicolás Mantilla et Luis Cusicanqui, le journal *La Antorcha* et en 1927 un groupe d'ouvrières anarchistes, dirigé, entre autres, par Catalina Mendoza, Rosa Rodriguez de Calderón, Susana Rada, Felipa Aquize, a créé le *Sindicato Femenino de Oficios Varios* (SFOV- Syndicat féminin de métiers variés), sous les auspices de la *Federación Obrera Local* (FOL36), d'obédience anarchosyndicaliste, qui constituait alors le plus puissant syndicat du pays. La direction (masculine) de la FOL considérait que le principe de base de la I^{ère} Internationale selon lequel « l'émancipation des

³⁶ La FOL était de fait un syndicat national mais les anarcho-syndicalistes la considéraient comme la branche « locale » (bolivienne) d'une organisation mondiale, l'Association internationale des travailleurs syndicaliste-révolutionnaire, créée en 1922.

travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » s'appliquait aussi aux femmes, et a appuyé pleinement cette initiative. L'entraide a été la marque des relations entre ces hommes et femmes syndicalistes, sans doute à cause de leur profond engagement dans une philosophie anarchiste partagée (Galín et Horn, 2006 : 22).

Le SFOV regroupait des cuisinières travaillant dans des familles, des blanchisseuses, des ouvrières agricoles, des vendeuses des marchés. Le nombre de syndiquées augmentant, des syndicats distincts furent créés par métier et le SFOV en est venu à se transformer en la Federación Obrera Femenina (FOF). À son apogée, la FOF comptait soixante syndicats dont les plus importants étaient l' Unión Sindical de Culinarias (USC - Union syndicale de cuisinières), fondée en 1935, et l' Unión Femenina de Floristas (UFF - Union féminine de marchandes de fleurs), créée en 1936.

À partir de cette année la syndicalisation obligatoire décrétée par le gouvernement de David Toro a fait que les organisations corporatives se soient multipliées, celles des femmes étant séparées de celles des hommes. Le syndicat des cuisinières était né à La Paz à partir des luttes contre la discrimination dans les transports publics : comme les femmes de classes moyennes avaient objecté que les cuisinières, avec leurs sacs de commissions, prenaient trop de place dans les tramways, la municipalité avait interdit à ces dernières d'utiliser les transports publics. Cette même année, Petronila Infantes, une dirigeante anarchiste, fonde l' Unión Sindical de Culinarias (USC) pour demander l'annulation de cette interdiction (enfin accomplie), mais aussi la reconnaissance du travail de cuisinière comme métier qualifié et la journée de huit heures. Leurs revendications ont aussi répercuté sur la condition des travailleuses domestiques en général (bien que les cuisinières constituassent un groupe à part et plus valorisé au sein de ce secteur) avec d'une part l'inclusion des travailleuses domestiques dans la législation sociale, et d'autre la substitution du terme péjoratif « domestiques » par celui de « travailleuses au foyer ».

Au bout de quelque temps elles seront imitées par d'autres syndicats, comme ceux des commerçantes de fruits, des vivandières et autres. En 1936, les marchandes de fleurs, qui ont subi des dégâts à cause du débordement de la rivière Choqueyapu à La Paz, se sont organisées en l'UFF pour demander l'établissement de marchés municipaux.

D'autres syndicats de travailleuses se sont formés à cette époque, comme par exemple celui des commerçantes qui se sont réunies après la création des marchés à La Paz pour se protéger contre les contrôles très strictes de la municipalité de leurs points de vente, les abus du

maestrerio mayorazgo³⁷, ou alors lutter contre les vendeurs et vendeuses de rue non officiel.le.s et défendre leurs espaces de vente (Marchand, 2006 : 84).

En même temps que leur participation à ces nouveaux syndicats, les femmes participaient déjà activement aux syndicats des maîtres, professeur.e.s et professionnel.le.s de santé. De plus, à Santa Cruz les couturières, les boulangères et les cigarières ont créé leurs propres syndicats.

Les activités de la FOF ont été interrompues par la guerre du Chaco (1932-1935) mais elle a été créée de nouveau en 1940, et Petronila Infantes, responsable de la USC, a été son secrétaire générale de 1940 à 1945. Grâce à leur solide enracinement dans les luttes sociales, les syndicats de femmes ont duré plus longtemps que leurs homologues masculins. Dans les années 1940, la FOL a commencé à décliner sous l'effet combiné de sa répression par une succession de gouvernements autoritaires et de la concurrence des syndicats dirigés par des partis politiques de la gauche radicale. En 1947, la FOL avait pratiquement cessé d'exister. Cependant, la FOF a continué, toujours sous une direction anarchosyndicaliste, pour s'intégrer finalement dans la COB en 1953. Ce point a été décisif pour l'affaiblissement des syndicats des femmes, la COB étant une organisation à caractère massif et impersonnel mais aussi clientéliste et vertical. Enfin, la FOF sera dissolue en 1965 sous la dictature du général Barrientos.

Il faut souligner que la lutte syndicale et sociale des femmes des classes populaires ne se limitait pas à la revendication des droits des travailleuses, mais elle s'étendait également à celle des bénéfices sociaux pour l'ensemble de la collectivité. Ainsi, au-delà des revendications relatives au travail, elles réclamaient aussi le droit au divorce, la création de crèches et l'égalité devant la loi pour tous les enfants, filles ou garçons.

Par ailleurs, les syndicats d'ouvrières de la FOF s'affrontaient non seulement aux autorités mais aussi, en tant que femmes indiennes, à la classe supérieure créole, dans les familles comme en société. Les marchés devenaient ainsi des espaces de communication où se cimentaient les relations sociales, pas seulement entre vendeuses mais aussi entre cuisinières qui faisaient là leurs courses en brisant l'isolement vécu sur leur lieu de travail.

³⁷ *Maestrerio mayorazgo*: système d'organisation des marchés d'inspiration coloniale. Les *maestras mayores* sont des dirigeantes des marchés, élues par leurs collègues pour jouer un rôle d'intermédiaires entre les vendeuses et les autorités municipales (Marchand, 2006 : 16).

Les femmes syndicalistes anarchistes n'ont pas tardé d'entrer en conflit avec le mouvement pour les droits des femmes qui était dominé par des femmes de l'oligarchie créole. En 1929, comme nous l'avons vu, une délégation du SFOV a participé à une convention nationale des femmes et a même soumis un document intitulé « La ignorancia es la madre de la esclavitud » (l'ignorance est la mère de l'esclavage), dans lequel elles dénonçaient la situation sociale des ouvrières. La délégation a reçu un accueil hostile et s'est retirée de la convention. Selon Petronila Infantes « les dames [de l'oligarchie] étaient fâchées car les cholas (les femmes ouvrières indiennes) étaient venues se mélanger avec elles » (Galin et Horn, 2006 : 22).

Nous pourrions dire alors que leur vision était tout de même très rapprochée des syndicats des hommes et que leur combat concernait plutôt leur condition de travailleuses que celle de femmes. Ainsi, le fossé était profond entre la situation des intellectuelles faisant partie de l'aristocratie et des femmes syndiquées, du fait du fort décalage entre la situation sociale et ethnique des deux parties, fait qui explique l'échec d'une première articulation entre les deux mouvements, comme nous l'avons déjà vu. Nous pouvons donc dire que durant les années 1920 et 1930 les femmes n'étaient pas inexistantes des mouvements sociaux, qui étaient toutefois assez divergents, tant dans leur forme que dans leurs revendications.

D. Vers les droits civiques

En 1934 il y a eu lieu une campagne qui visait à réunir des signatures pour mettre en vigueur le suffrage féminin, les débats sur son application ayant été interrompus à cause de la guerre du Chaco.

Pendant le gouvernement du président David Toro (1936-1940), un décret de 102 articles a été approuvé qui reconnaissait les droits civils et politiques des femmes. Néanmoins, les débats parlementaires sur le niveau d'éducation requis pour qu'une femme acquière le droit de vote ou d'éligibilité ont repoussé l'application de ce décret.

En 1945, sous le mandat de Gualberto Villarroel (1943-1946), un comité composé de femmes de l'Ateneo Femenino, de la Federación Boliviana de Empresas Católicas, de l'Asociación Indígena Católica et du Centro Político de Mujeres Socialistas a sollicité au gouvernement la reconnaissance des droits civils et politiques, l'égalité de rémunération entre femmes et hommes ainsi que l'accès libre à l'enseignement supérieur. En effet, l'Assemblée constituante qui s'est réunie en 1945 a approuvé plusieurs réformes dans la législation de la famille, qui amélioreraient la condition des femmes : le droit de réaliser des démarches sans

l'autorisation des époux, la reconnaissance des unions libres, l'égalité des enfants devant la loi, l'autorisation de recherche de la paternité et l'égalité juridique des conjoint.e.s.

En même temps, pendant cette période, les femmes de l'oligarchie, mobilisées par l'opposition, ont œuvré pour discréditer le régime du général Gualberto Villarroel. De plus, l'Unión Cívica Femenina a été créée pour défendre les prisonniers politiques qui dénonçaient les crimes du gouvernement. Le succès de leur mobilisation a culminé avec la révolution qui a renversé Villarroel en 1946. Les évènements de 1946 ont été décisifs pour la participation des femmes dans la politique, jusqu'alors très mal vue : à cette occasion, le nouveau gouvernement a rendu hommage à la contribution des femmes dans la lutte contre la dictature de Villarroel. Enfin, cette même année les femmes lettrées ont acquis le droit de participer en tant que candidates et électrices aux élections municipales.

E. La post-guerre

Ainsi, pour la première fois ces femmes ont exercé le droit de vote aux élections municipales de 1947 et de 1949, dans un contexte où les forces traditionnelles de l'oligarchie ont essayé en vain de reprendre le pouvoir une dernière fois, avant leur écroulement final en 1952.

Ces élections ont créé de fortes attentes : d'une part on estimait que les femmes montreraient une plus grande sensibilité pour les questions à niveau local, et de l'autre que leur présence sur la scène politique réduirait la violence des affrontements politiques. Enfin, ces élections seraient une opportunité pour que les femmes puissent démontrer leur « maturité politique ».

L'annonce des élections a donné naissance à plusieurs groupes féminins, comme par exemple l'Asociación Cristiana Femenina, l'Asociación Femenina Boliviana, l'Unión Cívica Femenina Boliviana, l'Unión Femenina Universitaria de La Paz et l'Acción Católica de Mujeres entre autres. Dans certains cas ces groupes ont été liés aux partis de l'opposition, comme le MNR ou le Partido Unión Republicana Socialista (PURS). La campagne électorale a été intense : le discours des candidates s'est articulé notamment autour des sujets comme la maternité et le patriotisme. En outre, un des pas les plus importants a été l'inscription des femmes au registre électoral, ce qui a obligé l'administration d'émettre des pièces d'identité pour les femmes, dépourvues jusqu'alors de ce document nécessaire pour leur inscription.

La première participation des femmes aux élections municipales de 1947 a été relativement faible et il y avait tant peu d'électrices que de candidates. Malgré tout, dans

quelques régions les femmes sont arrivées à occuper des postes de conseillères municipales et même de maires.

F. L'impact du processus révolutionnaire

Les années 1940 ont connu un certain déclin des organisations féministes. Toutes les organisations féminines et féministes se sont alliées à des partis politiques au sein desquels des sections féminines ont été créées. Avec l'intégration des femmes à la vie politique, la fin des années 1940 a marqué un changement dans la façon dont elles accédaient à l'espace public pour faire valoir leurs demandes. Les partis politiques sont devenus les principales plateformes de revendication de leurs droits. Dans ce nouveau contexte, les organisations féministes ont commencé donc à perdre leur raison d'être. Cependant, les femmes qui ont intégré les partis, et notamment celles qui se sont rattachées au MNR, ont dû mettre de côté leurs exigences féministes, puisque leur participation se cantonnait toujours à un rôle auxiliaire. À part quelques cas exceptionnels de femmes qui ont eu des charges élevées au sein du parti, la plupart exerçaient des tâches secondaires et toujours subordonnées à celles des hommes.

La révolution nationale, dirigée par le MNR, éclate le 9 avril 1952 et constitue l'un des moments les plus importants de l'histoire du pays. Comme nous l'avons vu, cette révolution trouve ses racines dans la guerre du Chaco (1932-1935) qui fut un bouleversement majeur en Bolivie, des points de vue politique, social et culturel, puisqu'elle a eu pour principale conséquence l'écroulement du régime oligarchique, finalement renversé en 1952. Peu de temps après son arrivée à la tête de l'État, le MNR a mis en place des réformes d'une importance considérable pour la Bolivie : la réforme agraire, la nationalisation des mines et le suffrage universel. Ainsi, c'est à travers cette dernière réforme, par un décret-loi en date du 21 juillet 1952, que les femmes boliviennes ont acquis le droit de vote, en même temps d'ailleurs que la plus grande partie de la population.

Une fois la révolution accomplie, les femmes qui avaient intégré le MNR (dont plusieurs féministes) n'ont pas réussi à faire valoir leurs demandes en tant que femmes au sein du gouvernement de type corporatiste créé par ce parti. En fait, une ligne trop féministe irait à l'encontre de la politique du MNR qui avait une logique plutôt de classe que de genre. Par conséquent, après l'octroi du suffrage universel en 1952, puis l'intégration des femmes au sein du MNR et dans d'autres partis politiques, les organisations féministes ont perdu complètement leur justification. L'Ateneo Femenino, unique organisation en vie depuis les années 1920, a continué à fonctionner jusqu'au début des années 1980, en tant qu'organisation non plus

féministe, mais culturelle, réunissant toujours des femmes issues des classes moyennes et élevées de la société. Le mouvement féministe qui avait commencé dans les années 1920 s'était dissous : les femmes avaient intégré les partis politiques où elles n'avaient pas fait valoir leurs revendications de genre. Elles étaient restées subordonnées aux priorités des partis, beaucoup plus générales et relevant d'une logique de classe et non de genre, qui touchaient d'autres populations comme les nouveaux acteurs politiques d'importance à l'époque : les ouvriers, les mineurs et les paysans. Les hommes considérés comme des subordonnés sont alors devenus des acteurs essentiels dans un État révolutionnaire corporatiste.

En effet, comme le fait remarquer Maneveau, le vote universel était plus une réforme dans le sens d'une vision politique pour le peuple et n'a eu aucun programme spécifique en faveur des femmes (Maneveau, 2013 : 39). Dans cette structure, la place des femmes, qui ne constituaient pas une classe en soi, concernait toutes les classes sociales où leur rang subordonné était considéré comme un point mineur. Le mouvement féministe, dont l'un des objectifs principaux depuis les années 1920 avait été d'obtenir le droit de vote, n'avait plus de sens. Les données concernant l'accès des femmes à la politique et aux plus hautes sphères du pouvoir venaient de changer.

ii. Les luttes des femmes au sein du MNR et pendant les dictatures

A. « Las Barzolas »

De 1946 à 1952, les commandos féminins du MNR ont été d'importants bastions dans la lutte anti-oligarchique. En 1947, María René Rodas, Lily Quintanilla, Etelvina de Peña et Rosa de Barrenechea ont constitué le premier commando féminin officiel du MNR, appelé « las Barzolas³⁸ », composé de 25 femmes. Ce groupe réalisait des tâches concrètes et spécifiques à l'initiative personnelle des femmes elles-mêmes, initiative qui a été fortement appuyée par le chef du parti, Victor Paz Estenssoro qui voulait faire de ce groupe un genre de police secrète féminine³⁹.

³⁸ María Barzola était une célèbre femme des mines qui a pris la tête de la marche le 21 décembre 1942 pour la défense des libertés syndicales et l'économie populaire, au cours de laquelle elle a été assassinée. Cet événement est connu comme le « massacre de Catavi ».

³⁹ Le parallélisme des Barzolas avec les membres de la CNMCOB-BS semble être inévitable, d'autant plus que cette comparaison est même évoquée par l'actuel président. Ainsi, dans son discours de célébration du 32^{ème} anniversaire de la création de la confédération à Cochabamba le 10 janvier 2012 Evo Morales disait : « *Estaba recordando, en algún tiempo, el MNR en su tiempo tenía Barzolas, yo digo el MAS IPCP instrumento político de liberación tiene Bartolinas, dignas, sanas, honestas y leales con el proceso y con movimientos sociales que buscan su liberación* » (source : Rojas, 2012).

À partir de 1949, quand beaucoup de militants ont été exilés, les femmes du parti ont dû assumer de nouvelles responsabilités. En 1951, elles ont entamé une grève de la faim en demandant l'amnistie politique et ont réussi à obtenir un grand appui aux niveaux tant national qu'international. Leur action a renforcé la position du parti qui est arrivé à emporter les élections de cette année.

Les « Barzolas » adoptaient souvent de méthodes extrêmes pour défendre les positions de leur parti, à tel point qu'elles faisaient monter la rancœur de la population à leur égard. Par exemple, il se pouvait qu'elles allassent au parlement afin de couper la parole et d'empêcher un débat productif avec les membres de l'opposition ; elles pouvaient même être tellement virulentes que certains hommes politiques devaient être accompagnés d'un cordon policier lors de leur sortie du parlement (Maneveau, 2013 : 40).

Cependant, comme nous l'avons déjà vu, le MNR n'avait aucun programme spécifique en faveur des femmes et les « Barzolas », quant à elles, se caractérisaient par un manque d'idéologie féministe ou d'autonomie politique par rapport au parti, qui faisait qu'elles suivaient son mode de pensée. Comment peut-on alors expliquer leur activisme exacerbé, très contre-productif d'ailleurs tant pour le parti que pour la vision des femmes politiques militantes ?

La réponse à cette question est à chercher dans leurs conditions de vie avant l'arrivée du MNR au pouvoir. En fait, comme le fait remarquer Maneveau, un grand nombre de ces femmes étaient analphabètes, faisaient partie d'un milieu défavorisé et étaient entrées au parti par le biais de leur mari. Ainsi, il était fréquent que le MNR octroie des faveurs non négligeables aux fervents militaires, comme par exemple un stand de vente qui leur permettrait d'augmenter leurs revenus familiaux ou bien une redistribution favorable des terres agricoles⁴⁰ (Maneveau, 2013 : 41).

Malgré tout, il apparaît que ce groupe était l'un des seuls actifs des femmes pendant cette période avant que ne se mette en place le comité de amas de casa.

⁴⁰ On voit alors comment la corruption, qui manifestement fait partie intégrante de l'État bolivien, est un problème structurel qui remonte à la période de l'instauration de l'État révolutionnaire et aux pratiques appliquées par le MNR : faute de circuits de formation nationaux pour le recrutement des fonctionnaires, les relations personnelles et familiales demeurent décisives et laissent libre cours à l'action des lobbies nationaux et au clientélisme local. D'ailleurs, en Bolivie l'activité politique constitue un des moyens d'enrichissement les plus efficaces.

B. Le comité des *amas de casa*

Comme nous l'avons vu, malgré la réforme agraire et la nationalisation des mines, le MNR avait beaucoup du mal à se séparer de l'organisation du système oligarchique qui régnait avant son arrivée au pouvoir. Les désillusions arrivent alors très vite pour les mineurs qui décident d'entamer des grèves massives contre le parti qu'ils avaient soutenu auparavant. Ainsi, de nombreux mineurs de la mine Siglo XX à Potosi sont emprisonnés pour des raisons politiques au début du troisième mandat de Victor Paz Estenssoro en 1960. À la suite de ces emprisonnements, les femmes des mineurs ont décidé d'entamer une grève de la faim que n'arrêteront que quand leurs maris seront délivrés quelques jours plus tard. Après le succès de cette grève, les femmes des mineurs ont décidé d'organiser leur mouvement spontané et crée le Comité de Amas de Casa en 1961. Il faut cependant souligner que la lutte du comité s'inscrit dans le mouvement minier et que, par conséquent, ses revendications ne sont pas féministes mais visent notamment l'amélioration des conditions de vie des familles des mineurs. En revanche, ces femmes ont incontestablement gagné une place dans le mouvement minier où leur participation, de même que dans les mouvements en province, était interdite (De Chungara, 1981 : 4).

Bien que ces comités ne fussent pas de syndicats, ses membres étaient animées par un fort sentiment d'appartenance à la culture minière. Par conséquent, elles ont toujours soutenu les revendications du secteur. Les épouses des mineurs ont organisé la lutte pour les droits les plus élémentaires, comme le droit à une meilleure rémunération, à l'éducation et à la santé.

La plus grande réussite du comité a été sans doute la manifestation contre le gouvernement du général Banzer. La dictature que ce dernier a imposée (1971-1978) a été particulièrement marquante. Il a interdit le syndicat de la COB, fermé l'université pour un an, interdit toute activité politique ou syndicale, mis fin à la liberté de presse et instauré le service militaire obligatoire. Banzer a cédé une partie du territoire de l'Amazonie bolivienne au Brésil pour l'exploitation du caoutchouc, permis la vente à des étrangers de certaines terres fertiles de Santa Cruz et fait des concessions à des entreprises brésiliennes d'exploitation de minerai de fer et d'or à des prix trop bas. De plus, il a tenté une immigration massive pour peupler la Bolivie et mettre la population autochtone en minorité. Les années Banzer ont eu des conséquences graves : distribution arbitraire des terres, endettement extérieur, liens avec le narcotrafic, dilapidation de l'investissement public.

Devant ces abus, les mines et la campagne résistent. En 1975, Banzer devra envoyer l'armée pour écraser les soulèvements des paysan.ne.s qui protestent contre la dictature. Dans

ce contexte, en 1977, Aurora Villarroel, Domitila Barrios de Chungara et quelques autres femmes de mineurs commencent une grève de la faim. La volonté de ces femmes rassemblera la Bolivie tout entière, qui déclare la grève générale et oblige le dictateur à programmer des élections pour l'année suivante. Banzer renoncera finalement au pouvoir le 22ème jour de la grande grève de la faim de décembre 1977 organisée pour obtenir la libération des dirigeants syndicalistes mineurs. Nous pouvons alors constater que le rôle du comité a largement dépassé les intérêts des mineurs et s'est inscrit dans un cadre politique beaucoup plus large. Voilà pourquoi en 1975 l'Organisation des nations unies a invité Domitila Barrios de Chungara, une des dirigeantes les plus actives du syndicat, à intervenir à la tribune de l'Année internationale de la Femme, tenue au Mexique. Lors de son intervention, elle a exposé sa vision sur la lutte pour les droits des femmes en Bolivie : elle a milité contre un système anticapitaliste et anti-impérialiste qui irait en faveur des minorités opprimées, et donc des femmes, et a sévèrement critiqué les mouvements et les associations féministes occidentales, qu'elle décrit comme « de simples bourgeoises ». Nous pourrions constater alors que dans son discours, fortement influencé par les idées marxistes, Domitila articule les revendications des femmes avec celles émanant de leur classe, dans une lutte qui, fidèle à la notion de complémentarité entre les sexes – propre des communautés aymara comme nous allons voir –, s'inscrit toujours aux côtés des hommes. De plus, en 1978, Domitila a été candidate à la vice-présidence de la République en tant que représentante du Frente Revolucionario de Izquierda (Front révolutionnaire de gauche) (De Chungara, 1981 : 17).

Enfin, il faut souligner que ces femmes ont aussi lutté pour l'éducation des enfants. Ainsi, elles affirment qu'il est nécessaire d'éduquer la population mais qu'il faut aussi aider les mères à apporter l'éducation à leurs enfants. En outre, l'une des principales luttes du comité a permis à de nombreuses veuves ou célibataires sans aucune source de revenus de trouver du travail par le biais de la formation professionnelle. Par conséquent, comme le fait remarquer Manaveau, bien qu'il se défendît d'être féministe, le Comité de Amas de Casa a su militer en faveur des droits des femmes et a eu un impact que la plupart des organisations féministes existantes n'avaient jamais eu, cela grâce à une lutte à caractère politique, social et économique (Manaveau, 2013 : 43).

iii. La guérilla

Pendant cette période, il y avait d'autres femmes qui se sont fait remarquer politiquement. Lors de la présidence du général René Barrientos, arrivé au pouvoir par un coup

d'État en 1964 alors qu'il était vice-président de Victor Paz Estenssoro, s'est mise en place la guérilla de l'armée de libération nationale dirigée notamment par le révolutionnaire Ernesto Che Guevara. Plusieurs femmes ont participé à cette armée. Nous pouvons citer, par exemple, le cas de la révolutionnaire argentine Tamara Bunke, qui a pris part à la guérilla dès son commencement, ou de Loyola Guzmán, que Guevara a chargée de monter un réseau urbain d'appui à la lutte de l'armée de libération à partir de 1967. D'autres femmes étaient aussi actives dans les villes boliviennes pour faire un travail d'information ou de protection des guérilleros. Tel est le cas de Doña Delfina Burgoa, enseignante à La Paz, qui a caché dans son foyer Ernesto Guevara lors de son passage à la ville (Lema, Choque et Jiménez, 2006 : 48). Pour beaucoup le changement social et politique passait donc par la lutte armée au sein de l'armée de révolution nationale où, selon les militantes, il y avait une position égalitaire entre hommes et femmes.

Il est à noter que très souvent les soldat.e.s de l'armée de libération militaient au sein du parti communiste ou faisaient partie de diverses organisations d'extrême gauche. Ainsi, nombreuses femmes ont été emprisonnées et torturées, notamment dans la prison pour femmes dans le village d'Achocalla. Nous pouvons donc constater que même pendant l'époque de la dictature et malgré l'absence de mouvements féministes, le militantisme féminin était bel et bien présent en Bolivie.

Néanmoins, comme souligne Millán, citée par Manaveau, le milieu de la gauche de l'époque était un milieu assez misogyne : il privilégiait la lutte contre les oppressions de classe et laissait totalement de côté, voire subordonnait les oppressions de genre et d'ethnie (Manaveau, 2013 : 45). Cela a eu pour effet l'éclosion d'un nouveau féminisme latino-américain venu de l'Europe par des femmes qui ne rejoignaient pas les valeurs politiques de la gauche bolivienne.

iv. De la chute des dictatures jusqu'à nos jours

En 1979 continuait en Bolivie le processus d'instauration de la démocratie. L'incapacité des gouvernements d'Hernan Siles et de Victor Paz Estenssoro à remporter une majorité absolue au Congrès laisse la porte ouverte à deux autres coups d'État militaires successifs, menés par Walter Guevara et Alberto Natusch Busch. C'était en ce moment-là que Lidia Gueiler Tejada, nommée par le Congrès, accède à la présidence du pays ayant pour principale mission de nouvelles élections générales en 1980. Elle devient ainsi la première femme, tant en Bolivie qu'en Amérique latine, à assumer ce poste. Toutefois, son mandat a été interrompu par

un nouveau coup d'État mené par Luis García Mesa : le pays se plonge alors dans deux ans de triste mémoire (Roland et Chassin, 2007 : 6).

Comme nous l'avons vu, en Bolivie la démocratie a été rétablie en 1982, date à partir de laquelle le pays respecte à nouveau les démarches institutionnelles et constitutionnelles et tous les partis de l'opposition sont acceptés. À partir de cette date on assiste à une prolifération d'organisations de femmes de divers types : les clubs de mères, les organisations de femmes rurales ou indigènes, les syndicats en milieu urbain, les associations des professionnelles, les organisations des femmes dans le secteur public (conseillères municipales, parlementaires etc.), les organisations non gouvernementales qui travaillent sur des questions relatives à la problématique du genre (éducation, droits reproductifs, production et commercialisation, capacitation, droits humains etc.) et enfin, les groupes féministes.

A. Les clubs de mères

Un des principaux aspects de l'organisation féminine populaire en Bolivie qui mérite d'être commentée sont les clubes de madres. Ces organisations ont fait leur apparition au cours des années 1950 sous l'impulsion officielle du MNR pour développer des politiques d'amélioration de la consommation et de la santé familiale. De cette façon, les femmes ont bénéficié indirectement des mesures qui ont répercuté sur leur qualité de vie à moyen terme. À titre d'exemple, on peut citer le prolongement d'espérance de vie et la réduction de la mortalité infantile.

Ces organisations ont repris un nouvel élan depuis les années 1970, quand les femmes des quartiers populaires s'étaient organisées pour recevoir des vivres d'œuvres de charité. Ces clubs se sont fusionnés au début des années 1980 en une organisation féminine appelée Yanapakuna (en quetchua : nous nous entraisons), qui avait pour objectif l'organisation par les femmes mêmes de l'éducation, des centres pour les enfants et de la distribution du ravitaillement dans les zones populaires de La Paz. Dans le même esprit, le 2 avril 1982 se met en place la Federación de Amas de Casa de los Barrios Populares (FACBAPO) à la Paz. Membre de la COB, cette organisation est authentiquement populaire, comme la fédération des femmes paysannes et les Amas de Casa des mines.

B. Les femmes au pouvoir

Les espaces occupés par les femmes sont de plus en plus importants, tant au niveau politique que professionnel. Néanmoins, le chemin est encore long à parcourir à cause de

l'accès limité aux documents d'identité qui empêche toujours l'exercice de la citoyenneté pour le 20-25 % de la population qui n'est pas inscrite dans le registre civil (Lema, Choque et Jiménez, 2006 : 53).

À partir de 1985, la vie politique serait caractérisée par le retour aux élections, générales comme municipales. En 1997 la loi de quotas oblige qu'un minimum de 30 % des listes des candidat.e.s plurinominales soient des femmes, pourcentage qui s'élève actuellement à 50 %. Les femmes politiques se regroupent aussi dans plusieurs organisations, comme, par exemple, le Foro Político de Mujeres et l'Unión de Mujeres Parlamentarias.

Au niveau local, selon l'Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL) on constate une baisse de la participation féminine dans les gouvernements municipaux. Cette baisse pourrait être attribuée à la discrimination, à l'ambiguïté des lois, à l'exercice de violence dans les conseils et à la parité et l'alternance insuffisantes dans les listes des partis.

De plus, à la fin du XXème et au début du XXIème siècle, les femmes commencent à occuper des postes stratégiques dans le pouvoir exécutif (secrétariats nationaux, vice-ministères, ministères et autres). Les ministères et vice-ministères dirigés par les femmes correspondent généralement à l'aire sociale (éducation, santé, travail, participation populaire) mais on constate aussi la présence des femmes dans des secteurs traditionnellement « masculins » de l'économie et de la production.

Enfin, l'intérêt de l'État pour la perspective de genre s'est traduit par la création d'une instance officielle à cet égard en 1993 : la Subsecretaria de Asuntos de Género, qui fait partie du ministère du Développement humain.

v. Conclusion

Au sein des mobilisations des femmes boliviennes au cours du XXème siècle, nous pouvons apprécier l'existence de deux mouvements : d'un côté, on trouve les femmes des classes moyennes, pour qui l'émancipation était synonyme de la concession des droits civiques et une participation plus active à la vie publique et politique. De l'autre, on trouve les femmes des classes populaires qui militaient notamment pour l'amélioration de leurs conditions de vie et de travail. Ces mouvements, principalement axés sur des revendications de classe, mais aussi de genre et de race, semblent se développer de façon parallèle et ne se sont jamais croisés, malgré quelques tentatives à cet égard.

Ainsi, les années 1920 ont été le point de départ des organisations féministes en Bolivie, mais aussi le commencement des divergences idéologiques entre la conception qu'ont les

femmes populaires et indigènes de la lutte à entreprendre et celle des féministes socialement plus élevées.

D'un côté, alors, nous constatons que la majorité des femmes qui militent dans un sens féministe au début du XXème siècle sont des femmes d'un milieu social élevé ayant déjà droit à l'éducation. Ce premier mouvement féministe se dirigeait principalement en faveur du droit de vote des femmes. Toutefois et malgré leur participation active pendant la période de l'État oligarchique et leur incontestable contribution à l'avènement de l'État républicain, ce dernier a soumis les revendications de genre à une problématique plus générale qui mettait sur le devant de la scène la question de la classe comme élément fondateur de l'identité bolivienne. À partir de 1952 tous les partis qui sont venus au pouvoir se caractérisaient par un manque d'idéologie féministe. Par conséquent, les revendications des membres des organisations féministes qui portaient sur l'amélioration de leur condition en tant que femmes sont passées au second plan.

De l'autre côté, les femmes des classes populaires, influencées notamment par l'anarchisme, ont pu s'organiser sur une base plus égalitaire par rapport aux hommes. C'est peut-être pour cette raison que ces femmes ont eu tendance à subordonner leurs revendications en tant que femmes à celles qui portaient sur l'amélioration de leurs conditions de travail.

Sous ce prisme, on comprend pourquoi les tentatives des femmes des classes moyennes et d'intellectuelles de ces premiers groupes féministes d'établir des alliances avec les syndicats des femmes populaires en Bolivie ont eu très peu d'impact : tant pour les femmes populaires que pour celles des classes moyennes, les différences de classe et de race, auxquelles elles ont dû donner priorité, se sont avérées insurmontables.

Cette présentation historique donne un aperçu des dynamiques identitaires en Bolivie, avec la discrimination en raison de race, de classe ou de sexe comme toile de fond et les mobilisations collectives comme possible débouché. Ainsi, nous avons essayé de mettre en évidence la spécificité historique de la place des indigènes mais aussi des femmes, place qui peut être subordonnée, dominante, marginale, centrale, au sein de réseaux de société particuliers et de rapports de pouvoir spécifiques.

En ce qui concerne les femmes autochtones et des classes moyennes, nous avons vu comment elles sont devenues un sujet collectif producteur de sens et acteur de sa propre histoire. Ce faisant, elles sont sorties de la figure de la féminité imposée pour devenir des femmes ayant le pouvoir d'agir dans la construction et le développement des rapports sociaux. À travers elles, le groupe social « femmes » s'est approprié d'autres manières de penser et de faire, d'autres formes de ce que Kergoat appelle « production sociale de l'existence humaine » (Dorlin, 2009

: 114). La résistance ne peut donc se définir que comme une réaction cumulative et non comme une composante inhérente au rapport de pouvoir.

Dans le chapitre suivant, nous allons tenter de détecter les facteurs qui poussent les femmes à s'engager dans telle ou telle organisation et ainsi répondre à la première question de notre problématique.

Chapitre 4 : Les organisations des femmes aymara d'aujourd'hui – structure, objectifs, profil des participantes

Aymara : un peuple opprimé mais non vaincu...
(Devise du mouvement katariste)

I. Introduction

Dans cette deuxième partie nous allons nous interroger sur les raisons qui se trouvent à l'origine de l'engagement des femmes aymara au sein des organisations autochtones, paysannes ou syndicales. Pour répondre à cette problématique nous présenterons d'abord l'organisation de la communauté aymara afin de montrer, d'une part, la cohérence des pratiques (religieuses, politiques, domestiques, culturelles, éducatives, au travail) entre elles et, d'autre part, l'influence de la structuration de la communauté sur la formation d'une identité collective comme individuelle de ses membres. Nous chercherons à comprendre comment les représentant.e.s de ce groupe de personnes se mettent en rapport entre eux/elles et dans quel type de réseaux – amicaux, sociaux, professionnels – ils/elles s'inscrivent. Ensuite, nous examinerons la place occupée par les femmes au sein de cette communauté locale ethnicisée ainsi que le concept de complémentarité des sexes qui établit les rôles des femmes et des hommes. Enfin, nous analyserons la façon dont l'éloignement du contexte communautaire et l'installation dans le milieu urbain répercute sur la construction de soi des femmes aymara qui migrent aux grandes villes, et plus particulièrement à La Paz et à El Alto.

Tout d'abord, il est indispensable de rappeler que la Bolivie se compose de groupes ethniques bien distincts, tous d'origines culturelles différentes, et qu'il n'y a pas un point de vue indigène unique : les positions sociales, les historiques, les rapports de force commandent, à des degrés divers, les places occupées dans l'espace et dans l'interaction. En ce qui concerne l'identité aymara, nous tenons à souligner qu'elle a été construite et remodelée à plusieurs reprises dans une incessante confrontation avec les « autres », autochtones dominé.e.s et ensembles majeurs (inca, espagnol ou national) qui tendent à l'assimiler.

Ensuite, nous pouvons dire que si le genre est une construction, cette construction n'est pas universelle car elle se développe différemment en fonction des cultures et des périodes de l'histoire. Par conséquent, l'hétérogénéité régionale, culturelle et ethnico- raciale de la Bolivie oblige à prendre en compte un très important élément de différenciation des relations entre les

sexes : celui qui se réfère à la culture régionale. La Bolivie est répartie en zones différenciées par leur habitat, leur histoire, leur composition ethnico-raciale, leurs institutions et cultures. L'incidence de ce contexte socioculturel particulier dans les processus à travers lesquels les individus apprennent, perçoivent et interprètent ce que signifie d'être un homme ou une femme est évidente. Par conséquent, lorsque l'on parle du groupe ethnique aymara, il faut souligner que leur façon de voir les relations homme-femme est bien distincte de celle des peuples d'origine quetchua et plus encore des populations autochtones de l'est du pays. D'ailleurs, plusieurs auteur.e.s soulignent le lien très fort, en Bolivie, entre ethnicité et identité de genre, comme détaillé ci-dessous, en se référant au concept andin de complémentarité des sexes. Et bien que l'on ne puisse pas accepter le postulat d'une identité fixée dès le départ et immuable, nous pouvons quand même constater les survivances d'un monde ancien dans les sociétés contemporaines.

i. La communauté

La définition des ensembles qu'il convient de désigner comme des communautés ne s'avère pas être une tâche simple : il existe en effet une vaste diversité de définitions qui entraîne un désaccord sur les caractéristiques de la communauté et qui amène les spécialistes à associer ce concept à un grand nombre d'idées parfois incompatibles. Comme le fait remarquer Schrecker, généralement, les définitions s'établissent à partir de deux éléments clefs, à savoir l'espace et la relation sociale, qui sont souvent associés pour la description d'entités concrètes ou imaginées (Schrecker, 2006 : 22). Parmi ces définitions et dans un souci d'établir une description du concept destinée à définir notre objet d'étude, nous avons opté pour la définition de la communauté fournie par H. W. Zorbaugh qui, tout en s'inspirant de l'écologie humaine⁴¹, affirme que :

Une localité ne devient pas une communauté par le simple fait d'englober une quantité de personnes et d'institutions ou du fait que ces personnes ont certains intérêts en commun [...] Une localité devient une communauté seulement à travers l'expérience commune des gens qui y habitent, qui débouche sur la constitution d'un groupe culturel, avec des traditions, sentiments, attitudes et souvenirs en commun – point focal pour des croyances, des sentiments, de l'action. Une communauté donc, est une localité dans laquelle les gens utilisent le même langage, se conforment aux mêmes

⁴¹ L'écologie humaine est la principale approche sociologique qui établit une concordance automatique entre lieu et communauté. Nous avons opté pour cette définition étant donné la place prépondérante qu'occupent l'espace et le territoire à la définition de l'identité aymara.

mœurs, éprouvent plus ou moins les mêmes sentiments, et agissent en fonction des mêmes attitudes (Zorbaugh cité dans Schrecker, 2006 : 29).

L'analyse sociologique de la conceptualisation ordinaire de la communauté constitue un moyen d'évaluer le rôle des idées et des actions dans la construction de ces ensembles souvent présentés comme des entités objectives et allant de soi. Comme le fait remarquer Schrecker, observer le processus de la construction ne consiste pas à nier l'existence de faits et de structures sociales vécus comme « objectifs » par les membres de la communauté, mais, bien au contraire, mettre l'accent sur la signification apportée à ces structures par les populations concernées (Schrecker, 2006 : 34). Ainsi, peut-on examiner comment ces éléments sont construits, interprétés, maintenus et transformés au quotidien.

En outre, les éléments que les membres de la communauté utilisent pour définir leur identité participent à la mise en place des frontières à la fois géographiques et comportementales correspondant à l'appartenance au groupe. Selon Schrecker, géographiques ou sociales, ces frontières servent à ériger et à maintenir la séparation entre « nous » et « les autres », permettant ainsi de préciser les critères d'appartenance et d'autres facteurs relatifs à l'identité du groupe et de ses membres. Elles assurent aussi la mise en place des conditions nécessaires à la cohésion interne du groupe (Schrecker, 2006 : 35).

Dans ce sens, Schrecker distingue deux types de facteurs qui contribuent à maintenir à la conservation de l'unité et de l'originalité de la communauté : d'un côté, les moyens symboliques par lesquels l'idée de la communauté et de son unité sont exprimées et définies par le groupe et, de l'autre, les institutions, activités et circonstances qui donnent un sens à l'environnement social au niveau pratique et quotidien (Schrecker, 2006 : 42). Voyons maintenant quelle forme prennent ces facteurs au sein du groupe aymara.

A. La communauté aymara : structures et organisation

La Bolivie se divise en départements, provinces, municipalités et territoires autochtones originaires et ruraux. La nouvelle Constitution prévoit un régime d'autonomies (autonomías) pour chacune de ses entités territoriales « selon la volonté démocratique de sa population »⁴².

⁴² Elle mentionne aussi que la *Loi cadre sur les autonomies et décentralisations* servira de guide pour l'élaboration des statuts d'autonomies et pour le transfert et la délégation des compétences entre le gouvernement central et les entités autonomes ou décentralisées. La nouvelle constitution de l'État plurinational explique, dans son article 272, que l'autonomie pour un territoire implique « l'élection directe de ses autorités, l'administration de ses ressources économiques, l'exercice de ses prérogatives législatives, réglementaires, fiscales et exécutives ». Il n'y a pas de

À l'exception des capitales de département, toutes les municipalités de Bolivie comptent une capitale municipale (bourgade) et un vaste territoire, souvent rural, jalonné de manière éparse de hameaux, villages, sites entrepreneuriaux ou résidences isolées. La superficie des municipalités est très variable : dans les basses terres, certaines d'entre elles sont plus étendues pour une densité démographique inférieure à 1 habitant par km². En revanche, dans les Andes, les municipalités sont généralement plus réduites et plus peuplées et quelques-unes comptent plus d'une centaine d'habitants par km².

Selon Lacroix, le terme « communauté »⁴³ (comunidad) en Amérique latine est couramment utilisé pour qualifier ces villages ou hameaux dont les habitant.e.s se (auto)définissent comme autochtones, à savoir issu.e.s des communautés culturelles présentes avant la colonisation espagnole et intégré.e.s dans un système administratif et de droit coutumier (Lacroix, 2009 : 3).

Dans le cas des Aymara, nous pouvons dire que la frontière entre le Chili, le Pérou et la Bolivie, frontière conflictuelle depuis la guerre du Pacifique à la fin du XIX^{ème} siècle, est une construction politique et sociale qui divise à la fois les trois États mais aussi ce peuple indigène⁴⁴.

Les Aymara appartiennent à ces peuples symboles qui cristallisent l'essence d'une région, d'un pays, voire d'un continent. Accroché.e.s à ce haut plateau central, clé de voûte entre les versants atlantique et pacifique de l'Amérique intertropicale, ils/elles font figure de socle inaltérable de l'identité andine. Des archéologues ont projeté dans le grand centre cérémoniel

lien de subordination entre les entités territoriales : elles ont toutes le même rang constitutionnel et donc des compétences exclusives, partagées ou concurrentes entre elles. L'État central a certaines compétences exclusives, comme par exemple, le système financier, monétaire, douanier, le commerce et la politique extérieure, la défense, la nationalité, les ressources naturelles stratégiques (hydrocarbures), etc. Les compétences concurrentes partagées entre les entités locales et l'État central sont multiples, telles la protection de l'environnement, l'éducation, la santé, la sécurité, la gestion des ressources naturelles, etc.

⁴³ Ce terme n'implique généralement aucune dimension communautariste, tout du moins pas sous la forme connue ou vécue en Europe ou en Amérique du Nord.

⁴⁴ L'instauration de frontières a modifié les dynamiques identitaires, les échanges culturels, l'appartenance à un territoire surtout à partir de l'arrivée de régimes militaires nationalistes dans les années 1960. Si le rapport à l'individuel et au collectif se modifie, il reste toutefois des liens transfrontaliers très importants entre populations d'une même ethnie. Nous tenons à souligner que les structures, l'organisation et l'évolution de la communauté aymara présentées ici ne concernent que la partie de cette population qui réside dans le territoire bolivien. Une étude comparative entre l'évolution historique et la situation actuelle des communautés aymara au Pérou et au Chili serait d'ailleurs la bienvenue.

de Tiahuanaco⁴⁵, au cœur de l'altiplano, le berceau de la nation bolivienne, voire « de l'homme américain ». Héritier.e.s d'une ancienne culture qui s'est développée autour des rives du lac Titicaca et sur les parties les plus hautes de l'altiplano bolivien (4 000 m), les Aymaras, conquis.e.s par les Incas puis par les Espagnols au XVI^{ème} siècle, ont su intégrer divers apports au sein de leur propre culture. Ces agriculteurs/agricultrices et pasteur.e.s, vivant généralement en communauté, ont inventé, au fil des siècles, dans un milieu particulièrement hostile, des formes originales d'occupation du territoire, ainsi que des techniques particulières de conservation des aliments. Ils ont maintenu leur langue et ont assimilé à leur religion tellurique une partie des notions et figures du catholicisme.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la communauté est vécue par ses habitants à travers les diverses institutions qui la structurent et les activités effectuées au quotidien. Pour José Luis Saavedra, intellectuel quetchua, l'ayllu est la forme institutionnelle andine la plus fondamentale et primordiale et l'unité qui forme le tissu social et politique dans l'altiplano. Fondement de la société et essence même de l'organisation de la communauté aymara, comme ailleurs dans les Andes, l'ayllu date probablement de l'époque précolombienne et ses membres se réclament d'un ancêtre commun (huacca). L'ayllu correspond à un territoire délimité et est divisé en deux moitiés : celle du haut (alabaya) et celle du bas (majabaya), chacune étant à son tour subdivisée en une série de plus petits ayllus. Aucun de ces ayllus ne possède de territoire continu ; ils sont tous constitués à la fois par des terres de puna et de vallées. Cette structure de gestion sociale, qui peut être formée de plusieurs communautés, est axée sur l'échange et la réciprocité et a pour fonction l'appropriation productive des terres et la délimitation du territoire. Les communautés qui formaient l'ayllu ont évolué progressivement vers une agriculture organisée et vers la constitution d'États proprement dits, dont Tiahuanaco offre un bel exemple.

Dans l'ayllu on reconnaît la propriété collective et inaliénable de la terre, bien qu'elle soit parcellisée en lots familiaux. Dans le système incaïque, tout paysan marié recevait un lot de terre. Après la récolte, le chef redistribuait les terres en fonction de la taille des familles et des besoins des ayllus. Les droits à l'usufruit sur la terre se transmettaient suivant une lignée patrilinéaire. Dans les régions où les structures communautaires ont résisté à trois siècles d'assimilation, les groupes patrilocaux ont gardé l'essentiel de leurs caractéristiques.

⁴⁵ Tiwanaku en aymara ou Tiahuanaco en espagnol est le nom de la première grande culture andine, qui a dominé la moitié sud des Andes centrales entre le V^{ème} siècle et le XI^{ème} siècle, ainsi que de la capitale de cette culture, important centre archéologique aujourd'hui.

Dans les ayllus incaïques l'homme et la femme n'étaient pas considéré.e.s en tant qu'individus mais plutôt en tant que parties de l'ensemble social. Ce qui prévalait était le concept de la collectivité : comme Florencia Puente et Francisco Longa le font remarquer, « l'homme se diluait dans le groupe comme la goutte de l'eau dans la mer, et il avait des droits et des obligations collectives et communes » (Swampa et Stefanoni, 2007 : 102).

Aujourd'hui l'ayllu est l'unité constituante d'un plus vaste ensemble communautaire, la marka. Cette structure sociale et géographique étendue est organisée sous forme de pyramide d'autorité, à la tête de laquelle on trouve le mallku et son épouse, la mama t'alla, et dont le principe de subsidiarité articule les différents niveaux. Il faut aussi noter qu'au sein de la communauté aymara, les postes de pouvoir sont rotatifs et obligatoires. Après une première année, si le mallku a bien rendu service et qu'il le souhaite, il peut passer au rang supérieur de taypi mallku.

Le pouvoir politique de la majorité des communautés s'exerce à travers le *sindicato*, qui est un espace d'appartenance et de création d'identité sociale, économique et culturelle et une instance de récupération et de revitalisation des normes communales, se configurant aussi comme une sphère de pouvoir pour la résolution des conflits internes et comme mécanisme de gestion locale⁴⁶. Tout territoire originaire dispose aussi d'un *cabildo*, parlement composé de mallku. Dans la plupart des communautés, des réunions sont organisées régulièrement pour prendre des décisions concernant la vie collective : il s'agit des moments où sont exprimées les normes et règles de la communauté.

En ce qui concerne les moyens de représentation symbolique qui assurent la cohésion de la communauté, nous pourrions d'abord citer les mythes et les histoires basées sur des événements passés ou autour de personnages connus de tous. L'identité indienne se rassemble aussi autour de la wiphala, le drapeau multicolore, symbole de la diversité. De même, les rituels et cérémonies, les us et coutumes, les traditions, les modes de vie et en général tout aspect de la vie de la communauté peut être porteur de signification et constituer une confirmation d'appartenance⁴⁷.

⁴⁶ On constate alors que le *sindicato* des communautés aymara n'a rien à voir avec les syndicats professionnels et son objectif dépasse largement la défense ou la gestion d'intérêts des branches professionnelles.

⁴⁷ Il est évident que les personnes concernées par l'ensemble communautaire ne sont pas nécessairement conscientes de la dimension symbolique de l'expression de leur communauté et que cette dimension serait en grande partie une construction analytique fournie par les sociologues et les anthropologues destinée à expliquer certains comportements et activités vécus par la population comme allant de soi.

Un élément très important dans la cosmovision aymara est le principe dual qui comprend l'univers, la nature, l'être humain et ses divinités comme un ensemble cohérent. Leur cosmogonie et leur vision binaire du monde s'exprime au travers de nombreux détails, par une division de toutes sortes d'éléments que l'on retrouvera ensuite chez les Incas : paille mâle et femelle, montagne mâle et femelle, flûtes de Pan divisées en deux rangées, le soleil et la lune, la pomme de terre et le maïs et ainsi de suite. Ce dualisme, notion fondamentale dans les Andes, tire son origine de la division territoriale aymara en deux moitiés et se rattache à un système de classification, encore vivant à l'heure actuelle, qui ordonne non seulement l'espace, mais aussi l'ensemble de la société selon des couples d'opposition : haut/bas, masculin/féminin, droite/gauche, été/hiver. La dualité est alors un principe inaliénable de la cosmovision andine qui suppose la complémentarité, la réciprocité et l'équilibre et se fonde sur le principe « taqi kunas panipuniwa » ou « tout est pair dans ce monde » ; par conséquent l'impair est déficitaire, faut qu'il trouve son pair.

Ensuite, l'entraide, sous forme de don ou d'emprunt, est aussi envisagée comme un facteur propice à la cohésion. Comme nous l'avons déjà vu, dans la société aymara, la propriété de la terre était collective et l'agriculture reposait sur un système d'entraide régi par les liens familiaux internes à chaque communauté. Durant les temps difficiles, l'entraide par l'échange de services ou de biens ou par l'organisation de repas communautaires, les aptapi, peut renforcer les liens communautaires, comme plus tard le souvenir de ces périodes vécues en commun. Les activités de coopération et d'échange, au-delà de leur utilité économique, s'effectuent toujours dans une ambiance festive : plus que tout autre élément, ces fêtes cristallisent le lien profond entre la communauté et les mécanismes d'identification, et sont en quelque sorte des temps de pause et des événements impulsés par la communauté au service de la cohésion parmi ses membres.

En outre, l'adversité inhérente à l'exercice de certains métiers tels que la mine, ou le partage d'une position inférieure dans la structure sociale servent à renforcer les liens entre les groupes de la communauté. Ainsi, pour les Indien.ne.s de la cordillère des Andes, la minka et la mita, différentes formes de travail collectif au bénéfice de la communauté, ont depuis toujours constitué les systèmes d'organisation les plus aptes à affronter un environnement hostile, où le labeur des hommes dans le froid des hautes altitudes n'était rendu possible que grâce à une forte

solidarité. Dans le même esprit, l'*ayni*⁴⁸, l'entraide mutuelle au travail qui incarne le principe de la réciprocité, est un système de récompense, s'apparentant à un salaire reçu après avoir réalisé un travail pour la communauté. Le montant sera d'autant plus élevé que la tâche sera bien accomplie.

Par ailleurs, l'unité de la communauté et sa séparation vis-à-vis de l'extérieur sont très souvent exprimées par le biais des valeurs morales partagées. Les valeurs sont une manière de définir l'esprit simple, amical, égalitaire et rural de la communauté aymara. Ainsi, trois interdits gouvernaient la conduite humaine : *ama sua*, *ama llulla* et *ama k'ella*, ne pas voler, ne pas paresser et ne pas mentir. Ces principes sont d'autant plus nobles et précieux que l'on les juxtapose à l'esprit occidental où des vices tels que la fainéantise, l'égoïsme, l'individualisme, la corruption et la surconsommation ne font pas l'objet de reproche.

En ce qui concerne les rites religieux, la divinité la plus familière est sans doute la *Pachamama*⁴⁹, traduit souvent comme la terre mère, dont le culte s'étend à la fois au monde rural et aux couches urbaines. Pour les peuples andins, la terre a souvent et d'abord, comme nous l'avons vu, un usage communal ou symbolique et, plus rarement, individuel. Elle figure l'abondance et l'ensemble des archétypes germinatifs et apparaît sous les traits tantôt de l'épouse du *Tío*, dieu du monde souterrain des mines, tantôt de l'épouse des montagnes.

Comme le fait remarquer Burman, selon les aymara *yatiris*, guérisseurs traditionnels, le *pacha* se compose d'un côté d'un esprit masculin associé aux couches supérieures du ciel, et de l'autre côté d'un esprit féminin associé aux couches inférieures de la terre (Burman, 2011 : 78-79). Cette notion duale du cosmos s'incarne respectivement à la notion des *achachilas*, les

⁴⁸ Le mot *ayni* en aymara signifie « pour toi aujourd'hui et pour moi demain ».

⁴⁹ Sur la traduction et l'usage de ce terme, nous souhaitons souligner le point de vue d'O. Harris, cité par Poupeau: selon l'auteur, l'étymologie aymara du mot, 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. Cette figure de la *Pachamama* n'est pas dénuée de polysémie : elle se situe en effet à l'intersection de la culture indigène et des projections des cultures étrangères au monde rural andin. Son invocation comme maternité bienfaisante (recouvrant les caractéristiques de la Vierge Marie des évangélistes coloniaux) est retrouvée dans les cultes urbains et créoles actuels, alors que les communautés du passé la représentaient aussi comme « malicieuse, cupide et menaçante » : en général, les divinités de la cosmologie aymara ne se réduisaient pas à l'image de la fertilité pour englober les idées de maladie et de danger. À travers ce prisme, la traduction de ce terme renvoie plutôt à une reconstruction extérieure aux communautés rurales qui « semblent moins parler eux-mêmes qu' 'être parlées' par les intellectuels indigénistes » (Poupeau, 2013b : 3).

anciens esprits masculins des montagnes et de la Pachamama qui occupent une place prépondérante dans l'akapacha, le monde ordinaire⁵⁰.

Par ailleurs, le challa est une cérémonie d'origine andine qui consiste à offrir de la nourriture, de l'alcool et des fleurs à la Pachamama pour recevoir et remercier ses bénédictions, parce que, selon la tradition aymara, elle punit ceux/elles qui ne la nourrissent pas. Une autre notion capitale dans la cosmologie andine et étroitement liée à la Pachamama est celle de la fertilité : en effet, il y a un parallèle entre la Pachamama et la femme du fait que toutes les deux soient génératrices de vie et comme le remarque Rozée, citée par Manaveau, les femmes aymara accouchent vers le bas, c'est-à-dire vers la Pachamama (Manaveau, 2013 : 14) . Selon María Eugenia Choque, citée par Charlier, le corps de la femme est synonyme de fertilité et sa sœur est la Pachamama. La femme acquiert ainsi un statut de déesse et de là vient aussi la relation étroite entre la mère, la nature et ses connaissances (Charlier, 2011 : 159). En outre, pour les peuples originaires des hauts plateaux des Andes, la Pachamama est considérée comme le ventre d'une mère, qui n'est pas seulement un moyen de production, mais aussi un être qui entretient une relation affective avec la personne qui l'occupe. Par ailleurs, le fait que le préambule de la nouvelle constitution politique de l'Etat plurinational bolivien (NCPE) mentionne la Pachamama comme force pour refonder la nouvelle Bolivie est indicatif du pouvoir symbolique et de la place prépondérante qu'elle occupe dans l'imaginaire aymara en tant qu'élément constitutif d'identité et de culture.

Enfin, un dernier facteur caractéristique des définitions des communautés est leur ancienneté réelle ou supposée. Les communautés traditionnelles s'attribuent une certaine pérennité fondée sur les mythes, leur histoire et un avenir commun. Dans le chapitre précédent nous avons déjà évoqué l'importance accordée par le mouvement katariste à la récupération de l'histoire du peuple aymara, notamment celle de la résistance pendant la Conquista, et l'héroïsation des personnages principaux qui y ont participé. Le rôle de l'histoire réelle ou illusoire est particulièrement mis en évidence dans le cas des communautés exilées ou déplacées de leurs terres d'origine, comme c'est le cas des migrant.e.s aymara dans les grandes villes. Comme le fait souligner Schrecker, le souvenir de la communauté d'origine au présent assure

⁵⁰Comme nous allons voir, les yatis et les activistes aymara emploient souvent une relation analogue entre le masculin et le féminin, le haut et le bas, le droite et le gauche, le devant et le derrière, la lumière et l'obscurité, le blanc et le coloré etc., pour expliquer les notions de genre dans la cosmovision aymara.

la survie du groupe, même si parfois la communauté n'est qu'imaginaire (Schrecker, 2006 : 48).

Toutefois, l'idéalisation et la sacralisation de la forme d'organisation aymara tend à taire ses aspects négatifs. Pour certain.e.s chercheur.e.s, la rigidité des structures indigènes, par exemple, est un élément conservateur inéluctable qui rogne la liberté des membres de la communauté. À travers ce prisme, il serait donc intéressant d'analyser la place qu'occupent les femmes dans la logique communautaire de l'ayllu, telle qu'elle est définie par la notion qui régit par excellence les relations entre les deux sexes dans la culture aymara, à savoir le *chachawarmi*.

ii. La place de la femme dans la communauté aymara et la notion de la complémentarité des sexes : le *chachawarmi*

Comme nous l'avons déjà vu, le concept de la dualité est au centre de la cosmovision des peuples andins. Dans la culture andine, la dualité est le principe qui explique et organise tout ce qui existe, tant à l'échelle humaine qu'au niveau du cosmos. Cette dualité doit être appréhendée en tant que catégorie ontologique radicalement différente des catégories occidentales : l'origine de l'être n'est pas l'unicité mais bel et bien le couple et le double. Ainsi, plutôt que comme une condition (*ser*), l'existence se définit comme un processus (*estar*), un jeu incessant entre les deux polarités, un art de lier et d'accompagner la complémentarité des éléments opposés. Le but de cette dualité est de maintenir un équilibre entre toutes les forces naturelles et constantes qui nous entourent.

Ce concept d'équilibre et de complémentarité s'applique aussi aux êtres humains, au sein de l'union entre l'homme et la femme. À travers ce prisme, le couple humain devient une sorte de reproduction de la dualité au niveau du microcosme. Suivant la logique qui veut que toute existence soit classée selon des modèles sexuellement opposés, entre l'homme et la femme s'établit aussi une dialectique d'opposition complémentaire : d'un côté tou.te.s les deux collaborent pour former l'unité sociale, économique, politique et rituelle de la société andine ; de l'autre côté, bien que le couple humain constitue un ensemble indivisible, il se compose de deux individus distincts et diamétralement opposés dans leur polarité sexuelle et dans leurs attributs. Il s'agit de deux éléments contraires et potentiellement antagoniques qui, néanmoins, se complètent : chacun possède les vertus qui manquent à l'autre et la complémentarité entre ces deux éléments compose un ensemble harmonieux. Ainsi, hommes et femmes, leurs limites

individuelles diluées, leurs antagonismes et disparités harmonisées, se fusionnent dans une étroite et contradictoire unité (Cárdenas et al. 2014 : 57).

Nous pouvons alors dire qu'il y a deux conceptions possibles du chachawarmi : d'une part, une conception biologique (l'union entre un homme, chacha, et une femme, warmi) et d'autre part, une conception socioculturelle andine qui veut que le mariage confère à deux êtres humains le statut de l'individu et la capacité ensemble de faire partie de l'espace communautaire. Nous constatons alors, qu'en dehors d'être une façon d'appréhender le monde, le chachawarmi est aussi une forme d'institutionnalisation de la dualité (Cárdenas et al. 2014 : 58).

Par conséquent, le chachawarmi est une notion très importante dans le sens où dans la culture andine on ne peut prétendre au statut de personne entière que si l'on est officiellement en couple aux yeux de la société. Le couple marié devient la personne sociale autorisée à participer à la vie communautaire, l'individu seul n'y étant pas un membre à part entière. En d'autres termes, une personne célibataire ne possède quasiment aucun droit par rapport à deux personnes unies par les liens du mariage, comme par exemple le droit de parole lors des assemblées politiques de la communauté où elle vit.

Sous cet angle, le mariage est un moment important, un rite de passage des limbes de l'individualisme à la pleine insertion dans la communauté. À partir de sa constitution en personne, le couple peut assumer des responsabilités, comme par exemple avoir des enfants, se faire attribuer des lots de terre, mais surtout se préparer pour intégrer le thakhi : la hiérarchie des postes de responsabilité au sein de la communauté. Le thakhi représente le chemin d'une vie orientée au service de la communauté et sa durée coïncide avec celle de la vie de l'être humain (Cárdenas et al. 2014 : 59).

D'ailleurs, comme le fait remarquer Manaveau, le mot « mariage » se traduit en aymara par jaqichasiña et est une combinaison de jaqi, qui signifie « personne adulte, responsable et dépositaire de la confiance de la communauté », et chasiña, qui signifie « devenir » (Manaveau, 2013 : 13). Ainsi, le mot composé se traduit littéralement par « devenir personne ». Mais le mot jaqi désigne aussi la communauté, ce qui montre à quel point dans la culture aymara individu et communauté s'identifient. Par conséquent, le statut d'adulte, loin d'être une question du critère arbitraire de l'âge, comme c'est le cas dans les cultures occidentales, est plutôt axé à la capacité des individus de contribuer au bien-être commun et d'assumer des responsabilités au sein de la communauté. Il est aussi important de souligner que les mots qui sont employés pour les jeunes, hommes et femmes, avant de former un couple sont ceux utilisés pour désigner les

animaux mâles et femelles : qachu et urqu ; en effet, les jeunes célibataires n'ayant pas encore établi un lien avec la société sont considéré.e.s comme appartenant au monde naturel. Enfin, comme le font remarquer Cardenas et al., dans la communauté aymara les relations pré-nuptiales ne sont pas suffisantes pour conférer aux membres d'un couple le statut de jaqi jusqu'à ce qu'elles soient confirmées et ratifiées par la communauté⁵¹(Cárdenas et al. 2014 : 59).

La dualité caractérise alors toutes les manifestations du monde andin : les conceptions cosmologiques et cosmogoniques, la mythologie, la théogonie, la religion et les cérémonies, mais aussi la conception du temps et de l'espace, l'astronomie, l'architecture, l'organisation économique et politique et bien sûr les arts.

Les œuvres d'iconographie, par exemple, reflètent cette division de plusieurs aspects de la société andine en pairs genrés en plaçant la femme ou ses symboles (la lune, par exemple) en bas et à gauche, position qui correspond au féminin, à la main gauche et au frère cadet, tandis que l'homme et ses symboles (le soleil) se trouvent en haut et à droite, position associée au masculin, à la main droite et au frère aîné (Manaveau, 2013 : 14). Mais, selon Montes, citée par Cárdenas et al., si les deux moitiés sont équivalentes en termes de droits et privilèges, la moitié supérieure se situe avant dans l'ordre de préséance, à cause de son caractère masculin, de sa localisation dans l'espace (à droite) et, enfin, de sa condition de primogéniture (Cardenas et al., 2014 : 51). Nous pouvons alors dire que les deux éléments qui composent l'ensemble s'inscrivent dans une relation de complémentarité, mais aussi de hiérarchie : le haut l'emporte sur le bas, le côté droit sur le gauche et, par extension, le masculin sur le féminin (Bouysse-Cassagne, 1978 : 1075).

Au-delà de cette hiérarchisation, nous pouvons également parler d'une certaine naturalisation des traits attribués au masculin et au féminin. Ainsi, d'après la cosmogonie andine, Viracocha, le créateur suprême est un être androgyne bisexuel qui donne naissance à ses deux premières enfants, Inti, le dieu solaire, et Mama Kilya, la déesse lunaire. Inti symbolise le pouvoir fécondateur de l'homme, tandis que Mama Kilya représente toute la réceptivité, l'obscurité, la fluidité et la fertilité, symboles par excellence associés au féminin dans la culture aymara (Cárdenas et al., 2014 : 54). Par ailleurs, nous avons vu que la Pachamama, la terre-

⁵¹ Il faut toutefois souligner que le fait que le premier président aymara du pays n'est pas marié, fait qui contredit les principes du *chachawarmi*, ne l'a pas pour autant empêché d'avoir accès au pouvoir et de jouir de la confiance de la population aymara. D'ailleurs, en 2010 pendant un entretien au journaliste argentin Martin Sivak, Evo Morales déclarait : « *Yo no me voy a casar. Además, estoy casado con Bolivia* ».

mère, représente la fécondité et symbolise le couple « femme-mère », indissociable dans la mentalité andine: pour être reconnue socialement, la femme doit être mère (Charlier, 2011 : 159) . Les femmes sont donc identifiées à leur rôle de mères et de reproduction. Nous pouvons alors dire que la notion de chachawarmi établit une polarité à travers la séparation nette des caractéristiques propres à chaque sexe.

La complémentarité entre les deux sexes ainsi que la naturalisation de leurs traits se trouve à l'origine des rôles attribués aux femmes et aux hommes et définit la division sexuelle du travail. Cette dernière nous amène à deux notions très importantes lorsque l'on parle de relations homme-femme : l'espace public et l'espace privé. Ensuite, nous allons donc voir comment s'applique la notion du chachawarmi dans la vie en communauté et plus particulièrement dans la participation des femmes aymara dans la vie économique et politique de leur communauté.

iii. Le *chachawarmi* et l'activité économique des femmes

Bien que rien ne permet d'affirmer une égalité entre les hommes et les femmes aymara dans la période précoloniale, les historien.ne.s supposent qu'il y avait des systèmes de genre plus complémentaires dans la division du travail, étant donné qu'hommes et femmes possédaient et cultivaient la terre en collectivité (Bellefeuille, 2011 : 66).

Pendant la période de la Conquista, les peuples indigènes, hommes et femmes, étaient obligé.e.s de travailler et plusieurs femmes étaient actives en tant que paysannes, commerçantes ou domestiques. Ainsi, les femmes indigènes partageaient depuis toujours les responsabilités économiques avec les hommes et comme le fait remarquer Oporto, cité par Mayta, les femmes indigènes, à la différence des femmes blanches, disposaient d'un certain degré d'émancipation économique dans la mesure où elles participaient aux dépenses du ménage de la même façon que les hommes (Mayta, 2008 : 276).

L'arrivée de la religion catholique dans les communautés aymara avec la colonisation a eu une grande influence dans les constructions de genre et sur l'identité des femmes : d'abord, elle a diminué leur pouvoir exercé à travers le chamanisme, puis elle a érigé la maternité en trait central de l'identité féminine et principale source de valorisation pour les femmes. Ainsi, le concept de *madresposa*, compagne de l'homme et mère, valorisait - et valorise toujours - la femme pour ses capacités dans le foyer familial, pour le respect de l'autorité de l'homme, et donc pour son absence d'autonomie personnelle.

A l'époque, l'économie dans les communautés aymara ressemblait à celle de la période avant l'industrialisation, quand la production et la reproduction étaient organisées quasi

exclusivement au sein du foyer. Les femmes étaient responsables de la plus grande part de ce qui peut être désigné comme reproduction, mais elles étaient également impliquées dans la production d'aliments, de vêtements et d'autres biens consommés au sein du foyer, à savoir dans des activités génératrices de revenus. Même aujourd'hui, une bonne partie de la reproduction continue d'être organisée à l'échelle du foyer.

La femme aymara est donc traditionnellement responsable de la sphère privée et reproductive et elle est valorisée dans son rôle de femme laborieuse, qui travaille à la fois au foyer familial et dans les champs. En effet, dans les communautés paysannes de l'altiplano, les femmes ont un rôle essentiel dans les travaux agricoles. Étant donné que les Aymara attachent beaucoup d'importance à la fertilité des femmes, ce sont elles qui se doivent de planter les semences lors de la période des semailles, tandis que les hommes labourent la terre. On assiste donc à une division genrée du travail où la femme occupe un rôle très important car elle travaille aux côtés de son mari pendant tout le processus agricole, des semailles jusqu'à la récolte.

Malgré cela, la perception générale reste que le travail assumé par les femmes au sein de la communauté est un apport, une aide, et non leur principal travail, qui se trouve à la maison. Par conséquent, comme leur travail n'a pas un statut officiel, elles ne peuvent pas avoir accès à des avantages sociaux. La division sexuelle du travail, dans ce cas-ci, se traduit par une charge inégale pour les femmes ainsi que par une nette dévaluation de leur travail.

Plus particulièrement, la tradition veut que le propriétaire de la terre soit le chef de la famille et l'agriculteur principal du foyer, autrement dit, c'est celui qui travaille la terre qui la possède (Bellefeuille, 2011 : 64). Cette norme coutumière exclut forcément les femmes de la possibilité d'hériter de la terre, en les percevant, comme nous l'avons vu, comme responsables de la sphère reproductive seulement.

En effet, la réforme agraire de 1996 a rendu les femmes invisibles, en donnant les titres de propriété au chef de la famille qui, selon les normes et pratiques de l'organisation familiale, est l'homme. De ce fait, les femmes rurales ne sont pas reconnues comme des travailleuses, des productrices et encore moins comme des propriétaires et n'ont donc pas accès au crédit, à la technologie et à l'assistance technique. Cette difficulté d'être propriétaire a aussi un impact sur la participation politique des femmes au sein des communautés, car c'est le titulaire de la terre, généralement le mari ou le fils aîné, qui représente la famille et exerce les droits et obligations comme membre du sindicato.

Il existe donc un large écart entre les droits de propriété promis aux femmes et leur mise en pratique. Le plus grand handicap est que les droits des femmes semblent être conditionnés par

les pratiques coutumières mais sans que la nature évolutive de ces dernières soit pour autant reconnue : alors que la législation et les procédures reconnaissent de plus en plus les droits des femmes au sol, les attitudes culturelles et le droit coutumier refusent souvent de reconnaître les femmes comme requérantes de plein droit et à égalité de statut.

iv. Le *chachawarmi* et la participation politique des femmes

Dans les communautés aymara, vie politique et économique sont intrinsèquement liées : en effet, l'accès à la terre, aux pâturages, à l'eau etc., doit être conçu comme un ensemble de droits et en même temps de restrictions, socialement définis et octroyés par la communauté en échange de certaines obligations dues par ses membres. Au cours de sa vie active, tout membre de la communauté doit en effet assumer des postes (cargos) politico-administratifs, notamment au sein du syndicat agraire (*sindicato*), et religieuses (pasante ou preste aux saint.e.s patron.ne.s et aux divinités locales, gardien.ne de l'église etc.). Ces postes s'inscrivent dans un cursus ascendant : elles sont obligatoires, rotatives et annuelles, et l'occasion de dépenses plus ou moins importantes. Enfin, tout individu doit consacrer un temps variable à la communauté : assister aux réunions de l'assemblée (*parlamento*), participer aux travaux collectifs (*faenas*) pour la construction et l'entretien des infrastructures, comme par exemple écoles, ponts, chemins vicinaux etc.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les postes administratifs sont accessibles à tous les membres de la communauté à condition qu'ils/elles soient marié.e.s. Selon le principe du *chachawarmi*, à partir du moment où deux personnes sont en couple et deviennent « un », elles doivent obligatoirement à la communauté une année de leur vie. Ainsi, les *mallku* et les *mama t'alla* sont censé.e.s assister aux réunions ensemble et la présence de l'homme et de la femme est obligatoire lors des séances de vote où seront prises d'importantes décisions pour la communauté.

Néanmoins, plusieurs études sur le sujet questionnent les limites de l'application du principe du *chachawarmi* et montrent que celui-ci n'existe qu'à un niveau idéologique et symbolique, mais en pratique ce sont les hommes qui occupent encore la majorité des fonctions politiques (Arnold et Spedding, cités par Charlier, 2011 ; Hillenkamp et Bessis, 2012). Ainsi, bien que les hommes et les femmes doivent participer sur un pied égalitaire à toutes les activités au niveau de la communauté, ces rôles se différencient : comme le font remarquer Hillenkamp et Bessis, les hommes qui forment partie de l'assemblée de la communauté occupent les postes de pouvoir

(chef du sindicato ou d'un comité), tandis que les femmes assurent des fonctions de service (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 99).

En outre, bien que les femmes soutiennent, elles aussi, l'économie familiale, il est très difficile d'accéder à un poste de chef syndicaliste au sein de la communauté, étant donné que la fonction de l'autorité leur est à peine reconnue. Par conséquent, les femmes qui occupent un poste politique au sein de la communauté seront plutôt reléguées aux postes dites « féminins », comme trésorière ou membre du comité sur l'eau ou sur l'éducation. En excluant alors les femmes de la politique, les hommes conservent les zones de pouvoir et d'autorité, comme les postes décisifs au sein du sindicato, pendant que les femmes, quand elles y sont représentées, occupent des postes de moindre importance.

Les rôles masculins s'affirment sur la base d'un collectif, l'assemblée communautaire, qui incarne le domaine politique et public. Au contraire, si les femmes sont consultées par leur mari au sujet d'une décision politique, c'est dans le secret du foyer. Certaines femmes aymara défendent cette pratique en précisant que:

En las reuniones decimos que la mujer no habla, en realidad el hombre repite lo que le dice la mujer en la casa. Es que al hombre lo ven algo fuerte y a la mujer débil, así es la cultura, yo le empujo al hombre y va a predominar. El chachawarmi es la simbología de la igualdad, hay un arriba un abajo, una derecha y una izquierda, la simbología de que tú eres hábil en esto y esto y yo en esto, y yo no puedo hacer algo sin ti. En la práctica se aplica, la mujer va detrás del hombre porque es su escudo, si el hombre es solo, el hombre tampoco vale, si tú no existes no existo yo, nos dicen "¿por qué la mujer no camina a su lado?", es nuestra cultura. Nunca pensamos igual, pero el respeto es igual, ahí es donde tratamos de buscar una igualdad (Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l'association à but non lucratif "Plan Internacional Altiplano");

En el mundo más conservado de las culturas quechua, mi abuelo por ejemplo fue máxima autoridad en toda la región y resulta que mi abuelo jamás se sentaba solo a decidir las cosas. Jamás recibía solo a la gente. Siempre estaba mi abuela, y muchas veces mi abuela era la que tenía la última palabra, el filtro necesario tenía que ser mi abuela. Eso me hace suponer que para la toma de decisiones se comparte juntos [...] Ahora el otro elemento por qué siempre está andando el hombre primero y la mujer sigue atrás, es porque el hombre tiene que abrir el camino y dar seguridad. (Marianela Paco Durán, députée du MAS, présidente de l'Union des femmes parlementaires).

Toutefois, la plupart des femmes interviewées ont mis l'accent sur les discriminations ou les différents rôles que les femmes et les hommes assument pendant les réunions :

El *chachawarmi* es nuestra cultura, el hombre y la mujer tienen que hacer las tareas juntos y educar a los niños, dos toros atados para cultivar la tierra. Pero siempre el hombre quiere imponer...» (Antonia Rodríguez, directora ejecutiva de la Asociación Artesanal Boliviana "Señor de Mayo");

El chachawarmi es una visión romántica, las mujeres no hablan en las reuniones, ¿de qué complementariedad hablamos cuando todas las tareas tocan a las mujeres? La vida real es diferente (Janeth Conde Salazar, sous-directrice du Centro de Capacitación y Servicio para la Mujer);

En las comunidades la mujer tiene que cuidar a los niños y en el campo, y en las reuniones le preguntan “y ¿por qué has venido en la reunión?” como si la mujer no tuviera estos derechos... (Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l’association “Plan Internacional Altiplano”);

Como indígenas de tierras bajas no utilizamos esta noción, nosotros tenemos relaciones con las compañeras del altiplano, lo hemos criticado, quien dirige es el hombre, nuestra crítica constructiva ha sido en beneficio de ellas (Mariana Galán, secrétaire des affaires sur des questions de genre, CIDOB);

El chachawarmi no se aplica mucho en la práctica porque la mujer es callada. Yo en Tarija tengo el respeto de los hombres porque ven qué es lo que estoy haciendo, entonces no me puedo quejar, pero antes había mucha discriminación (Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija).

D’autres parlent également du handicap constitué par la méconnaissance de l’espagnol:

Otra dificultad es el tema del idioma porque muchas veces las comunidades indígenas tienen sus propios idiomas y las mujeres indígenas no hablan el español y eso les impide comunicarse y tomar sus propias decisiones (Elisa Vega, directrice du département de la Dépatriarcalisation du vice-ministère de la Déscolonisation);

En las reuniones las mujeres llevan la coca, los cigarros, el alcohol, a veces no entienden el español o las reuniones se hacen en español para que las mujeres no entiendan y los hombres les hacen signo para votar sí o no (Andrea Terceros, Fondo de Aptapi).

Enfin, malgré l’application officielle du principe «un couple, une voix», c’est essentiellement le mari qui a le droit de vote et de décision : la mama t’alla accompagne son époux et doit le remplacer en cas d’absence, mais elle ne peut jamais prendre une décision à sa place sans avoir son accord. Ainsi, l’homme est considéré comme le fer de lance de la communauté, tandis que la femme doit se contenter dans son rôle d’accompagnatrice fidèle. Comme le dit une de nos enquêtées :

Yo soy aymara y te digo que, por ejemplo, la mujer no podía ir sola a una fiesta, los dos tienen que ir, en las fiestas, en las reuniones. Pero ahora ya esto no se hace. Antes se apoyaban ambos, ahora ya no se ve. Por ejemplo, yo he viajado con CONAMAQ, la mama no decía nada, y también han venido los medios, solo les preguntaban a los hombres, a las mamas no les preguntaban (Dominga Mamani, Federación Nacional de Trabajadoras Asalariadas del Hogar de Bolivia San Pedro).

Une autre a signalé que :

En teoría está muy bien como discurso, pero en la práctica, yo voy a las comunidades y allí puedo ver como las mujeres están en un ladito sentadas o bien están atrás, cargadas con la comida, con la guagua, después de haber trabajado, todas cansadas, no saben qué han decidido los hombres, le encargan a la mujer con todo lo que es en la cocina, la cargan en el campo con los sembradíos y las guaguas que tienen que ir al colegio, y todas estas cosas, y ahora si participa una mujer, los chicos están ahí silbando, diciéndoles piropos así para intimidarlas, esta cosas veo yo en las comunidades y es cuando más pena me da y es cuando más pelea y me da motivo (Yolanda Mamani, FENATRAHOB).

Nous pouvons alors supposer que non seulement les femmes sont confinées dans l'espace privée, mais que la seule façon pour elles d'avoir une influence sur les décisions est à travers la voix de leur mari.

Tout compte fait, bien que les Aymara promeuvent la dualité chachawarmi comme la base essentielle de la participation politique, dans la pratique c'est la figure masculine qui prédomine. En effet, Bellefeuille souligne la faible participation politique des femmes qui se plaignent de ne pas avoir le droit de participer à la prise de décisions ou d'être marginalisées lors des réunions et assemblées, ainsi que de ne pas participer dans la même proportion que les hommes (Bellefeuille, 2011 : 56). Les hommes, quant à eux, affirment que c'est le couple qui prend les décisions ensemble, car ils consultent leurs conjointes avant d'assister aux réunions.

Ceci ne représente pas la perception des femmes qui disent connaître peu des affaires politiques de leurs communautés :

No siempre hay consulta previa en casa, aunque la mujer nunca puede ir sin consultar, los hombres sí pueden, y tampoco las mujeres pueden ir antes que el hombre, y cuando una mujer es dirigente tampoco la consultan, o sea las mujeres son más..., no las respeta, porque si los hombres respetaran de la misma manera a la compañera, también la consultarían, "qué voy a hacer?", pero no, ellos dicen "yo digo esto" y las mujeres cuando se equivocan en una decisión, eso sí, ella es juzgada y la culpabilizan más, pues (Yolanda Mamani, FENATRAHOB).

Par ailleurs, les hommes argumentent que les femmes ont leurs propres réunions⁵² pour discuter « leurs sujets », comme par exemple les clubs de mères, et soulignent que leurs

⁵² Pendant notre terrain, lors d'un atelier de communication organisé par la fondation *Colectivo Cabildeo*, nous avons été témoin d'un autre exemple illustratif de la moindre importance que les hommes accordent à la participation politique des femmes : en effet, les *mallku* et les *mama t'alla* ont assisté à la première séance de l'atelier, tandis qu'à la seconde il n'y avait que les femmes qui s'étaient présentées. Les hommes devant assister à une réunion sur les questions du *marka* qui avait lieu en même temps, il était clair que les femmes avaient été reléguées à la réunion jugée de moindre importance.

décisions assurent le bien-être de toute la communauté en prenant également en compte la vision et les besoins des femmes (Bellefeuille, 2011 : 57).

Nous pouvons alors dire que la faible participation politique des femmes au sein de leur communauté est tout d'abord expliquée par leur manque d'éducation : d'un côté, souvent ces femmes ne parlent pas l'espagnol et d'autre, elles ont une ignorance flagrante de leurs droits ; par conséquent, elles agissent selon les coutumes et les croyances de la communauté.

Ensuite, les hommes désapprouvent souvent l'exercice du leadership par les femmes, en argumentant qu'elles ne vont plus remplir les responsabilités qui correspondent à leurs rôles « traditionnels ». Dans ce cas-là, nous pouvons penser que « les idéaux de la féminité (et de la masculinité) ont une conséquence politique, celle de soulager les personnes qui sont mâles de la moitié du poids de la compétition à laquelle ils auraient autrement à faire face » (Goffman, 2002 : 105). Les femmes qui veulent participer doivent donc le faire avec l'autorisation de leur époux.

Cette idée pourrait également expliquer le pourcentage des postes politiques occupés par les femmes au niveau national : ainsi, si le nombre des femmes élues a augmenté de manière considérable depuis l'instauration de quotas, le nombre des élues dans les communautés aymara dans la région de La Paz, est très faible : sur 85 maires élu.e.s en 2010 seulement 5 étaient des femmes, ce qui démontre bien qu'il sera difficile d'imposer des quotas lors des élections dans les communautés andines (Manaveau, 2013 : 58).

Par conséquent, la complémentarité des sexes n'est pas synonyme d'égalité, mais permet plutôt la discrimination et l'inégalité entre les hommes et les femmes. Les femmes font souvent figure d'accompagnatrices dans les réunions, étant la seconde moitié du tout. Elles jouent un rôle symbolique, restant silencieuses ou ne s'exprimant que lorsque des situations touchant leurs domaines de la division sexuelle du travail sont abordées, tandis qu'il est attendu des hommes qu'ils partagent leurs opinions et prennent les décisions pour le bien-être de la communauté dans son ensemble. En somme, le droit des femmes à la participation politique n'est pas respecté et elles doivent donc se soumettre à des normes et pratiques sur lesquelles elles ne peuvent pas se prononcer.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, pour les Aymara l'identité individuelle est envisagée en lien avec l'appartenance à la communauté. Dans le même sens, la notion de la famille ne se

limite pas aux liens du sang, mais prend la forme d'une famille étendue⁵³ qui comprend l'ensemble des familles d'un ayllu. Nous pouvons alors supposer que les femmes ont toujours été au service de tous les membres masculins de leur communauté.

Mais pour Falquet, le fait que beaucoup de communautés jouent avec l'idée qu'elles sont une grande famille n'est pas une puissante métaphore, mais aussi une réalité matérielle. Falquet parle alors d'un déplacement des structures d'organisation de l'espace privé à l'espace public qui reproduit la division sexuelle du travail traditionnelle (Falquet, 2008 : 170). Sous cet angle, si la situation des femmes aymara en termes de participation politique tant au niveau de la communauté qu'au niveau national en Bolivie a si peu évolué, c'est bien parce que le mouvement social qui prétend la transformer se base sur le maintien d'une division sexuelle du travail extrêmement traditionnelle qui trouve sa première et principale application au niveau de la communauté.

v. Analyse critique du *chachawarmi*

Lorsque l'on parle des rapports de genre dans le groupe ethnique aymara, beaucoup d'activistes indigènes, dont Evo Morales lui-même, affirment que le machisme est un concept qui a été apporté par les Espagnols pendant la colonisation et qu'il n'existait pas auparavant dans les us et coutumes indigènes. En outre, bon nombre parmi ces activistes, où force est de constater que l'on trouve rarement des femmes, assurent que les rapports sociaux de sexe chez les Aymara auraient été totalement différents sans la colonisation espagnole et l'introduction des valeurs occidentales qui l'ont suivi, et que le *chachawarmi* est un principe juste qui va dans le sens de l'égalité homme-femme. Selon Elisa Vega :

En la antigua las mujeres tomaban las decisiones en temas de salud, pero en temas políticos eran los hombres quienes tomaban las decisiones, entonces el sistema era equilibrado y complementario. Ahora no, porque muchos de estos espacios han sido usurpados, por ejemplo, a nosotros nos han usurpado esa sabiduría naturista y también el tema de los ginecólogos, esos conocimientos era un espacio que las mujeres manejaban desde la medicina y los naturistas. Esto ha sido parte de la colonización [...] Era una sociedad muy avanzada, en la que los hijos, por ejemplo, eran cuidados por ambos cónyuges responsabilizados, acompañando el trabajo de ambos. El hecho

⁵³ À travers ce prisme, on peut supposer que ce n'est pas un hasard que tous les membres d'une communauté s'appellent entre eux/elles *hermanos* et *hermanas* (frères et sœurs). Ces dénominations s'utilisent également par les membres d'une même ethnie, voire de la nation bolivienne entière pour se diriger entre eux/elles, indifféremment de leur appartenance ethnique.

de que un hombre era infiel a una mujer era sancionado con el máximo castigo, que era el exilio y además comunicar a las otras comunidades que no lo reciban. Ahora en la ausencia por ejemplo que el hombre trabaje la tierra con este esfuerzo físico se ocupa la comunidad de forma rotativa para colaborar o permitir que la viuda puede casarse con alguien más joven. O sea, esta discriminación que hay cuando una mujer se casa con un hombre muy joven y es terrible, allá es algo natural, es para la cooperación y lo aceptan así y para la educación de las hijas y los hijos [...]. Entonces no se dejaba desprotegida a la familia y tampoco a la mujer. Esto no lo vamos a encontrar en el mundo occidental. Y además, lo último que hemos visto ahora en aquellas que se han contaminado con las practicas coloniales, hay hombres que engañan, se repite el patrón del mundo occidental, maltratan a las mujeres, están violando... (Elisa Vega, directrice du département de la Dépatriarcalisation).

Dans ce sens, une des demandes les plus vigoureuses des nations indigènes de l'altiplano est la reconnaissance et l'ampliation du chachawarmi à la représentation politique aux espaces plus vastes que la communauté ou l'ayllu, c'est-à-dire au niveau municipal, départemental et national (Cárdenas et al., 2014 : 62). Selon cette vision, la reconnaissance du chachawarmi se traduirait dans les faits par la transposition de la notion de citoyenneté occidentale et l'affirmation de la citoyenneté indigène de caractère dual. Par ailleurs, enlever le chachawarmi du contexte culturel andin, qui se fonde sur l'équilibre et l'harmonie du couple et de la famille, serait généraliser des pratiques telles que la corruption, le népotisme et l'autoritarisme au système de représentation politique par une seule personne (homme ou femme). C'est pour cette raison que les peuples aymara pensent que la décolonisation, l'éradication des pratiques coloniales et la restitution des pratiques ancestrales, va à conduire à la dépatriarcalisation, à savoir l'élimination des pratiques machistes. Les intellectuel.le.s aymara attribuent donc les relations inégalitaires entre les sexes à la persistance des structures occidentales.

Ce discours, en revanche, n'explique pas pourquoi même au niveau des communautés qui ont mis en pratique l'organisation andine de l'ayllu, l'application du chachawarmi se fait toujours aux dépens des femmes, notamment avec leur faible participation politique que nous venons de voir ou leur accès limité à la propriété foncière.

Cette controverse sur les racines précoloniales ou coloniales du chachawarmi ainsi que l'enjeu de sa mise en pratique ont provoqué de vifs débats tant parmi les féministes et les femmes indigènes boliviennes que dans l'ensemble de la communauté intellectuelle et politique du pays. Mais au-delà de l'origine de la notion du chachawarmi, question qui semble d'ailleurs se heurter à un manque de sources primaires et secondaires qui pourraient fournir une réponse satisfaisante à cet égard, nous souhaitons attirer l'attention sur un point-clé qui se trouve au cœur du chachawarmi et qui, à nos yeux, pourrait expliquer son application notoirement injuste

pour les femmes : le mariage, notamment le mariage hétérosexuel⁵⁴. Une réflexion critique sur le mariage hétérosexuel et la famille paraît inévitable, pas seulement parce que ces deux institutions assurent l'appropriation du travail considéré comme « féminin » par les hommes, mais aussi parce qu'elles assurent une filiation légitime et la transmission de l'héritage. Cette réflexion s'avère indispensable, d'autant plus que le mariage hétérosexuel, comme nous l'avons vu, garantit aux femmes (et aux hommes) le statut d'« adulte » au sein des communautés aymara et, par extension, l'accès aux postes de pouvoir et à la propriété foncière.

Pour cela nous évoquerons la notion du « sexage » qu'en 1978, Collete Guillamin définissait comme :

...l'appropriation physique elle-même, le rapport où c'est l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en main, et non la seule force de travail⁵⁵. Nommé « esclavage » et « servage » dans l'économie foncière, ce type de rapport pourrait être désigné sous le terme « sexage », pour ce qui concerne l'économie domestique moderne, lorsqu'il concerne les rapports de classes de sexe (Guillamin, 1992 : 19).

Pour Guillamin, cette appropriation « d'une classe de sexe par l'autre » est un rapport généralisé dont « l'expression individualisée, la surface institutionnelle » n'est autre que le contrat de mariage⁵⁶ (Guillamin, 1992 : 36). Les expressions particulières de ce rapport sont l'appropriation du temps et des produits du corps des femmes par les hommes, leur obligation sexuelle et leur charge physique des membres du groupe tant invalides (enfants, vieillards, malades et infirmes) que valides de sexe masculin (Guillamin, 1992 : 20). Le sexage, concept essentiel de la théorie des rapports entre les sexes, vise à accroître les biens du groupe dominant ou même, simplement, à rendre sa survie possible dans des conditions meilleures.

Dans la société aymara le mariage régit en outre les relations de filiation et l'héritage qui constituent pour Guillamin des formes concrètes et matérielles que prend l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes. Comme nous allons le voir, l'accès à la propriété des moyens de production, et plus particulièrement à la terre, est interdit aux femmes par le régime matrimonial et les pratiques d'héritage. Dans le même esprit, pour Delphy aussi la dépossession des moyens de production est évidemment l'un des moyens fondamentaux – bien

⁵⁴ Nous entendons l'hétérosexualité comme une puissante institution sociale adossée à l'État et pas comme un choix qui tient à la sexualité.

⁵⁵ Guillamin souligne.

⁵⁶ Homologuer le machisme de la société occidentale au sexisme de la cosmovision andine serait tomber dans une comparaison de douteuse rigueur anthropologique, étant donné que les deux systèmes sont régis des valeurs différentes. Néanmoins, nous pensons qu'à l'instar de nos sociétés européennes, le mariage dans la cosmovision aymara promeut une situation inégale pour la femme, de différente nature que la cotation de la société moderne mais souvent de similaire gravité.

qu'il ne soit pas le seul – qui permettent l'appropriation du travail des dépossédées. Cette dépossession est réalisée par le contrat du mariage, mais aussi avant, par les pratiques successorales qui déshéritent de fait les filles, et les privent en tous les cas du moyen de production principal : la terre (Delphy, 2009b : 179).

Ainsi, en Bolivie, avec le peu de lots de terre disponibles, l'accès à la propriété se traduit, selon les normes communautaires, par l'héritage, transmis généralement de père en fils : les hommes se partageront la propriété, tandis que leurs sœurs hériteront de petits animaux. En effet, une des règles coutumières des ayllus est que la femme doit chercher à se marier avec un homme d'un ayllu différent, donc d'une autre communauté. Celle-ci doit donc quitter sa famille pour aller vivre dans la communauté de son conjoint, assurant ainsi le renouveau de chaque communauté. Cette tradition a un impact sur la possibilité pour les femmes d'exercer leur droit de propriété sur la terre, car elles peuvent difficilement hériter de la propriété familiale (Bellefeuille, 2011 :78). En outre, en étant sous la tutelle de leur famille jusqu'au mariage avant d'être sous celle du mari, de sa famille et de sa communauté, les femmes autochtones subissent un contrôle communal et familial sur leur vie devant remplir les attentes concernant leur rôle de femme⁵⁷.

La question de l'héritage de la terre semble alors être d'une énorme importance, surtout dans les communautés où, comme chez les aymara, l'économie s'appuie principalement sur l'agriculture. La division genrée du travail, fondée sur une naturalisation des traits féminins, confine les femmes à la sphère privée en même temps qu'elle les prive des droits sur la propriété foncière, étant donné que le propriétaire de la terre est la personne qui la laboure, à savoir l'homme. Toutefois, ce raisonnement nous semble infondé, parce que, comme on l'a déjà vu, les femmes travaillent et travaillaient depuis toujours dans les champs.

La non-reconnaissance de cette réalité ainsi qu'une application déficitaire du cadre législatif en vigueur font penser que la question de la propriété foncière dans les communautés aymara, loin de s'inscrire dans un schéma de récupération des pratiques de la culture ancestrale, a plutôt un caractère matériel et économique. En adoptant la posture de Falquet, qui part du postulat qu'à l'origine des rapports sociaux de pouvoir se trouve l'accès aux ressources, nous pourrions dire que la difficulté à avancer sur la reconnaissance des droits des femmes à la propriété relève

⁵⁷ Sur ce point, la comparaison avec la *patria potestad* de l'État colonial est inévitable. Cette dernière, bien qu'abolie dans sa forme juridique avec l'avènement de l'État républicain, continue à fonctionner sous d'autres formes, de manière banale au niveau du droit coutumier.

de la menace que représente cette revendication, qui est « la possibilité de faire circuler le patrimoine social et économique selon les lignes qui ne seraient pas celles de la famille patriarcale et patrilineaire dominante » (Falquet dans Dorlin, 2009 : 81).

Dans le même esprit, Delphy a démontré que la transmission héréditaire n'est qu'une option pour désigner les nouveaux membres d'un groupe et perpétuer l'existence de ces groupes et par extension la structure de la société où ces groupes appartiennent (Delphy, 2009a : 98). Dans la société aymara, la terre est l'instrument de production privilégié, son appropriation est privative et elle est transmise héréditairement. La passation de la terre de père en fils est une donnée quasi-naturelle, un corollaire inévitable de l'appropriation individuelle de la terre. Non-héritières, les filles sont a fortiori non-successeuses quand l'héritage est le moyen principal de la succession à la position du père. L'hérédité n'est pas seulement un facteur de stabilité, mais aussi et autant un facteur de mobilité, en l'occurrence de mobilité descendante : l'hérédité détermine une mobilité descendante, elle envoie les non-successeuses dans des positions inférieures à celles de successeurs.

Par conséquent, un possible partage plus équitable des ressources foncières semble être impossible sans une remise en cause de la position des dominants et des privilèges qui en découlent. Sur le plan matériel alors, les fortes oppositions que de nombreux hommes manifestent quand il s'agit d'autoriser aux femmes un plein accès à l'héritage est une claire indice de la difficulté qu'ils affrontent pour céder aux femmes une part des ressources et des richesses ainsi que pour nier à leurs privilèges.

Comme nous l'avons vu, les femmes aymara, en dehors du travail domestique, travaillent dans les champs et exercent souvent une activité professionnelle pour contribuer au budget familial. Dans le cas des travaux agricoles on parle de la production des biens et des services qui ne sont pas seulement destinés à l'autoconsommation mais qui arrivent à être échangés sur le marché. En outre, même si le revenu de leur activité professionnelle est considéré comme revenu « d'appoint », il peut souvent excéder celui de l'homme ou constituer la source principale du revenu familial.

Préserver son identité masculine et les prérogatives qui y sont attachées suppose donc que les hommes contrôlent l'accès des femmes au marché du travail et aux moyens de production, notamment la terre. Cela implique aussi qu'ils remplissent leur rôle de pourvoyeurs de revenus ; leur échec peut remettre en cause la configuration familiale. En effet, les catégories « hommes » et « femmes » sont créés l'une par l'autre et simultanément. Cette position implique qu'une catégorie n'évolue pas sans l'autre et que le statut de la catégorie « femmes »

ne peut changer sans que change également celui de la catégorie « hommes ». Plus encore, statut et contenu sont une seule et même chose et il est impossible de changer le statut d'une catégorie sans en changer le contenu.

Au niveau symbolique, comme Le Quentrec et Rieu l' affirment, l' espace politique est le lieu suprême d' expression de la domination masculine, à la fois dans ses manifestations symboliques et dans les pratiques. L' espace politique, dont les hommes s' attribuent l' usage quasi exclusif, apparaît comme un lieu central de construction de la virilité. En tant que tel, il est marqué par la domination des hommes entre eux et des hommes envers les femmes. Dans cet espace de socialisation masculine, pour être un homme, il faut ne pas pourvoir être assimilé à une femme (Le Quentrec et Rieu, 2003 : 96). Comme le fait remarquer Welzer-Lang « le féminin devient le repoussoir central, l' ennemi intérieur à combattre sous peine d' être soi-même assimilé à une femme et (mal) traité comme elle » (Le Quentrec et Rieu, 2003 : 97). Sous cet angle, la non-reconnaissance de la contribution des femmes à l' économie de la famille et de la communauté ainsi que leur faible participation dans la vie politique de la communauté peuvent aussi être alimentées par la crainte des hommes d' une confusion entre les sexes, d' une rivalité ou, pire encore, d' une inversion des sexes, c' est-à-dire d' une virilisation des femmes et, inversement, d' une féminisation des hommes qu' il faudrait à tout prix empêcher.

De plus, nous pouvons considérer que la participation politique des femmes comporte de fortes incidences pour la vie conjugale. Elle engendre des éloignements, une succession de déplacements, de repositionnements réciproques, de régulations qui, pour chacun.e, manifeste et implique l' existence d' une vigilance permanente. Quelques conjoints font valoir leurs préoccupations que cette activité ne se répercute sur l' organisation familiale préexistante. Ainsi, comme Le Quentrec et Rieu le font souligner, les conjoints ne contestent pas la participation des femmes aux responsabilités politiques, mais ils la perçoivent comme une désertion du foyer (Le Quentrec et Rieu, 2003 : 87). Ils pensent d' une part qu' elle est une atteinte au territoire conjugal et, d' autre part, qu' elle les attache à des territoires et des rôles fortement connotés au féminin. Le déplacement des femmes dans l' espace public se heurte alors aux catégories fondatrices de la domination masculine. Ce désordre spatial et temporel engendre parfois des sentiments d' insécurité et d' abandon.

II. Types d'organisations⁵⁸

Selon Schrecker, la communauté est considérée comme une conjoncture positive et sa dissolution éventuelle est vécue comme un évènement pénible auquel il faudrait tenter de remédier (Schrecker, 2006 : 32). En revanche, on ne trouve que quelques rares analyses qui ont démontré les effets négatifs de la communauté, comme par exemple l'absence de liberté inhérente à la logique collective. Dans ce sens, Norbert Elias signale l'étrécissement des cercles communautaires qui donnent lieu à une vie qui « frôle les frontières de l'ennui » et l'absence de satisfaction personnelle renforcée par « la pression et l'inévitabilité » du contrôle social que les membres de la communauté ont tendance à exercer l'un sur l'autre » (Schrecker, 2006 : 33). Bennet Berger, quant à lui, cité par Schrecker parle de « l'éternelle lutte interne pour des ressources toujours limitées et pour le pouvoir d'interpréter la culture partagée d'une manière qui garantit la conformité et continuité optimales des membres » (Schrecker, 2006 : 32). Par conséquent, nous pouvons considérer que, jusqu'à un certain degré, les relations entre les membres de la communauté aymara, notamment celles entre hommes et femmes, se sont basées sur l'obéissance et l'assentiment qui, loin d'être le produit d'un libre choix, sont issues d'une obligation sociale. Toutefois, dans le présent travail nous nous gardons d'une représentation de la relation des femmes aymara avec leur communauté qui envisagerait trop unilatéralement les effets de cette relation comme si les femmes n'étaient que des objets passifs d'effets agissant sur elles.

Nous pensons que le conformisme n'est qu'un des modèles parmi bien d'autres, c'est pourquoi dans cette partie nous allons examiner les différents types d'organisations dans lesquelles les femmes aymara s'organisent et que nous considérons comme des stratégies de lutte et visibilité qui permettent aux femmes de faire entendre leurs demandes et revendiquer leurs droits, ou encore des stratégies de rébellion contre le stéréotype de la femme soumise et dépendante de l'homme. Quatre types d'organisations seront alors examinés : les organisations

⁵⁸ Sur ce point il nous semble pertinent d'établir la différence entre une association et une organisation : ainsi, une association en droit bolivien (code civil, art. 52, par. 2) a pour caractéristiques essentielles de reposer sur l'adhésion volontaire de ses membres et d'avoir un but non lucratif. Par exemple, en Bolivie certaines associations ont une activité non marchande et elles peuvent révéler de l'économie solidaire. En revanche, le terme « organisation » est un terme générique qui s'emploie pour désigner une ample gamme de structures suivant une logique propre pour atteindre un but précis. Ce terme inclut à titre indicatif les entreprises privées (artisanales, industrielles ou entreprises de service), les organisations publiques (administrations publiques centrales, locales ou administrations publiques de sécurité) et les organisations à but non lucratif (syndicats et associations).

aymara construites sur des demandes ethniques, les organisations syndicales, les organisations d'affiliation économique et les assemblées de voisin.e.s à El Alto.

i. Organisations aymara construites sur des demandes ethniques :

Les mouvements indigènes en Bolivie s'affirment tant au niveau national qu'international, renforcent leur autonomie face à d'autres secteurs (syndicats, mouvements paysans) et développent une revendication spécifique et centrale autour de l'autodétermination territoriale, culturelle, économique et politique en tant que peuples victimes de la colonisation, du colonialisme interne et du racisme. Par leur demande d'autonomie, les mouvements indigènes décentrent l'identité nationale vers une pluralité de lieux et replacent la conception de l'égalité dans la reconnaissance de la différence raciale et culturelle. Comme le fait remarquer Lavaud, l'ensemble des organisations ethniques qui ont ainsi vu le jour revendiquent non seulement le respect de leur culture (langue, usages, rituels etc.) mais encore la propriété d'un territoire propre et de ses ressources, et finalement l'administration de ce territoire selon leurs usages spécifiques (mode de désignation des autorités, justice communautaire) (Lavaud, 2007 :107). En effet, selon Lacroix, à partir des années 1990, la recherche d'autonomie des mouvements autochtones s'exprime principalement à travers la revendication territoriale⁵⁹. Ils font preuve d'une force de proposition en présentant de nombreux projets de loi et en participant activement aux discussions sur d'éventuelles réformes constitutionnelles (Lacroix, 2009 : 2).

En plus de la Centrale indigène de l'Orient bolivien (CIDOB), qui représente les terres basses, et du Conseil National des Ayllus et Markas du Qullasuyu (CONAMAQ), qui représente les terres hautes, la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB), la Confédération des Communautés Originaires de Bolivie (CSCB) et la Confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de Bolivie 'Bartolina Sisa' (CNMCIQB-BS) sont les trois autres bastions de ce processus. En 2006 ces cinq principales organisations autochtones du pays ont formé le Pacto de la Unidad⁶⁰ (pacte de

⁵⁹ Les revendications territoriales du mouvement indigène en Bolivie confirment la réflexion de Nancy Fraser qui refuse la séparation entre les « anciens mouvements sociaux redistributifs » mus par la revendication de la justice économique et les plus récents mouvements « culturels » qui n'ont que des demandes de reconnaissance et souligne que les mouvements identitaires comportent aussi des revendications matérielles (dans Falquet, 2001 : 48).

⁶⁰ Le Pacte d'Unité a été aussi formé du *Movimiento Cultural Afrodescendiente*, de la *Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable y Saneamiento* (ANARESCAPYS) et de la *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz* (CPESC).

l'unité) afin de revendiquer auprès de l'Assemblée constituante l'octroi du statut de nation aux peuples autochtones, qui leur permettra la restitution de territoires ancestraux, l'autogouvernement sur ces territoires, et le pluralisme juridique, politique, culturel et linguistique.

La CNMCIQB-BS, la CIDOB et le CONAMAQ ont été traditionnellement considérés comme le noyau dur du gouvernement d'Evo Morales. Toutefois, ce front, loin d'être homogène et unanime, est souvent divisé par de conflits internes. Par exemple, fin 2011, la CIDOB a organisé une grande marche de manifestation pour s'opposer à un projet autoroutier devant traverser le Territoire Indigène et Parc National Isiboro Secure (Tipnis). La dispersion violente du cortège autochtone, largement commentée par la presse nationale et internationale, semble avoir marqué la fin de l'alliance entre les organisations mobilisées et le gouvernement national. Le CONAMAQ a montré sa solidarité aux demandes des groupes autochtones non seulement en participant à la marche mais en s'adressant aussi auprès de la communauté internationale : lors de la 12^{ème} session de l'Instance permanente des Nations Unies sur les questions autochtones (7-18 mai 2012), les représentant.e.s du CONAMAQ ont sollicité l'Onu pour demander au gouvernement d'Evo Morales de respecter la Constitution bolivienne et les normes internationales concernant les peuples autochtones.

En effet, le conflit du Tipnis a accentué la division sociale entre les organisations paysannes et indigènes qui s'étaient regroupées depuis la première élection d'Evo Morales. Liées autour d'un pacte pour soutenir les propositions du monde rural dans la rédaction de la nouvelle constitution, les cinq principales organisations paysannes indigènes mentionnées ci-dessus avaient ensuite poursuivi leur action en se constituant en conseil politique auprès du gouvernement. Du statut de groupe de pression, le Pacte de l'unité est passé à celui de « Conseil politique ». Depuis l'explosion du conflit du Tipnis, certaines instances se sont retirées de cette alliance. Les organisations des peuples amazoniens (CIDOB) et de l'altiplano (CONAMAQ) ont affirmé officiellement leur soutien aux manifestants du Tipnis⁶¹. Inversement la confédération des femmes indigènes Bartolina Sisa, la confédération syndicale unique des travailleurs paysans et celle des colonisateurs de Bolivie ont maintenu leur soutien au gouvernement. Le conflit du Tipnis a ainsi eu droit sur les divergences entre ces

⁶¹ Cependant si la CONAMAQ soutient officiellement les manifestant.e.s du TIPNIS, à l'intérieur même de cette institution les avis sont partagés. De nombreux/nombreuses indien.ne.s de la CONAMAQ ont participé à des manifestations affirmant leur soutien au gouvernement.

organisations mettant leur pacte en péril (Gadea, 2011). Ainsi, selon le témoignage de la membre du CONAMAQ:

Nuestra mayor dificultad es que los intereses del Estado pasan por anular derechos, el tema de la participación política, lo formal del Estado versus los pueblos indígenas. Todavía están en proceso de consolidación... En toda América latina el indígena sigue siendo la piedra del zapato del desarrollo. Pero también hay el estereotipo del indígena, es el que vive en el campo, que no tiene educación, que sus visiones de desarrollo son arcaicas, o que tiene que ser muy pachamamico. [...] esa visión permea toda la relación, entonces al indígena, no solo las ONG sino el Estado cree que al indígena tiene que ayudarlo a salir de esta situación. De ahí las relaciones clientelares, paternas. [...] La reacción de la gente es que somos los indios salvajes y ya te das cuenta de que no les puedes cuidar, yo creo que esta visión es de ONG, del Estado, de la sociedad, de la iglesia y es fruto del proceso de colonización que tenemos y que no salimos. Entonces uno es bueno en tanto escuche, en tanto reclame sus derechos, no es bueno, sigue esta visión de 1952. [...] ¿En este proceso cuál es la demanda? Aquí estamos y vamos a seguir y a mantener, y el tema es no polarizar la discusión entre lo indio rural y lo indio urbano, es reconocernos como indígenas desde los espacios en los que estamos.

En outre, comme le souligne Lacroix, les avancées normatives relevées en termes des droits des peuples indigènes ne doivent pas masquer pour autant certains enjeux actuels importants ainsi qu'une réalité moins idyllique que celle qui est prévue par la Constitution et les lois boliviennes : la mise en place des autonomías indigènes a généré des polémiques et des tensions entre les organisations autochtones et le gouvernement d'Evo Morales. Ainsi, le CONAMAQ a dû se réunir plusieurs fois dans l'urgence avec le gouvernement et menacer de se mobiliser pour que les peuples autochtones comptant moins de 4 000 membres puissent prétendre à des territoires. La limite démographique requise est de 10 000 habitants pour les Andes (4 000 pour les cas exceptionnels) et 1 000 habitants pour les Basses Terres (Lacroix, 2009 :7).

De plus, en mars 2014, le nouveau projet de loi sur les mines qui promet les droits des miniers aux dépens de ceux des peuples autochtones et de la Pachamama a mis le feu aux poudres encore une fois. A cette occasion, le CONAMAQ accuse une fois encore la CSUTCB, la CSCB et la CNMCIQB-BS d'être les instruments dociles du MAS et d'accepter toutes les mesures proposées par le gouvernement sans exercer la moindre critique.

Enfin, le CONAMAQ est actuellement à nouveau secoué par des dissensions internes : ses membres réclament les stratégies d'Evo Morales qui visent à diviser le mouvement indigène et affaiblir la critique exercée au gouvernement. La polémique a été déclenchée suite à la scission du CONAMAQ et à la création d'une branche pro-MAS. Cette organisation parallèle dispose déjà d'un statut juridique, statut qui a été d'ailleurs refusé au CONAMAQ, bien qu'il ait déjà

suivi toutes les démarches nécessaires auprès du Ministerio de Autonomías (ministère des autonomies). En outre, les membres du CONAMAQ dénoncent leur exclusion du Fondo Indígena (fond indigène), principale source de financement pour le fonctionnement et les projets menés par les organisations indigènes, ainsi que leur expulsion de leurs bureaux à La Paz.

Pour conclure, nous pourrions dire que dans la situation actuelle, au sein du mouvement populaire, la CIDOB et le CONAMAQ formulent des revendications contre le gouvernement tandis que la CSUTCB, la CSCB et la CNMCIOB-BS soutiennent la gestion gouvernementale. Il est à souligner qu'en cinq ans de gouvernement, on n'avait jamais vu ce type de division et encore moins ces menaces d'affrontement.

En matière des revendications des femmes, la CIBOB, le CONAMAQ et la CNMCIOB-BS dénoncent la double exploitation des femmes en tant que femmes racialisées et précisent que : « la colonisation nous a apporté le machisme, qui n'existait pas dans notre culture égalitaire, et maintenant l'impérialisme nous apporte le féminisme pour nous séparer de nos compagnons, pour nous diviser » (Gransac, 1985 : 33).

Sur ce point, il faudra aussi différencier la structure de la CNMCIOB-BS, qui est une organisation exclusivement féminine, de celle de CIDOB et de CONAMAQ, qui sont des organisations mixtes. En dépit de cette différence, nous avons décidé de les classer et les analyser ensemble, vu le caractère de leurs revendications fortement ethniques.

A. Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia 'Bartolina Sisa' (confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de la Bolivie 'Bartolina Sisa' - CNMCIOB-BS)

Suite à un long processus de croissante organisation des femmes paysannes, la Fédération nationale des femmes paysannes de la Bolivie 'Bartolina Sisa' - FNMCB-BS a vu le jour le 11 janvier 1980, un an après la constitution de la Confédération syndicale unique de travailleurs ruraux de Bolivie. Cette organisation, fortement marquée par l'esprit katariste, a adopté le nom de Bartolina Sisa, héroïne indigène qui a lutté contre l'oppression coloniale espagnole et a été exécutée en 1782 à La Paz. Aujourd'hui elle constitue un symbole pour les femmes indigènes boliviennes et, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'utilisation de son nom ainsi que ceux d'autres héros et héroïnes indigènes de la période de la Conquista, s'inscrit dans le cadre d'une politique de revalorisation de l'indianité.

Le but de la FNMCB-BS était d'organiser et orienter les paysannes en développant leur participation active aux revendications sociales, économiques et politiques. Bien qu'au début, elle s'identifiait aux demandes de la CSUTCB, ses membres ont petit à petit pris conscience de leur rôle en tant que femmes. Comme le dit une de nos enquêtées, membre de las Bartolinas: «Estábamos marginadas por los hombres también, fue motivo para que nos organicemos y que tengamos voz y voto en las asambleas, una equidad de género...». Et une autre ajoute: «Creamos una asociación aparte porque nosotras nos apoyamos y nos valoramos como mujeres, cuando una mujer se equivoca delante de los hombres le hablan mal y no tiene autoestima».

Malgré la lourde charge culturaliste andine, la FNMCB-BS a été un point de référence organique au niveau national des femmes de l'altiplano. Depuis lors, l'organisation incarne la lutte pour la défense de leurs droits en tant que femmes.

Les femmes paysannes n'ont que très peu de droits politiques et une participation très symbolique en comparaison avec les hommes. En cela, elles ont du mal à exposer leurs idées lorsqu'elles sont aux côtés des hommes. La volonté de changer cette situation est donc à l'origine de leur fédération. Comme dans le cas du comité des Amas de Casa, l'impulsion de créer une fédération est venue suite au grand rôle joué par les femmes lors des manifestations contre la dictature en 1979. Ainsi la fédération a été établie officiellement suite au congrès de la Mujer Campesina de 1980, qui a réuni 1 228 participantes originaires de l'altiplano, dont Domitila Barrios de Chungara.

Lors de son discours d'ouverture, Lucía Mejía, membre fondatrice des Bartolinas, a dénoncé les partis politiques qui se rapprochent des femmes et font des réformes en leur faveur uniquement lorsqu'on s'approche des élections électorales. De plus elle a affirmé que si cette fédération luttait en faveur des femmes paysannes, elle militait aussi en faveur de l'ensemble de la classe paysanne et a ajouté qu'elle souhaitait travailler avec et non contre la CSTUCB (Mejía, 1984 : 21). En cela nous pouvons révéler que les femmes militantes indigènes considèrent que leur lutte ne pourra pas aboutir sans la coopération des comités masculins, faisant ainsi valoir le concept du chachawarmi mais aussi une approche qui combine leurs demandes de genre et de classe dans le milieu militant. La FNMCB-BS permettrait alors l'équilibre nécessaire au bon fonctionnement de la lutte des indigènes.

Cependant les hommes possèdent une toute autre vision car lors du second congrès de la CSTUCB, les femmes invitées n'ont toujours pas le droit à la parole et sont juste convoquées dans le but de faire la cuisine pour les militants.

Depuis lors, les Bartolinas ont gardé leur idéologie en faveur des femmes paysannes et indigènes mais elles ont changé leur ligne de conduite depuis l'élection d'Evo Morales. En effet, la principale critique exercée par le CONAMAQ et les féministes anarchistes est qu'elles sont passées du stade d'opposantes aux différents gouvernements néolibéraux au stade des ferventes militantes du nouveau gouvernement. Ainsi, Julieta Ojeda de Mujeres Creando remarque que leur discours indianiste est très officialisé, totalement en phase avec les mesures gouvernementales sans aucune critique sur la politique étatique :

Pero las Bartolinas Sisa se subordinan a estos liderazgos y a estas alianzas y divisiones, al papel político que tiene la organización masculina. Si fuera el chachawarmi, si fuera un equilibrio entre hombres y mujeres ellas mantendrían yo creo una autonomía o una relativa otra línea respecto a las organizaciones masculinas, ¿no?

Nous pouvons alors penser que les Bartolinas ont passé d'un militantisme en faveur des droits des femmes paysannes dans les années 1980 à un militantisme pro-gouvernemental du changement social impulsé par Evo Morales en critiquant même toute mesure féministe qui irait dans le sens d'idéaux trop occidentaux.

Lors de son congrès de fin novembre 2008, la FNMCB-BS, branche féminine affiliée au syndicat paysan CSUTCB, a décidé d'adopter un statut indépendant de la Centrale paysanne pour fonder la Confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de Bolivie 'Bartolina Sisa' (Confederación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas, Originarias de Bolivia 'Bartolina Sisa', CNMCIQB-BS). Il s'agit là, en quelque sorte, de deux syndicats paysans égaux et complémentaires. Comme nous explique une de nos enquêtées, le but était de renforcer le mouvement des femmes et éviter sa segmentation :

Para no separarnos y decirnos "ah, vos es originaria, vos campesina...", la nacional son mujeres campesinas, indígenas, originarias, tú puedes ser campesina u originaria, pero eres mujer.

Par ailleurs, elles reconnaissent que la forme duale d'exercice de pouvoir peut entraver la visibilité des femmes :

[...] allí nació mi liderazgo en los espacios públicos, como soy parte de una comunidad después de casarse el ejercicio de la autoridad es dual, si no hubiera sido esta organización de mujeres tal vez mi liderazgo no se habría visibilizado porque era la dualidad, eso te cuesta mucho, visibilizar tu capacidad de liderazgo» (Elisa Vega, directrice du département de la Dépatricialisation du vice-ministère de la Déscolonisation).

Et elles parlent également des cas de machisme au sein du gouvernement:

La posición de las mujeres en el gobierno es igualitaria: estamos mayoría, pero cuando estamos pocas, no nos toman en cuenta... Nosotras como Bartolinas nos tenemos que

preparar, no hay que dejarnos, tenemos que velar por la transparencia. Pero falta (Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija).

Les demandes des membres de la CNMCIQB-BS se trouvent à l'intersection de leur classe et race et incluent entre autres la libération de tout type d'oppression dont souffrent les peuples indigènes, leur reconnaissance en tant que travailleuses paysannes, le renforcement de leurs organisations de base et de leur organisation matrice, la revendication historique de la lutte des compagnes leaders révolutionnaires (Bartolina Sisa, Micaela Bastida etc.), l'égalité dans la lutte et la reconnaissance de leur participation réelle dans l'économie du pays. De plus, la fédération exerce des pressions pour que l'Etat prenne en charge certaines tâches reproductives, par exemple la protection de l'enfance et les programmes sociaux. En mettant en avant la primauté de leur rôle maternel et la nécessité de subvenir aux besoins de leurs enfants, les femmes aymara demandent plus de services dans le domaine de soin dispensés aux enfants ou aux personnes âgées pour aider les mères travailleuses. Enfin, les besoins qu'expriment les femmes tournent aussi autour de l'éducation et de la formation, du travail et des salaires, de l'accès à la santé et aux autres services, de la participation politique et des droits juridiques (Gransac, 1985 : 32).

B. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conseil national des Ayllus et Markas de Qullasuyu- CONAMAQ)

Dans les années 1990, la représentation ethnique de l'altiplano, Oruro, Potosí, La Paz, a été modifiée par l'apparition du Conseil des ayllus et des markas du Qullasuyu⁶² (CONAMAQ). En opposition avec les syndicats paysans, considérés comme des organisations de type occidental, et donc colonialistes, ce conseil a été progressivement construit sur la base d'organisations locales épousant la forme d'anciens terroirs indigènes (ayllus, markas, suyus) qui se sont d'abord réunis en fédérations ethniques, jusqu'à aboutir au conseil national. Ainsi, selon la membre du CONAMAQ interviewée:

CONAMAQ tiene 17 años y se fundó después de una reflexión de 10 años con los intelectuales aymara sobre los derechos territoriales, hubo la necesidad de crear una asociación propia basada en usos y costumbres que los represente como pueblos

⁶² Le *suyu* en aymara est une région administrative et le terme *qullasuyu* désignait la partie sur de l'empire inca qui comprenait le Pérou et la Bolivie. Selon Bouysse-Cassagne, le *qullasuyu* était avant la conquête espagnole une des régions les plus peuplées et les plus riches des Andes et celle où était développée au cours du premier millénaire la grande culture de Tiwanaku (Bouysse-Cassagne, 1978 : 1057).

indígenas y que sea paralela a los sindicatos... Trabajamos por la reconstitución de los territorios, ver los territorios como eran ancestralmente, la autodeterminación indígena la posibilidad de ser dueños.

L'ensemble des organisations ethniques qui ont ainsi vu le jour revendiquent non seulement le respect de leur culture (langue, usages, rituels...) mais encore la propriété d'un territoire propre et de ses ressources, et finalement l'administration de ce territoire selon leurs usages spécifiques (mode de désignation des autorités, justice communautaire). Le discours du CONAMAQ est fondé en grande partie sur l'idée que l'ayllu aurait résisté à des siècles de domination et de pauvreté parce qu'il est dépositaire d'un capital social, parce qu'il véhicule des valeurs de réciprocité et de coopération dans le travail, ainsi que de relations équilibrées entre le groupe et l'individu.

En ce qui concerne les revendications des femmes membres du CONAMAQ, elles s'inscrivent dans une plus ample logique des revendications de leur groupe ethnique, telles que la reconnaissance des droits collectifs au sein de l'Etat plurinational, le droit à l'éducation interculturelle bilingue, la reconnaissance de l'autonomie de leur territoire et l'exercice de leur propre justice. Les femmes revendiquent aussi leur participation politique aux niveaux municipal, départemental, national et international (représentation directe, parité, alternance hommes-femmes dans les listes électorales), leurs droits économiques (contrôle sur les ressources naturelles de leur territoire, mise en valeur de leur rôle dans la gestion du territoire et des ressources naturelles, mise en valeur de leurs connaissances en termes de souveraineté alimentaire), leurs droits sociaux (santé, valorisation de la médecine traditionnelle, droits sexuels et reproductifs, lutte contre la violence, accès au système de justice ordinaire, information et formation sur la législation), leurs droits culturels (récupération de leur identité culturelle à travers l'art, la musique et leur tradition orale, application des programmes de moyens de communication locales dirigés sous les principes de leur cosmovision et pour la promotion de leur identité culturelle), et, enfin, leurs droits éducatifs (application des programmes d'investigation historique et sociale pour la valorisation du rôle des femmes dans le processus historique, implantation d'écoles de formation des femmes leaders).

1) Analyse du discours des femmes indigènes

Dans le cas des Aymara, les valeurs associées au modèle féminin coïncident avec celles qui caractérisent leur culture régionale. Les femmes aymara, qu'elles fussent éduquées ou illettrées, qu'elles vivent à la ville ou à la campagne, partagent les mêmes valeurs qui les unissent fondamentalement : l'importance de la famille, de la dignité et de l'aide à autrui. Par

exemple, à la question relative à leur identité personnelle, l'ensemble des femmes aymara interrogées ont répondu qu'elles se sentaient mères avant tout:

La identidad que prevalece es ser madre, es ser protectora en todo, económico en todo, y ser su mejor amiga, cuidadora, guiadora, mientras ser esposa, es parte también, pero yo creo que cuando me hice madre es algo más allá que mi trabajo... (Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l'association à but non lucratif Plan Internacional Altiplano);

Soy una mujer, soy madre, soy una líder (Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija, ancienne dirigeante de l'organisation nationale, ancienne ministre des terres et du développement rural);

¿Otra identidad más de ser mujer? Ser mujer es vivir sintiendo no solo lo externo sino sintiendo lo que otra mujer puede sentir, lo que otro hombre puede sentir, para mí ser mujer es como gestar los nueve meses a un bebe y en esta gestación sientes como crece, como se desarrolla, si hay unos movimientos bruscos o no y en cada momento tienes que saber manejarlo. A veces me dicen pareces a una mamá de todos, pero yo no me siento así, pero es porque yo tengo esta capacidad, esta naturaleza de decir lo que las otras personas piensan y de entregarme en esta realidad y de trabajar en esta medida. Un hombre es difícil que se ponga en situación de una mujer porque no puede parir... (Marianela Paco Durán, députée du MAS, présidente de l'Union des femmes parlementaires) ;

Yo soy una mujer indígena quechua, madre, creo que permeamos las identidades, que trasmutamos en los espacios que estamos, yo soy una madre abnegadísima, yo soy una mamá urbana, demasiada cuidada con ellas, pero muy pragmática también, hay que dar herramientas para que aprendan a defenderse (E. L., anthropologue, bénévole au groupe de soutien au Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu).

Avoir un enfant est très important aux yeux de la quasi-totalité des indigènes dans la société bolivienne et c'est l'enfant qui caractérise avant tout le fait d'être femme, cultivant ainsi de façon très forte l'image de la *madresposa* : la femme est alors considérée comme une vraie femme par le mariage et la maternité, qui est considérée comme le nœud central de son identité.

a) La priorité des revendications ethniques au détriment des questions de sexe

Dans un premier temps, nous pouvons penser que le fait de mettre en avant une communauté peut subordonner d'autres revendications parmi lesquelles l'égalité entre hommes et femmes au sein de cette communauté. En effet, pour se protéger, les cultures dites « minoritaires » doivent lutter avant tout pour leurs droits collectifs. Le problème de la mise en place de ces droits peut entraver les droits individuels d'autres personnes minoritaires au sein même de ce groupe culturel, comme par exemple les femmes. Comme le fait remarquer Bellefeuille, celles-

ci luttent généralement, avec les hommes, contre les discriminations raciales dont ils/elles sont victimes et pour la reconnaissance de leurs droits comme peuple (Bellefeuille, 2011 : 103). Il s'agit là d'une négligence qui amène à ne pas penser les droits de la femme au nom des droits collectifs d'un groupe. Nous pouvons penser que c'est, en effet, ce qui a pu se passer dans le groupe ethnique aymara durant la seconde moitié du 20^{ème} siècle et jusqu'à présent. L'esprit de défense de la communauté prévalant tout autre combat, il aurait été mal vu de la part de certaines femmes d'aller à l'encontre de certaines idées sous prétexte de lutte féministe. Par exemple, nous avons vu que dans la culture aymara, la sphère privée est réservée aux femmes tandis que la sphère publique appartient aux hommes. En cela, si une femme décide de militer au sein d'une organisation en faveur de ses droits individuels en tant que femme, pour revendiquer le fait d'avoir un poids dans les décisions politiques, elle pourrait remettre en cause l'esprit de la communauté. Ainsi, les femmes ou les organisations des femmes qui veulent revendiquer leur participation sur un pied d'égalité avec les hommes et leurs droits en tant que femmes sont souvent accusées d'attenter contre le projet collectif, étant donné que cette participation pourrait directement menacer les structures communautaires et familiales sur lesquelles repose la survie des communautés indiennes. Par conséquent, ces femmes, afin de ne pas nuire au mouvement en le divisant, ont rarement mis en avant leurs revendications de genre.

Comme le fait remarquer Femenias, dans le processus de la constitution du groupe, le genre – en combinaison avec l'ethnie et la classe sociale – est un axe déterminant dans la construction symbolique des identités collectives tant au sein comme en dehors des frontières symboliques du groupe (Femenias, 2007 : 84). Un ensemble partagé de valeurs, symboles et idéologies créent des « identités » qui – bien qu'instables – unissent intimement les sujets en les donnant une sensation de sécurité et d'appartenance. Dans ces cas, la fonction du discours hégémonique est gommer les discontinuités et les ruptures et donner de la cohérence interne au groupe en intensifiant les apparences d'uniformité.

Selon la même auteure, dans le processus de constitution identitaire du groupe, il y a des éléments discursifs qui interviennent et qui concernent la tradition et la religion. En effet, un aspect très clair de la construction identitaire communautaire est la production collective d'une histoire ou d'une tradition – un jeu entre la mémoire et l'oubli – qui fait ressortir une différence auto-affirmative commune, qui sert à marquer les frontières symboliques du groupe (un nous) par rapport à un pouvoir extérieur (les autres). Cette dimension symbolique est celle qui va permettre au groupe et éventuellement à ses activités et à sa production ou expression culturelle

de s'étendre et, par extension, de renforcer à partir des rituels esthétiques, son identité, sa conscience d'appartenance et sa fidélité.

Il est rare que cette dimension symbolique soit prise en compte pendant l'implémentation des politiques qui vont promouvoir l'égalité des femmes dans des groupes à fort caractère identitaire. Néanmoins, l'expérience montre qu'en général, les femmes préfèrent maintenir la fidélité au groupe au lieu de défendre leurs propres intérêts : d'un côté, parce que même le vocabulaire des droits leur est étranger et de l'autre, parce que leur soumission garantit la survie du groupe. Comme le dit une de nos enquêtées:

No me quiero igualarme con el hombre, busco la complementariedad. No estoy peleando por mi hija, sino por mi hijo también. No estoy en contra de los hombres. Las mujeres tienen menos oportunidades para formarse. Estoy a favor de las alianzas con el feminismo, pero respetando los derechos de los hombres también. [...] Sí, hay machismo, pero primero hay que luchar por los derechos del pueblo y después para los de la mujer: los dos no se pueden hacer al mismo tiempo (Alicia Canaviri, responsable du Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara "Amuyt'a").

En même temps, Femenias parle d'une « phobie » contre la globalisation qui rend les identités communautaires chaque fois plus fermées, intolérantes et belligérantes et provoque leur endurcissement pour éviter la dissolution du groupe. Pour Femenias, le choc interculturel renforce de façon directe et indirecte les hétéro-désignations et crée un double message : pour les femmes ce message prend la forme d'une stéréotypie traditionnelle et d'une immobilité sociale au sein du groupe, tandis que pour les hommes ce message prend une forme dynamique qui se dirige en dehors du groupe et se traduit en une image d'autorité et de domination (Femenias, 2007 : 86-87).

Selon Femenias, alors, devant le « nouveau », on favorise les manœuvres de pouvoir et de contrôle qui renforcent les modèles de féminité. Par conséquent, si les femmes garantissent la survie du groupe et même la stabilité des relations entre les hommes, elles le font en maintenant leurs rôles traditionnels de médiatrices.

Nous pouvons donc parler d'une sorte de « solidarité raciale » qui devait surpasser toute autre ambition des femmes indigènes. De ce fait, le sexisme ne représente qu'une préoccupation mineure dans le quotidien d'un silence, mu par une solidarité raciale qui est incompatible avec leur propre libération personnelle.

À cette solidarité raciale nous pourrions ajouter quelques croyances très répandues parmi les femmes aymara qui contribuent à les écarter du féminisme : en effet, le féminisme est perçu comme un combat des lesbiennes qui se dirige contre les hommes. Or, il ne pouvait les

concerner, d'abord parce que le racisme était l'oppression principale dont elles étaient victimes et puis parce que les principes féministes contredisent leurs principes culturels qui veulent que les deux sexes soient complémentaires et pas opposés :

Nosotras no somos mujeres feministas de la lucha solamente de mujeres, porque nosotras partimos del hogar. El hogar es el hombre, la mujer y los hijos, nosotros decimos que tenemos que trabajar el *chachawarmi*: hombre-mujer, pareja, no atrás ni adelante sino a la par, juntos, unidos. Cuando hay un hombre líder a su lado está una esposa y cuando hay una mujer líder a su lado está su esposo, si no apoya el uno al otro no salimos adelante» (Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija);

El chachawarmi es caminar marido y mujer, tenemos que trabajar, defendernos hombre y mujer, tiene que haber una equidad de género y no sobrepasar» (Magdalena Lázaro Quispe, secrétaire générale de la CNMCOB-BS).

On pourrait également penser qu'il s'agit là d'une forme de discrétion et d'un « code de silence » qui imposent une loyauté envers le groupe. Ainsi, selon le témoignage du membre du CONAMAQ :

Cuando hablamos del chachawarmi la pareja asume el cuidado de la comunidad. Cuando tú eres autoridad tú asumes con tu pareja todo lo que pasa en tu comunidad, entonces no se van a ver los derechos de las mujeres, es el derecho colectivo, y más que la identidad como etnia o como indígena es como la invisibilización de los derechos individuales bajo los derechos colectivos, no es que la mujeres ceden o conceden que esto pase sino que es como la trampa de lo colectivo, porque si bien tú reivindicas el cuidar lo colectivo, en cuanto te toca lo propio es que ya no sabes cómo defenderte si esto no está articulado a la comunidad. Entonces, tus demandas individuales siempre están por debajo del interés colectivo. Por ejemplo, el tema de la tierra, puede que haya muchos problemas de tierras en la comunidad y las autoridades no pueden resolver este proceso, si no pueden resolver este proceso tienen que pasar en la justicia ordinaria, o sea la justicia formal, y eso es grave porque esto significa que estas autoridades no tienen la capacidad de arreglar las cosas internamente. Entonces ellos pueden hacer cualquier tipo de arreglo con la gente para que eso no salga de la comunidad. Puede darse la misma cuestión con violencia familiar o de peleas entre compadres, de robos y de todo.

Sous cet angle, nous pourrions établir un parallélisme entre les mouvements des femmes de couleur des années 1960 dans les Etats-Unis et les mouvements des femmes indigènes. En effet, comme le fait remarquer Falquet, la situation des femmes indiennes du continent américain ressemble à celle des femmes afro, à la différence qu'en général, leurs cultures sont moins conçues comme devant être recréées que « préservées » des attaques du monde métis (Falquet, 2008 : 180). Ainsi quand elles remettent en cause ou souhaitent modifier la « tradition », elles peuvent être accusées de vouloir achever leur propre culture. Dans le même

esprit, Crenshaw ajoute que, pour certain.e.s, le féminisme n'a pas sa place dans les communautés de couleur car la question du genre est un facteur de division interne et l'aborder revient à importer les préoccupations des femmes blanches dans un contexte où elles sont non seulement déplacées, mais aussi néfastes (Crenshaw, 2005 : 64). Ainsi, comme Elisa Vega du département de la dépatricialisation le dit :

Hay diferentes corrientes del feminismo, pero este feminismo no nace en nuestras comunidades, viene de Europa y de EEUU y tiene sus propias teorías, pero aquí el feminismo se ha visibilizado con el tema del lesbianismo, de diferente forma, entonces hay una mirada que además ser feminista es no estar casado, no tener hijos, entonces esto nos separa porque nosotros no estamos contra los hombres, nuestros enemigos no son los varones sino que el sistema nos impide la participación política, los pueblos indígenas nunca hemos sido parte del Estado, tampoco hemos tenido derecho a la educación, a muchos sectores del Estado hemos sido excluidos de esas políticas tanto hombres y mujeres de los pueblos indígenas, entonces por eso digamos la lucha es conjunta, porque los varones en la actualidad si son machistas es la educación, el sistema les ha educado así, porque han llegado el tema de la adquisición de la ciudadanía, el tema de la colonización porque ha dividido el trabajo, los estereotipos que separaban, porque antes digamos hacían los trabajos conjuntos porque había equilibrio entre hombres y mujeres, entonces esta colonización viene con el machismo y el patriarcado.

Holvino, quant à elle, souligne qu'à l'instar de la situation des Afro-américain.e.s des années 1960, la famille est considérée tant par les femmes de couleur que par les femmes indigènes un lieu où les valeurs de la communauté et les stratégies de survie face au racisme sont transmises (Holvino, 2010 : 253-254). En effet, loin d'être considérées comme lieux d'oppression, la famille et la communauté sont envisagées comme un refuge contre l'environnement hostile d'une société raciste :

Nosotros venimos de un ayllu donde somos muchos y vivimos en familia, alrededor está tu papá, tu mamá, el abuelo, entonces la lucha es conjunta, no puedes pelear contra tu hermano. [...] Ahora hay machismo, pero lo que queremos recuperar es lo que había antes... (Elisa Vega, directrice du département de la Dépatricialisation du vice-ministère de la Déscolonisation).

Par conséquent, l'expérience du racisme amène plusieurs femmes racialisées à donner priorité à la race en tant que point central de leur autodétermination. Ces femmes remettent continuellement en cause la dévalorisation de leur féminité en maintenant une identité enracinée dans leur famille et leur communauté et elles se sont solidarisées avec les hommes de leur groupe dans une lutte contre le racisme, même si cela implique la relégation de leurs revendications en tant que femmes.

2) Corruption

Sous une autre vision moins « édulcorée⁶³ », cette subordination des revendications ethniques au détriment des questions de genre peut aussi être interprétée à travers le fait que pour la première fois dans leur histoire les peuples indigènes ont eu accès au pouvoir : comme le fait remarquer Lavaud, dans la conjoncture actuelle, c'est la première fois que les édiles, les notables, ou les leaders locaux ont de telles possibilités d'ascension sociale par la voie politique (Lavaud, 2007 : 105). Par conséquent, dans ce contexte de discrédit de tout le réseau politique traditionnel, les appétits n'ont jamais été aussi aiguisés, et la course au(x) pouvoir(s) aussi effrénée.

En Bolivie la corruption est un phénomène structurel et endémique de la vie politique qui remonte, comme nous l'avons vu, à l'établissement de l'Etat révolutionnaire en 1952. Les copinages, les compérages, les patronages, les népotismes et autres types de clientélisme, ne sont pas récents en Bolivie, et les gouvernants de passage ont souvent fait place nette de manière plus ou moins brutale. Toujours selon Lavaud, après avoir gagné les pouvoirs exécutif et législatif, le MAS a pris une série de mesures pour consolider son pouvoir dans tous les niveaux du mécanisme étatique. Ainsi, il a mis l'armée au pas en envoyant deux générations de généraux à la retraite, il a contribué à décapiter la justice en poussant les membres des instances qui la régule – la Cour Suprême de Justice, notamment – vers la démission, il a considérablement affaibli le Conseil Constitutionnel par le même procédé et puis il s'est emparé des leviers de commande dans les principales administrations (Lavaud, 2007 :113).

De ce fait, selon le même auteur, un autre problème préoccupant pour l'avenir, tient à la fois à l'arrivée massive d'une nouvelle cohorte d'employés publics pour remplacer les précédents - chassés pour avoir été les valets du néo-libéralisme et parce qu'ils saboteraient le processus révolutionnaire en cours -, dont beaucoup n'ont pour seule préparation que les services rendus au parti gouvernant, et d'autre part à la corruption qui sévit dans la plupart des dépendances de l'Etat. Selon Lavaud, la classe économique aymara et ses réseaux fortunés de commerçants, transporteurs, contrebandiers, cocaleros entre autres, dont certains étalent avec

⁶³ Nous devons ce terme à Maria Galindo, membre fondateur et activiste du groupe féministe-anarchiste *Mujeres Creando*. En effet, quand nous avons voulu partager avec elle notre analyse sur les causes éventuelles de la subordination des questions de genre des femmes indigènes à leurs revendications ethniques, elle nous a reproché d'avoir une vision « occidentale et édulcorée » des choses et que les *Bartolinas* n'œuvrent pas pour la promotion de la cause des femmes tout simplement parce qu'« elles sont corrompues ». Il nous semble alors intéressant d'examiner aussi son point de vue.

ostentation leur luxe lors de fêtes ou célébrations, comme celle de Jesús del Gran Poder⁶⁴ à La Paz, et la classe politico-syndicale aymara, sont solidement installées dans tous les rouages de l'administration publique et disposent de tremplins pour accumuler rapidement des richesses, comme en témoigne la floraison des affaires de corruption, dont la presse fait un rapport quasi quotidien (Lavaud, 2012 : 153-155).

Enfin, Lavaud souligne que le scandale qui semble le plus remuer le parti au pouvoir et l'opinion, est celui des achats de charges, ou de postes (octroi d'un poste, ou d'une simple lettre de recommandation moyennant des sommes variables selon les cas), dans laquelle sont compromis des cadres du parti, des députés et l'ex-président du Sénat (Lavaud, 2007 : 116-117). Avec la volonté de montrer qu'il agit, le président Morales annonce que les coupables seront châtiés, expulsés du parti, voire passibles de jugements. Mais, comme Gray et Kaufmann remarquent, dans les sociétés où la corruption est systémique les institutions, les règles et les normes de comportement sont déjà adaptées à un mode de fonctionnement corrompu, où les fonctionnaires et les autres agents suivent souvent les exemples prédateurs, ou même les instructions de la classe politique qu'ils servent (Gray et Kaufmann, 1998 : 8). Ainsi, ceux qui étaient désignés comme les coupables à la vindicte populaire se sont défendus en arguant qu'ils n'ont fait que suivre les directives de la direction nationale du MAS, que les principaux responsables n'ont pas été inculpés, et qu'ils servent de bouc émissaire.

Nous constatons alors que le phénomène de la corruption peut être extrêmement difficile à déceler. Même si la détection est possible, les sanctions risquent d'être légères lorsque la corruption est systémique, car il est difficile de punir sévèrement un individu alors que tant d'autres, y compris souvent les autorités, sont probablement aussi coupables. En outre, les lois et les principes moraux dans la conduite des affaires publiques sont peu développés et les instances juridiques chargés de les faire respecter mal préparés à cette tâche complexe.

Ainsi, selon Lavaud, les effets d'annonce du gouvernement relatifs à la question de la corruption et les mesures prises pour lutter contre ce fléau (notamment la création du Consejo

⁶⁴ *El Señor Jesús del Gran Poder* est une célébration religieuse et la fête la plus importante qui se déroule chaque année à La Paz. Un immense défilé de groupes folkloriques de danseurs et danseuses est organisé au centre de la ville en hommage à la représentation du Seigneur Jésus. Le *preste* est la personne qui organise et finance la fête du groupe folklorique le lendemain du *Gran Poder*, dont le coût peut osciller entre 8.000 et 15.000 dollars américains, une somme très importante quand on sait qu'en Bolivie le salaire minimum est de 100 euros par mois environ. Plus la fête est chère, plus le groupe admirera et respectera le *preste*. C'est alors que les économies faites parfois sur plusieurs années se dépensent en un, deux ou trois jours, car parfois la fête se prolonge.

Nacional de Lucha contra la Corrupción de Fortunas (conseil national de lutte contre la corruption), par décret du 26 avril 2006 ne servent, en fait, qu'à intimider et sanctionner ceux qui sont considérés, à tort ou à raison, comme des ennemis du régime, ou ceux que l'on veut déconsidérer pour prendre leur place (Lavaud, 2007 : 118).

En effet, comme Gray et Kaufmann le soulignent, pour être crédibles, ces instances doivent être créées dans un environnement politique caractérisé par l'honnêteté des dirigeants, la protection des fonctionnaires contre les ingérences politiques et la restructuration des initiations afin de décourager la corruption. Sinon, elles risquent d'être aisément muselées ou, pire encore, détournées de leur but à des fins politiques (Gray et Kaufmann, 1998 : 9).

Face à cette réalité, la promotion des revendications des femmes ne s'avère pas une tâche simple : les femmes politiques se heurtent aux rouages d'un mécanisme étatique corrompu ou encore à la mentalité machiste de leurs camarades hommes. Nous pourrions aussi supposer que quelques femmes utilisent les charges publiques auxquelles elles ont accès pour leur profit personnel ou comme moyen d'enrichissement, pratique d'ailleurs très répandue en Bolivie, plutôt que comme un lieu dans lequel elles s'investissent vraiment pour promouvoir la cause des femmes.

Selon la féministe Jenny Ivarne Garray, la promulgation de la loi de participation populaire, qui stipulait que la gestion des ressources publiques distribuées par l'Etat se ferait au niveau municipal, a contribué à la généralisation des phénomènes de corruption à tous les niveaux de la vie politique du pays :

Muchos de los que están en el ejercicio de la gestión pública empezaron allí. La participación popular ha democratizado el manejo de los recursos y la corrupción. Antes la gestión de los recursos era concentrada en el nivel central, con la nueva ley se multiplicó la corrupción. Se ha naturalizado la corrupción, cuando les hablas de corrupción, te dicen: "¿por qué no voy a favorecer a mi primo? ¿Qué hago aquí si no puedo sacar plata?". Temo que no se puede cambiar fácilmente. [...] Había comités de vigilancia, pero los consejos municipales terminaban coligados en la corrupción con las autoridades ejecutivas.

Cecilia Enrique Aliaga du Centre de promotion de la femme *Gregoria Apaza*, ajoute:

... hay gente que está en niveles muy altos de decisión que ha pasado por Gregoria Apaza como también hay mujeres dirigentes que ahora están metidas en partidos políticos o en organizaciones sociales, pero entre lo que es el trabajar para el pueblo y el tener el poder depende mucho de las personas y de la actitud que asumen. Es posible que el poder corrompe, porque el poder depende para qué lo manejes y cuál es tu principio. Se pueden cometer cosas que se asumen como derechos y no como abuso de autoridad [...]. Hemos visto a personas que se han aprovechado de este momento histórico.

Les femmes indigènes qui travaillent dans leurs communautés ou dans le gouvernement font les mêmes accusations:

Si nos llega más dinero, lo estamos derrochando, para pagar más a los alcaldes y los concejales, eso es lo que me duele a mí. El alcalde ahorita, ¿qué es lo que quiere? Quieren aprovechar el dinero;
¿Por qué no se cumple la normativa? Porque hay bloqueo y flojera mental y te estoy hablando de toda la gente. La gente que se cree feminista tiene conducta machista, patriarcal como una visión muy sesgada de la realidad, los procesos de cambio son larguísimos. Ahora la eficacia jurídica en el ámbito penal puede acortar estos tiempos para cambiar, pero nos encontramos con el bloqueo este y la flojera mental que es todo un esquema patriarcal y machista. Esta es nuestra gran dificultad ahorita que es parte de la construcción de este nuevo estado en esta etapa de construcción es poder conceptualizar, generar una teoría sobre qué es la despatriarcalización, no solo a partir de una concepción de generar igualdad entre mujeres y hombres en el ámbito de derecho, sino también más allá en la cotidianidad y en que conductas.

Enfin, selon la versión de María Galindo du groupe *Mujeres Creando*:

Actualmente están totalmente destruidas, es decir, dentro de las Bartolinas hay corrupción en tema de dinero primera cosa, segunda cosa, hay una especie de matonaje por el liderazgo entre ellas mismas, tercero, no existe para nada trabajo de base, trabajo realmente como el que hacían las Bartolinas de hacer un taller para generar un discurso propio, entonces no existe un trabajo político, la organización de mujeres cocalteras se ha devorado a las Bartolinas y las Bartolinas se han convertido en un tipo de apoyo fanático del gobierno del MAS [...]. Pero las Bartolinas dentro del MAS se convierten en mujeres que no demandan igualdad siquiera. Ellas demandan beneficio personal, las Bartolinas son desastrosas...».

ii. Organisations d'affiliation syndicale :

A. Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia, sindicato «San Pedro» (Fédération nationale des travailleuses au foyer de Bolivie, FENATRAHOB, syndicat « San Pedro »)

Les protestations collectives des travailleuses domestiques se multiplient au moment où certaines circonstances socio-économiques – l'affaiblissement de la COB, le flux migratoire vers La Paz – et un contexte politique particulier – le retour de la démocratie, l'instabilité politique, les jeux d'opposition entre les partis politiques – se rencontrent.

L'affaiblissement de la COB au début des années 1980 s'explique, en partie, par sa difficile adaptation aux transformations du monde du travail ; elle reste attachée à un schéma marxiste traditionnel centré sur le secteur secondaire, marquée par sa relation de dépendance patron/ouvrier, et sous-estime la croissance du secteur tertiaire et la prolifération du travail non-salarié. Comme le souligne Marchand, la crise économique, en touchant de plein fouet l'emploi, touche en même temps les syndicats en tant qu'organismes centrés sur la défense de la classe travailleuse (Marchand, 2006 : p.21). De plus, à partir du retour de la démocratie en 1982, le rôle éminemment politique de la COB s'affaiblit : les partis politiques prennent sa place d'intermédiaire entre la société civile et le gouvernement. La COB ne parvient plus à jouer son rôle politique dans un Etat démocratique.

Les travailleuses domestiques doivent alors se créer un espace en tant qu'interlocutrices à part entière, au moment où les organisations syndicales traditionnelles et classistes perdent de leur efficacité ; elles ont à inventer une identification autre que celle de classe. Autrement dit, les mécanismes d'identification des travailleuses domestiques comblent un vide. Dans ce contexte de plus grande ouverture politique, les organisations de travailleuses domestiques peuvent devenir des espaces critiques de la politique économique libérale et faire preuve d'un certain « potentiel démocratique », ce que Rojas et Baldivia cités par Marchand définissent comme « la capacité de participation et d'influence d'un secteur social dans le processus de construction et de consolidation de la démocratie », en participant à la consolidation de la démocratie dans le sens d'une expression de tou.te.s les citoyen.ne.s (Marchand, 2006 : 19).

1) Migration et conditions de vie des travailleuses domestiques

Les syndicats des travailleuses domestiques de Bolivie sont composés en majorité de jeunes femmes migrantes de communautés paysannes et indiennes des différentes régions du pays,

comme l'Altiplano, la Valle et l'Oriente. L'émigration des campagnes vers les villes est incessante et il en va de même ces dernières années avec l'émigration vers des pays plus développés à la recherche des meilleures conditions de vie. Comme le fait souligner Blanchard, venir travailler comme domestique en ville constitue pour les jeunes paysan.ne.s andines un mode d'entrée classique dans le monde urbain (Blanchard, 2014 : 149).

Les femmes paysannes qui viennent des peuples indigènes aymara et quechua et migrent des Andes boliviennes vers La Paz pour trouver ensuite un emploi de travailleuses domestiques passent alors par une série d'apprentissages. Ces femmes subissent de multiples formes de domination sociales, genrées et ethniques, qui s'entrecroisent pour former une condition domestique au sein de laquelle leurs possibilités de circulation sont très restreintes. Comme le fait souligner Rodriguez Romero, secrétaire générale de la Confédération latino-américaine et des Caraïbes des travailleuses domestiques (CONLAC-TRAHO), la femme migrante, aussi bien dans son propre pays qu'à l'étranger, souffre du choc culturel, de devoir affronter une langue étrangère, de la discrimination, de l'exploitation, du racisme et de l'absence de garantie de ses droits humains (Rodriguez Romero, 2005 : 127).

Tout d'abord, les migrantes rurales qui arrivent en ville s'inscrivent dans des filières professionnelles sexuées : tandis que les jeunes hommes trouvent facilement à s'employer comme maçons, les jeunes femmes satisfont une demande soutenue de main-d'œuvre domestique. Selon la même auteure, le travail domestique n'est pas un emploi comme les autres. Il a été interprété comme ce que Cottle et Ruiz, cités par Blanchard, appellent un « service civilisateur », à savoir une façon de s'initier à la ville et au monde « moderne » dont le pendant masculin est le service militaire (Blanchard, 2014 : 150).

Comme le font remarquer Cusicanqui et Stephenson, citées par Blanchard, ce « service civilisateur » participe d'un ensemble de rapports de pouvoir et de domination qui lient le monde « créole » et « moderne » de la ville à celui des communautés indiennes rurales. Pour les jeunes paysannes, cette migration de travail prend donc la forme d'une « domestication », d'une inculcation des usages et des valeurs de la ville au travers de l'apprentissage du métier de travailleuse domestique (Blanchard, 2014 : 151).

Selon Destremeau et Lautier, cités par Blanchard, cette inculcation, incombe en général à la patronne et elle est d'autant plus violente qu'aux yeux de certain.e.s employeurs/employeuses, les tâches domestiques relèvent de compétences féminines perçues comme « naturelles ». Les formes de domination exercées par les patron.ne.s sur leurs domestiques s'inscrivent plus largement dans une relation de domination, du monde créole de

la ville sur le monde indien des campagnes, profondément ancrée dans la conception de la nation bolivienne (Blanchard, 2014 : 152).

Ainsi, Blanchard explique que les travailleuses domestiques andines font l'expérience d'un rapport de domination quotidien, incarné par la figure de la « patronne ». Les relations entre patronnes et travailleuses domestiques sont empreintes d'une forme de maternalisme qui se manifeste en premier lieu par la façon de nommer les employées : selon Rollins et Stephenson, citées par Blanchard, l'emploi fréquent par les patronnes des termes *hija* et *chica*, deux mots que l'on peut traduire par « fille », pour désigner les travailleuses domestiques, place celles-ci dans une relation de dépendance symbolique vis-à-vis des employeurs/employeuses alors assimilé.e.s à un substitut du couple parental (Blanchard, 2014 : 153-154). Utilisés pour désigner des femmes adultes, parfois mères de famille, ces mots sont la marque d'une forme d'infantilisation des travailleuses domestiques, dont le statut est alors contenu dans les bornes étroites d'une enfance artificielle.

La condition domestique implique également de fortes contraintes : en Bolivie au début des années 2000, l'emploi de domestique à demeure reste la norme, la résidence séparée l'exception. Les employeurs/employeuses logent les domestiques dans leur maison, mais à la stricte condition qu'elles n'amènent ni enfant, ni conjoint ; il n'est pas rare de voir des domestiques enceintes renvoyées pour ce seul motif. Pour retrouver un emploi de domestique à temps plein, les jeunes mères doivent alors confier leur enfant à un membre de leur famille.

Mais comme le fait remarquer Blanchard, les contraintes du statut de domestique à demeure se combinent en effet à d'autres formes de domination ethniques et de genre (Blanchard, 2014 : 154). Au-delà du caractère subalterne, voire servile, de la condition domestique, la position dominée des travailleuses domestiques est le résultat de la combinaison de rapports sociaux de classe, de sexe et de race. Malgré la proximité physique et spatiale entre employeurs/employeuses et employées, les travailleuses domestiques sont fréquemment confrontées à leur altérité raciale. Leur origine indienne et andine, visible par le phénotype et le style vestimentaire et souvent même audible, va les placer au plus bas d'une hiérarchie sociale et ethnique héritée de l'époque coloniale.

2) Protestations et syndicalisme des travailleuses domestiques

En Bolivie, les premières organisations de travailleuses domestiques contemporaines sont apparues entre 1979 et 1990 afin de lutter notamment pour la journée de travail de 8h, étant

donné que la plupart d'entre elles travaillaient plus de 41h par semaine. Leurs combats visaient à la construction d'un groupe professionnel, reconnu légalement. Selon Dominga Mamani de la fédération nationale des travailleuses salariées au foyer de Bolivie « San Pedro » :

El sindicato San Pedro de la ciudad de La Paz se ha fundado el 12 de octubre 1991. Han sido dos compañeras que la fundaron porque había demasiada discriminación. El padre San Pedro también nos estaba apoyando, antes nos teníamos horarios, no teníamos derecho de salir, trabajábamos incluso los domingos y por esto se llamaba antes trabajadoras domésticas. En nuestra gran mayoría somos migrantes del campo. Antes las compañeras tenían que trabajar 10 y 11 horas, no podían reclamar nada, todo tenían que hacerlo, todo, tenían que lavar ropa, cocinar, hacer la compra. Y ahora está cambiando esto.

Peu à peu, des syndicats ont vu le jour dans presque tout le pays, jusqu'à ce que soit fondée, en 1993, la Fédération nationale des travailleuses domestiques de Bolivie (FENATRAHOB).

Il faut souligner ici que, contrairement à ce qui se passe dans d'autres pays, en Bolivie les emplois de service ont un taux élevé de syndicalisation. Selon Blanchard, l'emploi domestique est très important en Bolivie : on comptait 137 000 travailleuses domestiques lors du recensement 2001 (Blanchard, 2014 : 154).

Selon Rodriguez Romero, une fois les syndicats formés, il a été dur de les faire fonctionner, car la majorité des dirigeantes travaillaient à temps plein (de quinze à seize heures par jour du lundi au dimanche). Elles ne pouvaient donc pas consacrer au syndicat que quelques heures les dimanches et les dirigeantes ne bénéficiaient d'aucune protection en tant que représentantes légales. De plus, elles devaient souvent rester incognito face aux employeuses qui, dans leur grande majorité, ne soutenaient pas la lutte de leurs mouvements (Rodriguez Romero, 2005 : 128). Pour les travailleuses domestiques l'identification professionnelle est plus enracinée, plus ancrée et plus liée à la justification de l'activité et à l'identification syndicale avec les compañeras. Il n'est donc pas étonnant que cette identification professionnelle se combine avec une identification syndicale forte car les organisations syndicales sont aussi plus puissantes, plus englobantes alors que l'activité professionnelle y est plus instable.

Comme Marchand le fait souligner, les mécanismes d'identification sont favorables à l'émergence des protestations et ils permettent la construction d'un « nous » propice à la lutte, à l'intérieur d'une insertion socio-professionnelle particulière dans un lieu concret et un contexte précis (Marchand, 2006 : 302). Selon la même auteure, le fait même d'appartenir à un collectif et de ne pas être isolée permet de partager les expériences vécues, de mettre des mots sur une situation de domination, ce qui favorise la transformation d'une souffrance individuelle

en une expérience collective qui, de ce fait, devient un point commun supplémentaire favorable à la construction d'un « nous » (Marchand, 2006 : 244-245).

En effet, l'appartenance à une organisation est une porte ouverte à l'identification d'une condition commune, à une valorisation de l'activité professionnelle et au renversement du stigmat socio-ethnique : comme nous l'avons vu, le fait d'être paysanne ou indienne expose à une discrimination permanente. La dimension collective apparaît alors comme une condition nécessaire à la croyance en la légitimité et en la capacité de se battre. Autrement dit, la capacité à transformer un stéréotype négatif en arme de protestation est corrélée à la perception que les travailleuses ont de la place qu'elles doivent occuper dans la société et cette place apparaît comme d'autant plus légitime que leur expérience est vécue collectivement.

Par ailleurs, comme le fait signaler Schnapper, les réunions sont les moments où le consensus se forme, où les slogans naissent, où l'on argumente, l'on reformule, l'on se convainc mutuellement de la légitimité de la lutte et où la dimension collective s'exprime (Schnapper, 2012 : 302). Cette dimension collective se vit également dans l'expérience de la lutte elle-même : lors des manifestations ou des négociations, c'est le sentiment d'être porté.e par la foule, de n'être qu'un élément dans une unité. Ce sentiment de force, forgé dans la protestation collective, favorise une estime de soi, une fois la lutte collective achevée.

La présence d'un groupe de collègues est également importante pour la sociabilité et le soutien entre collègues. La culture du lieu de travail offre un système de valeurs différent de celui imposé par la société. Le syndicat, où la plupart sont arrivées grâce à la bouche à oreilles pour rejoindre des amies ou pour chercher du soutien dans un moment difficile, fonctionne en effet comme un espace de partage et d'échange d'expériences. Les travailleuses expérimentées accueillent les nouvelles venues, leur apprennent comment gérer la charge de travail et comment répondre aux pressions pour que le travail soit effectué plus rapidement. Tandis que la domestique isolée éprouve des difficultés à résister à un traitement humiliant et abusif de la part de ses employeuses, le groupe de camarades dans un cadre public fournit du soutien aux individus. A travers leur participation au syndicat, les travailleuses domestiques deviennent ainsi plus conscientes des formes de domination qu'implique la condition domestique.

Le moment de leur arrivée en ville et l'entrée dans leur premier emploi constituent à cet égard des étapes-clés. Paysannes, elles ont dû s'adapter rapidement à une vie citadine dont elles ne maîtrisaient ni les codes ni les outils matériels. Domestiques, elles sont dépendantes de leurs employeurs et employeuses, qui les logent, et auquel.le.s elles sont liées par des contrats de travail informels, peu susceptibles de les protéger en cas d'abus. Ces multiples formes de

domination s'entrecroisent pour donner corps à une condition domestique où se mêlent les contraintes du travail servile, des formes de discrimination sociales, genrées et ethniques. Comme le fait souligner Blanchard, l'acquisition de repères spatiaux et professionnels est donc un lent processus, qui permet aux travailleuses domestiques d'apprendre les marges de négociations de leur salaire et de leurs conditions de travail (Blanchard, 2014 : 158). Le passage par le syndicat représente un moment décisif dans cet apprentissage. Grâce au partage d'expériences, à la comparaison des salaires et des conditions de travail que rend possible le cadre protégé du syndicat, elles prennent conscience de l'existence de normes salariales et professionnelles, et peuvent revendiquer le respect de leurs droits.

Les travailleuses domestiques peuvent aussi acquérir des compétences spécifiques : celles qui parviennent à se spécialiser, en devenant cuisinières ou gardes d'enfants, ont une plus grande marge de manœuvre et des salaires plus élevés. Dès le début, les travailleuses domestiques ont bénéficié de formations dans le domaine de la couture, du tissage et du tressage, ainsi que de cours d'alphabétisation. Les cours de formation proposés par le syndicat participent de cette volonté de spécialisation et de qualification : en organisant des sessions de cours de cuisine, de pâtisserie ou de puériculture, finalisées par l'obtention d'un certificat, le syndicat cherche à offrir à ses membres les moyens d'une mobilité sociale au sein de l'état domestique. En accédant ainsi à un statut plus valorisé, ces femmes parviennent à élaborer progressivement des stratégies migratoires et professionnelles, et à mieux négocier leurs conditions de travail et leur salaire. Enfin ces syndicats offrent du soutien matériel et psychologique aux anciennes collègues qui n'ont pas les moyens de parvenir à leurs besoins (logement, argent, repas).

Comme nous l'avons vu, à travers leurs luttes, les travailleuses domestiques parviennent à conquérir une place reconnue en tant que femmes travailleuses. Dire pour autant que ce sont des combats féministes reviendrait à leur prêter des intentions qu'elles n'ont pas. Jamais leurs combats ne s'orientent dans ce sens. L'enjeu des luttes des travailleuses domestiques est avant tout économique. En outre, elles s'emploient à redéfinir le syndicalisme hors du seul espace professionnel, en l'élargissant aux questions de l'exclusion sociale et de la qualité de vie et elles sont davantage préoccupées par les questions de pauvreté urbaine et de discrimination à l'emploi dans les grandes villes.

Les protestations des travailleuses domestiques de La Paz sont alors une illustration de mouvements féminins mais non féministes, dans le sens où elles ne luttent pas contre la domination masculine mais pour défendre leurs sources de revenus et l'amélioration de leurs

conditions de travail. Néanmoins, le fait de mener certaines actions collectives participe –même si ce n’est pas formulé directement comme tel – à une plus grande prise en compte des questions féminines puisque ces luttes contribuent plus largement à une plus grande visibilité des femmes dans la sphère publique et à la féminisation du monde syndical et politique.

Mais la raison financière n’est pas la seule motivation des travailleuses. A travers l’exercice de l’activité professionnelle, elles cherchent une reconnaissance sociale. Même si leur discours présente le plus souvent leur activité professionnelle comme une activité pénible, il ne faut pas pour autant ignorer les appréciations – bien que plus rares – qui témoignent du goût de l’indépendance financière, de la responsabilité du budget familial, du devenir des enfants, la fait de ne pas rester « cloitrées » chez elles comme l’exprime Dominga Mamani de la FENATRAHOB :

Gracias a este sindicato yo puedo hablar hoy contigo, como te decía, yo antes vivía en 4 paredes, no sabía lo que está pasando afuera, yo gracias al sindicato he asistido a los talleres, no me importaba mi trabajo, yo me decía que voy a ser ejecutoria sobre derechos laborales y autoestima, cuando están elaborando las propuestas de las leyes, esto me ha ayudado muchísimo.

La dimension collective est aussi importante : elles aiment discuter avec leurs collègues et se retrouver ensemble. Tout ceci n’enlève rien au caractère particulièrement pénible de leur métier ni à la nécessité de l’exercer mais le droit à travailler en tant que femmes, la revendication d’une certaine émancipation féminine, pourraient aussi être mis en avant.

L’identification socio-ethnique est une autre dimension des luttes de travailleuses domestiques. L’ethnicité est indissociable d’un processus complexe d’identification en l’occurrence socio-professionnelle et de genre. Les travailleuses domestiques ont dû alors mener une double lutte pour gagner leurs droits dans le domaine du travail en tant que femmes et en tant qu’indiennes. Comme le fait souligner Rodriguez Romero, la double lutte n’est pas facile à organiser dans le secteur : cette difficulté est due, d’une part au manque de temps, car les femmes ne disposent que du dimanche pour participer aux activités du syndicat, et d’une autre part à cause d’une mentalité de soumission qui existe dans ce type de travail (Rodriguez Romero, 2005 : 129). L’autre lutte que les travailleuses domestiques doivent mener c’est contre la société colonialiste, à laquelle leurs employeuses continuent de s’accrocher.

Par ailleurs, comme le font remarquer Le Quentrec et Rieu les élues ou syndicalistes instaurent une autre forme de régulation entre vie privée et vie publique. Elles se présentent sous une identité plurielle constituée à partir de plusieurs groupes d’appartenance et de plusieurs types d’activités assumées dans la simultanéité. Par comparaison, l’identité masculine, apparaît

relativement unidimensionnelle et cantonnée dans l'ordre du public en se centrant soit sur l'activité professionnelle soit sur l'activité politique ou syndicale (Le Quentrec et Rieu, 2003 : 49). Dans ce cadre, les femmes ne considèrent ni comme une évidence ni comme une fatalité le fait que leur mandat ne pourrait s'exercer qu'aux dépens de la vie privée, mais elles ne font pas pour autant d'abstraction des difficultés qu'elles rencontrent. A leurs yeux, l'appartenance à différents groupes, familial, mais aussi professionnel ou associatif n'est pas seulement perçue en termes de limitation ou d'empêchement. De même, elles n'envisagent pas que leur participation syndicale ou politique puisse supplanter toute autre activité.

Partant de leurs expériences en tant qu'élues ou syndicalistes, les femmes sont amenées à découvrir et à valoriser un certain nombre des compétences dont elles ne se savaient pas forcément porteuses. A cet égard, le témoignage de Yolanda Mamami, syndicaliste qui participe aussi à une émission sur les droits des travailleuses domestiques dans la station de radio du groupe féministe *Mujeres Creando*, est très illustratif :

La participacion en el sindicato me ha cambiado harto. Llegar a la radio y conocer a *Mujeres Creando* ha sido fundamental para mí, me he abierto más, antes estaba más cerrada digamos como trabajadora del hogar, esto era mi único entorno, mi única referencia pero cuando he conocido otros pensamientos, otras formas de organizar, otras formas de trabajar, esto me ha cambiado harto, el poder relacionarme con otras mujeres, blancas, mujeres feministas, encontrarme con las propias autoridades y decirles de frente lo que estoy pidiendo en cara, a mí me ha dado muchas cosas, por eso y he decidido estudiar, porque más antes yo estaba encerrada en el trabajo y pensaba que había solo las trabajadores del hogar, y la radio para mí ha sido fundamental de enseñarme decir lo que uno piensa.

La représentation positive qu'elles acquièrent d'elles-mêmes explique en partie les difficultés qu'elles éprouvent à envisager leur départ de la fonction. Sur un autre plan, la représentation positive peut mettre en cause la domination masculine. Cette valorisation se trouve souvent amplifiée par l'environnement : élues et syndicalistes sont sensibles aux marques de reconnaissance des médias, des salarié.e.s et à la considération du voisinage.

Actuellement les syndicats des travailleuses domestiques sont affiliés aux Centrales ouvrières départementales dans chaque ville et la FENATRAHOB est affiliée à la COB. Il faut quand même souligner qu'au début, la participation des femmes dans ces organisations mixtes se heurtait à des contraintes issues de la présence majoritaire des hommes dans les instances dirigeantes considérées: selon Rodriguez Romero, elles ont eu du mal à s'imposer en tant que secteur qui revendique ses droits d'abord parce qu'elles étaient femmes, puis parce qu'elles réalisaient un travail de « servantes » (Rodriguez Romero 2005 : 130).

3) Mondialisation et travailleuses domestiques

La FENATRAHOB est aussi en contact avec d'autres organisations sociales paysannes mais aussi avec des organisations internationales, comme par exemple l'Action mondiale des peuples (AGP). Leur participation à l'AGP, un réseau d'organisations coordonné au niveau national contre la globalisation capitaliste et en particulier contre les politiques de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), a contribué à leur prise de conscience des effets néfastes de la globalisation sur leur propre condition professionnelle mais aussi sur l'économie et les ressources naturelles du pays.

En effet, dans le contexte de la mondialisation néolibérale, l'appauvrissement de certains pays et la détérioration des conditions de travail de femmes, notamment des femmes racisées, semblent être intrinsèquement liés. Jules Falquet fournit une analyse très intéressante à cet égard : pour l'auteure, la mondialisation néolibérale est caractérisée d'un côté par l'hypertrophie de la sphère économique et son autonomisation du social et du politique, et de l'autre par un creusement de l'écart entre les pauvres et les riches dû principalement à l'accaparement et l'expropriation des ressources naturelles par une minorité au détriment de la majorité. La mondialisation néolibérale renforce alors les écarts de richesse et de bien-être entre les sexes, les classes et les races, étant donné que la plupart des personnes qui s'enrichissent sont des hommes adultes de classe supérieure, en majorité blancs et/ou occidentaux, tandis que les personnes qui se trouvent le plus appauvries sont principalement des femmes paysannes, ouvrières et racisées (Falquet, 2008 : 27-29).

La mondialisation néolibérale a également entraîné le démantèlement de l'Etat-providence, la privatisation des entreprises et des services publics, la mise en mouvement de nouveaux secteurs de la main-d'œuvre et, enfin, le développement d'un nouveau marché de travail informatisé et transnationalisé (Falquet, 2008 : 18). A son tour, ce démantèlement de l'Etat social a entraîné de réformes législatives qui visent à réduire drastiquement le droit du travail. Le travail encadré par un certain nombre des conventions collectives et les manières traditionnelles et paysannes de gagner sa vie se font de plus en plus rares. Par conséquent, le monde rural, souvent autochtone, est pressuré et réorganisé. La terre est privatisée, l'eau est accaparée pour l'irrigation de l'agriculture d'exportation et les multinationales confisquent aux communautés paysannes leurs savoirs ancestraux, souvent accumulés par les femmes et condensés dans les semences, aujourd'hui génétiquement modifiées et brevetées (Falquet,

2008 : 35-36). C'est ainsi que la mondialisation néolibérale libère une grande quantité de main-d'œuvre, notamment féminine et rurale, qui est demeuré en partie hors des rapports de production salariés.

Selon Falquet, les femmes sont les plus affectées par ces changements : d'abord, parce que dans le secteur public elles sont les premières à être licenciées. Ensuite, parce qu'elles perdent les bénéfices des politiques sociales, principalement dirigés à elles en tant que mères, et enfin parce qu'elles se voient à nouveau obligées de réaliser les tâches de reproduction sociale dont l'Etat se décharge. Le travail domestique chez autrui est donc transféré aux femmes des pays en développement, en général pauvres et racisées, qui sont mises en mouvement pour assurer les tâches de la reproduction sociale laissées vacantes par le retrait de l'Etat, l'inaction des hommes et la surcharge de travail des femmes plus privilégiées (Falquet, 2008 : 33).

Les femmes constituent alors un réservoir de main-d'œuvre à bas prix pour le travail de service domestique ou institutionnel. Les emplois de service sont les moins payés de tous les types d'emploi, ils sont souvent à mi-temps et saisonniers et offrent peu ou pas d'avantages médicaux ou autres. Dans ce contexte, Saskia Sessen, citée par Falquet parle d'un « sous-circuit de mobilité », où une main-d'œuvre majoritairement féminine et peu qualifiée est attirée vers les métropoles globales (Falquet, 2008 : 30); mais la division entre emplois « qualifiés » et « non-qualifiés » se joue principalement là où se situe la division raciale. Cette racialisation du travail de soin s'effectue à travers de la naturalisation des qualités qui seraient propres à telles ou telle ethnie. Par exemple, dans son travail qui porte sur la migration des femmes racialisées à l'Amérique du Nord (africaines américaines, mexicaines, japonaises américaines) tout au long le XXème siècle et leur entrée dans le travail domestique, Glenn remarque que l'idéologie du groupe dominant était que ces femmes sont particulièrement aptes au travail domestique. Ces justifications raciales allaient de l'affirmation que les femmes noires et mexicaines étaient incapables de prendre en main leurs propres vies et étaient donc dépendantes des Blancs à l'affirmation que les servantes asiatiques étaient par nature calmes, obéissantes et habituées à un niveau de vie peu élevé. Quel que soit le contenu spécifique de ces caractérisations raciales, celui-ci définissait la place appropriée de ces groupes comme relevant au service : leur place était là et la place du groupe dominant était d'être servi (Glenn dans Dorlin, 2009 : 36-37).

Cependant, peu de pays sont prêts à laisser se déplacer librement cette main-d'œuvre ou la laisser venir en toute légalité : la plupart préfère le maintenir dans l'illégalité et la clandestinité en estimant que les profits économiques seront plus élevés et les coûts politiques moindres. On constate alors à quel point l'instrumentalisation des femmes est au cœur de l'extension de la

mondialisation. Falquet conclut son analyse en ajoutant que le travail imposé à une partie considérable des femmes s'inscrit dans le sens d'un durcissement des rapports sociaux des sexes et reproduit la division sexuelle de travail à niveau international (Falquet, 2008 : 50).

A cet égard Charlier ajoute que, bien que présentes dans l'économie formelle et monétaire, beaucoup de femmes se retrouvent dans l'économie informelle ou non monétaire, ignorées et non « visibilisées » dans le cadre d'une approche économique traditionnelle (Charlier, 2011 : 183-184). Seule une production limitée des activités économiques des femmes est prise en considération, alors qu'une grande partie est occultée, invisible et non rémunérée (comme les soins aux enfants, aux personnes âgées, la sécurité alimentaire, la santé etc.), soit sous-valorisée et sous-payée. L'approche par l'économie féministe met en évidence que les pratiques populaires des femmes n'entrent pas dans les cadres traditionnelles d'analyse économique, car ces pratiques cherchent à concilier les besoins économiques – le travail – et ceux liés au rôle reproducteur, – la vie de famille – ainsi que leur rôle au sein de la communauté.

4) La loi 2450 de 2003

La lutte du syndicat des travailleuses domestiques de Bolivie s'est concentrée sur deux axes : d'une part développer les organisations du secteur, après avoir fondé les premiers syndicats dans les années 1980, et d'autre part lutter pour la Loi des travailleuses domestiques, une proposition élaborée par les camarades elles-mêmes et présentée au Parlement bolivien en 1992. Onze ans de luttes collectives ont finalement abouti à l'obtention de cette loi. Mais d'après Dominga Mamani de la FENATRAHOB:

La ley 2450 de 2003 no se cumple al 100% pero al 30%. [...] Esta ley se ha promulgado con el gobierno de Gonzales Sánchez de Lozada. Antes no salíamos de casa, entonces yo no sabía lo que pasaba en mi país. Entonces, cuando llegó este presidente, Evo Morales, yo empezaba a salir. En 2006 ahí es cuando yo me he enterado de mi país, cómo estaban los talleres sobre derechos laborales, sobre la discriminación. Con este nuevo gobierno hemos tenido esta libertad de expresión también, mi papá me decía que antes era otra la realidad. [...]. Leyes hay, pero no se cumplan.

La condition domestique, résultat de formes de domination enchevêtrées comme nous l'avons vu, a depuis peu été érigée en objet politique. Le début des années 2000 a fait naître l'espoir d'une reconnaissance des droits des employées de maison et de leur place dans la société bolivienne. Adoptée en 2003 au terme d'années de lutte et de revendications, la loi 2450 réglementant le travail domestique leur garantit des journées de congé, des vacances payées, un

salaires minimum et les protège du licenciement injustifié. Aujourd'hui, cette loi n'est pas toujours appliquée comme elle le devrait, et les travailleuses domestiques n'ont pas encore droit à l'assurance maladie. Les travailleuses domestiques parlent d'un manque de volonté politique et d'un conflit d'intérêts, vu que les fonctionnaires du ministère de travail sont souvent leurs patrons :

Creo que son las autoridades, y son empleadores los que están en estos espacios de poder en el ministerio de trabajo, para nosotros es un obstáculo en querer adquirir nuestros derechos, porque nosotros tenemos una ley, se ha aprobado en el 2003 y hasta ahorita, estamos en el gobierno de Evo Morales, que es un gobierno indígena, ¿no?, no se ha implantado esta ley, cuando una compañera es trabajadora del hogar y está en la tercera edad y le han despedido como un objeto. Yo creo que es gente de doble moral, los que están allí y que son empleadores que se oponen a estas normas, también a la corrupción porque los o las empleadoras o los funcionarios en el Ministerio de Trabajo, son empleadores y saben que les va a afectar de alguna manera también a ellos, entonces esta doble moral que hay, por un lado, te dice, "ay, qué bien, qué bien," pero a la hora de practicar las normas ya no lo hacen. Parece que incluso desconocen las normas, los mismos funcionarios, cuando vas y les dices "¿conoces la ley 2450?", y te dicen la ley del trabajo, nomás, y decimos, ¡no!, nosotras por algo tenemos una norma que es específica, si desconocen estas normas cómo van a trabajar? Yo creo que no desconocen, hacen que desconocen porque no les conviene (Yolanda Mamani, FENATRAHOB).

Mais ces femmes qui luttent pour les droits des travailleuses domestiques ont cependant gagné une bataille importante, car le Congrès bolivien a ratifié en 2013⁶⁵ la nouvelle convention numéro 189 de l'Organisation internationale du Travail sur les Droits des travailleuses et travailleurs domestiques, adoptée en 2011. Reste maintenant que cette loi soit approuvée par le Sénat.

La situation des travailleuses domestiques a évolué ces dernières années : le paiement des primes et le respect du jour de congé hebdomadaire semblent s'imposer progressivement. Les conditions de travail évoluent aussi lentement : alors qu'en 2004, être logée chez l'employeur/employeuse était la norme pour les travailleuses domestiques, des enquêtes ultérieures tendent à montrer que la résidence séparée s'impose progressivement.

⁶⁵ Sur ce point nous aimerions souligner que la Bolivie a été le cinquième pays (après l'Uruguay, les Philippines, l'île Maurice et l'Italie) à ratifier cette convention le 15 avril 2013. Ce fait montre la grande dynamique des syndicats des travailleuses domestiques dans le pays. Source : http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=1000:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:2551460

En revanche, bien que cette loi date du 2003, elle est en général peu connue des employeurs et des employeuses et très rarement respectée. Par exemple, bien que la loi sur le travail domestique réaffirme le droit des travailleuses domestiques à suivre des études, ces projets scolaires sont souvent déçus, soit à cause du refus des employeurs/employeuses, soit du fait de leur coût et de leur durée. L'horizon professionnel des domestiques se révèle alors bouché, du fait même des contraintes de la condition domestique.

Les travailleuses domestiques ont ainsi acquis une grande expérience de lutte : en dehors de l'approbation de la loi qui règlemente le travail domestique, elles ont réalisé des rencontres entre travailleuses domestiques au niveau national et international dans le cadre de la Confédération latino-américaine et des Caraïbes des travailleuses domestiques (CONLAC-TRAHO). Ces rencontres ont été aussi bien une manière d'obtenir la loi que de restituer au travail domestique toute sa dignité.

Comme le fait remarquer Blanchard, cette lutte pour les droits des travailleuses domestiques entretenait un lien étroit avec la montée des revendications indigénistes en Bolivie, la discrimination perçue et dénoncée par les travailleuses domestiques tenant à la fois à leur condition professionnelle et à leur origine ethnique (Blanchard, 2014 : 156).

L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales en 2006, fer de lance de la lutte indigéniste, a donné lieu à une reconnaissance forte des travailleuses domestiques : l'une des actrices du combat pour la loi sur le travail domestique, la dirigeante syndicale Casimira Rodriguez Romero, est devenue la première ministre de la Justice d'Evo Morales. Cette nomination symbolique, bien qu'éphémère – son ministère n'a duré qu'un an – a laissé entrevoir une possibilité, peut-être illusoire, de renégociation de la place des femmes des classes populaires dans le nouvel État plurinational de Bolivie. Cela n'augure sans doute pas d'un véritable renversement des hiérarchies de pouvoir, mais participe à la fois d'une visibilité accrue du travail des femmes et de l'affirmation de leur rôle croissant dans les migrations de travail.

En résumé, nous pouvons dire que les évolutions du travail domestique en Bolivie sont significatives à la fois de l'évolution de la place des femmes indigènes dans les sociétés andines et d'une évolution du statut des domestiques, qui s'éloigne du modèle du travail servile et se rapproche progressivement d'une relation de travail plus formelle.

iii. Organisations féminines d'économie solidaire à El Alto : l'association 'Señor de Mayo'

1) La migration à El Alto et le développement de l'économie solidaire

Les années 1980 marquent un tournant à la fois du point de vue des régulations macro-économiques et de la perception de l'économie populaire en Amérique latine. Comme le fait remarquer Hillenkamp, dans l'ensemble de la région, le modèle d'industrialisation par substitution des importations est abandonné au profit de l'ouverture commerciale, de la mise en place de marchés et de la privatisation des entreprises (Hillenkamp, 2009 : 9). Un nouveau modèle d'accumulation de capital se met donc en place, dans lequel les entreprises privées occupent la place centrale. Parallèlement, le capitalisme connaît une nouvelle phase de mondialisation, caractérisée par l'intégration économique et par l'ouverture financière. Dans ce cadre, l'économie populaire s'articule aux nouvelles structures du marché et aux entreprises capitalistes. Mais elle ne se dissout pas dans le mode de production capitaliste : le changement de modèle économique freine au contraire l'expansion de la société salariale, en même temps qu'il accélère l'urbanisation entraînant finalement une extension de l'économie populaire. L'existence et la persistance de cette économie deviennent alors évidentes, notamment dans les villes où migrent les secteurs populaires ne trouvant pas à s'employer dans les entreprises capitalistes.

Les principales destinations de cette migration en Bolivie sont les villes de La Paz et surtout d'El Alto. Selon Poupeau, à l'image d'autres périphéries en expansion des métropoles d'Amérique latine, El Alto avait connu une croissance urbaine spectaculaire, avec un taux d'accroissement entre 5 et 10 % par an: la ville a vu sa population passée de 11 000 habitant.e.s en 1953 à 848.840 habitant.e.s en 2012⁶⁶, devenant ainsi la seconde ville la plus peuplée du pays derrière Santa Cruz (1.453.549 habitant.e.s) mais avant La Paz (764.617 habitant.e.s) (Poupeau 2010a). Sa croissance démographique a été exponentielle à partir des années 1980 du fait des crises successives dans le milieu minier, ainsi que de la migration rurale en provenance des communautés aymara de l'Altiplano voisin suite à la raréfaction des terres.

Les communautés à El Alto se composent alors de différents segments de population qui se distinguent, entre autres, par le contexte de l'époque du départ, les modalités d'entrée, la

⁶⁶ Source: Censo Nacional de Población y Vivienda, 2012: <http://www.ine.gov.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf>

provenance régionale ou encore la langue utilisée. Souvent leurs biographies comportent outre les problèmes de perte d'emploi, une rupture familiale qui explique en partie leur décision de migrer. Depuis 1984, elle est devenue une ville à part entière et possède ses propres institutions et un mode de fonctionnement similaire aux communautés aymara. Pour, El Alto est l'incarnation de la « ville rebelle » où la vision d'un monde rural transposant en milieu urbain ses traditions de lutte et ses formes collectives d'organisation ne sert pas seulement à expliquer l'explosion démographique de la ville, mais aussi les mobilisations politiques contre la privatisation des ressources naturelles et des services de base qui y ont eu lieu : bastion électoral du gouvernement d'Evo Morales au cours des années 2000, cette ville a été le théâtre d'intenses mobilisations contre la privatisation des ressources naturelles (la guerre du gaz en 2003, la guerre de l'eau en 2005), au point d'incarner le symbole de la « résistance indigène » à la globalisation libérale. Ce schème de la migration rurale est donc étendu du domaine démographique à ses effets politiques supposés (Poupeau, 2011a : 417).

El Alto représente la zone urbaine la plus pauvre du pays, avec près des trois quarts de la population vivant sous la ligne de pauvreté modérée (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 94). Bien qu'accueillant la majeure partie des entreprises industrielles de La Paz, notamment dans le secteur des hydrocarbures, de l'alimentation, du plastique et de la papèterie, seuls quelque 20% de la population active d'El Alto s'emploie dans le secteur dit «entrepreneurial» correspondant aux moyennes et grandes entreprises privées, et environ 12% est employé dans le secteur public. Selon les données fournies par Hillenkamp, à titre d'estimation, environ sept dixièmes de la population tire son revenu de petites activités de commerce et de production et environ la même proportion de la population est considérée comme pauvre (Hillenkamp, 2009 : 12). Dans le même temps, la répartition des revenus y est la plus inégalitaire du sous-continent selon la mesure par le coefficient de Gini, ce qui ne constitue que la manifestation la plus visible de mécanismes d'exclusions multiples reposant sur la discrimination ethno-culturelle de la population indigène.

L'immense majorité de cette population travaille alors dans les microentreprises, les entreprises familiales et les autres types d'organisation de l'économie populaire. Parmi celles-ci figurent les formes collectives de production, d'échange, de financement et de consommation des organisations revendiquant leur appartenance à une économie solidaire.

Mais en quoi consiste-t-elle l'économie populaire, quelle est sa différence de l'économie solidaire et, surtout, quelles ont été les conditions qui ont permis son épanouissement dans une ville comme El Alto ?

2) Le développement de l'économie solidaire à El Alto

Selon la définition fournie par Ignacio Larrachea et Marthe Nyssens, à partir du cas chilien, l'économie populaire fait explicitement référence au cadre urbain et inclut « l'ensemble des activités économiques organisées par les "pobladores" », à savoir les habitants des périphéries urbaines (Hillenkamp, 2009 : 15).

On peut alors parler d'une économie populaire et solidaire, dans la mesure où ces groupes ou associations reposent sur des interdépendances recherchées⁶⁷ et reconnues comme telles par leurs membres. Toute entité d'économie populaire n'est cependant pas nécessairement solidaire – ce n'est pas par exemple le cas des initiatives individuelles ni des microentreprises familiales en général – de sorte que la solidarité n'est pas un critère distinctif de l'économie populaire, mais un attribut de certaines de ses entités.

L'approche de l'économie populaire permet de rendre compte de l'existence de ces entités, de leurs logiques et de leur adaptation aux contextes dans lesquels elles se déploient. Comme le fait remarquer Hillenkamp, à la différence des théories antérieures, cette approche ne propose pas d'explication générale du développement ou de la modernisation. Elle est donc plus modeste, mais elle permet également de mieux saisir les caractéristiques de la pauvreté au fondement des pratiques économiques des groupes populaires et leurs liens avec les processus de discrimination et de production des inégalités (Hillenkamp, 2009 : 10). Il s'agit dans ce cadre de comprendre, non plus la subordination ou l'évolution de l'économie populaire vers le mode de production capitaliste, mais la cohabitation et l'articulation entre différents modes de production et différentes logiques d'action.

En Bolivie le démantèlement du modèle de société salariale et d'État social, mis en place depuis les années 1940, a été intensifié par les politiques néolibérales des années 1990 et a suscité des initiatives d'économie solidaire et d'autres initiatives, qui ont débouché sur l'auto-organisation de différents groupes dans le contexte d'une économie populaire informelle. L'économie solidaire participe aux mouvements sociaux dont les demandes prennent la forme d'offensives pour contester les inégalités socioéconomiques et s'appuie sur la mise en œuvre au niveau local de nouveaux rapports de production et d'échange plus démocratiques.

⁶⁷ Nous soulignons.

Comme le fait remarquer Charlier, en Bolivie l'économie solidaire est impulsée par l'économie « traditionnelle », fondée sur la réciprocité, et s'articule avec les principes du marché et de redistribution. Une telle approche se différencie d'une vision unique de l'économie dominante mondialisée, qui a tendance à ignorer le don, la réciprocité ou le travail de reproduction comme principes d'une économie différente et d'une économie d'échange. Des femmes et des hommes sont ainsi réunis autour des associations et d'organisations formelles ou informelles pour améliorer leur vie quotidienne et répondre à des besoins de base, économiques et sociaux (Charlier, 2011 : 156).

Ainsi, les pratiques économiques du secteur indigène et populaire en Bolivie s'inscrivent dans une double réalité : « traditionnelle » et « moderne ». Ces organisations économiques populaires ancrées dans des tissus locaux renvoient tantôt à des pratiques ancestrales liées à l'approche andine de l'économie, tantôt à la modernité, du fait notamment d'une présence sur les marchés nationaux et internationaux. L'histoire de ces pratiques d'économie populaire montre qu'elles empruntent aux pratiques ancestrales de réciprocité, dont elles sont le prolongement, à travers notamment la notion de l'ayni, qui renvoie à l'idée du travail solidaire, tout en s'inscrivant également dans le courant occidental du coopérativisme.

En Bolivie ces organisations d'économie populaire ou d'économie solidaire ont émergé face à la mondialisation croissante de l'économie et au manque d'attention portée par les gouvernements au secteur populaire. Certaines organisations sont nées du syndicat ou des groupements d'artisans et d'autres de la coopération internationale (ONG, Eglises etc.). Ces organisations vont commercialiser leurs produits sur le marché international et sur le marché local, tantôt par le biais du commerce équitable, tantôt par le biais du commerce conventionnel. Elles vont devoir répondre aux critères et exigences de ces marchés tout en maintenant parallèlement les principes d'échange ancestraux du type troc et don/contre-don (Charlier, 2011 : 180).

L'économie populaire constitue donc le contexte dans lequel on doit évaluer le potentiel de démocratisation des organisations d'économie solidaire d'El Alto. Il faut pour autant souligner que la logique du marché n'est pas nécessairement rejetée par les travailleurs et les travailleuses de l'économie populaire. À El Alto, plusieurs études montrent que depuis l'échec du modèle d'État développementaliste à la fin des années 1970, cette logique représente un vecteur d'autonomie et même le principal moyen d'ascension sociale pour les migrants aymaras (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 95). La principale nouveauté des organisations d'économie solidaire d'El Alto consiste en rompre avec les rapports de production et d'échange

traditionnelles du marché en les substituant avec une organisation collective de la production. Pour cela, les leaders de l'économie solidaire partent de la revalorisation des identités indigènes et du modèle d'organisation communautaire.

Comme le fait remarquer Temple, cité par Hillenkamp et Bessis, ces leaders présentent la solidarité fondée sur le principe de réciprocité comme une alternative aux stratégies d'insertion individuelle dans le marché ; en outre, ils/elles dénoncent le marché comme une institution qui aurait été introduite dans les communautés indigènes des Andes par les colons espagnols et qui s'opposerait diamétralement à ce principe de réciprocité (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 95). De la sorte, les institutions de marché sont rabaissées au rang de constructions historiques, dont l'hégémonie est dès lors susceptible d'être renversée. Au travers de ce discours réflexif, les leaders de l'économie solidaire d'El Alto proposent une représentation alternative à celle de l'économie de marché et de l'individualisme. Notons que l'innovation prend ici l'apparence paradoxale d'un retour à une « tradition » indigène. Mais ce discours ne doit pas faire illusion : le modèle communautaire est ici utilisé comme réservoir de principes d'action, sans que les organisations de l'économie solidaire n'en constituent une hypothétique réplique. Ces organisations innovent au contraire, à la fois en ajustant ce modèle au contexte urbain, en s'articulant au marché, et non en cherchant à s'en couper, en remplaçant le principe d'appartenance communautaire par celui de libre adhésion à l'organisation d'économie solidaire et en proposant des formes d'organisation collective de la production différentes de celles du reste de l'économie populaire.

Les règles qui définissent les comportements et les attentes collectives au sein des organisations d'économie solidaire concernent non seulement les échanges de savoir-faire et de matières premières, mais aussi et surtout les équipements collectifs et la gouvernance démocratique. La coordination de la production par une direction et des commissions de travail élus et, pour les décisions les plus fondamentales, par l'Assemblée générale, vise à introduire de nouveaux rapports de production, fondés sur l'autogestion démocratique. L'organisation collective de la production permet aussi de se positionner autrement dans les rapports et les échanges marchands. La plupart des organisations de l'économie solidaire commercialisent une gamme de produits fabriqués par plusieurs producteurs/productrices, bien qu'ils le puissent être par un.e seul.e. Ces organisations sont alors en mesure de pénétrer dans des marchés plus formalisés et plus exigeants en termes de quantités et de délais de livraison, permettant des gains plus élevés que la vente au détail ou aux entreprises locales (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 97). De plus, en mettant en avant leur caractère solidaire et démocratique, certaines

organisations exportent leurs produits à travers des organisations internationales du commerce équitable qui appliquent la discrimination positive aux petits producteurs/ petites productrices.

Sur ce point, il faut souligner que les organisations d'appui occupent une place significative dans le cadre institutionnel permettant le déploiement de l'économie populaire au sein des structures de marché. Elles se composent, dans le cas bolivien, d'organismes liés à la coopération internationale, et, dans une moindre mesure, de structures gouvernementales et d'œuvres religieuses. La réduction de la pauvreté constitue l'objectif-cadre de ces organisations, qui rejoignent sur ce plan très général les acteurs de l'économie populaire.

L'économie solidaire articule donc les principes de réciprocité, de redistribution, d'administration domestique et de marché. Toutefois, si les organisations d'économie solidaire d'El Alto en Bolivie innovent par une organisation plus démocratique des rapports de production et d'échange, adaptant le principe de réciprocité au contexte urbain marqué par la prégnance des logiques marchandes, elles ne sont pas nécessairement en mesure de faire partager cette représentation au niveau des institutions gouvernementales et d'obtenir de nouvelles législations et politiques publiques.

Au lieu de cela, deux principales représentations se sont imposées dans les instances gouvernementales : d'une part, celle d'une économie communautaire, qui serait opposée et non articulée au principe de marché ; et d'autre part, celle d'une production à petite échelle qu'il conviendrait de moderniser par des politiques classiques de promotion de petites entreprises, ignorant la spécificité des organisations d'économie solidaire.

La difficulté de l'économie solidaire à gagner en généralité en s'inscrivant dans les institutions et les politiques publiques boliviennes est d'abord le résultat de l'incapacité du mouvement à construire une représentation de cette économie partagée avec ses interlocuteurs et interlocutrices au niveau gouvernemental, faisant valoir la contestation de l'hégémonie du principe de marché, en la distinguant de l'illusion de supprimer ce principe. En conséquence, la démocratisation des rapports de production et d'échange par l'économie solidaire tend à se réduire au niveau local des organisations de producteurs et de niches de commercialisation équitable ou écologique, alors que, de manière paradoxale, perdurent un grand nombre de régulations macro-économiques marchandes de la période néolibérale.

Par ailleurs, les diagnostics posés par les acteurs de l'économie populaire et par les organisations d'appui divergent. Pour les premiers, les discriminations ethno-culturelles sont la principale cause de pauvreté en Bolivie : elles engendrent des structures sociales inégalitaires permettant l'exploitation des « petits producteurs indiens/petites productrices indiennes » de

l'économie populaire par « l'oligarchie ». Selon cette analyse, l'oligarchie, au pouvoir jusqu'à l'élection d'Evo Morales, a promu des structures de marché et des régulations macro-économiques favorisant les détenteurs de capitaux au détriment des secteurs populaires. En corollaire, les entités de l'économie populaire ont dû se tourner vers les organisations de la coopération internationale pour obtenir des appuis, généralement ponctuels et soumis à conditions, mais indispensables à leur fonctionnement. Quant aux organisations de la coopération internationale, elles affichent une analyse essentiellement technique et dépolitisée de la pauvreté, considérée comme le résultat d'une compétitivité insuffisante des microentreprises et autres unités de production de bas niveau de capitalisation. Il s'ensuit que leur accès aux marchés et leur productivité doivent être améliorés, par la mise en relation avec de nouveaux clients, la prise en charge de certains coûts de commercialisation, de certains investissements et de formations techniques. Les régulations macro-économiques et les structures marchandes ne sont donc pas mises en cause, mais la redistribution de ressources doit améliorer l'intégration des entités de l'économie populaire à ces structures. La réduction des inégalités apparaît alors comme le résultat, mathématique, de celle de la pauvreté (Hillenkamp, 2009 : 21).

Malgré tout, il est incontestable que dans le cas des organisations d'économie solidaire dans la ville d'El Alto, on parle de deux types de démocratisation des rapports sociaux mis en cause : le premier porte sur les rapports de production et d'échange à partir d'une contestation de la domination et de l'exploitation raciale dans les sociétés latino-américaines ; le second, présent notamment dans les groupes de femmes de l'économie solidaire, porte sur les rapports sociaux de sexe à partir d'une contestation de la frontière entre public et privé et entre production et reproduction (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 94-96).

En effet, ces associations d'économie solidaire, dont l'objectif n'est pas le gain, intègrent le bénéfice de la collectivité et permettent de rendre visible l'apport des femmes à l'économie, d'autant plus que, comme le font remarquer Hillenkamp et Bessis, les femmes y sont généralement majoritaires, que ce soit dans des associations ou coopératives de production artisanale, dans des magasins communautaires, dans des coopératives de consommation, ou encore dans des associations de quartier cherchant à améliorer les conditions de vie locales (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 86).

Dans le cas des organisations féminines de l'économie solidaire à El Alto nous pouvons parler d'une innovation sociale, dans la mesure où, en adoptant la définition des Hillenkamp et Bessis, ce sont les conventions qui « bougent les premières », c'est-à-dire on localise la source

du changement dans la pratique ou « par le bas » suite à une identification des nouveaux besoins et sous l'effet délibéré d'une vision alternative du collectif (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 102). En effet, les auteur.e.s font la différence entre changement d'une convention, d'un ensemble de pratiques ou des représentations, et simple variation ou discontinuité dans les comportements des acteurs : le changement suppose la prise de conscience individuelle d'un changement et puis sa validation au niveau de la collectivité ((Hillenkamp et Bessis, 2012 : 90). L'ampleur de ce changement dépend des règles et des valeurs contestées par les acteurs et les actrices.

3) Economie solidaire et reconfiguration des rapports sociaux de sexe au travers des frontières entre public et privé

Comme le font remarquer Hillenkamp et Bessis, un autre aspect de la démocratisation dans l'économie solidaire est celle de la transformation des rapports sociaux de sexe dans et par les pratiques de production et d'échange (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 98). Mais dans quelle mesure ces groupes de femmes de l'économie solidaire innovent-ils en démocratisant non seulement les rapports de production et d'échange, mais aussi les rapports de sexe ? S'agit-il simplement d'obtenir un revenu complémentaire à celui du conjoint ou parent ou bien s'agit-il au sens le plus large de transformer les rapports de sexe au sein de la société ? Ces questions se posent notamment au travers des groupes de femmes qui, à El Alto comme dans de nombreux autres contextes, constituent la majorité des organisations d'économie solidaire.

À El Alto, les associations, les coopératives et autres groupements informels de femmes dédiés à la production artisanale dans des branches considérées comme typiquement féminines, comme le tissage, la couture ou la confection d'objets décoratifs, se sont multipliés depuis les années 1980. Ils représentent pour ces femmes un moyen de générer un revenu monétaire indispensable à la subsistance de leur famille, que ce soit le revenu principal pour les femmes seules ou un revenu « complémentaire » à celui de leur mari ou conjoint. De plus, contrairement au travail à l'extérieur de la maison, comme dans le cas des commerçantes de rue ou au domicile des patron.ne.s pour les travailleuses domestiques, l'organisation en groupes permet aux femmes de répartir leur temps de manière flexible entre activité génératrice de revenus et travail domestique. Encouragés par de nombreuses ONG laïques ou religieuses, ces groupes de femmes reçoivent des soutiens financiers et des formations sur des thématiques diverses, telles que le genre, l'auto-estime, le leadership ou leurs droits politiques et économiques. Ces formations visent à aider les femmes d'El Alto à mieux affronter leurs principaux problèmes,

notamment la non-scolarisation et le manque de confiance en soi qui en découle, ainsi que la violence commise à tous les niveaux, que cela soit par l'Etat ou au sein de la famille.

En effet, c'est à partir des années 1985 que les mouvements féministes, ONG et organisations de femmes du secteur populaire en Amérique latine et aux Caraïbes, vont revendiquer la notion d'empowerment, en mettant l'accent principalement sur le renforcement de la confiance et de l'estime de soi, individuelle et collective. Ils critiquent les précédentes approches du développement et du mouvement féministe occidental qui ont tendance à présenter de façon homogène la situation des femmes du « tiers monde » et à en faire des victimes. En outre, ils vont souligner que les causes de l'oppression des femmes se trouvent dans le patriarcat et dans les rapports de dépendance issus de la colonisation.

Pour Charlier, le concept de l'*empowerment* est associé aux travaux de Paulo Freire. En 1973 Paolo Freire, cité par Charlier, remarquait que :

...l'humain est capable de réflexion et d'action pour transformer sa situation, pour se libérer. Cette capacité s'avère libératrice dans la mesure où l'action et la réflexion se nourrissent mutuellement pour amener l'individu au stade de la conscience critique, c'est-à-dire au point où il constate l'existence des rapports de classes, mais aussi ses capacités d'agir en vue de sa propre libération et envers ses oppresseurs (Charlier, 2011 : 162).

L'empowerment est fondé sur une double approche du pouvoir : d'un côté, celle d'un pouvoir individuel, une capacité de choisir et d'agir sur sa propre vie, et, de l'autre, celle d'un pouvoir collectif d'actions orientées vers des changements sociaux qui mettent en question les rapports économiques et politiques, et, par conséquent, les rapports de sexe. Cette acquisition d'empowerment suppose une remise en cause collective des rapports sociaux de sexe résultant d'une construction socioculturelle, aussi bien dans la sphère proche de l'individu, en particulier au niveau de la famille ou du quartier, que dans la sphère socio-économique. L'empowerment permet de remettre en cause les rôles liés à la reproduction, à la production et à la participation aux activités sociales, mais également le rôle et la place des femmes dans l'organisation économique, le conseil communal, les comités de quartier etc.

Selon Hillenkamp et Bessis pour les migrantes aymaras, la transformation des rapports de sexe concerne en premier lieu la redéfinition des rôles féminins et masculins dans le nouveau contexte social et culturel urbain. L'urbanisation transforme ce modèle de diverses manières : les rôles masculins et féminins ne sont plus déterminés par les structures communautaires, quand bien même la plupart des migrant.e.s maintiennent des liens étroits, y compris au plan économique, avec leur communauté d'origine ; les sphères de la production et de la

reproduction se différencient, sous l'effet de la baisse de l'autoconsommation et de la monétarisation des rapports sociaux (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 99-100).

Désormais, les femmes de l'économie populaire urbaine occupent une place dans la nouvelle sphère productive monétaire par leurs activités génératrices de revenus, quand bien même cette place est subordonnée à celle des hommes considérés comme les pourvoyeurs du revenu principal du foyer. Par ailleurs, les nouveaux collectifs territoriaux que sont les assemblées des voisin.e.s et ont pour principal domaine de compétences les travaux d'urbanisation, ne sont pas exclusivement masculins et ne remplacent que très imparfaitement les assemblées communautaires dans leur fonction de définition des rôles masculins et féminins.

Une redéfinition profonde des frontières entre les sphères de production et de reproduction et entre les sphères publique et privée est donc à l'œuvre à El Alto. Au centre de cette redéfinition on trouve les groupes de femmes de l'économie solidaire qui ont une double vocation productive et citoyenne et qui contestent l'asymétrie des rôles féminins et masculins. Les temps collectifs du groupe au travers du travail dans l'atelier commun, des réunions hebdomadaires et des cours dispensés par les ONG donnent l'occasion de cette mise en cause : dénonciation de la double journée des femmes et éloge de la famille « démocratique » ; mise en évidence des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation et à l'emploi et valorisation du travail productif des femmes ; apprentissage et affirmation de leurs droits économiques, sociaux et politiques. L'existence du groupe, au travers de son local, de ses équipements communs, de son statut juridique ou de ses règles de fonctionnement, met en acte ce nouveau paradigme, attirant d'ailleurs à ce titre des réactions pouvant être violentes des conjoints et de l'entourage des femmes. Le groupe est donc porteur d'un potentiel d'innovation sociale, comme la démocratisation des rapports de sexe dans le sens d'un accès des femmes aux sphères publique et productive en condition d'égalité avec les hommes.

Ce projet, pourtant, n'est qu'incomplètement réalisé, à la fois au niveau local des groupes de femmes et du fait de sa faible capacité à atteindre des niveaux plus élevés de spécification des rapports de sexes. Au niveau des groupes de femmes, la mise en actes de la réflexion critique est précisément limitée par les contraintes pratiques de conciliation du double rôle productif et reproductif des femmes. La double journée est dénoncée, mais la participation à un groupe de femmes est justement une manière de s'organiser au mieux pour assumer cette double responsabilité. Les femmes déplorent que leur travail productif ne soit pas mieux rémunéré et qu'elles se cantonnent à des branches d'activité comme le tissage, la couture ou la confection d'objets décoratifs, qui sont socialement acceptables pour elles car apparaissant comme de

simples extensions de leur travail domestique, mais où la concurrence est élevée. Elles ajoutent par ailleurs que les ateliers de formation offerts par les ONG⁶⁸ se limitent à ces activités dites « féminines » qui ne leur ouvrent pas la possibilité d'intégrer autres secteurs d'activité professionnelle plus prometteurs.

L'insuffisance des institutions et des politiques publiques, notamment dans le domaine de la protection sociale, de la petite enfance et des services aux personnes, constitue une deuxième limite au dépassement de ces contraintes pratiques. L'accès aux droits sociaux en particulier (assurances maladie, accident professionnel et vieillesse) n'est ouvert qu'aux travailleurs/travailleuses de l'économie formelle, ce qui exclut la quasi-totalité des personnes qui travaillent dans l'économie populaire. Comme le constatent Franzoni et Wanderley, citées par Hillenkamp et Bessis, alors que les services marchands impliquent des coûts prohibitifs pour les secteurs populaires et que les solidarités communautaires sont affaiblies, la responsabilité des soins et de la protection est finalement rejetée au niveau des familles, et au sein de celles-ci essentiellement sur les femmes (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 101). La création de garderies, de cantines scolaires et de systèmes de soins aux personnes âgées et dépendantes seraient notamment indispensables à une amélioration du rapport entre production et reproduction dans l'économie populaire, comme condition à la démocratisation des rapports de genre.

Comme Hillenkamp et Bessis soulignent, les groupes de femmes de l'économie solidaire, pas plus que d'autres collectifs de femmes ou des mouvements féministes, ne se sont jusqu'ici fait entendre sur ce sujet sur la scène politique (Hillenkamp et Bessis 2012 :101). Le mouvement d'économie solidaire et de commerce équitable, comme principal collectif au niveau national auquel ces femmes appartiennent, ne s'est pas fait l'écho de cette problématique, se contentant d'affirmer l'égalité et l'équité entre les sexes comme principe générique de l'économie solidaire. Quand bien même le mouvement compte un certain nombre de dirigeantes féministes, sa principale revendication demeure la transformation des rapports de production et d'échange par la reconnaissance du principe de réciprocité issu du système de pensée indigène.

⁶⁸ Par exemple, les ateliers de formation proposés au sein du centre de promotion de la femme *Gregoria Apaza* se limitent à des activités telles que le tissage ou la couture.

Le débat sur la démocratisation des rapports de sexe est ainsi subordonné à celui sur la classification raciale et il est d'autant plus difficile à le faire émerger qu'il met en cause non seulement les institutions et les politiques publiques, mais aussi les rôles masculins et féminins et la division sexuelle du travail au sein des populations migrantes indigènes. De ce fait, les groupes de femmes de l'économie solidaire d'El Alto peinent à trouver des allié.e.s à leur cause parmi ceux/celles qui s'opposent à la classification raciale ; mais de manière parallèle, les alliances avec des féministes des classes moyennes ou supérieures « blanches », présentes dans certaines ONG d'appui à l'économie solidaire, peinent à s'établir du fait de la distance entre un féminisme libéral et un féminisme indigène, dont les contours dans la société actuelle restent de plus largement à définir (Hillenkamp et Bessis, 2012 : 101). L'intersection entre rapports de classe et rapports de genre produit donc une série de segmentations qui forment autant d'obstacles à la diffusion des projets de démocratisation portés par les femmes au sein de l'économie solidaire.

a) 'Señor de Mayo' : une organisation féminine d'économie solidaire

L'Association artisanale bolivienne 'Señor de Mayo' est une organisation de l'économie populaire bolivienne née lors du changement de modèle économique des années 1980. Elle voit le jour entre 1987 et 1989 à El Alto. Après avoir bénéficié d'une formation en tissage octroyée par une ONG locale, une centaine de nouveaux/nouvelles citoyen.e.s sans emploi, en grande partie des femmes, se constituent en groupes de production, eux et elles-mêmes rassemblé.e.s en association. Les leaders de chaque groupe, désigné.e.s comme tel.le.s par les membres, ont pour tâche de trouver des matières premières pour démarrer la production. Les membres apportent les moyens de production – de simples aiguilles à tricoter – à titre individuel et mettent seulement leur travail. L'accès à l'association se veut ouvert à toute personne du quartier ou de la ville disposée à apprendre le métier. Le travail est réalisé à domicile, chaque groupe se réunissant une fois par semaine pour distribuer les commandes et les matières premières, contrôler la qualité, l'améliorer par l'échange de connaissances et centraliser les produits finis. L'association a pour rôle de trouver des débouchés commerciaux et des financements pour des formations et des investissements collectifs.

À partir des années 1990, 'Señor de Mayo' consolide ses réseaux de commercialisation, notamment auprès de clients du commerce équitable membres de l'Organisation Mondiale du Commerce Equitable (WFTO, ex International Federation for Alternative Trade/ Fédération

international du commerce alternatif- IFAT). Parallèlement, l'association développe une solide stratégie de relations institutionnelles avec des organisations d'appui. Mettant à profit la proximité avec la ville de La Paz, elle noue des contacts avec plusieurs ONG et fondations, minimisant de la sorte les relations de dépendance et les conditionnalités contraires à ses propres objectifs. Finalement, des relations stables s'établissent avec trois organisations dont les domaines d'appui, complémentaires, sont clairement définis : l'association suisse Chacaltaya remplit le rôle de conseiller et de promoteur commercial à l'étranger ; l'association catholique italienne AdGente assure le renforcement institutionnel et finance des infrastructures ; la fondation suisse Avina soutient la formation de leaders et de nouveaux producteurs /nouvelles productrices. De manière transversale, l'ONG de coopération canadienne CECI met 'Señor de Mayo' en relation avec des organisations sociales de ce pays, dont plusieurs deviennent ses clients. À El Alto, 'Señor de Mayo' est considérée comme une initiative « par le bas » (« de base ») ayant connu un franc succès : ses produits sont vendus à l'étranger, elle compte environ 400 membres et dispose d'un édifice et d'équipements administratifs propres. Le revenu équivalent par jour de travail se situe autour de 1,5 US \$, avec certaines variations selon les produits. Ces revenus ne sont toutefois pas constants sur l'année, conduisant les producteurs et les productrices à combiner leur travail pour 'Señor de Mayo' avec de petites activités productives urbaines ou agricoles.

➤ **Motivation et bénéfices que tirent les femmes par leur participation à 'Señor de Mayo'**

Dans une organisation d'économie solidaire, il est utile de s'interroger tout d'abord sur l'amélioration du revenu. Comme le remarque Charlier, dans les Andes boliviennes en milieu rural, la gestion des revenus et leur distribution au sein de la famille, constituent un système très complexe. Normalement, les revenus familiaux sont administrés par le couple sur la base d'un commun accord. Une partie de cet argent, parfois même la totalité, est destinée aux besoins de la famille. A côté du compte familial, chacun.e peut garder une partie de son revenu pour ses propres besoins, pour autant qu'il ou elle ait un revenu personnel. Cependant, dans l'agriculture, les revenus figurent encore comme des « revenus familiaux », généralement gérés par les hommes. Comme nous avons vu, le travail des femmes est considéré comme un travail d'appoint et elles n'ont pas ou peu de regard sur les montants liés à la commercialisation des produits agricoles. La participation à l'organisation devient dès lors pour elles une possibilité

d'avoir des revenus propres et, par conséquent, d'augmenter leur autonomie (Charlier, 2009 : 169).

Outre le revenu du conjoint, les femmes vont élaborer d'autres stratégies de survie pour la famille, comme la recherche des sources de revenus en dehors de l'organisation. Les femmes entremêlent leurs activités, par exemple, le temps consacré au travail artisanal doit être comptabilisé en plus des activités liées aux tâches domestiques, aux soins des enfants et au travail agricole. Si les femmes après quelques années arrivent à investir leur argent dans des outils de production ou parfois même à acheter une maison, cela ne signifie pas qu'elles ont le contrôle de ces nouveaux biens. Encore trop souvent, même si les moyens proviennent en partie de leur travail, la maison, par exemple, reste traditionnellement au nom du conjoint, ce qui est tout à fait normal dans la vision du jaq'i (la communauté). Malgré donc une certaine augmentation des revenus, le contrôle des ressources n'est pas nécessairement assuré par les femmes. C'est pourquoi nous parlons de revenus qui restent assez faibles et laissent les familles dans des situations d'équilibre fragile.

Toutefois, à l'instar du syndicat des travailleuses domestiques, dans le cas de l'association 'Señor de Mayo' la motivation de participation des femmes ne se limite pas à l'aspect économique et à la recherche de gain. Une motivation double les incite au départ à sortir de chez elles : d'une part, la possibilité d'apporter un complément de revenu à la cagnotte familiale - motivation qui permet d'ailleurs de justifier son absence à l'égard du conjoint - et d'autre part, la volonté de briser l'isolement, de « sortir de chez soi ». Plusieurs femmes parlent de leur solitude au domicile, du besoin de parler et de partager avec l'autre, surtout en milieu rural. Culturellement, il n'est pas autorisé de raconter à l'extérieur les difficultés ou les situations conflictuelles relatives à la sphère familiale. Or, le groupement économique va favoriser des espaces de rencontre et de discussion. Les débats au sein du groupe permettent aux femmes de prendre conscience qu'elles ne sont pas seules à vivre des situations difficiles. Elles réalisent aussi que leurs problèmes ne sont pas une fatalité, qu'en s'appuyant les unes sur les autres elles vont construire ensemble des solutions et se donner des arguments pour se défendre. En participant à ces organisations, le regard que les femmes prennent sur elles-mêmes s'évolue. C'est finalement le groupe qui contribue à développer une vision positive de soi. Ainsi, Antonia Rodríguez, directrice exécutive de l'association artisanale 'Señor del Mayo' souligne :

Hemos logrado una asociación de mujeres sin formación, sin escuela, que está reconocida, es muy duro para una mujer que no sabe escribir cumplir con los requisitos del comercio internacional .

Comme le souligne Charlier, dans ces espaces exclusivement féminins, où les femmes se sentent en confiance, elles peuvent partager et débattre des questions taboues. Ainsi, elles prennent conscience de manière critique du mode historique de construction des rapports de genre et des rôles attribués au sein de leur société. Ce n'est que dans un second temps, sur la base de cette prise de conscience critique, qu'elles élaborent des stratégies collectives de changement et portent ces questions dans d'autres lieux officiels, mixtes (Charlier, 2011 : 173).

Au sein de ces instances mixtes (dans les associations paysannes, les syndicats, les assemblées de leurs communautés etc.) elles manquent d'espaces de participation et de possibilités de s'exprimer. Comme nous avons vu, leur avis est pris en considération mais de manière indirecte, à travers la parole des hommes. Dès lors qu'il existe un espace spécifique de femmes (comme la branche féminine d'un syndicat ou une organisation d'économie solidaire à majorité féminine, par exemple), la situation évolue. Dans ces espaces de femmes se développe une possibilité de libre expression.

En outre, au sein de ces espaces exclusivement féminins, elles peuvent aiguïser leurs arguments pour les défendre ensuite dans un groupe mixte. Les débats et formations qu'elles ont pu suivre au sein du groupe les arment pour aller plus loin dans le processus de construction et d'affirmation de leurs idées. Par conséquent, ce processus d'*empowerment* permet de rendre les femmes visibles dans les espaces mixtes. Celles-ci remettent ainsi en cause les pratiques culturelles qui ont tendance à laisser la parole aux hommes. La prise de conscience du droit à la parole des femmes dans l'espace public constitue un changement important, surtout dans la culture aymara où leur place dans ces lieux est encore peu reconnue.

Par ailleurs, comme le fait remarquer Charlier, les impacts positifs sur l'identité et l'estime de soi seront renforcés par les possibilités de formation qui sont offertes au sein d'une organisation économique, en particulier le développement d'un certain savoir technique sur la qualité de la production et de la commercialisation : par exemple, les importants besoins de formation en techniques commerciales sont surtout exprimés par les femmes dirigeantes. La formation est aussi l'occasion d'apprendre l'espagnol et, par conséquent, celle d'une ascension sociale (Charlier, 2011 : 167).

Dans ce sens, il y a des organisations mixtes pour lesquelles l'*empowerment* des femmes ainsi qu'une reconsidération de rôles sociaux et des rapports inégalitaires entre les hommes et

les femmes font d'ailleurs partie des priorités. Leur mode de fonctionnement révèle une sensibilité au genre et cherche à inciter les femmes à une plus grande participation aux assemblées et aux organes de décision. Certaines imposent des systèmes de quotas garantissant une représentation mixte au sein des instances de décision.

Enfin, selon les pratiques culturelles liées à la cosmovision andine, les valeurs de réciprocité et de complémentarité sont centrales et justifient un mode de fonctionnement participatif. Ainsi, à tour de rôle, les femmes et les hommes sont confronté.e.s à l'obligation de s'engager envers la communauté, par exemple comme président.e, trésorier ou trésorière, responsable du contrôle de qualité, responsable commercial.e etc. Généralement ce sont les hommes qui occupent les postes à plus haute responsabilité (comme la présidence) et les femmes ceux à responsabilité subalterne (comme trésorière). Toutefois, sur la base du processus d'*empowerment*, dans les organisations économiques les femmes sont amenées à prendre des responsabilités au sein de la direction et à remettre en cause leur rôle social et culturel.

D'un point de vue collectif, la participation des femmes à des postes de responsabilité est source d'évolution des rapports sociaux de sexe, et ceci à différents niveaux : d'abord elles sont visibles, estimées et reconnues comme interlocutrices par les autres membres de l'organisation mais également par leur entourage social proche - la famille ou les voisin.e.s. Elles prennent ainsi confiance en leurs capacités ; dès lors elles peuvent se positionner autrement au sein de la société et modifier certaines représentations liées au genre. Par exemple, les femmes ne s'identifient plus exclusivement à leur rôle de mère. Enfin, au niveau politique la participation à un réseau d'organisations économiques permet aux femmes d'obtenir une certaine influence sur les politiques nationales. Comme le fait remarquer Charlier, certaines organisations d'économie solidaire intègrent dans leur logique d'action des combats politiques qui peuvent aller de la défense du secteur (combat de type corporatiste) à des luttes plus globales concernant des problématiques locales, régionales ou nationales (Charlier 2011 : 178). Les organisations deviennent par ce biais des acteurs politiques, qui visent à impulser des changements politiques structurels à plusieurs niveaux, en plaidant, par exemple, pour le rôle de représentation de leur secteur auprès du gouvernement et/ou du Parlement grâce à la formation de dirigeant.e.s politiques.

L'organisation économique est également un tremplin pour certaines dirigeantes. De par la formation qu'elles ont acquise, les luttes sociales qu'elles ont menées, et avec l'appui d'autres membres (souvent des femmes) de l'organisation économique, elles peuvent prétendre à des postes politiques à différents niveaux. Les femmes élues à un poste de pouvoir politique ont

tendance à mettre à l'agenda politique des points qui relèvent des besoins pratiques et spécifiques des femmes, et à développer des programmes ou des projets qui répondent à des spécificités locales. Leur présence permet aussi une lente progression, dans la perception des hommes, du rôle et des capacités des femmes. Toutefois, les résistances restent encore très fortes : lorsque les femmes parviennent à obtenir un poste à responsabilités, elles se plaignent encore très souvent des pressions morales et parfois physiques exercées sur elles pour les pousser à démissionner et laisser leur place à un homme ; en outre, il y a beaucoup d'hommes qui pensent que la résolution des conflits par une femme ne correspond ni à la coutume ni à la tradition.

➤ **Difficultés dans la participation des femmes à 'Señor de Mayo'**

Comme le souligne Charlier, le processus d'autonomisation et d'estime de soi ne sont pas les mêmes pour toutes les femmes. Il y a des facteurs individuels qui peuvent limiter le processus d'empowerment. Par exemple, le fait de s'associer entraîne des obligations qui ne sont pas toujours évidentes à vivre pour les femmes. C'est ainsi que plusieurs d'entre elles ont souligné le poids de la tradition andine dans la vie d'une association de type économique qui impose à chacune de prendre à tour de rôle des responsabilités. De telles responsabilités peuvent signifier de grands sacrifices, les charges collectives pouvant être lourdes, notamment en matière du temps qu'elles doivent consacrer au groupe ou aux formations proposées : ainsi, malgré l'intérêt que les femmes portent à ces formations, le temps qu'elles doivent y consacrer leur demande de gros efforts. Les femmes insistent aussi sur l'importance de respecter les exigences de la vie associative pour ne pas se faire exclure. S'il est relativement facile d'entrer dans ces organisations, l'adhésion dans la durée s'avère plus compliquée. Suivre les formations fait partie des obligations des membres d'une association, ce qui entre parfois en conflit avec leur emploi de temps familial.

Ensuite, même si le groupe les soutient, le fait de compter sur leur compagnon les renforce dans leurs choix et leur position sociale. Selon Antonia Rodriguez, directrice exécutive de l'association artisanale 'Señor del Mayo':

Los hombres son cada vez más solidarios, en algunos casos hemos logrado la igualdad, hay incluso hombres que están cocinando, yo creo que hemos ganado a compartir las tareas, antes éramos las sirvientas de los hombres, ahora el hombre tiene que cocinar. Hemos logrado que se compartan las tareas del hogar porque las mujeres también aportan dinero. [...] Antes el jefe era el hombre ahora somos nosotras, el dinero te da el poder al nivel del hombre, donde hay plata, hay amor.

Charlier souligne également l'importance du partage des tâches familiales, étant donné qu'il est plus difficile pour les femmes ayant l'entière responsabilité de ces tâches d'accepter d'autres responsabilités en dehors du foyer. S'il existe des solutions dans la sphère familiale, elles reposent généralement sur d'autres femmes, membres de la famille ou du voisinage (Charlier, 2011 : 170-171).

Par conséquent, la participation à une organisation économique demande un investissement personnel important pour les femmes. Outre le poids des responsabilités et parfois des formations, la commercialisation sur le marché international entraîne également des exigences qui peuvent être très lourdes. La filière du commerce équitable impose une série de contraintes des organisations du Nord à l'égard des organisations du Sud, qui se répercutent sur la qualité, avec une certaine homogénéité dans le rythme de production et le respect des échéances. Comme le signale Antonia Rodríguez: «En todo podíamos ser solidarios menos la calidad, eso es nuestro trabajo más duro». Si à cela on ajoute les charges familiales, on comprend pourquoi les femmes se plaignent souvent d'une surcharge de travail et des journées qui leur semblent interminables. Dans certains cas, les femmes expriment un sentiment d'autonomie mais au prix de responsabilités croissantes et d'une vie stressante.

De plus, comme nous l'avons vu, les femmes évoquent l'importance de se voir autrement que comme mères, d'être des personnes qui travaillent et qui prennent des responsabilités sociales. Ceci bouleverse la vision traditionnelle de la femme au sein du couple. On constate ainsi un dilemme entre la peur de remettre en cause une valeur symbolique sacrée - le chachawarmi - et une prise de conscience des réalités sociales vécues qui nécessitent des changements. Cette remise en cause de l'identité culturelle des femmes a des conséquences sur les hommes, car elle bouscule également leur identité masculine et remet en cause leur propre rôle social.

Quoi qu'il en soit, les hommes ont soutenu la création de l'organisation, mais cela n'a pas nécessairement éliminé les discriminations. Certaines femmes ont dû affronter leur mari et il y a des témoignages très durs qui montrent combien elles ont dû se battre pour s'imposer, faire valoir leurs activités, leur propre espace, leurs capacités. Plusieurs ont été battues par leur mari et ont dû payer très cher leur fonction dans l'organisation. Nous pourrions alors dire que même si la remise en cause des rapports sociaux de sexe s'est imposée, la nouvelle répartition des rôles, loin d'être acquise, existe encore trop souvent uniquement dans le champ des consciences.

B. Les assemblées des voisin.e.s à El Alto: le cas de la Fédération des assemblées des voisin.e.s (Federación de Juntas Vecinales - FEJUVE)

Nous avons vu que les différents mouvements migratoires à El Alto ont créé une riche mosaïque de traditions, de coutumes, de pratiques et de connaissances et par extension une identité sociale plurielle. Ces différences se reflètent également dans la division des quartiers. Toutefois, malgré cette composition hétérogène de la population de la ville, l'origine indigène de la majorité de ses habitant.e.s fonctionne en tant qu'élément qui homogénéise leur identité. Ce mélange de précarité et d'identité indigène ont fait d'El Alto une ville rebelle où s'entrecroisent les pratiques politiques et la mémoire collective de chaque secteur migrant. Les expériences minières, indigènes et syndicales viennent s'ajouter à celles d'une considérable population des jeunes et forment une identité particulière, basée sur leurs différences. Nous pouvons alors dire que les demandes de classe et d'ethnie à El Alto se synthétisent et aboutissent à de nouvelles modes d'organisation et d'action d'un sujet indigène et en même temps minier, paysan, salarié etc.

Comme le font remarquer Florencia Puente y Francisco Longa, l'organisation communautaire indigène ancestrale se trouve à l'origine de la grande solidarité entre les voisin.e.s à El Alto, sans laquelle les rébellions et la « guerre du gaz » en octobre 2003 n'auraient pas pu avoir lieu. Cette structure organisatrice au niveau des voisinages, ancrée dans les expériences paysannes et ouvrières, est une des clés qui expliquent l'énorme capacité de mobilisation des mouvements à El Alto (dans Svampa et Stefanoni, 2007 : 100).

Les premières assemblées de voisin.e.s remontent aux années 1950, quand elles se sont institutionnalisées en tant qu'organisations locales pour faire face à l'absence de l'Etat et au manque de services de base. Parmi leurs principales demandes on trouve l'approvisionnement des quartiers en eau potable, l'éclairage public et les services de transport. Ces demandes devaient être autogérées par les habitant.e.s du quartier eux/elles-mêmes. Les assemblées des voisin.e.s s'organisaient alors dans le but d'améliorer leurs conditions de vie, souvent même sans l'autorisation de la municipalité.

La système de propriété à El Alto se base sur une organisation duale qui combine propriété collective et privée : ainsi, les habitant.e.s des quartiers sont propriétaires de leur logement, tandis que les espaces publics appartiennent à l'assemblée. Ces espaces servent à renforcer les liens sociaux entre les voisin.e.s, comme par exemple la place qui est le principal lieu de rencontre.

Le trait distinctif des assemblées des voisin.e.s est leur caractère local, qui ressemble à celui des communautés rurales du monde andin en termes de structure, de logique et de système d'organisation. Par ailleurs, le mélange d'expériences et de traditions de lutte propres à chaque secteur migrant de la ville a abouti à une forme d'organisation hybride, au sein de laquelle les expériences des syndicats paysans et miniers exercent la plus grande influence (Svampa et Stefanoni, 2007 : 106).

Les objectifs très précis de ces assemblées les classifient parmi les organisations de la société civile plutôt que politiques. Les assemblées, où chaque famille ou groupe des voisin.e.s doit être représenté par un de ses membres, se convoquent une fois par semaine ou par mois afin que les membres du voisinage partagent leurs problèmes. A l'instar des pratiques dans les communautés aymara, les postes d'autorité au sein des assemblées sont rotatifs et obligatoires.

Au cours du mandat présidentiel le prestige joue un rôle important : en théorie les président.e.s ne sont que de simples représentant.e.s de la volonté collective qu'ils/elles doivent absolument respecter. Toutefois, dans la pratique le rôle des président.e.s dépasse largement la simple représentation des membres de leurs bases. Une bonne gestion présidentielle, par exemple, peut être un facteur déterminant pour la participation des voisin.e.s aux assemblées.

Le suivi régulier de l'activité des personnes qui occupent les postes de pouvoir ainsi que l'obligation de ces dernières de présenter des rapports d'activité figurent parmi les divers mécanismes dont disposent les bases pour contrôler leurs dirigeant.e.s. Ces mécanismes ne fonctionnent pas de la même façon dans toutes les circonscriptions d'El Alto. C'est notamment dans les quartiers les plus pauvres où l'on constate la présence la plus affirmée des traits communautaires avec une participation élevée des voisin.e.s et un contrôle des dirigeant.e.s plus rigoureux. En revanche, dans les quartiers les plus aisés, les assemblées ont un caractère plutôt formel et leur activité est presque inexistante.

La croissance quantitative des assemblées a donné naissance à une instance de coordination à un plus haut niveau, avec la création en 1966 de la sous-fédération des assemblées de voisin.e.s (Sub Federación de Juntas Vecinales), qui regroupait 30 zones. Un peu plus tard, cette sous-fédération a été élevée au rang de la Fédération d'assemblées de voisin.e.s d'El Alto (Federación de Juntas Vecinales de El Alto - FEJUVE). Plus particulièrement, la création de la FEJUVE a eu lieu au cours du premier congrès national d'assemblées de voisin.e.s à Cochabamba en 1979. Ses représentant.e.s sont le /la président.e, le/la vice-président.e et le/la secrétaire général.e, qui sont élu.e.s par l'ensemble des membres de la fédération. De plus, FEJUVE a 45 sièges repartis parmi les circonscriptions selon le numéro des représentant.e.s

qu'elles ont au Congrès. Tous les postes, tant aux assemblées des voisin.e.s qu'à la fédération, sont ad honorem. Enfin, en accord avec le principe de la complémentarité aymara, les mandats présidentiels de la FEJUVE sont alternés : un président de la zone nord est obligatoirement succédé par une présidente de la zone sud et le contraire.

Actuellement, la FEJUVE est la principale institution de la société civile à El Alto et regroupe 590 assemblées des voisin.e.s en provenance des 10 districts de la ville. Afin d'être reconnues par la FEJUVE, les assemblées doivent compter au moins 200 membres. Les président.e.s des assemblées choisissent les personnes de la Fédération qui vont les représenter auprès du gouvernement, de la municipalité et des autres institutions politiques.

Le caractère institutionnel et la « neutralité politique » sont les traits principaux de cette organisation. Ainsi, la FEJUVE se définit comme une organisation de la société civile, corporative et participative au niveau municipal, qui ne s'inscrit pas dans la logique des partis politiques. Il s'agit d'une collectivité qui représente les assemblées des voisin.e.s et dont le principal devoir est de mettre en place les programmes établis par les Planos Anuales (plans annuels), plans généraux ou plus spécifiques sur les opérations et les travaux à effectuer à El Alto.

Sur ce point, il faudra souligner que le control exercé par les bases sur leurs représentant.e.s n'est pas aussi présent au niveau de la fédération qu'au niveau des assemblées. Par conséquent, il arrive souvent de constater des cas de clientélisme de la part des partis politiques qui cherchent à étendre leur présence à El Alto et coopter ses dirigeant.e.s. C'est pourquoi, arriver à un poste important au sein de la FEJUVE peut être un « trampoline » qui donnera accès aux postes politiques dans le système de gouvernance local ou national. Cette situation a été mise en évidence au cours des années 1990, pendant la gestion municipale du parti CONDEPA (Conciencia de Patria), avec une série des scandales publiques et actes de corruption qui ont rendu encore plus hasardeux les réseaux du clientélisme en Bolivie et ont montré que la FEJUVE est le nouveau butin des partis politiques traditionnels.

En dehors de la FEJUVE, il y a d'autres organisations qui remplissent un rôle important à El Alto. A titre d'exemple, nous pouvons citer la Coordinatrice ouvrière régionale (Coordinadora Obrera Regional - COR), branche locale de la Central Obrera Boliviana (COB), la Fédération de femmes des anciens mineurs (Federación de mujeres de antiguos mineros) et, enfin, les étudiant.e.s de l'Université publique d'El Alto (Universidad Pública de El Alto - UPEA), qui se sont organisées en coordination avec les assemblées des voisin.e.s. Dans la

pratique, les résident.e.s d'El Alto participent à deux, voire à plusieurs de ces organisations en même temps.

Entre 2000 et 2003, dans le contexte de la crise générale des institutions étatiques déclenchée par les mobilisations populaires, les organisations sociales d'El Alto se sont politisées. Les discussions des assemblées se sont éloignées de leur simple caractère revendicatif pour adopter des positions politiques radicales.

Selon Florencia Puente y Francisco Longa, les événements en octobre 2003 remontent aux rebellions du 13 février de la même année, appelé « février noir ». A l'origine de ces événements on trouve une émeute des policiers qui protestaient contre la taxe directe imposée aux revenus des travailleurs et travailleuses le moins bien rémunéré.e.s, que le gouvernement avait mis en place pour couvrir le déficit fiscal. Le 8 octobre dans une réunion élargie, la FEJUVE décide de rejeter l'exportation de gaz à travers le Chili et exiger une redistribution juste de la richesse. C'était la première fois dans son histoire que l'organisation avait des demandes politiques ; ces demandes vont amener à la « guerre de gaz » et au renversement du gouvernement de Gonzalo Sánchez de Lozada (Florencia Puente y Francisco Longa, 2009 : 111).

A partir de la Loi de la participation populaire de 1994, les assemblées se sont officiellement converties en Organisations territoriales de base (Organizaciones Territoriales de Base - OTB), à savoir lieux d'exercice de la gouvernance locale qui bénéficient d'une autonomie politique ; dès lors les assemblées des voisin.e.s doivent obligatoirement acquérir la personnalité juridique par la préfecture, une condition sine qua non pour leur fonctionnement.

Cette loi a été intégrée dans le statut organique de la FEJUVE et impose la participation féminine au sein de la fédération. Malgré cela, dans la pratique il existe toujours ce que le secrétariat de genre de la fédération appelle une « tendance machiste ». Si la FEJUVE a alors attiré notre attention, c'est principalement pour deux raisons : d'abord parce qu'elle constitue un exemple représentatif des mouvements « d'en bas » en Bolivie ; et puis parce que, bien qu'aujourd'hui la participation des femmes aux assemblées des voisin.e.s et à la Fédération d'assemblées des voisin.e.s d'El Alto reste assez faible, la présidence de cette fédération a été occupée entre 2010 et 2012 par une femme, Juana Fany Nina Colque. Son témoignage est donc illustratif des contraintes auxquelles les femmes doivent faire face pendant leur mandat au sein de la fédération ainsi que de la mentalité de leurs camarades hommes.

Tout d'abord, en dehors des travaux publics nécessaires aux quartiers d'El Alto, Juana Fany Nina Colque nous dit qu'elle a été la première à montrer un intérêt particulier pour les problèmes qui touchent les femmes, comme la violence, la santé et les droits politiques :

He tenido la suerte de conocer a *Gregoria Apaza* el 2008 y me han invitado a pasar un curso de violencia intrafamiliar y me ha parecido interesante porque cuando somos presidentes, mejoramos las calles y todo, pero cuando hay violencia el esposo le pega a la mujer delante de los hijos que sucede mucho, entonces la gente viene y te avisa a ti porque eres autoridad de la zona. Yo, lo único que hacía era llamar al 110, a la policía, para que ponga orden. Entonces cuando me han invitado en este taller he dicho que todos los dirigentes vecinales, no solo tenemos que trabajar en las obras materiales que son importantes, pero tenemos que trabajar la integridad del ser humano, de los niños, de los ancianos, de todos. Recién he integrado los SLIM, los servicios legales integrales que yo no conocía, ahí pueden ir las mujeres las denuncias, entonces desde ahí y mi distrito yo he ido involucrando el tema de la violencia intrafamiliar y el tema de la equidad de género. [...] también estaba apoyando el tema de salud porque en esta época estaba el bono Juana Azurduy, que es el bono para las mujeres en estado de embarazo. Por allí apoyando también, pero sobre todo los derechos políticos de las mujeres.

Fany Nina Colque met l'accent sur les résistances que ces questions ont provoqué chez les hommes:

Me han acusado: “eres funcionaria de *Gregoria Apaza*, lo que dicen estas licenciadas, estas mujeres de *Gregoria Apaza*, estas nomás hablan así”, me dicen. Porque yo hablaba mucho de las mujeres, pero de los varones también, porque yo soy de una organización mixta, pero se han hecho archienemigos de *Gregoria Apaza*.

L'ancienne présidente souligne également le caractère particulier d'El Alto et les difficultés de gouvernance de la région qui en découlent:

(Mi elección) era una enorme responsabilidad, porque no es una ciudad fácil El Alto, por el hecho de los habitantes, porque aquí hay muchos mineros que somos de un alto espíritu revolucionario, alzamos la voz cuando hay injusticia, los del campo han venido aquí con todo lo que es sus usos y costumbres con todo lo que es lo comunitario, la fusión de estas dos tendencias hace que en El Alto la movilización social siempre sea reaccionaria, no solo cuando hay cosas que no son buenas para El Alto, sino también para el país [...] A veces las bases, cuando los dirigentes no defienden sus intereses, cuando se toca especialmente la parte económica que es lo que más duele, entonces las bases sobrepasan a las dirigencias.

Le poids alors de cette élection pesait lourd sur ses épaules, d'autant plus qu'elle était la première femme à assumer la présidence de la FEJUVE :

Entonces el 2010 he sido elegida en el Congreso como la primera mujer presidenta de la FEJUVE, a los 43 años de la FEJUVE. Ha sido histórico porque ha sido siempre ocupado por varones y en 2010 se ha quebrado esto, yo renuncié cuando dicen “se ha elegido porque sos mujer” no, no es porque físicamente somos mujeres, sino que

somos mujeres que manifestamos nuestras ideas, nuestras propuestas, de acuerdo con nuestras vivencias, somos mujeres inteligentes con los mismos derechos que los varones, no somos objetos, entonces esto ha sido lo que ha pasado el 2010. Ha sido una experiencia muy importante para mí porque quería dejar la huella de que las mujeres, cuando llegamos a ciertos cargos ejercemos el poder de decisión, ejercemos nuestros derechos políticos, pero tenemos que hacerlo ampliamente.

Elle voulait alors faire preuve de ses capacités en tant que présidente au nom de toutes les femmes; toutefois elle a dû payer cher cette volonté, car comme nous explique:

Hay que dejar un buen antecedente para abrir camino, el reto ha sido muy duro porque cuando he llegado a ser presidenta, a mí me han hecho probar lo duro en mi distrito. Primero, cuando éramos 51 presidentes, de los 51 yo nomás era la única mujer, la mitad del distrito me apoyaba, la otra mitad era muy machista y no me dejaban trabajar, eran muy malos conmigo, han ejercido violencia psicológica y física....

D'après son témoignage, elle a subi des pressions explicites pour renoncer, elle a enduré des agressions physiques durant sa représentation politique et des agressions morales (insultes, dénigrement, diffamations, discriminations, cris etc.) :

Además no solo me han agredido a mí, sino a mi familia que no tiene nada que ver, a mi madre le han golpeado, no tenía nada que ver mi mamá, unos niñitos les han agredido verbalmente, cuando hay intereses muy bajos no les importa.

De plus, elle décrit l'ambiance machiste de l'organisation:

Este grupito de poder no se resignaba a que una mujer en la FEJUVE como presidenta les diga "a ver, compañeros, por favor, hagan sus informes escritos de lo que han hecho hasta ahora, porque vamos a informar a los ampliados. No les gustaba que una mujer le diga "compañeros, no tenemos que gastar la plata de la FEJUVE porque hay tareas sociales que tenemos que hacer" y otras cosas. Y también les daba envidia porque a mí me recibía siempre bien por cualquier lado, tenían que abrirme las puertas, porque yo iba a reclamar y a demandar las necesidades del pueblo. Pero una vez que se había presentado este pliego habían planificado sacarme de la FEJUVE, querían sacarme de cualquier lugar. [...] muy violentos son físicamente, porque yo te digo entre paréntesis, cada vez que había un problema, conflictos en las zonas, venían allá con los petardos con gente, te quieren obligar a que firmes cosas que no debes firmar, que están contra la ley, ¿no? Así, una presión fuerte, por eso es un cargo muy especial, a veces hay conflictos entre los derechos colectivos y los derechos particulares, es todo una cosa; entonces esto me generaba presión, me generaba violencia de algunos grupos y varias veces me han encerrado en mi oficina, porque yo trabajaba hasta tarde, hasta la noche, y así entraban y me decían "nos estas molestando", así, por las demandas que yo hacía, "por qué no te callas? Deja de molestar, mujer tenías que ser" y querían golpearme, alguna vez me han golpeado también, pero no me han destrozado...

Elle parle aussi de la corruption au sein de l'organisation, voire d'un "coup d'Etat" quand ses adversaires ont voulu la renverser:

Solo que cuando ha surgido este tema con las primeras peticiones de El Alto parece que ha afectado los intereses de algunas personas del entorno polito-partidario, entonces han encargado de conspirar en contra a mí: por eso, este pliego ha derivado a un golpe de Estado en la FEJUVE, me dieron el golpe de Estado en la FEJUVE después de este pliego. Una vez que se haya presentado en todas las autoridades del ministerio, gobierno, vicepresidencia, todo esto, cuando se ha presentado eso era lunes, lunes en la noche, martes y miércoles he vivido perseguida y golpeada, me golpearon aquí en la sede, porque yo había molestado el gobierno; pero para mí no era molestarle, solo estaba manifestando lo que el pueblo necesitaba [...]. *Mujeres Creando* ha sido la única institución que ha venido apoyarme aquí como mujer el 2010, cuando me han dado el golpe de Estado en la FEJUVE.

La raison pour laquelle elle n'a pas quitté son poste en dépit de cette violence est indicative du sens symbolique qu'elle accordait à sa mission :

Yo no lo he hecho (no he demisionado) porque no quería dar la imagen de que la mujer es débil, eso hubieran dicho: "mujer: ya ves, no resiste el cargo", es que el cargo de la presidencia de la FEJUVE es muy fuerte, es un cargo donde tienes que tener temple, tienes que tener fortaleza espiritual y física, estás a veces en medio de grescas, de violencias. Yo como presidenta no era una presidenta callada sumisa, servil. Yo digo que las mujeres podemos estar igual en estos cargos que son fuertes, ahora a algunos no creas que también los agreden, pero a una mujer lo hacen con ganas, lo hacen con gusto y lo hacen premeditadamente para que renuncie, para que deje el cargo y conmigo han ejercido este tipo de violencia para que al final me rinda y me dé miedo, querían que por miedo yo deje el cargo.

Cette expérience montre encore une fois et de façon explicite les obstacles que les femmes doivent surmonter pour faire entendre leur voix ainsi que les résistances des hommes face à la participation politique des femmes.

iv. Conclusion : socialisation, identités et mobilisations

Pour conclure, nous pouvons dire que deux semblent être les principaux éléments qui expliquent la mobilisation des femmes aymara au sein des différents types d'organisations: premièrement, la notion de la territorialité, dans le sens de toutes les dimensions du vécu territorial d'un individu et de son impact à la formation de l'identité ; ensuite, leur perception d'identité personnelle qui fait qu'elles participent aux organisations qui agissent soit comme le gardien des valeurs traditionnelles, soit comme lieu de transformation des identités féminines et de renégociation de leur rôle dans l'espace public et privée.

Tout d'abord, nous devons préciser que la question de la mobilisation des acteurs sociaux et des actrices sociales est intrinsèquement liée à la problématique de l'identité, fruit à son tour d'un processus de socialisations successives qui se déroulent tout au long de la vie. En

adoptant alors la définition de Claude Dubar, nous pourrions dire que la socialisation consiste en :

...un processus de construction, déconstruction et reconstruction d'identités liées aux diverses sphères d'activité (notamment professionnelle mais aussi conjugale et familiale, religieuse et politique, etc.) que chacun rencontre au cours de sa vie et dont il doit apprendre à devenir acteur (Dubar, 2010 : 10).

Selon Dubar, il existe deux axes d'identification personnelle : un axe « synchronique », lié à un contexte d'action, et un axe « diachronique », lié à une trajectoire subjective et à une interprétation de l'histoire subjective ; c'est donc à l'articulation de ces deux axes que se jouent la façon dont chacun.e se définit. En outre, Dubar refuse de distinguer l'identité individuelle de l'identité collective pour faire de l'identité sociale une articulation entre deux transactions : une transaction « interne » à l'individu et une transaction « externe » entre l'individu et les institutions avec lesquelles il entre en interaction (Dubar, 2010 : 103).

Dans le même sens, Femenias remarque que les individus modifient et réarticulent les identités qui leur sont culturellement proposées - voire imposées - dans un mouvement permanent de construction subjective et, en même temps, collectif. Mais la notion de l'identité comprend également une vaste gamme de signifiés liés à ce que l'on appelle de « nouvelles identités » (Femenias, 2007 : 80-81). Ces nouvelles identités sont le produit de « nouveaux agents sociaux », éléments actifs des divers mouvements sociaux d'auto-affirmation. Les membres de ces mouvements, qui couvrent tout le spectre sociopolitique, revendiquent la reconnaissance de leurs droits à partir d'une auto-affirmation identitaire construite sur la base d'une caractéristique perçue comme fondamentale. En ce qui concerne les femmes aymara, nous pouvons dire que ce caractéristique se modifie selon le milieu ou le type d'organisation au sein de laquelle elles se mobilisent : pour les organisations construites sur des demandes ethniques ce type de caractéristique prend la forme de l'indigénisme et de l'autochtonie, tandis que les femmes aymara actives dans les organisations en milieu urbain se focalisent notamment sur l'amélioration de leurs conditions de travail et de vie en général.

Ce qui nous amène à reconnaître l'importance de l'espace géographique dans le processus de la construction des identités, tant collectives qu'individuelles : en effet, les études de géographie sociale ont montré l'importance des notions d'espace de vie (les cheminements et déplacements réguliers de chacun.e) et d'espace vécu (espaces des pratiques et des imaginaires) pour la formation de soi, mais aussi des rapports sociaux et spatiaux de l'être humain.

Ainsi, selon Di Meo la ville fournit un potentiel privilégié d'outils de recentrage pour toute identité individuelle. Par sa variété intrinsèque et par les innombrables repères sensibles et vécus qu'elle étale, la ville file une trame dont ses habitant.e.s se servent sans restriction pour tisser et inventer leur propre identité (Di Meo, 2007 : 81).

Dans le même esprit, Schnadder souligne que la citoyenneté transcende les appartenances ethniques ou religieuses qui constituent le lien social dans les sociétés prémodernes et fonde une société dont les membres sont uni.e.s par le lien juridique et politique de la citoyenneté (Schnadder, 2012 : 304). Dans ce nouveau contexte, les individus doivent réinterpréter leurs identités, les unes préexistantes mais qui se renouvellent, les autres suscitées ou encouragées par la modernité, lorsque le principe de la légitimité politique impose qu'elles soient non pas éradiquées mais politiquement transcendées par la citoyenneté ; ce qui concrètement revient à ce qu'elles soient réinterprétées en terme de pratiques ou de croyances religieuses, de références historiques ou culturelles secondaires, de folklore ou de ressources sociale et politique (Schnapper, 2012 : 307).

Enfin, Galland ajoute que l'idée de « l'identité urbaine » devient opérationnelle à partir du moment où l'on considère une collectivité urbaine comme un acteur social. La construction identitaire, surtout d'essence politique, investit l'espace géographique d'un sens collectif très puissant qui lui confère une grande intensité (Galland, 1993 : 3).

Nous pouvons alors supposer que les migrant.e.s à La Paz et à El Alto ont façonné leur identité à partir du sentiment d'appartenance à la communauté aymara, mais aussi sur la base de particularités affirmées. Dans les milieux urbains on peut parler d'une prise de conscience individuelle construite "par le bas" (Di Meo, 2007 : 71). La multiplication pour chaque individu des appartenances objectives à des groupes, institutions, lieux et territoires, et, par conséquent, des identités qui les accompagnent, pousse à l'effacement du rôle des structures et des héritages dans la production des identités, qui s'accomplit par une sorte d'hiérarchisation de ces appartenances et qui confrère à son acteur un sentiment de liberté.

C'est à travers ce prisme que l'on peut interpréter la création des organisations féminines économiques et syndicales ainsi que les assemblées des voisin.e.s à El Alto. L'identité nécessaire à une action collective ne se construit donc plus comme dans les communautés ni dans les syndicats traditionnels sur un sentiment d'appartenance à un groupe ethnique ou dans un cadre de travail précis. Dès lors, l'action collective s'articule d'abord sur de nouvelles bases d'identité, à savoir le lieu de résidence et les nouvelles conditions de vie et dans un deuxième temps sur les références culturelles ou ethniques.

Par ailleurs, en s'interrogeant sur l'articulation entre les différentes sphères d'activité dans la vie sociale et dans la vie personnelle et l'existence ou non d'une identification principale attribuée par les autres ou par soi, Dubar finit par accorder une place prépondérante au travail, due principalement au contexte de crise économique et sociale croissante (Dubar, 2010 : 13). Nous pensons que cette thèse de la centralité du travail en tant que constructeur d'identité personnelle et sociale trouve sa pleine application dans le cas des migrantes aymara : en effet, c'est l'amélioration de leurs revenus et des conditions de travail qui se trouvent à l'origine de leurs mobilisations et organisations économiques et syndicales à La Paz et à El Alto et non leur condition en tant que femmes.

L'identité est donc l'œuvre d'acteurs sociaux et d'actrices sociales compétent.e.s, doté.e.s de réflexivité et de la capacité de produire du sens dans un environnement aux références changeantes. Selon Di Meo, l'identité se décline selon un continuum qui se déroule du sujet jusqu'aux groupes, jusqu'aux collectivités les plus divers. Ainsi, pour la consolidation de l'identité collective il faut d'abord une volonté et puis des conditions (géographiques en particulier) durables. L'auteur souligne aussi qu'entre l'individu et ses collectivités d'appartenance, l'identité n'est jamais unique, définitive ou statique : aujourd'hui, nous n'appartenons plus à un seul groupe social, pas plus qu'à un seul territoire. De fait, notre mobilité accrue élargit le champ de nos expériences sociales et spatiales et en fonction des occurrences, des moments, de nos intérêts, nous affirmons et privilégions l'une ou l'autre de nos appartenances. Cette multiplicité des appartenances identitaires et la possibilité offerte à chacun.e de faire son choix parmi elles, tendent à atténuer ce que Di Meo appelle "la tyrannie absolue" de l'une d'entre elles qui, privée de toute concurrence, pourrait devenir un instrument d'oppression et même d'exclusion des autres (Di Meo : 77-79).

Ainsi, nous avons vu comment l'identité de femmes aymara est fortement influencée par les principes de leur culture, notamment le chachawarmi et les relations de complémentarité que cette notion établit entre les deux sexes. De plus, l'image de la *madresposa* en tant que rôle principal de la femme la confine dans l'espace privé, ce qui fait que sa participation dans les sphères productive et politique lui est à peine reconnue. Nous avons également vu que dans le contexte des communautés aymara les femmes préfèrent maintenir la fidélité au groupe au lieu de défendre leurs propres intérêts, dans un souci de garantir la survie du groupe et de ne pas contrarier les traditions de leur culture.

Par ailleurs, l'immigration des Aymara vers les villes de La Paz et d'El Alto, plutôt que la dilution de leur identité, a provoqué une « accentuation de leur conscience ethnique » : en

milieu urbain les femmes maintiennent une relation forte avec les membres de la famille, une sorte d'entraide mutuelle entre ceux qui vivent en ville et ceux qui vivent à la campagne. Mais, comme le font remarquer Le Quang et Lydia Andrés, la migration entraîne des changements sociaux et culturels dans les zones de départ, les zones de transit, et les régions d'arrivée. Ainsi, la société devenant géographiquement plus mobile et plus organisée, les individus et les foyers se sont de plus en plus coupés de réseaux familiaux plus larges et des communautés traditionnelles (Le Quang et Lydia Andrés, 2011 : 15).

Par conséquent, malgré la forte connectivité des réseaux reposant sur d'importants systèmes d'entraide et impliquant un fort conformisme aux normes traditionnelles qui entretient une claire division sexuée des rôles conjugaux, une structure plus large permet une adaptation plus libre de nouveaux modèles d'organisation, dont un partage plus équilibré des tâches entre homme et femme.

Ainsi, la participation politique et syndicale des femmes engage un processus de redéfinition identitaire de deux conjoint.e.s, qui se rapporte au regard que chacun.e porte sur soi et sur l'autre et se manifeste par la façon dont les couples sont conduits à reconfigurer et articuler les territoires personnels et les territoires communs. En règle générale, elle s'intègre dans un jeu de négociations et elle peut donner lieu à des rapports de force. Ainsi, il n'est pas rare que les femmes qui migrent vers le milieu urbain perdent l'harmonie qu'elles pensaient avoir dans leur couple par le biais du chachawarmi. En premier lieu, elles prennent conscience de leurs droits individuels et cette prise de conscience instaure un climat de confrontation qui peut faire perdre tout équilibre. En outre, elles se rendent compte que le mariage, qui constitue une condition sine qua non pour la participation politique des femmes dans les communautés aymara, n'est pas une obligation pour leur engagement dans les organisations économiques et syndicales à La Paz et à El Alto.

Le Quentrec et Rieu estiment, elles aussi, que la division du travail domestique s'articule étroitement avec la construction identitaire. Mais comme nous l'avons vu, pour la majorité des couples aymara l'ensemble de ce travail relève exclusivement de la conjointe. Or cette affirmation du soi rencontre pour les femmes la plupart du temps un obstacle plutôt qu'un soutien. L'épreuve est alors difficile à affronter et les femmes doivent d'un côté surmonter les réticences extérieures et, de l'autre, passer outre les pressions, momentanées ou non, émanant de l'entourage familial (Le Quentrec et Rieu, 2003 : 68).

En ce qui concerne les syndicats et les organisations d'économie solidaire, nous pouvons aussi ajouter qu'ils offrent des potentiels pour les femmes, d'un certain empowerment

individuel et collectif. En se basant sur un système de fonctionnement tantôt lié aux pratiques ancestrales, tantôt fondé sur une remise en cause de ces pratiques culturelles, elles sont un lieu où les femmes vont mettre en place des changements vers l'égalité tout en préservant certaines valeurs culturelles de la cosmovision andine. Les pratiques fondées sur la réciprocité et la complémentarité sont réinterprétées, notamment par rapport au déterminisme culturel du pouvoir entre les hommes et les femmes.

Plus particulièrement, à partir de leur vécu, les femmes réinterprètent l'idée de la complémentarité andine dans une perspective d'autonomie et de libération. Comme nous l'avons vu, les femmes ont des attentes multiples envers ces organisations, bien au-delà de leur intérêt économique. Elles y trouvent une possibilité de formation, d'autonomie, d'estime de soi et de participation à la sphère politique. La force du groupe leur permet de développer une plus grande autonomie mais aussi d'assurer leur visibilité dans la sphère publique. On pourrait donc parler d'un féminisme diffus qui ne se nomme pas forcément tel.

Enfin, il faut souligner la relation circulaire qui existe entre l'empowerment individuel et collectif. Le développement individuel est favorisé par l'organisation, mais l'organisation progresse également en fonction des capacités de ses membres. Que ce soit en termes économiques ou sociaux, au niveau individuel ou collectif, l'empowerment permet des changements identitaires qui dépendent certes des personnes, mais aussi de leur entourage et de l'évolution des valeurs de la société.

Nous pourrions donc dire que l'identité sociale n'est pas transmise par une génération à la suivante : elle serait plutôt construite par chaque génération sur la base des catégories et des positions héritées de la génération précédente, mais aussi à travers les stratégies identitaires déployées par les institutions, qui traversent les individus et qui peuvent contribuer à les transformer réellement. Certes, la socialisation initiale contribue à fournir les références culturelles à partir desquelles les individus auront à identifier leurs groupes d'appartenance et de référence et à intérioriser leurs traits culturels généraux et individuels. Mais la socialisation continue est inséparable des changements structurels qui affectent les systèmes d'action et induisent des reconversions périodiques des identités préalablement constituées (Dubar, 2010 : 235).

L'identité s'avère donc une notion complexe : d'un certain point de vue, elle peut être perçue en tant que processus intime et subjectif au cours duquel une personne conçoit sa propre identité à travers son expérience mais aussi en interrelation avec d'autres personnes et agit en accord avec cette auto-conception ; d'un autre point de vue, l'identité régit aussi la façon dont

les différents acteurs de la société interagissent. L'identité n'est pas donc figée, elle peut varier selon les processus historiques et politiques, mais elle est aussi manipulable et peut opérer comme s'il s'agissait d'une essence immuable.

Ainsi Butler, citée par Femenias, pense que l'« identité » dissimule des concepts instables en les naturalisant. Pour Butler la continuité et la cohérence dans le temps, l'auto-identité, et tous les concepts qui sont attribués à une personne ou à un groupe, sont des produits sociaux qui sont maintenus grâce à des pratiques régulatrices. De façon que l'identité fonctionne en tant que concept stabilisateur quand il y a un changement en créant des dispositifs normalisateurs qui éliminent les différences au sein du groupe. En réalité ce concept de l'identité, telle qu'utilisée par la pensée postcoloniale et le multiculturalisme, est pour Butler une chimère d'unité et de pureté et devrait être remplacée par la/les « identification/s » qui seront basées sur la volonté du sujet. Ces identifications, se forment selon les idéaux du moi, sur la base des choix qui ne sont pas tout à fait conscientes et délibératives, mais non plus absolument inconscientes et acritiques (Femenias, 2007 : 101).

Par exemple, dans le cas de la Bolivie les militant.e.s de la décolonisation et du chachawarmi déplorent que la ville soit devenue un endroit où prédominent les valeurs occidentales. Selon eux/elles, les thèses féministes de libération de la femme se traduisent par une confrontation entre l'homme et la femme, contrairement à la culture indigène qui prône la complémentarité et l'harmonie du couple. En conséquence, ces militant.e.s estiment que la meilleure solution pour arriver à l'égalité des sexes serait de se débarrasser définitivement de ces valeurs occidentales en décolonisant la société bolivienne dans son ensemble.

Si l'on analyse ce discours de la décolonisation dans le cadre des pratiques régulatrices dont Butler parle, on se rend compte qu'en réalité l'objectif de ce discours est contrôler l'évolution du rôle des femmes dans les organisations et les mouvements sociaux « par le bas », et plus particulièrement leur plus grande participation et visibilité dans la sphère publique, notamment économique et politique. Mais cette évolution semble aller de soi face aux nouvelles conditions dans le milieu urbain où ces femmes se sont émergées et elle interprète leur volonté d'améliorer leur niveau de vie ; par conséquent, si l'on fait une analyse sous l'angle de rapports sociaux de sexe, nous pouvons dire que ce qui entre vraiment en jeu sont les privilèges des défenseurs de ce discours, hommes dans leur grande majorité, à savoir leur monopole de la sphère publique et des activités politiques et économiques.

Les identités sont donc en mouvement et cette dynamique de déstructuration/structuration peut s'avérer problématique dans le cas où les anciennes identités se heurtent aux nouvelles

exigences sociales, politiques et économiques et quand les anciennes logiques qui perdurent entrent en conflit avec les nouvelles tentatives de rationalisation sociale. C'est précisément devant ce grand dilemme entre tradition et modernité que se trouvent aujourd'hui les femmes aymara. Nous pouvons alors dire que la culture paysanne se modifie au contact de la ville et que de plus en plus les femmes paysannes d'origine indigène qui arrivent en milieu urbain réinterprètent de facto le principe du chachawarmi, sans pour autant le remettre directement en cause. Le bouleversement sociologique quant aux rôles des femmes et des hommes au sein de la famille et de la société demande alors de trouver de nouveaux repères : c'est une question d'identité féminine et masculine.

Chapitre 5 : Les mouvements féministes en Bolivie et leur articulation avec les organisations de femmes indigènes

Dans ce chapitre, nous nous proposons de présenter les différents mouvements féministes de Bolivie, pour examiner ensuite leur articulation et leurs alliances avec les mouvements de femmes indigènes. Dans un premier temps, nous allons situer les mouvements féministes de Bolivie dans le contexte politique et économique du continent américain pendant le dernier quart du XX^{ème} siècle, afin de mieux saisir leur évolution, ainsi que l'émergence de nouveaux acteurs en leur sein. Par la suite, nous examinerons la manière dont les différents mouvements féministes et de femmes de Bolivie se sont articulés au sein de l'Assemblée constituante qui, en 2005, a abouti à la nouvelle Constitution de l'État plurinational.

I. Le contexte économique et politique

En Amérique latine, les années 1970-1990 sont marquées par de fortes tensions. Comme nous l'avons déjà vu, jusqu'à une époque relativement récente, les femmes latinoaméricaines ont traditionnellement été tenues à l'écart de la sphère publique, politique et économique. Depuis une trentaine d'années, les femmes métisses et créoles ont toutefois réussi à s'intégrer dans la sphère publique nationale de façon importante, en partie grâce à la mobilisation des femmes dans divers mouvements féministes.

En Bolivie, la période de la dictature militaire, sous le régime du général Hugo Banzer, de 1971 à 1978, est marquée par l'organisation souterraine de divers collectifs de gauche, mais aussi par l'exil de plusieurs familles boliviennes intellectuelles ou professionnelles. Cet exil a permis à de nombreuses femmes de faire des études et de se former aux idées féministes qui, à l'époque, étaient en plein développement, comme le montre notamment l'organisation de la Conférence mondiale de l'année de la femme à Mexico, en 1975. À partir de 1979, la transition vers la démocratie – période qui demeurera chaotique jusqu'au milieu des années 1980 – voit le retour de cette génération qui formera les rangs du mouvement féministe.

Le « sujet » du féminisme s'est ainsi progressivement construit au sein de petits groupes : dans le militantisme de parti, dans les luttes du mouvement syndical indépendant, à l'université, dans les moyens de communication, l'art, la sphère institutionnelle et les groupes clandestins. Ce féminisme s'organise en petits groupes de réflexion formés à partir des

expériences personnelles et dans lesquels va s'exprimer le désir de rejoindre des luttes plus larges, en vue d'une transformation politique nationale. L'héritage de ces mouvements nés dans les années 1960, la révolte contre-culturelle et le caractère central de la libération sexuelle font partie des féminismes latino-américains, mais ces derniers portent aussi le sceau de contradictions politiques et idéologiques locales.

Néanmoins, comme le souligne Millán, la gauche d'alors était un espace essentiellement masculin, subordonnant les oppressions de genre et d'ethnie aux oppressions sociales et de classe. Pendant cette période, les défenseuses des thèses féministes qui étaient en désaccord avec la ligne politique de la gauche ont alors décidé de former leur propre mouvement, faisant ainsi éclore diverses associations et organisations, dont certaines sont encore actives de nos jours (Millán, 2012 : 44).

En 1975 – première année de la Conférence mondiale de l'année internationale de la femme organisée à Mexico – la question des femmes fait déjà partie du calendrier international. La conférence doit permettre d'élaborer une stratégie à adopter lors de la « décennie de la femme » proclamée par les Nations Unies.

Au cours de cette conférence – à laquelle ont participé près de 6 000 femmes, essentiellement latino-américaines – diverses tendances apparaissent. D'une part, on assiste à l'institutionnalisation du féminisme par le biais des organismes internationaux et par la prolifération d'ONG. Il s'agit là d'un féminisme axé sur les politiques publiques, qui enrichit les politiques familiales des états d'Amérique latine relatives aux normes sexuelles et à la planification démographique. Une autre tendance a pour principales revendications la dépénalisation de l'avortement et la dénonciation des violences faites aux femmes. Ce courant est centré sur l'oppression vécue par les femmes, représentée par le pouvoir de l'État et la violence de genre.

D'autre part, on voit émerger un féminisme de femmes rendues subalternes, s'exprimant dans les écrits de Domitila Barrios de Chungara qui demande que, lors de la mise en place de la journée internationale de la femme, soient prises en considération la diversité et l'oppression qui pèsent sur les travailleuses, très souvent indigènes. Elle établit en effet un lien entre le caractère politique du féminisme et la critique des structures d'exploitation et de discrimination latino-américaines (Millán 2012 : 44).

Comme le montre Falquet, pendant les années 1980, sous l'effet de la privatisation des biens et avec la fin des économies à planification bureaucratique et de l'État social, l'État perd de son poids en tant qu'acteur et entre dans une nouvelle phase de subordination presque totale

au monde des affaires et aux multinationales, dont il représente les intérêts. L'État-nation en particulier est fortement contesté par les mouvements ethniques internes (Falquet, 2001 : 42-43).

Dans ce contexte, deux acteurs dialectiquement liés acquièrent une force nouvelle : les ONG et les institutions internationales. De fait, pendant cette période, les ONG se multiplient et se transforment. Malgré leur grande diversité, elles gèrent, en tant que secteur, des ressources humaines et surtout des budgets conséquents. Leur poids politique s'est considérablement accru : elles sont tout à la fois en passe de remplacer l'État, dans son rôle social, et les mouvements sociaux, dans leur rôle de structuration et d'expression des revendications de la population. En même temps, beaucoup d'entre elles ont presque tout perdu de leurs perspectives politiques progressistes pour devenir des entreprises techniciennes d'assistance. On peut donc parler de ce que Sonia Álvarez, citée par Millán, appelle une « ONGisation » des féminismes latino-américains (Millán, 2012 : 45).

Pendant la décennie 1980, le féminisme se développe et se diversifie donc considérablement. Simultanément, il s'éloigne de sa première perspective globale (changer le monde et en finir avec l'oppression), pour se spécialiser sur des questions plus spécifiques. L'existence d'importants financements internationaux contribue également beaucoup à la formation de réseaux thématiques (dépénalisation de l'avortement, lutte contre la violence, participation politique, etc.), autour desquels le mouvement se restructure progressivement. De plus, on assiste à d'importantes réformes des lois relatives à l'assistance et aux soins des femmes violées, à la lutte contre les violences faites aux femmes et contre les punitions des femmes ayant recours à l'avortement. En outre, des instituts ou des départements de la femme voient le jour (Millán, 2012 : 46).

Dans ce contexte, des tensions apparaissent pour savoir s'il convient ou non d'entrer dans la sphère gouvernementale et, le cas échéant, sur la façon de le faire. Ainsi, de nombreuses organisations féministes quittent le mouvement social pour intégrer l'administration d'État ou les cabinets de consultants et les ONG.

Les programmes académiques qui se penchent sur les «études de la femme» ou les «études de genre» se multiplient également au cours de cette décennie. Ces programmes ouvrent un espace au sein de l'université et renforcent la théorisation ainsi que la recherche sur les femmes. D'une part, ce processus génère l'institutionnalisation d'un « champ » – dans le sens donné par Bourdieu – au sein des sciences sociales et de leurs institutions, au sein des géopolitiques académiques. D'autre part, ce processus entre en tension avec les féministes des

époques précédentes. Ces deux mouvements – l'ONGisation et l'académisation du savoir féministe au travers des études de genre ou de la femme – diversifient et complexifient le champ de ce qu'on appelle « le féminisme ».

On peut lire ce processus comme la victoire des mouvements sociaux, qui auraient peu à peu réussi à faire incorporer leurs préoccupations aux institutions internationales. Ce processus peut aussi être analysé comme une défaite, une récupération, autrement dit comme une neutralisation des voix les plus critiques, notamment celles issues du mouvement féministe.

D'un côté, les luttes des femmes, des féministes, des ONG de développement et de très nombreuses spécialistes du genre qui luttent depuis plus de trente-cinq ans pour que les femmes soient prises en compte dans le développement ont réellement infléchi le cours des choses : sans leur intervention, les réglementations nationales et internationales, les politiques publiques et les projets de développement seraient probablement davantage défavorables aux femmes. Selon les continents et les réalités locales, s'appuyer sur les institutions internationales a pu permettre de contourner des gouvernements récalcitrants ou de légitimer socialement un certain nombre de revendications.

D'un autre côté, ce rapprochement du mouvement féministe avec les institutions gouvernementales, l'institution universitaire et les institutions internationales provoque la marginalisation de sa composante utopiste ou radicale. Pour une plus grande efficacité, les ONG se regroupent en réseaux internationaux spécialisés, perdant alors une large part de leur ancrage local et délaissant leur travail quotidien, pour se concentrer sur la participation aux événements internationaux. La proposition féministe globale se parcellise en une série de thèmes fragmentaires, déconnectés les uns des autres. La volonté de transformer totalement le système se mue en une série de revendications d'aménagements et d'améliorations partielles, en une liste de propositions législatives abstraites et de mini-projets locaux d'urgence contre la misère des femmes.

Par conséquent, selon Falquet, l'inflation des financements internationaux pour les questions « de genre » a fomenté, d'une part, une série de luttes « sororicides » entre groupes et personnes pour l'accès à ces ressources et, d'autre part, la concentration du pouvoir et la réduction du mouvement à un petit nombre de grands centres et de puissantes ONG captant la majeure partie de ces financements (Falquet, 2003 : 183). Simultanément, pour obtenir ces fonds, les groupes doivent faire preuve de « compétences » et se professionnalisent de manière accélérée, recrutant des « expertes en genre », au détriment d'une militance politique choisie et gratuite. Falquet ajoute que cette nouvelle politique constitue surtout une tentative d'endiguer

et de récupérer le mécontentement vis-à-vis du nouvel ordre mondial et néolibéral, mis en lumière par les luttes sociales nationales et internationales, massives et spectaculaires, et que la Banque mondiale, le FMI ou l'ONU ne pouvaient ignorer plus longtemps (Falquet, 2003a : 82).

Dans le même esprit, Millán pense que les « démocraties » néolibérales, en mettant l'accent sur l'efficacité et la technicisation du social, produisent le « gender mainstreaming » (l'inscription du genre au calendrier officiel), ce qui a pour effet d' « institutionnaliser » les questions de genre. Pour Nelly Richard, citée par Millán, qui fait référence au contexte chilien, ce processus d'institutionnalisation de la perspective de genre et le pragmatisme qui en découle ont eu des conséquences sur la théorie et les pratiques féministes : « le professionnel a déplacé et remplacé le militant, et ce qui est opérationnel devient plus important que ce qui est discursif⁶⁹ » (Millán, 2012 : 47).

Ensuite, pendant les années 1990, de nombreux mouvements sociaux, anciens ou nouveaux, tentent de s'opposer à l'avancée néolibérale. Face à la croissante récupération du mouvement, beaucoup de féministes font entendre leur voix pour réaffirmer l'importance de l'autonomie et refusent l'ingérence dans le mouvement des organismes qui génèrent la faim, l'esclavage moderne et la violence contre les femmes, en Amérique latine et aux Caraïbes, critiquant ainsi la collaboration avec les institutions financières internationales. Ce débat a été particulièrement fort dans le cadre des rencontres féministes latinoaméricaines et caribéennes, durant les dix dernières années.

Comme le fait remarquer Lacombe, ces rencontres, organisées tous les deux ans depuis leur inauguration en 1981 à Bogotá, constituent une formidable caisse de résonance transnationale pour les débats qui animent les mouvements aux échelles régionales et locales (Lacombe, 2011 : 15). De nombreuses controverses ont marqué l'histoire de ces rencontres : sur les visées, les stratégies et la composition des actions collectives. Lors de la septième rencontre, réalisée au Chili en 1996, des militantes revendiquant leur autonomie ouvrent d'après débats à propos du nouveau tournant qu'ont pris les mobilisations féministes dans le contexte de la préparation régionale de la conférence internationale des femmes à Pékin en 1995. Si la quête d'autonomie signifiait jusque-là une distanciation vis-à-vis des mouvements révolutionnaires et des partis politiques dominés par les hommes, elle acquiert un sens nouveau lors de cette rencontre : celui de la dénonciation d'une « politique du possible » parrainée par

⁶⁹ Italiques de l'auteure.

les institutions internationales et bien souvent relayée par les gouvernements, autour des « perspectives de genre » onusiennes, considérées à la fois comme lénifiantes et récupératrices du savoir et des pratiques militantes des femmes. Les autonomes reprochent à un certain nombre de féministes d'œuvrer au service de l'ordre dominant, au travers d'un langage aseptisé et dépolitisé sur la pauvreté et les rapports femmes-hommes. Elles condamnent la façon dont certaines, devenues « expertes en genre » et souvent à la tête de grandes ONG, ont pu s'arroger la représentation de la militance des femmes auprès d'institutions globales, en étant grassement rémunérées dans les réseaux de consultance internationaux. En somme, celles qui, de diverses provenances, ont dès 1993 commencé à agréger leurs points de vue pour repenser une utopie féministe, radicale, anticapitaliste et antiraciste, sont devenues, au Chili (1996), les « autonomes », par opposition à celles – majoritaires – qualifiées d' « institutionnelles » par les premières. Ces féministes « autonomes » latino-américaines et caribéennes dénoncent l'ONGisation du mouvement féministe sous l'effet des financements et des discours des institutions internationales. Elles déplorent sa dépolitisation et sa perte d'autonomie conceptuelle et organisationnelle ainsi que, par conséquent, sa perte de radicalité et de potentialité transformatrice.

Outre les nuances apportées par certaines activistes sur les liens entre institutions et féminismes, la notion même d'autonomie va par la suite s'élargir à d'autres lectures critiques de la globalisation. Le rejet de l'économie néolibérale et capitaliste, ou encore la dénonciation de l'hétéronormativité et de la domination post-coloniale donnent lieu à de nouvelles lectures, attentives à l'imbrication des systèmes d'oppression (de race, de classe et de sexe) et deviennent le support de nouvelles expressions de radicalité autour des mobilisations des féministes lesbiennes, afro-descendantes, écoféministes ou indiennes.

Les années 1990 voient ainsi d'autres secteurs critiques se consolider au sein même du féminisme. Tout d'abord, le militantisme lesbien et ses revendications deviennent plus visibles, ce qui génère également des tensions avec le féminisme hétérosexuel. Les lesbiennes apparaissent publiquement dès le milieu des années 1970, mais c'est dans la répression et la clandestinité. Sans cesser de participer aux rencontres féministes, elles organisent leurs propres rencontres continentales à partir de 1987 ; mais ce n'est que dans les années 1990 que cette lutte commence à être reconnue et qu'elle tend en même temps à s'institutionnaliser.

Par ailleurs, cette décennie correspond également à la période de reconnaissance du pluriculturalisme et d'apparition de tensions entre le féminisme libéral et la diversité culturelle. Comme Millán le fait remarquer, à partir des années 1990, le nombre d'organisations de

femmes indigènes et afro-descendantes augmente de façon exponentielle. L'affirmation identitaire, en tant que moyen d'exprimer des revendications de genre ancrées dans la pluralité culturelle, fait que l'on parle, depuis longtemps déjà, de féminismes indigènes et afro. En accompagnant le développement du mouvement des peuples indigènes, avec les mouvements pour la reconnaissance des droits culturels et les luttes pour la réforme autonome de l'État, les femmes façonnent leur propre programme et leur propre épistémologie, dans un processus de décolonisation (Millán, 2012 : 48).

Ainsi, depuis leur première rencontre en République Dominicaine en 1993, les féministes afro-descendantes de tout le continent n'ont cessé de dénoncer – dans le sillage des activités contre les 500 ans de colonisation – le racisme, y compris dans le féminisme. Les Indiennes, elles aussi, quoique moins organisées dans le féminisme, se joignent à ces remises en question et contribuent à « reradicaliser » le mouvement.

Plus récemment, les femmes indiennes de plusieurs pays ont défié les catégories et les pratiques du féminisme à partir d'une double critique : du racisme et de la marginalisation des peuples indiens, d'un côté, et des aspects patriarcaux et du sexisme de leurs propres communautés, de l'autre. Bien qu'il n'existe pas à proprement parler de mouvement féministe indien, les femmes indiennes sont parvenues à prendre place dans le débat public et ont mis sur pied un discours et des espaces politiques autonomes. Notons néanmoins que toutes les organisations de femmes indigènes ou afro-descendantes latino-américaines ne se définissent pas elles-mêmes comme féministes.

Enfin, de nombreux féminismes urbains – organisés dans les différentes villes du continent –, en collaboration avec des mouvements populaires, ont, pour leur part, conduit au changement de gouvernement en Bolivie, mais aussi au Brésil et en Équateur, et ont mis à l'ordre du jour la question de la décolonisation. Les contenus de la décolonisation suscitent des débats, auxquels les femmes prennent activement part. Dans le processus bolivien, apparaît clairement la nécessité d'établir un lien entre décolonisation et dépatricialisation. En même temps, il est demandé au féminisme non-indigène d'opérer un décentrement afin de permettre le dialogue et les alliances.

Les années 2000 voient l'approfondissement des transformations néolibérales, marquées notamment par l'appauvrissement dramatique de la majorité de la population. Le mouvement féministe semble essoufflé et réduit à sa composante institutionnelle (structures gouvernementales, ONG et universités). Si les autonomes n'ont guère réussi à s'unir, tout en continuant toutefois à poser d'importantes questions, beaucoup d'institutionnelles, déçues

notamment par un certain retrait de l'Onu après Pékin et une baisse des financements, vont, pour leur part, chercher un nouveau souffle dans la pensée des autonomes. Il faut toutefois souligner que cette pensée, loin d'être homogène, est plutôt une analyse et une pratique politiques en construction permanente, a priori ouvertes à toutes celles qui se préoccupent sincèrement du futur du mouvement féministe dans un monde néo-libéralisé. Une fois de plus, se pose la question des alliances que les femmes peuvent construire entre elles, au sein même du mouvement féministe.

i. Le féminisme institutionnel

Selon la typologie du féminisme latino-américain que nous venons de parcourir, le féminisme institutionnel, se différenciant tant des femmes populaires et autochtones que des féministes autonomes, se réfère à l'élaboration d'organes institutionnels en charge de lutter contre les inégalités de genre au sein des structures étatiques (Nagels, 2013 : 96). Pour ces associations, le changement social pour les femmes doit se faire à partir du « haut », de l'État, sur la base d'une collaboration entre les instruments de l'administration publique et les organisations de femmes.

Parmi les organisations qui s'inscrivent dans le cadre du féminisme institutionnel en Bolivie, nous retrouvons entre autres le Centro de Información y de Desarrollo de la Mujer (CIDEM), fondé en 1983, qui possède le Centro de Documental de la Mujer Adela Zamudio; on trouve également la Coordinadora de la Mujer, un réseau d'institutions et d'organisations sans but lucratif, créé en 1984, qui vise à augmenter la participation des femmes au niveau politique et à inclure les préoccupations de genre dans l'agenda politique local, départemental et national. Ces organisations sont appuyées, depuis 2002, par une organisation gouvernementale : le vice-ministère des Affaires de genre, générationnelles et de la famille (Viceministerio de Asuntos de Género, Generacionales y de Familia, VAGGF), qui dépendait auparavant du ministère de la Planification du développement puis actuellement du ministère de la Justice.

Or, l'élection du MAS en 2005 a eu d'importantes conséquences sur la façon d'envisager le genre au niveau politique. Tout d'abord, en 2006 le président Evo Morales décide d'abolir le vice-ministère des Affaires de genre, générationnelles et de la famille. La présence de femmes et d'autochtones dans le gouvernement est présentée comme la solution à la fin des discriminations de genre et ethniques. Cette décision est finalement renversée suite aux pressions du mouvement des femmes. Pourtant, le nouveau vice-ministère des Affaires de genre

est annexé au ministère de la Justice et non plus à celui de la Planification du développement, le premier étant, politiquement et financièrement, plus faible que son prédécesseur. Pour les féministes, ce changement constitue un important pas en arrière et certaines d'entre elles commencent alors à craindre que le travail effectué au cours des deux dernières décennies ne se perde.

En outre, en février 2009, au lendemain de la ratification de la nouvelle Constitution, l'institution du genre perd encore du pouvoir dans l'appareil exécutif. Son organe descend d'un échelon : d'un vice-ministère, il passe à une Direction « de prévention et d'élimination de toute forme de violence en raison du genre ou des générations », sous l'égide du vice-ministère pour l'Égalité des chances (Viceministerio de Igualdad de Oportunidades, VIO), élargi aux populations « vulnérables ». Les femmes sont donc envisagées au côté des enfants, des personnes âgées et des handicapé.e.s, plutôt que comme des actrices se trouvant au cœur du processus de changement.

Ensuite, avec la mise en œuvre d'une politique pluriculturelle, la plupart des organisations féministes réajustent leur discours en affirmant leur soutien à la politique de décolonisation du pays impulsée par le gouvernement, à condition que la question de la « dépatriarcalisation » soit prise en compte. Cette nouvelle génération de féministes adopte un nouveau discours qui ne va pas dans le sens d'un féminisme « occidental » mais qui ne met pas non plus en avant les relations de genre dans la culture indigène. Les féministes institutionnelles ouvrent le débat sur la « dépatriarcalisation », comme un processus qui vise à la « transgression des règles sociales, culturelles, religieuses et politiques patriarcales qui ont la mission de prolonger la captivité des femmes dans la société bolivienne » (Huallico et Vargas, cités par Manaveau, 2013 : 63). Orientées à gauche et proches de la pensée politique du MAS, au niveau économique, politique et social, ces organisations affirment que le processus de décolonisation est certes nécessaire mais doit aussi être accompagné de la mise en œuvre de la « dépatriarcalisation » afin que le changement des mentalités soit complet. La formule « despatriarcalizar para combatir el machismo, descolonizar para enfrentar el racismo », utilisée par l'organisation Coordinadora de la Mujer, résume bien cette pensée.

La notion de « dépatriarcalisation » est reprise par l'État, d'abord au sein du viceministère de l'Égalité des chances : issu.e.s en majorité du mouvement féministe institutionnel, ses fonctionnaires intègrent en partie les critiques du mouvement anarchiste, notamment de Mujeres Creando, qui reproche au gouvernement d'Evo Morales de se concentrer essentiellement sur le démantèlement des structures coloniales, au dépend du système de

domination patriarcale (Nagels, 2013 : 94-95). Néanmoins, ce vice-ministère laisse vite de côté le thème de la « dépatricarisation » et ses membres vont dès lors revendiquer la mise en place d'une entité spécifique pour la « dépatricarisation » comme politique de décolonisation. En ce sens, en août 2010, une Unité du même nom est créée. Si, dans un premier temps, celle-ci se veut complémentaire au vice-ministère de l'Égalité des chances, elle s'en distanciera rapidement.

Enfin, le Plan national pour l'égalité des chances, intitulé « Femmes construisant la nouvelle Bolivie pour vivre bien » (Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades « Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien », PNIO) et publié en 2008 par l'ancien vice-ministère des Affaires de genre, générationnelles et de la famille, montre qu'un consensus se construit autour de la nécessité de décoloniser le genre et de démystifier le chachawarmi, qui se réfère à l'unité « homme-femme » dans la cosmovision andine. Dans ce texte, les fonctionnaires du vice-ministère tentent alors de concilier l'opposition entre d'un côté le concept de genre, associé au néolibéralisme et aux droits individuels, et de l'autre les traditions autochtones.

Selon le PNIO, si le genre demeure un concept valide, il faut le décoloniser, c'est-à-dire « le situer géographiquement et culturellement dans les relations de pouvoir international, entre un Nord riche et néocolonial, et un Sud pauvre et néo-colonisé » (PNIO, 2008 : 11). Pour ce faire, il doit être lié aux principes propres à la cosmovision andine. Toutefois, le chachawarmi doit être envisagé comme « une anticipation créative et non pas comme une catégorie de réalité » (PNIO, 2008 : 12). Selon cette interprétation, le chachawarmi n'existe pas en tant que tel et n'est pas un concept valide, à la différence du genre.

Par conséquent, les hiérarchies entre les concepts et entre les groupes sociaux qui les portent se maintiennent. Selon Nagels, malgré une plus grande reconnaissance des principes andins, les représentations sociales construites par les protagonistes de la direction du vice-ministère de l'Égalité des chances demeurent teintées d'ethnocentrisme (Nagels, 2013 : 96-97). La « mystification » du passé précolonial et du chachawarmi entraîne une représentation des femmes autochtones comme incapables de voir les structures de pouvoir qui les dominent. Le PNIO explicite cela en écrivant que « si les femmes parviennent à porter un regard sur leur situation et à la nommer, elles oscillent entre la réalité qu'elles vivent dans leur corps et le mythe de l'égalité. [...] Les analyses des femmes des secteurs populaires et indigènes les conduisent à embrasser de manière acritique les concepts qui cachent la discrimination et la soumission des femmes indigènes, comme le chachawarmi » (PNIO, 2008 : 11). Ce premier ensemble de discours, alors logé à la direction du genre du vice-ministère, envisage le

chachawarmi comme un principe pouvant invisibiliser les inégalités de genre, mais il construit surtout des représentations de femmes autochtones comme étant incapables d'analyser et de comprendre leur propre situation.

Nous pourrions alors dire que l'ethnocentrisme des féministes institutionnelles, conjugué au fait qu'elles militent en milieu urbain, donc éloignées de la réalité des femmes paysannes, fait que ces féministes sont encore critiquées par les hommes et les femmes des mouvements indianistes pour avoir des valeurs trop libérales et occidentales.

ii. Le féminisme anarchiste

Ce courant est notamment – mais pas exclusivement – représenté par l'association Mujeres Creando. Créé en 1992 par María Galindo, Julieta Paredes et Mónica Mendoza, ce groupe se bat contre l'institutionnalisation du mouvement et en particulier contre le contrôle exercé sur le mouvement par les agences internationales de financement.

Cette association milite de façon particulièrement provocatrice et collective, au travers de manifestations et de graffitis, ainsi que par le biais d'une émission de radio et d'un journal intitulé *Mujer Pública*. Le groupe signe quantité de graffitis critiquant à la fois le « mensonge démocratique », le populisme de gauche, le racisme et le machisme. Ses militantes s'appuient aussi sur la poésie et le théâtre de rue, et revendiquent fièrement l'héritage de sagesse et de résistance quotidienne et collective des femmes indiennes et populaires (Falquet, 2011 : 42). Leur local, *El Virgen de Deseos*, installé dans le quartier de Sopocachi au centre de La Paz, se propose de venir directement en aide aux femmes sans logement.

En 1994, les Mujeres Creando produisent, avec des travailleuses domestiques, des paysannes, des syndicalistes et des habitantes d'El Alto, un texte d'une vingtaine de pages, intitulé *Dignité et autonomie*, dans lequel elles démystifient le « développement » préconisé par les institutions internationales. Dans ce texte, elles affirment d'abord que le modèle capitaliste de société, qui est à la base de toutes les propositions de développement, non seulement ne s'applique pas aux sociétés latino-américaines, mais les enfonce chaque fois davantage dans la dépendance et le colonialisme. Ensuite, elles critiquent vigoureusement la « démocratie formelle », l'État paternaliste et clientéliste ainsi que son « bras social » (par exemple, le sous-secrétariat du genre), qui fonctionnent avec des financements externes et ne sont que des appareils de propagande gouvernementale. De plus, pour Mujeres Creando, la plupart des ONG, elles aussi paternalistes et clientélistes, sont les « pompières du système, qui redistribuent chichement des miettes à quelques bénéficiaires tout en rémunérant grassement

les expertes et les experts en genre », que le document accuse d'avoir dérobé les savoirs et les paroles des femmes et des féministes pour les mettre au service de l'ordre dominant (Falquet, 2011 : 42). Elles considèrent les ONG comme « les technocrates de la pauvreté de genre » et ajoutent que celles-ci n'ont aucun intérêt à en finir avec la pauvreté de leurs bénéficiaires, puisque cela signifierait perdre leur poste de travail. Enfin, elles réclament la réorientation du financement externe des réseaux de solidarité vers les mouvements de femmes, sans la médiation des ONG ou des gouvernements, ainsi que l'articulation de la lutte internationaliste des femmes autour des mouvements et non plus autour des centres de pouvoir comme l'Onu (Falquet, 2011 : 43).

En outre, Mujeres Creando ont participé à une importante lutte contre une mesure phare de Pékin : le microcrédit pour les femmes. En 2001, une marche de l'organisation des personnes endettées converge vers La Paz, exigeant l'effacement de leurs dettes. Mujeres Creando s'engage avec enthousiasme à leur côté, participant à « une mobilisation de plus de cent jours, réunissant plus de 15 000 victimes d'usure bancaire et d'organisations non gouvernementales accordant des microcrédits – à des taux d'intérêt supérieurs à 70 % » (Imhoff et Quiros cités par Falquet, 2011 : 44). La lutte n'aboutit pas, mais Mujeres Creando publie en 2009 un livre très documenté sur le microcrédit, de Graciela Toro, ex-ministre du Développement et de la Planification du gouvernement Morales, au titre évocateur : La pauvreté, un grand business.

Enfin, depuis août 2014, l'association offre aux victimes la possibilité de dénoncer les cas de violence conjugale par le biais de sa radio. La réputation internationale de cette association est due à son fort activisme ainsi qu'à ses très bonnes stratégies de communication, notamment à travers des films qui relatent sa lutte et qui sont diffusés dans plusieurs pays. Le groupe est célèbre pour son leitmotiv « no se puede descolonizar sin despatriarcalizar », tiré du titre d'un ouvrage de María Galindo publié en 2013.

iii. Le féminisme communautaire

En 2002, Julieta Paredes – activiste, intellectuelle, lesbienne, de classe moyenne et auto-identifiée comme aymara – prend ses distances avec le mouvement Mujeres Creando pour créer le groupe Comunidad Mujeres Creando Comunidad, qui s'inscrit dans le cadre du féminisme communautaire. Ce dernier s'oppose tant au féminisme « conventionnel occidental » qu'à l'essentialisme indigéniste « machiste ». Pour Julieta Paredes, le féminisme autonome anarchiste est une réponse insuffisante aux événements qui secouent la société bolivienne. C'est ainsi qu'est apparue la proposition d'un féminisme communautaire, c'est-à-dire en interaction

avec les communautés et opposé à une vision technocrate ou d'avant-garde chargée de «guider» les femmes et de gérer leurs idées. Son but est de décoloniser le féminisme, en en imaginant un nouveau, qui ne soit pas mono-culturel.

Paredes soutient qu'en Amérique latine le féminisme « radical » a mis de côté l'importance des droits collectifs ignorés par la société patriarcale, en insistant sur l'égalité de sexes et sur la reconnaissance des droits individuels des femmes (Millán, 2012 : 49). À ce titre, Paredes revendique d'abord des bases communautaires pour le féminisme. Elle définit ainsi le « féminisme communautaire » de *Comunidad Mujeres Creando Comunidad* :

En Occident, le féminisme a signifié pour les femmes se positionner comme individus par rapport aux hommes [...] mais ici, en Bolivie, nous ne pouvons pas comprendre cela à l'intérieur de nos formes de vie qui possèdent une forte dimension communautaire, c'est pourquoi comme féministes boliviennes, nous avons décidé de faire notre propre féminisme [...] Nous ne voulons pas nous penser par rapport aux hommes, mais nous penser femmes et hommes *en rapport à la communauté* (2008 : 8).

Cependant, il ne s'agit pas de communautés « traditionnelles » mais plutôt de « toutes les communautés de notre société : urbaines, rurales, religieuses, sportives, culturelles, politiques, de lutte, territoriales, éducatives, de temps libre, d'amitié, de quartier, générationnelles, sexuelles, agricoles, affectives, universitaires, etc. Comprendons que tout groupe humain peut constituer et construire des communautés. Il s'agit d'une proposition alternative à la "société individualiste" » (Paredes, 2008 : 9). Enfin, la « communauté » ne doit nullement masquer les antagonismes, notamment entre les femmes : « on réduit le patriarcat à la seule oppression des hommes sur les femmes, à partir de l'idée que tous les hommes sont pareils et toutes les femmes aussi, masquant les rapports de classe entre femmes, les rapports racistes entre femmes, les rapports lesbophobes, coloniaux et impérialistes entre femmes » (Paredes, citée par Falquet, 2011 : 53).

Comme le souligne Falquet, le début de l'analyse de Paredes est classique : le genre, concept subversif à ses débuts, a été confondu et transformé en « équité de genre » par des femmes nouvellement venues au féminisme durant la période d'«ONGisation» du mouvement, qui correspond à la période néolibérale et à l'emprise néocoloniale «occidentale» des institutions internationales et des agences financières. Cependant, Paredes introduit une dimension supplémentaire : les positions et les intérêts de classe et de race des femmes qui portent ces projets. Ces femmes orientent le mouvement vers des objectifs qui, aux yeux de

Paredes, semblent « inoffensifs » pour le système, voire même absurdes, comme l'« équité de genre » (Paredes, 2008, p.5).

Toujours selon Falquet, le féminisme communautaire que propose aujourd'hui Paredes possède une triple spécificité. D'abord, contrairement aux théoriciennes « classiques » de l'imbrication, elle pense que le concept de patriarcat synthétise les analyses du racisme, du capitalisme et de l'hétérosexualité : « Le patriarcat est un système d'oppressions. Comme concept, il explique à partir des femmes toutes les oppressions que souffre l'humanité ». Elle ajoute : « Notre féminisme est "dépatriarcalisateur". C'est pourquoi il est décolonisateur, "déhétérosexualisateur", anti-machiste, anti-classiste et antiraciste ». Ensuite, Paredes présente alors le féminisme communautaire comme une solution globale pour l'ensemble de l'humanité : « Notre féminisme cherche à comprendre nos peuples à travers nos corps, cherche avec les hommes de nos peuples et de nos communautés le bien-vivre en communautés avec l'humanité et avec la nature. [...] Comme c'est une proposition pour toute la communauté et pour tout notre peuple, elle montre aussi le chemin de l'alliance avec d'autres femmes non féministes et avec les hommes qui désirent aussi ces révolutions ».

Cela pose bien sûr la question des alliances de manière fort différente. Enfin, ce projet global qui part des femmes, mais va bien au-delà, vise bien plus que de simples réformes : « les réformes sociales ne nous suffisent pas, nous voulons en finir avec l'État, que nous considérons comme un reste de la bourgeoisie républicaine. Nous voulons en finir avec l'État et construire la Communauté de communautés, comme une autre manière de chercher l'organisation et le bien-vivre de l'humanité entière » (Paredes, citée par Falquet, 2011 : 53-54).

iv. Conclusion

Pour conclure, nous pouvons dire que la Bolivie possède de nombreuses organisations féministes, très actives et pouvant avoir un certain poids dans les réformes sociétales. Néanmoins, elles ont beaucoup du mal à toucher les femmes indigènes qui les critiquent de manière virulente à cause de leur attachement aux thèses d'un féminisme occidentalisé et préfèrent alors militer en faveur des droits indigènes. Cela pose ainsi le débat sur la manière dont se croisent les revendications de genre et d'indianité dans une société bolivienne avec une population originaire ayant une identification particulièrement forte.

D'un côté, les féminismes institutionnels semblent entrer en contradiction avec la réalité pluriculturelle des femmes « d'en bas » et les revendications de ces dernières : étant donné que les enjeux du racisme et de la domination culturelle créole sur les cultures autochtones n'ont

jamais été au cœur du mouvement féministe bolivien de tendance institutionnelle, il n'est pas surprenant que les femmes autochtones ne participent généralement pas à la dynamique du mouvement féministe. Si, avec l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales, les organisations institutionnelles ont ajusté leur discours en faveur d'un féminisme militant, il n'en reste pas moins que ce discours n'ait pas forcément l'impact espéré sur l'ensemble de la population bolivienne, en particulier sur la population aymara.

Comme le souligne Glenn, les femmes blanches sont souvent les médiatrices qui doivent négocier avec les supérieurs blancs et masculins ainsi qu'avec les subordonnées racialisées-ethnicipées (dans Dorlin, 2009 : 59). Les dynamiques de race et de genre se jouent donc à travers une relation triangulaire entre les hommes blancs, les femmes blanches et les femmes ethnicipées-racialisées. L'exemple de la Bolivie montre que la volonté d'élaborer un programme politique en termes de besoins universels des femmes est hautement problématique, non seulement parce que les priorités de chaque femme sont différentes mais aussi parce que les gains de certains groupes peuvent impliquer une perte correspondante d'avantages et de privilèges pour les autres groupes. Cela révèle la nécessité de cesser d'essayer d'harmoniser les intérêts des femmes sur une base erronée.

Par ailleurs, nous pouvons dire que les difficultés auxquelles font face les associations féministes pour lutter contre la domination masculine résident dans le manque de moyens financiers pour faire un travail de terrain réellement efficace. De fait, ces organisations ne sont que peu présentes dans les communautés aymara, d'où l'idée selon laquelle les femmes qui vivent en ville ont une mentalité occidentale. Cependant, le travail de terrain n'est pas totalement inexistant et certaines associations sont très actives auprès des femmes. Le centre Gregoria Apaza, situé en plein centre de la ville d'El Alto fait ainsi un travail très important, en ayant plusieurs services disponibles pour les femmes, comme le centre social où les femmes sont aidées à porter plainte en cas de violence conjugale, une Escuela de liderazgo, dans laquelle les femmes prennent connaissance de leurs droits et, enfin, un centre économique, où elles peuvent suivre des formations afin d'apprendre à créer une autoentreprise. Bien que ces organisations fournissent des services auprès des femmes indigènes, elles sont majoritairement privées et ne reçoivent pas beaucoup d'aides de l'État.

De plus, soulignons que les organisations institutionnelles souffrent de la grande notoriété de Mujeres Creando, provoquant un grand tapage médiatique. Le fait que ce comité occupe le devant de la scène en critiquant la politique d'Evo Morales, particulièrement populaire chez les Aymara, nous fait penser que cela joue beaucoup sur le rejet des associations

féministes par certaines personnes et sur la difficulté de ces associations à faire passer leur message. En même temps, nous pouvons penser que le militantisme exacerbé de Mujeres Creando est ce qui manque à certaines associations institutionnelles qui, en comparaison à ce comité anarchiste, ont une faible présence dans la rue.

Pour leur part, les associations féministes les plus radicales, de mouvance anarchiste, se positionnent contre la politique du gouvernement et affirment qu'il est impossible de mettre en place une quelconque décolonisation de la société sans avoir au préalable « dépatricialisé » le pays. Ce raisonnement fonctionne donc en sens inverse de celui des militant.e.s indianistes, pour lesquelles la décolonisation est la base de tout changement sociétal. La principale thèse de ce militantisme radical est que le patriarcat n'est pas seulement mauvais pour les femmes, mais aussi pour l'État dans son ensemble, et se trouve à l'origine de tous les maux sociétaux : hiérarchie exclusive, esprit guerrier et autoritarisme.

Il faut tout de même souligner que, en dépit de leurs différences idéologiques ou en termes de modes d'actions de lutte, le courant institutionnel et le courant anarchiste se rejoignent sur l'appartenance sociale des femmes qui militent en leur sein : la majorité d'entre elles sont originaires d'un milieu urbain et des classes moyennes, et elles disposent d'un haut niveau de scolarisation et de contacts avec des personnalités politiques ou journalistiques.

De ce fait, elles ont du mal à capter l'attention des femmes d'origine indigène et paysanne. Selon Rousseau, citée par Maneveau, cela s'explique d'un côté par le manque de communication de la part des organisations envers ces femmes et de l'autre par le fait que les indigènes ne se sont jamais intéressées à ce mouvement du fait de l'absence, dans le discours des ONG, de la question de la discrimination ethnique qu'elles subissent dans les différents secteurs (Maneveau, 2013 : 48). À ces deux éléments, nous pouvons en ajouter un troisième, mis en exergue par toutes les femmes indigènes interrogées à ce propos : la contradiction des principes du féminisme avec ceux de leur culture d'appartenance, et plus particulièrement avec le chachawarmi et sa notion principale de la complémentarité entre les deux sexes, autrement dit une perception différente des relations entre les deux sexes. En effet, il semblerait que les femmes aymara, percevant parfois l'activisme des féministes comme extrême, se représentent alors ces dernières comme des « comehombres » (femmes qui dévorent les hommes).

Nous avons vu que les femmes indigènes sont réticentes à l'idée de militer aux côtés des associations féministes, voire même simplement de les écouter, et lorsqu'elles désirent militer, ces femmes préfèrent dès lors s'engager dans des organisations luttant pour la défense des droits des indigènes. En ce sens, l'Assemblée constituante constitue un excellent exemple pour

observer l'articulation entre les différents mouvements féministes et les mouvements de femmes indigènes.

Grâce à la haute participation et aux grandes espérances que la nouvelle Constitution a soulevées chez de nombreuses parties de la population, l'Assemblée constituante est un moment décisif dans l'histoire de la Bolivie. En général, tant le mouvement indigène que le mouvement féministe ont influencé le contenu de la nouvelle Constitution. Plusieurs demandes relatives au genre ont été mises en avant, non seulement par le mouvement féministe, qui parlait au nom de « toutes » les femmes boliviennes, mais aussi par le mouvement indigène, qui représentait les femmes indigènes en particulier.

II. L'Assemblée constituante

La convocation d'une Assemblée constituante est une revendication portée par les mouvements sociaux depuis plusieurs années, afin d'élaborer « une constitution par et pour le peuple bolivien ». Ce projet de constituante s'inscrit dans la volonté de mettre en œuvre un processus de décolonisation profonde visant à abolir l'État post-colonial. Comme le souligne Polet, dès le début de sa présidence, Evo Morales présente le MAS comme un parti « anti-système » qui ne participerait pas à la démocratie pactada, c'est-à-dire qu'il n'entrerait pas dans les pactes politiques entre partis et qu'il maintiendrait son lien avec les mouvements sociaux (Polet, 2009 : 12). Pourtant, même s'il s'auto-proclame partisan de l'autonomie indigène et sensible aux questions d'égalité entre hommes et femmes, il va finalement maintenir le rôle central des partis politiques : au lieu d'une Assemblée constituante dans laquelle les peuples indigènes auraient une représentation directe et où les femmes occuperaient 50 % des sièges – comme l'avaient proposé plusieurs acteurs de la société civile –, le gouvernement du MAS décide que les membres de l'Assemblée seraient élu.e.s parmi les listes électorales des partis, avec une alternance entre candidat.e.s hommes et femmes. Si l'ensemble des sièges du MAS représentait près de 60 %, ceci était loin d'être suffisant par rapport aux deux tiers requis pour l'approbation de la future Charte constitutionnelle. L'alliance avec des formations de l'opposition devenait donc nécessaire, ce qui a remis quelque peu en question la possibilité d'une réforme intégrale et radicale de la Constitution bolivienne. Le MAS va donc élire 64 femmes, à savoir 46,72 % des sièges, tandis que le deuxième parti, le parti de la droite PODEMOS, n'élit que 16 femmes, soit 26,67 % des sièges.

Les partis politiques vont alors dominer l'Assemblée constituante. Pour autant, un contrôle strict est exercé de la part de la société civile, incarnée notamment d'un côté par le Pacte d'unité (Pacto de la Unidad), qui représente toutes les organisations indigènes, et l'initiative Mujeres Presentes en el Historia (MPH), menée par une coalition d'organisations de femmes et de féministes.

Le Pacte d'unité, qui a amorcé son travail en 2004 et qui rassemblait, comme nous l'avons vu, plusieurs organisations autochtones des Andes et des basses-terres, des syndicats de campesinos et d'autochtones ainsi que des organisations de femmes, contribue à l'élaboration des propositions sur le rôle de l'État, l'organisation administrative, les statuts d'autonomies, les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ou encore les mécanismes de contrôle social (Bellefeuille, 2011 : 13).

Le 25 janvier 2009, la Nouvelle Constitution politique de l'État (NCPE) est approuvée par référendum à 62 % des voix. La NCPE représente une rupture historique quant à la reconnaissance des peuples autochtones. Elle reconnaît explicitement le droit des autochtones à exister en tant qu'individus et en tant que peuples possédant des droits collectifs. Les peuples autochtones peuvent dès à présent intégrer leurs institutions dans la structure de l'État ; le pluralisme juridique et politique, et donc, l'égalité de dignité entre les deux traditions, est également reconnu par la Constitution.

Selon Bellefeuille, les débats amorcés autour d'une nouvelle définition d'un État bolivien, plus inclusif et égalitaire, ont aussi permis aux femmes – notamment aux indigènes – d'investir la sphère politique (Bellefeuille, 2011 : 17). Comme le dit Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija :

Nosotras trabajábamos para la Constituyente desde las comunidades, cómo nosotras podemos influir en nuestra patria con la madre tierra que tenemos, la vida es para servir y no para servirnos. Yo recogía las propuestas de las mujeres en las comunidades y después las mandé al gobierno. Las mujeres hemos aprendido a organizarnos un poco más, a hablar, ha sido bastante participativo. Hemos estado en contacto con varias organizaciones sociales, con los homosexuales, esta constitución agrupa a todos.

Les femmes se sont donc mobilisées afin de présenter leur nouvelle vision de l'État, non patriarcal, et de revendiquer une égalité réelle. Elles ont ainsi fait la promotion de mesures d'actions positives, visant à corriger la discrimination et les inégalités dont elles étaient victimes et de rendre visibles les problèmes auxquels elles font face en tant que femmes.

Mais pour mieux comprendre le bras de fer entre les forces qui ont participé à l'Assemblée constituante, il nous semble pertinent de s'attarder d'abord sur la façon dont

l'élection d'Evo Morales a influencé la situation et les revendications des différents groupes qui y ont participé, notamment celles des femmes indigènes et des féministes.

i. L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales

L'élection d'Evo Morales Ayma, « premier président indigène » a été, au moins au niveau symbolique, d'une telle importance pour la revalorisation de l'identité indigène que toutes les femmes autochtones, rurales et populaires, parlent d'un avant et d'un après les élections de 2005 :

La llegada de Evo Morales repercutó hartísimo en la recuperación de la identidad y la dignidad de los pueblos indígenas. Justamente en esta recuperación de saberes he podido ver que esta recuperación de la palabra tiene que ver mucho con la presencia de Evo Morales. Esta revalorización de nuestra comida, nuestro arte que se llamaba artesanía, nuestra lengua, que se llamaba dialecto, tiene que ver con eso, ahora podemos hablar. Entonces existe en este momento una recuperación de la dignidad de las abuelas. Para mí también hace 20 años era imposible pensar que íbamos a llegar a esta situación: administrar nuestros propios recursos, que, si lo hacemos bien o mal esto es otro asunto, pero el hecho de que este momento ha llegado simbólicamente es importante» (Eulogia Tapia, membre fondatrice de l'assemblée féministe de La Paz);

Con la llegada de Evo Morales nos hemos valorizado un poco. Antes no teníamos ningún valor, porque mayormente, solamente tomaban en consideración La Paz y El Alto. No había educación, no había salud por eso la gente migraba en las ciudades. Ya no estamos escapando de nuestra comunidad» (C. R. R., secrétaire du conseil administratif de la communauté de Senkata Alta, ville de Calamarka).

Ou encore, selon Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l'association "Plan Internacional Altiplano":

Antes en el gobierno municipal era gente que tenía recursos, que tenía conocimiento, ya con Evo la gente de las comunidades ha habido el levantamiento de esas personas, "quiero ser protagonista de mi propio desarrollo", alcaldes, alcaldesas, antes la gente tenía miedo exigir sus derechos».

Marianela Paco Durán, députée du MAS, présidente de l'Union des femmes parlementaires, parle même des effets pervers de cette revalorisation et plus particulièrement de ce que l'on peut qualifier de «discrimination à l'inverse»:

Este segundo momento de transición para el Estado plurinacional que ha empezado el 2006, que es precisamente la llegada del presidente, hace ver que desde el discriminado ahora se sienta una cierta especie de justicia, el tomar revancha. Y estábamos en ese camino como que el *k'ara* me oprimió, ahora a nosotros y todavía hay esta mentalidad. Que es normal, natural a un despertar. [...] Ya nuestras nuevas generaciones, ya no sienten esta exclusión de antes por ser moreno, aymara o quechua o por hablar en su idioma, ya no es tanto, sigue todavía pero ya no es como antes. Otra cosa fundamental en esta época de transición que está llevándonos a esta época de realización de la

igualdad, es que la gente blancoide, de apellido que tiene dinero y todo lo demás, dice: “antes sabíamos que la mujer de pollera era tu empleada, hoy puede ser tu ministra, una directora o una senadora, ya no podemos maltratar, discriminar a nadie porque puede ser nuestra autoridad y entonces se nos viene encima”. Hay estos cambios tan cualitativos, que, si bien todavía falta profundizar más, yo creo que va a llegar.

On constate toutefois, que même sans nier la grande importance de l'élection d'Evo Morales pour la revalorisation de l'identité indigène, nos interlocutrices nuancent leurs propos en faisant allusion aux origines ruraux du président, ce qui le différencie des peuples autochtones et, par extension, de leurs intérêts :

(Evo) se reconoce como indígena, pero es campesino; lo más fuerte, porque hay un fuerte lazo de sangre, tú le vas a reconocer su sangre de indio, por eso se habla de hermano también, lo que fortalece el proceso de reconocer la identidad ha sido más la imagen del presidente que sus políticas. Ahí es un proceso irreversible: el gran logro de Evo es que los indígenas se reconocen como indígenas y que tienen poder y eso en un pueblo que ha sido humillado, colonizado, masacrado, es subirle un cacho su autoestima y eso no se pierde. Es el aporte más fuerte de este proceso (E. L., anthropologue, bénévole au groupe de soutien au Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu);

Con el nuevo presidente se ha visibilizado mucho la cuestión del racismo hacia los pueblos indígenas y a las mujeres indígenas por la forma de vestimenta y por las características. Se está descolonizando muchas políticas públicas y las actitudes que hay en la sociedad. [...]Había una diferencia entre lo campesino y lo indígena, lo campesino tiene más espacio y lo indígena es lo que está en desaparición y éramos salvajes, había esta concepción, entonces teníamos que equilibrar los espacios» (Elisa Vega, directrice du département de la Dépatriarcalisation).

En ce qui concerne l'impact de l'élection d'Evo Morales sur la visibilité et la promotion des droits des femmes les opinions sont partagées. D'un côté, il y a celles qui reconnaissent un net progrès à cet égard :

Antes del Evo no contaríamos con las organizaciones de mujeres que existen hoy. Hoy las mujeres son protagonistas (Andrea Terceros, Fondo Aptapi);

El nuevo presidente nos está apoyando, siempre está tomando en consideración las mujeres, nos valora, queremos que este proceso siga (Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive de la CNMCOB-BS Tarija, ancienne dirigeante de l'organisation nationale, ancienne ministre des terres et du développement rural).

De l'autre, il y en a celles qui parlent de discrimination au sein du gouvernement:

El presidente nos ha ayudado, pero hay veces de que algunos compañeros nos marginan como mujeres, nos van dejando de un lado, no todos, hay algunos dirigentes que son así. Hasta el momento no se ha denunciado, porque muchas veces preferimos

callarnos, hacemos más con callarnos (Mariana Galán, secrétaire des affaires qui portent sur des questions de genre, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia);

Las mujeres que participan en el Parlamento son discriminadas, no les dejan tomar la palabra, llegan llorando (Alicia Canaviri, responsable du Centre de développement intégral de la femme aymara «Amuyt'a», CDIMA).

Interrogées sur leurs relations avec les féministes, une partie des femmes indigènes les accuse de paternalisme et de vouloir s'approprier leurs luttes :

Pero algunas de estas organizaciones nos dicen que gracias a las ONG ustedes están aquí, entonces nos invisibilizan las luchas, a muchas mujeres les ha costado el sacrificio de su propia vida, yo creo que eso pasa con la mayoría de las ONG, siempre se apropian del trabajo y las luchas de las organizaciones y eso tergiversa, hay un apoyo y se apropian de la lucha de las mujeres indígenas y en muchos casos lo hacen desde sus intereses, es esto lo que hemos visto, por ejemplo hacíamos propuestas de proyecto, decíamos que queríamos esto y nos decían “no, esta es la política de esta ONG, y si quieren financiamiento, tienen que adecuarse con estos proyectos”, a veces vienen con sus posiciones (Elisa Vega, département de dépatiarcalisation);

Hay ONG y ONG, hay paternalismo, pero depende de los objetivos que persiguen y de las instancias a las que pedimos apoyo, esta visión paternalista existe, pero también hay financiamiento de otros organismos que persiguen otros objetivos, hay la otra visión» (Eulogia Tapia, membre fondatrice de l'assemblée féministe de La Paz, qui fait partie du Colectivo de Trabajadores Sociales).

De son côté, la députée du MAS Marianela Paco Durán met l'accent sur l'inversion des relations de pouvoir entre les femmes de différentes classes:

Las ONG aquí tienen toda la libertad de seguir haciendo el trabajo que hacen. El asunto es que ha habido confusión con el nuevo gobierno. ¿Por qué razón? Antes las ONG nos llevaban las migas que el gobierno no nos quería dar, prácticamente reemplazaban la función del Estado. Hoy en día el Estado está en todas partes y, es más, ni siquiera necesita intermediarios. Tiene una relación directa con la sociedad civil organizada. Entonces había una confusión en las ONG, “y ahora ¿qué hacemos?”. Y yo les dije cuando nos reunimos: “este es mi plan de trabajo, si ustedes quieren apoyarme en este trabajo, genial”. Entonces ya no me ponen agenda las ONG. [...] Entonces es cuestión de esta mentalidad de la que te estoy hablando, se creen superiores dependiendo a que clase social pertenecen y claro que se sienten mal porque antes eran la autoridad.

Par ailleurs, selon la même député, ce sont ces différences de classe et de race qui se trouvent à l'origine de la critique exercée à Evo par les féministes:

[El presidente] no es nada machista, estas opiniones son de mujeres radicales feministas que hay aquí, son de estas mujeres que no lo van a entender, se creen clase media intelectual y que jamás han aceptado el presidente como su líder. Tiene un fondo muy profundo, no es simplemente por lo que dice el presidente, tiene que ver con la

psicología de esta gente y esta psicología es que ellas son superiores y lo indio es machista. ¿Y por qué no les exigieron lo mismo a los otros presidentes? Mi presidente no es machista, si no fuera él, muchas mujeres no estaríamos aquí. [...] Hay que ver la clase de gente que dice que es machista, que se creen intelectuales, de clase media blancoides, y que jamás lo van a aceptar a mi presidente como su presidente...

Cependant, il y a des femmes indigènes qui reconnaissent l'aide que les ONG leur ont apporté, notamment en termes de formation:

Las organizaciones feministas se muestran solidarias, nos han abierto los ojos para reivindicar nuestros derechos. [...] Vengo desde mi comunidad, soy dirigente, pero feminista no, no tenemos conocimiento, es con el contacto con las otras organizaciones que aprendemos el feminismo. Por mi parte falta de conocimiento, las otras dicen "no queremos saber de las feministas, odian a los hombres", yo lo reconozco que gracias a las feministas nos hemos animado a defender nuestros derechos (Mariana Galán, CIDOB).

De leur côté, les féministes déplorent ce manque de reconnaissance par rapport au soutien qu'elles ont apporté aux femmes indigènes pour que ces dernières arrivent au pouvoir:

Las mujeres campesinas ya no necesitan a las feministas, pero no hay que olvidar que fue gracias a su acción que estas mujeres se encuentran en posición de poder (Ana Quiroga, ancienne directrice de la Coordinadora de la Mujer).

En outre, elles les accusent souvent d'avoir recours à leurs organisations notamment pour obtenir des ressources financières. Ainsi, selon Nora Quispe, directrice exécutive du Centre de promotion de la femme Gregoria Apaza:

Hay también un empoderamiento grande de las organizaciones sociales que cuestionan el hacer de las ONG como interlocutores de las organizaciones sociales. [...] Yo siento que ahora más somos nosotras las instrumentalizadas. Las organizaciones sociales creen que porque no somos instituciones gubernamentales tenemos la plata para responder a sus demandas y no es así, porque cada proyecto tiene sus objetivos a donde vamos a apuntar el trabajo. [...] Ahí también se instrumentaliza digo yo a las ONG porque ahora las utilizan como apoyo técnico, "apóyanos en hacer este proyecto..." [...] Yo en experiencia concreta, hemos apoyado en la elaboración de propuestas de proyectos para concursos y al final no han dicho que en Gregoria Apaza nos han apoyado, entonces ahí vemos también que somos instrumentalizadas las ONG, hay una relación perversa entre las organizaciones sociales y las instituciones, ahora es de exigencia. Se ha dado la vuelta...

Elle reproche également au gouvernement une très mauvaise gestion des ressources:

Porque todo este tiempo que asume Evo Morales, hay una transferencia mucho mayor de recursos a organizaciones sociales y a municipios indígenas, y con estos recursos han hecho muy poco en realidad. Porque justamente hablando de la credibilidad de las ONG, sería bueno que las ONG podrían visibilizar todo el aporte al desarrollo de estos

años con montes de dinero versus con lo que han hecho hasta ahora estas otras que han hecho poco o nada.

Mónica Novillo de la Coordinadora de la Mujer parle, elle aussi, de cette instrumentalisation:

Efectivamente creo que hay una desconfianza respecto al rol que hagamos las ONG, hay una tendencia también de las propias organizaciones sociales de mujeres mirándonos como sólo asesoramiento técnico y lo que hacemos es plantear que somos sujetos igual que los otros, las ONG también tenemos voz, probablemente es un poco más radical de lo que quisieran, pero sí ponemos temas de agenda para discutir. No hay una imposición de una agenda, sino tratamos de construir una agenda lo más posible en base a consensos y acuerdos. Pero relacionamiento horizontal, es una cosa clara.

Les féministes parlent aussi de la distance qui sépare les différents mouvements du féminisme en Bolivie:

Tenemos reivindicaciones distintas con el feminismo lésbico, son espacios de confrontación y no de trabajo juntas [...]. Nunca trabajaría con Galindo, pero me gustan sus artículos (Ana Quiroga, ancienne directrice de la Coordinadora de la Mujer);

Cuando hablamos del concepto de género de pronto nos imaginamos una mujer única, y ¿sabes qué? No existe, y tampoco no va a existir. ¿Por qué nos demandan que tenemos un discurso único? Tenemos tantos discursos cuantas realidades vivimos, regionales, nacionales, étnicas, hay muchas condiciones que nos diferencian... (Jenny Ivarne Garray, ancienne membre de la Asesoría alemana).

Néanmoins, il y en a celles qui reconnaissent la grande richesse de l'identité des femmes boliviennes, ce qui explique à leurs yeux les différents, voire conflictuels, intérêts des groupes qui la composent. Ainsi, selon Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l'association à but non lucratif "Plan Internacional Altiplano":

En el Parlamento hay una mezcla de sociedades, hay fricciones, pero se acercan, pero sigue una separación de departamento, Bolivia es intercultural somos de diferentes culturas, eso es lo más bonito y lo más difícil.

Ana Quiroga de la Coordinadora de la Mujer, parle même d'un sentiment de culpabilité et de honte à l'inverse:

Somos un país con múltiples identidades, nos hemos avergonzado de no ser obreros, de no ser campesinos, no somos sólo obreros, la identidad de clase media es múltiple, los mestizos... No tengo porque reivindicar los derechos de la mujer indígena, tengo que reivindicar mis derechos...

Ana Quiroga insiste également sur la différence de classe:

¿En el caso de las trabajadoras domésticas como hacer alianzas con las opresoras, las feministas de clase media?

Au cœur de leurs différences on trouve également la notion du *chachawarmi* : il semble que le discours, les revendications et les formes de lutte des féministes entrent en contradiction avec les valeurs traditionnelles et la cosmovision andine. Magdalena Lázaro Quispe, secrétaire générale de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia 'Bartolina Sisa', souligne cette différente vision:

Yo soy un poco alejada, en el área rural no tanto existen estas cosas, realmente no comparto estas cosas. Es un poquito confundido, son personas que contradicen, se quieren superar a los varones y no compartir por igualdad.

Le témoignage de E.V. de CONAMAQ ainsi que celui de Mariana Galán de la CIDOB vont dans le même sens:

Los más excluidos son indígenas, mujeres, niños, y poblaciones gay y trans, de hecho, hay una solidaridad entre estas personas porque además son unos sectores que más pelean sus derechos, pero a nivel formal hay muchas diferencias. Por ejemplo, el tema del *chachawarmi* no existe para las feministas, no es como tal y estas son diferencias de principio y cuando son diferencias de principio puedes llegar a unos acuerdos básicos, pero entrar más es difícil, ¿por qué? Porque las feministas militan y nosotros somos activos en las luchas indígenas entonces allí hay cosas en las que nunca nos vamos a encontrar.;

Las organizaciones feministas están bien para organizarnos entre mujeres. Pero muchas organizaciones ponen la mujer en contra del hombre. A veces muchas hablamos con herida, me parecen que quieren discutir, pelear un hombre y una mujer. Cuando vamos los dos juntos en este momento vamos a pensar, a analizar, vamos a llegar a un acuerdo.

Enfin pour C. R. R., secrétaire du conseil administratif de la communauté de Senkata
Alta:

El feminismo, a mí no me cuadra, no entra en mi cultura, es más allá, ya no hay relación entre hombre y mujer, no tenemos que irnos más allá del hombre.

Monica Novillo de la Coordinadora de la Mujer parle, quant à elle, de la résistance que provoque chez les femmes aymara l'idée qu'elles se font du féminisme:

No sé si el feminismo cree miedo, pero sí resistencia. Resistencia en el sentido... cuando nosotras decimos, porque es este el trabajo que hacemos, “cierren los ojos e imagínense que en este cuarto está entrando una feminista por la puerta, ¿entonces qué se imaginan?”. Y luego escucharlas: “odiadora de hombres, muy masculina”, todo lo que se han imaginado de esta feminista, todos los significados que le dan a la palabra feminista son todos negativos. [...] Bueno, esto se va cambiando también, ¿no? Porque esto no es estático, va dinamizándose, yo creo que cada vez menos es esta la imagen que tienen de las feministas, el prejuicio gana más de lo que somos, hacemos, yo no sé si nos tienen miedo, pero sí hay una cierta resistencia y en muchos casos se los escucha a las dirigentes de organizaciones indígenas y mujeres campesinas decir: “ojo, que yo estoy diciendo esto, pero no soy feminista”. Y lo que está diciendo es muy feminista .

Quelques membres des ONG, comme Nora Quispe du Centre de promotion de la femme Gregoria Apaza, soulignent le caractère ethnocentriste de la critique négative que les féministes exercent au *chachawarmi* ; selon elles, cette mauvaise critique se traduit dans les faits par le rejet de la culture dont les femmes indigènes sont porteuses et qui, du même coup, empêche la construction des passerelles d’alliance entre les différents mouvements des femmes :

Y cuando sabes que son mujeres feministas que luchan por los derechos de las mujeres y resulta que ellas son las primeras en cerrarse los oídos y no quieren hablar, cuando hablamos por ejemplo del chachawarmi, porque desde ahí también les hemos discriminado [...] Porque las feministas son radicales a veces cuando dicen “no es necesario, la familia es una cuestión patriarcal también, o sea de un modelo de sociedad”, entonces porque no permitir que ellas elijan si quieren o no tener una familia, entonces no tomar posiciones y enfoques que no pueden permitir un dialogo real. Por un lado, tenemos una mirada muy materialista, cuando creemos que vamos a fortalecer a las mujeres y no estamos mirando aprender de las practicas emancipatorias de estas mujeres que son diferentes, pero también existen.

ii. Les femmes dans l’Assemblée constituante

L’assemblée qui a élaboré le nouveau projet de Constitution n’était composée que de 35% de femmes, ce qui a suscité la déception parmi divers mouvements de femmes qui espéraient la parité. D’autres se sont en revanche réjouis de voir au moins 88 participantes prendre part aux travaux de l’Assemblée constituante. Parmi ce pourcentage, la participation des femmes indigènes s’élève à environ 45 % – un fait sans précédent historique en Bolivie. L’Assemblée a alors été le premier espace institutionnel à voir la participation des femmes indigènes sur un pied d’égalité formelle face aux femmes et aux hommes non-indigènes. Comme le dit Elisa Vega, directrice du département de la Dépatriarcalisation:

La Asamblea constituyente era un espacio importante, la primera participación de mujeres indígenas en el campo de las decisiones políticas desde una realidad que antes no estaba visibilizada y eso ha incluido a muchas mujeres y varones indígenas y la visibilización de los 36 pueblos indígenas, también la discriminación que han sufrido las mujeres, se han incluido los derechos de las mujeres.

La Présidente de l'Assemblée, Silvia Lazarte, est d'ailleurs une dirigeante paysanne autochtone provenant de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas Originarias Bartolina Sisa.

L'Assemblée constituante est donc sensible au genre. Des organisations autochtones mixtes et féminines, rassemblées tant sous le Pacte d'unité qu'au sein de l'initiative Mujeres Presentes en la Historia, construisent une plate-forme des droits des femmes. D'une part, les organisations indigènes réunies sous le Pacto de Unidad, qui regroupe les principales organisations autochtones, syndicales et paysannes du pays – soit les principaux alliés du MAS – font preuve de compromis à l'égard de la représentation des droits des femmes indigènes. Ainsi, ces dernières vont considérablement influencer les négociations au sein de ce regroupement, à travers soit les Bartolinas soit leurs organisations mixtes. D'autre part, grâce au rôle principal du mouvement indigène dans le nouveau processus politique de la Bolivie, le mouvement féministe se doit d'inclure les perspectives indigènes dans sa plateforme. Ainsi, différents types d'acteurs représentent les intérêts des femmes indigènes au sein de la société civile et de l'Assemblée constituante.

Tout d'abord, dans le cadre de l'Assemblée constituante, les Bartolinas, à l'instar de toutes les grandes organisations indigènes, choisissent de présenter leurs demandes sous le front uni du Pacto de la Unidad. Il faut toutefois noter que les plateformes présentées par le Pacto de la Unidad ont été le fruit d'intenses négociations.

Dès le début, les Bartolinas se positionnent comme non-féministes, le féminisme étant pour elles un conflit contre les hommes. Leurs demandes initiales relatives au genre concernaient la violence contre les femmes et le droit de celles-ci à une participation égalitaire dans le processus de prise de décision. En effet, beaucoup de femmes indigènes sont exclues des réunions de leurs communautés, soit parce qu'elles sont illettrées soit parce qu'elles sont privées de titres de propriété foncière. De plus, les femmes sont souvent en charge du travail ménager et des enfants, ce qui les empêche d'assumer des postes de pouvoir, tant au sein de leurs communautés qu'aux niveaux départemental et national.

Comme le fait remarquer Rousseau, dans le discours des femmes rurales, l'idéal de la complémentarité des sexes ne doit pas se confondre avec les notions occidentales de la séparation entre espace public et espace privé et les rôles qui sont assignés à chaque sexe en fonction de cette séparation (Rousseau, 2011 : 18). Pour les femmes indigènes, la maternité et le travail ménager n'entrent pas en conflit avec une citoyenneté active, autrement dit, ils ne sont pas incompatibles avec une participation politique, une activité génératrice de revenus et l'accès égalitaire à l'éducation. Par conséquent, la complémentarité ne se réfère pas à la construction de sphères exclusives qui correspondraient à chaque sexe, mais plutôt au fait que la dualité de genre doive être présente dans toutes les sphères, quelques fois par des tâches qui se différencient selon le sexe.

Cette vision se retrouve dans les documents qui présentent la proposition constitutionnelle des Bartolinas, dans lesquels plusieurs revendications reposent sur la notion d'équité. Les principales demandes se centrent sur la participation politique, les droits fonciers, l'éducation et la violence domestique : les Bartolinas demandent une représentation de 50 % au Congrès, dans les partis politiques et dans les organes de prise de décisions, ainsi que des droits égaux pour l'accès à la propriété et la redistribution de la terre. Elles revendiquent aussi le droit à une éducation publique, à des sanctions pour les époux violents et à la création de refuges pour femmes. Les femmes autochtones revendiquent aussi la libre disposition de leur corps et rejoignent alors les féministes, auxquelles elles s'opposent pourtant vivement sur le sujet de l'avortement. Ainsi, elles vont voter en première instance, et sans s'opposer aux positions contre l'avortement, comme la « défense de la vie dès la conception ».

Parmi leurs demandes relatives au genre, on trouve aussi le droit à l'accès à l'eau potable comme un droit humain, le droit à la souveraineté et à la sécurité alimentaire, la promotion de la médecine traditionnelle, l'évaluation du rôle des sages-femmes, l'accès égalitaire aux services de santé et l'abolition du service militaire obligatoire (Rousseau, 2011 : 18).

Ensuite, à partir de la fin de 2004, les organisations et regroupements de femmes s'organisent afin de participer au processus de réformes de l'État bolivien. Une coalition d'ONG, Mujeres en la Asamblea Constituyente (Femmes dans l'Assemblée constituante), appuyée par la coopération internationale et coordonnée par quatre organisations – la Coordinadora de la Mujer, la Plataforma de la Mujer, la Articulación de las mujeres para la equidad y la igualdad (AMUPEI) et le Foro político nacional de mujeres –, réalise plus de 400 ateliers et rencontres avec plus de 20 000 femmes provenant d'environ 1 000 organisations différentes. Mujeres en la Asamblea Constituyente est alors un regroupement jouissant d'une

grande légitimité et représentativité des femmes boliviennes, car celles-ci sont regroupées en une seule plateforme pour présenter leurs recommandations et leurs propositions pour la nouvelle Constitution, étant, de cette façon, plus influentes. Comme le souligne Rousseau, citée par Nagels, bien que le mouvement féministe institutionnel ait mené cette initiative, il a dû ouvrir son agenda à celui des femmes autochtones, devenues incontournables (Nagels, 2013 : 94). Ainsi, selon Monica Novillo, présidente de la Coordinadora de la Mujer:

Las organizaciones sociales están en un momento donde son protagonistas en este momento histórico del país, entonces estamos construyendo con ellas. Antes éramos sólo las ONG las que hacíamos el trabajo de incidencia política, las propuestas y todo. Entonces yo creo que este es un momento que hay un potencial muy grande para fortalecer el trabajo y las luchas que hemos venido haciendo durante mucho tiempo con los sectores populares...

Monica Novillo décrit ce moment comme le moment le plus important pendant son mandat à la Coordinadora:

Un hito fundamental ha sido el proceso de la Asamblea Constituyente. Nosotras hemos trabajado una serie de propuestas para llegar a la Asamblea Constituyente, un documento de propuestas consensuado a nivel nacional con muchas organizaciones y que nos ha permitido tener la Constitución que tenemos en este momento. Ha sido un hito importante en aquel momento porque justamente lo que ha hecho ha sido confrontar la realidad en términos de que nos han interpelado las organizaciones sociales de base de mujeres, han interpelado a las ONG, a nosotras, por un periodo muy largo estábamos asumiendo la voz de ellas, cuando ellas tenían sus problemas. Entonces este fue un momento importante para nosotras, las ONG que veníamos de un movimiento tradicional de ONG que trabajan en temas de derechos de las mujeres, reconocer el protagonismo de este momento histórico en las organizaciones sociales. Y esto era fundamental para hacer un quiebre también en la forma de trabajar de la propia Coordinadora de la Mujer y relacionarnos con las organizaciones sociales de los movimientos de las mujeres.

Des femmes urbaines, rurales et autochtones de tout le pays peuvent alors exprimer leurs revendications. Selon Mariana Galán de la CIDOB:

Hemos hecho alianza con toda clase de organizaciones de mujeres a través de la Coordinadora de la Mujer para presentar nuestras proposiciones. Hemos hecho vigilia para que nuestras demandas se tomaran en cuenta.

Mujeres en la Asamblea Constituyente entame aussi une réflexion sur tous les droits pouvant renforcer l'égalité hommes-femmes dans la nouvelle Constitution. Plusieurs de leurs propositions seront incluses dans le projet de Constitution, non seulement au niveau des droits des femmes, mais aussi en lien avec la définition d'un État non-patriarcal et la place des droits

humains. Le projet Mujeres en la Asamblea va aboutir à la création de l'initiative Mujeres presentes en la Historia (MPH, Femmes présentes dans l'Histoire).

En juin 2006, le document *De la protesta al mandato : una propuesta en construccion* (De la protestation au mandat : une proposition en construction), qui contient les propositions du mouvement des femmes, afin de « changer les anciennes structures patriarcales, coloniales, capitalistes et centralistes », est rédigé et largement diffusé dans le pays. Dans ce document, Mujeres en la Asamblea Constituyente revendique plusieurs droits pour les femmes et demande à l'État de garantir ces droits tant dans la sphère publique que dans la sphère privée et, ainsi, de reconnaître celles-ci en tant que sujets de droits et de leur permettre d'atteindre une égalité réelle.

Leurs revendications incluent, entre autres, le droit à une vie exempte de violence, des droits sexuels et reproductifs, le droit à la famille, le droit à la participation politique avec la garantie de la parité et de l'alternance au sein des trois pouvoirs étatiques, des droits économiques et du travail ainsi que le droit à la propriété pour les femmes rurales. Mujeres en la Asamblea Constituyente exige aussi que la nouvelle Constitution intègre une transversale de genre, afin d'interpréter tous les droits sous une perspective d'égalité. Elles soulignent que, malgré l'universalité des droits de la personne, les femmes sont toujours victimes de discriminations et que leurs droits sont régulièrement bafoués. Il est donc primordial, selon elles, d'inclure les principes d'égalité et de non-discrimination dans la Constitution.

Mujeres en la Asamblea a aussi des revendications ethniques : au-delà de la Constitution de 1994, qui permettait déjà aux peuples autochtones d'utiliser leurs propres systèmes normatifs dans la résolution des conflits, est demandé la reconnaissance du droit des peuples à l'autodétermination et le respect de leurs propres formes de gouvernement et d'organisation selon leurs coutumes et leurs cultures, mais toujours sans violer les droits humains contenus dans la Constitution.

Par ailleurs, d'autres documents présentent les propositions des femmes indigènes. Les femmes des basses-terres de CIDOB ont rédigé une déclaration qui présente différentes demandes, parmi lesquelles on peut citer le droit des femmes à choisir le nombre d'enfants qu'elles souhaitent avoir et leur droit à la contraception. En juillet 2006, la Fédération nationale des travailleuses domestiques (FENATRAHOB) produit, pour sa part, une plateforme constitutionnelle, dans laquelle elle poursuit l'agenda des travailleuses domestiques. Dans cette plateforme, la fédération partage toutes les demandes des Bartolinas, à l'exception de la

question du service militaire, pour laquelle elle propose la participation des femmes, et elle insiste sur ce qu'elle appelle la démocratisation du travail domestique (Rousseau, 2011 : 19).

Enfin, un autre secteur du mouvement féministe bolivien se rassemble sous Campaña 28 de septiembre – une campagne régionale en Amérique Latine qui œuvre pour la dépénalisation de l'avortement. Ce groupe élabore une plateforme centrée sur les droits sexuels et reproductifs, la dépénalisation de l'avortement, le droit à la protection contre toutes formes de violence et la reconnaissance de différentes formes de famille.

En ce qui concerne la façon dont le MPH s'occupe des normes indigènes et des propositions faites par ses organisations, la comparaison entre le matériel éducatif distribué en 2005 et les propositions présentées en 2006 suite aux consultations nationales met en lumière d'importantes nuances : bien que le matériel de 2005 reconnaisse la légitimité des demandes des peuples autochtones quant au territoire et à leurs propres institutions, il stipule clairement que leurs normes coutumières sont contraires à l'égalité des femmes – déclaration qui évoque un certain préjugé ethnocentrique. Toutefois, la plateforme de 2006 revendique « l'élimination de toutes formes de discrimination contre les femmes dans les lois coutumières relatives à l'accès à la propriété, l'héritage, la vente et la distribution de la terre » (Rousseau, 2011 : 23). Qui plus est, elle précise que « le système judiciaire doit articuler le droit positif avec le droit coutumier de façon à respecter les droits fondamentaux de l'individu ». Par conséquent, bien que le MPH ait fait preuve d'une plus grande ouverture quant à l'agenda indigène, il reste toujours méfiant par rapport à la façon dont les institutions indigènes peuvent garantir les droits des femmes.

Il faut aussi ajouter que la plupart des thématiques abordées par les Bartolinas ont été incluses dans les documents de 2005 et 2006, hormis le sujet conflictuel de l'avortement. En fait, Katia Uriona, coordinatrice du MPH, a opté pour l'inclusion d'un article général sur les droits reproductifs et sexuels et d'un autre sur le droit à la vie, tout en affirmant que la question de l'avortement devrait être traitée par le droit ordinaire plutôt que dans la Constitution. Cette décision montre que l'avortement était un sujet qui opposait farouchement les féministes et les indigènes. De ce fait, pendant l'Assemblée constituante, la Campaña 28 de septiembre décide d'abandonner la question de l'avortement, afin d'établir des alliances avec d'autres mouvements de femmes et faire ainsi face à l'avancée des groupes conservateurs.

Enfin, en janvier 2007, a lieu la première Rencontre nationale des femmes parlementaires et membres de l'Assemblée constituante (Encuentro Nacional de Mujeres Constituyentes y Parlamentarias), sous la présidence de Silvia Lazarte, présidente de

l'Assemblée constituante. Les femmes qui ont participé à cette réunion vont créer la Coordination d'unité de femmes membres de l'Assemblée constituante (Coordinadora de Unidad de Mujeres Constituyentes de Bolivia), une entité qui regroupe toutes les femmes des partis politiques qui ont été élues pour participer à l'Assemblée, dans le but d'élaborer une plateforme commune pour les droits des femmes.

En dépit des conflits, l'alliance entre féministes et femmes autochtones au sein du MPH va porter ses fruits, dans la mesure où la plateforme des droits des femmes influence les revendications du Pacto de la Unidad, qui seront ensuite adoptées par l'Assemblée constituante.

Plus particulièrement, dans son premier document de réformes constitutionnelles, présenté en août 2006, le Pacto de la Unidad propose entre autres l'élection de 50 % du cabinet parmi une liste présentée par les organisations sociales, la moitié étant des femmes, l'alternance des candidat.e.s dans les listes électorales pour les législateurs/législatrices, l'équité de genre dans la distribution de la terre ainsi que dans la formation professionnelle et la sécurité sociale, le congé de maternité, la prohibition de toutes formes de violence et de discriminations liées au sexe ainsi que le droit à la santé. La deuxième proposition du Pacto de la Unidad, présentée en mai 2007, est nettement influencée par celle du MPH. Dans cette proposition, on remarque notamment l'usage d'un langage non sexiste dans la rédaction des différents articles (« les Boliviens et les Boliviennes », « les citoyens et les citoyennes », etc.). Par ailleurs, on y trouve aussi le devoir de l'État d'adopter des mesures de discrimination positive en faveur des femmes ou des secteurs désavantagés de la population.

Enfin, en ce qui concerne la nouvelle Constitution de l'État plurinational de Bolivie, elle comprend un langage non sexiste et promeut activement, de manière transversale et spécifique, les droits des femmes en matière sexuelle et reproductive, foncière, économique et politique. Par exemple, dans la section portant sur les droits individuels, elle reconnaît que les droits et les garanties de la Constitution doivent être octroyés sans discrimination de sexe, d'âge, d'appartenance culturelle, de langue, d'opinion, de religion, d'orientation sexuelle, d'orientation politique, d'état de grossesse, de condition économique ou autre (NCPE, art. 14, paragr. II). Toute forme de violence ou d'exploitation sexuelle est interdite, y compris au sein du couple et de la famille (NCPE, art.15, paragr. II et III). De même, dans un article spécifique, le droit des hommes et des femmes à l'exercice et à la protection des droits sexuels et reproductifs est reconnu (NCPE, art. 66). Dans le chapitre politique, il est précisé que la nouvelle assemblée législative devra être élue par le biais de listes électorales où prévaudront la parité et l'alternance entre candidat.e.s des deux sexes (NCPE, art. 329, paragr. I). Sur

l'importante question de la propriété de la terre, il est spécifié que les femmes et les hommes devront avoir les mêmes droits (NCPE, art. 402, paragr. II).

iii. La mobilisation des femmes indigènes après l'Assemblée constituante

Pendant les derniers mois des travaux de l'Assemblée constituante et après leur finalisation, la mobilisation des femmes indigènes augmente. Tout d'abord, la création de la Confédération nationale des femmes indigènes de Bolivie (CNAMIB - Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia), en novembre 2007, correspond à la volonté des femmes indigènes d'avoir une voix plus forte au sein de la CIDOB. Fondée à la fin des travaux de l'Assemblée constituante, la CNAMIB est un produit dérivé de la mobilisation pour la réforme constitutionnelle. En outre, un nouvel événement national, organisé conjointement par les organisations de femmes indigènes et populaires, a lieu durant deux années consécutives, en 2008 et 2009 : il s'agit du Sommet social des femmes boliviennes (Cumbre Social de Mujeres de Bolivia), mené par les Bartolinas et fondé dans le but de créer des synergies entre les femmes, pour la mise en œuvre de la nouvelle Constitution. Elle rassemble la FENATRAHOB, la CIDOB et la CNAMIB, ainsi que des femmes de CONAMAQ et plusieurs autres organisations de femmes. Parmi leurs demandes, en 2008, se trouve la création d'un Conseil national de femmes rurales et autochtones pour résoudre les conflits de justice communautaire et indigène relatifs aux droits des femmes.

Enfin, en mai 2009, les femmes indigènes des hautes et des basses terres convoquent la Rencontre nationale de femmes indigènes des hautes et des basses terres de Bolivie (Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas de Tierras Bajas y Tierras Altas de Bolivia), dans le but de préparer une plateforme commune, qui va être présentée au Premier sommet de femmes indigènes de l'Abya Yala (Amérique du Sud), qui a eu lieu cette même année à Puno (Pérou). Les réunions officielles montrent la place prépondérante occupée par les femmes indigènes au niveau national, où elles sont directement représentées à travers leurs propres organisations et non au travers d'organisations mixtes.

Pour sa part, la collaboration entre féministes et femmes indigènes a également perduré après l'Assemblée constituante. En mars 2008, la CNAMIB et la Fédération des travailleuses domestiques signent une déclaration avec plusieurs organisations de femmes, comme la Fédération des femmes de la ville d'El Alto (Federación de Mujeres de la Ciudad de El Alto) et Campaña 28 de septiembre, dans le but de défendre le projet de la Constitution et notamment les droits sexuels et reproductifs, ainsi que le droit à une vie sans violence. En 2009, lorsque la

nouvelle Constitution est approuvée, un travail commun entre féministes et femmes indigènes est aussi réalisé sur la nouvelle loi électorale transitoire. La fédération Bartolina Sisa soutient la proposition de CNAMIB, CIDOB, CONAMAQ, FENATRAHOB et de la Coordinadora de la Mujer, qui vise à assurer que la loi électorale en vigueur garantisse la parité et l'alternance des candidat.e.s des deux sexes, prévues dans la Constitution.

iv. La situation actuelle

Aujourd'hui, les relations entre les différentes organisations des femmes se limitent à des plateformes d'alliance ponctuelles. Par exemple, selon le témoignage de Janeth Conde Salazar du centre d'habilitation et de services pour la femme, CECASEM :

Trabajamos mucho con las *Bartolinas Sisa* y otras organizaciones en el área rural, las mujeres productoras. [...] Hemos cambiado los objetivos institucionales según la coyuntura [...] La aceptación de los proyectos de género depende de la temática, por ejemplo, la medicina tradicional tuvo muy buena aceptación por las Bartolinas. [...] No trabajamos con el movimiento feminista, trabajamos con la *Coordinadora de la Mujer*, cuando hay marcha por los derechos reproductivos participamos, pero *Mujeres Creando* tienen posiciones radicales.

Dominga Mamani parle des alliances de la Fédération nationale des travailleuses salariées au foyer de Bolivie San Pedro avec les femmes des autres organisations:

Antes no hacíamos alianzas, ahora sí que hacemos, con el CONAMAQ, con las *Bartolinas*, con la *Fundación Solón* que nos apoya. La idea es ésta ahora, buscar alianza y salir a los barrios del área rural, porque estamos preocupados también por nuestros padres, porque nuestros padres no saben que está pasando en este país. El objetivo es valorarnos nuestro objetivo que no es sólo ser amas de casa, estar en la casa, lavar y cocinar sino también apoyar a nuestros padres que están en las comunidades y entonces esto es lo que estamos logrando ahora. [...] Con el movimiento feminista, nosotras hemos tenido el apoyo de *Mujeres Creando* porque nosotras nunca hemos tenido un apoyo político, yo también me he capacitado ahí y tengo un programa en la radio.

Mónica Novillo de la *Coordinadora de la Mujer* parle des alliances stratégiques avec les autres mouvements féministes du pays:

Hay un movimiento más vinculado a las instituciones, lo que podía ser un feminismo más institucional con que sí establecemos algunos vínculos, por ejemplo, en temas del aborto, derechos sexuales reproductivos, allí hay un trabajo más articulado. Reconozco que estos últimos tres años con menor énfasis que antes, antes trabajábamos solamente con ellas, ahora trabajamos más con las organizaciones, o sea que hay un foco diferente, y hay otros movimientos con los que trabajamos nosotras administramos, tenemos un fondo, se llama 'Fondo Aptapi' que es un fondo que otorga pequeños montos a iniciativas de mujeres que no tienen personalidad jurídica, organizaciones jóvenes, feministas, que hacen teatro a las que les otorgamos fondos para que puedan

realizar sus actividades. Esta es otra forma de vincularnos con el movimiento feminista más independiente, que son mujeres que han sido feministas y en algún momento estaban vinculadas a instituciones y están más en ámbitos académicos y nos ayudan mucho en términos de producción de conocimientos, investigación, sistematización etc.

Les féministes qui travaillent pour les ONG en faisant leur autocritique reconnaissent leurs erreurs et déplorent les opportunités perdues qui auraient pu conduire à des solides alliances :

Creo que una de las mayores rupturas entre las organizaciones de mujeres de clase media es la ruptura con las organizaciones de mujeres indígenas. Nos cerramos a escuchar nosotras en una agenda propia construida desde la agenda de Beijing y no estamos escuchando a las mujeres indígenas de manera real en sus necesidades y en todo lo que ellas quieran. Para mí, uno de los puentes que existe aún muy frágil para poder tender esta relación entre mujeres indígenas y mujeres de clase media estaba en la Unidad de despatriarcalización y de descolonización, para poder articularnos en algún momento con las mujeres indígenas reconociendo que una de las discriminaciones más grandes está en lo racial. Que pelear solamente por una condición de mujeres clase media sin pensar en las condiciones de las mujeres indígenas no tiene ningún sentido y ningún valor. Creo que esta unidad nos daba esta posibilidad, pero esta posibilidad está cada vez más cerrada» (Cecile Quispe, directrice exécutive du Centre de promotion de la femme Gregoria Apaza).

Dans le même sens, Mónica Novillo de la Coordinadora de la Mujer déplore le paternalisme des ONG:

Yo creo que nosotras una de las cosas que estamos en proceso de transformación es justamente esto y esta confrontación que tuvimos en la Asamblea Constituyente nos planteó justamente esto, y no porque lo hayan dicho otras, sino porque tuvimos la oportunidad de acercarnos con las organizaciones sociales entre ellas también las mujeres indígenas diciéndonos ‘ustedes que no hablen por nosotras, nosotras queremos hablar por nosotras, tenemos nuestra voz, nuestros tratamientos’ y así fue. Y a partir de esto fue un cambio de la forma de trabajo de la Coordinadora de la Mujer. Nosotras lo que estamos planteando es que en esta articulación nos miramos como iguales.

Toutefois, malgré les difficultés, elles reconnaissent la nécessité de renforcer leur coopération sur des problèmes qui touchent toutes les femmes. Comme le dit E.V. de CONAMAQ:

Sin embargo, en los avances que tenemos como organización es que el tema de las violencias que es importante para las feministas es real para nuestras comunidades, y es algo que tenemos que trabajar. Es cierto que las mujeres tienen menores posibilidades de acceso a la formación, a la salud, que son menos comprendidas, que ser mujer muchas veces no se comprende. Y eso mujeres indígenas más jóvenes lo

pueden entender y trabajar más que las mujeres mayores que también reconocen esto, pero ya no para ellas. Sí hay un reconocimiento de que la mujer es muy maltratada en todos los sectores, y que sí es necesario trabajar en eso.

Dans le même esprit, Mónica Novillo, présidente de la Coordinadora de la Mujer, remarque:

El movimiento de mujeres es muy diverso, tiene múltiples expresiones y así debe ser reconocido. En esa medida lo que nosotros tratamos de hacer es fortalecer la posibilidad de que esta diversidad de organizaciones de mujeres pueda hacer acuerdos puntuales a veces a largo plazo para impulsar ciertos temas de género. Entonces en algunos temas nos podemos juntar, en otros ya no. Pero creemos en la posibilidad de construir agendas conjuntas. [...] Con las organizaciones sociales de mujeres, sí hemos construido una alianza estratégica que ahora mismo está en marcha justamente para ir impulsando una agenda conjunta. [...] Entonces efectivamente ha marcado una nueva forma de relacionar y con las organizaciones sociales lo que tenemos es un acuerdo para trabajar propuestas conjuntas. Esto es lo que estamos tratando de hacer con diversas iniciativas. Con todo es tejer como una red, en ciertos momentos las tensiones acaban rompiendo la relación, entonces hay que volver a tejer el filo. Somos diversas, tenemos intereses diversos, también se cruzan los intereses políticos, porque no todas tenemos la misma visión política y esta es una nueva forma de trabajo. Yo creo más bien que es un momento, una oportunidad para ver estas diferencias, ponerlas sobre la mesa y empezar a avanzar en la construcción de alianzas, construcción de pactos políticos con las otras organizaciones para seguir avanzando.

Mónica Novillo parle même d'une évolution positive dans les relations avec les femmes rurales et indigènes:

Antes no había un acercamiento y además había una cantidad de prejuicios desde las instituciones que trabajan con derechos de las mujeres. Entonces yo creo que es un proceso de reconocimiento mutuo, ella me reconoce a mí, yo la reconozco a ella, nos reconocemos diferentes, pero con posibilidades de acercarnos.

Ainsi, tout en reconnaissant ces différences, elle pense que les nouvelles alliances entre les femmes des différents milieux sociaux peuvent se construire sur la base d'un minimum des thématiques qui touchent toutes les femmes :

Trabajar con mujeres que tienen intereses contradictorios es permanente porque en el campo vas a encontrar a mujeres de las Tierras altas y Tierras bajas, tienen una mirada diferente respecto al acceso a la tierra, el territorio para las mujeres indígenas es completamente diferente a cómo le miran las mujeres indígenas de comunidades interculturales. [...] Y eso, aun así, no significa que no, como mujeres, confronten ciertos temas que tienen que ver con el hecho que son mujeres. El tema de la violencia contra las mujeres, el tema de la participación política, el acoso en su participación política, en cualquiera de las organizaciones políticas, el acoso en las candidaturas es una realidad, no importa de qué área eres, incluido las mujeres en las áreas urbanas. Entonces lo que sí tenemos es un acuerdo en una agenda mínima que va a cuestionar

cómo se generan estas situaciones de exclusión y de marginación de las mujeres. Puede haber temas en las que no vamos a coincidir y la idea no es conversar los temas que nos van a separar sino enfocarnos en los temas en los que sí podemos avanzar en una agenda común. [...]Tenemos el compromiso de seguir empujando la agenda conjuntas [...] porque las mujeres somos un sujeto político.

v. Conclusion

À travers cette analyse des dynamiques entre les mouvements des femmes indigènes et les féministes tout au long de l'Assemblée constituante, nous pouvons tirer les conclusions suivantes : tout d'abord, le rôle prépondérant que les femmes ont joué au sein du mouvement indigène a permis à leurs demandes d'être prises en considération, tant par le mouvement indigène que par le mouvement féministe. Ensuite, les femmes indigènes ont saisi l'opportunité de développer des formes de mobilisation plus autonomes, sans pour autant se séparer de leurs camarades de sexe masculin. Enfin, nous pouvons constater que les mesures d'égalité et d'équité revendiquées par les organisations indigènes et féministes sous la forme de droits des femmes concrets ou de discrimination positive ont occupé une place bien plus importante que la notion indigène de complémentarité. Cette dernière n'a été mise en lumière que lors des plateformes d'organisations indigènes et dans la Constitution de 2009, mais sans être directement associée aux questions de genre.

Ainsi, le grand succès de la représentation des droits des femmes est dû à la collaboration entre femmes indigènes et féministes pendant l'Assemblée constituante. Malgré le manque de coalition officielle et une certaine méfiance entre les femmes indigènes et les féministes, le MPH a fourni un espace pour élaborer une plateforme reconnue comme légitime par les deux parties.

S'il reste à voir l'application de ces éléments qui se retrouvent dans la nouvelle Constitution dans la pratique, il faut également mentionner que ces avancées féministes se font dans un contexte où le mouvement des femmes en Bolivie est plutôt fragmenté. Alors que les organisations de femmes paysannes et autochtones sont insérées dans les lieux du pouvoir créés par le MAS, peu d'entre elles se font entendre sur la place publique ou dans les médias. Par ailleurs, le mouvement des femmes de classe moyenne, qui s'associe plus ouvertement au féminisme et qui a obtenu d'importants acquis pendant les années 1990, est pour le moment relégué à un second rôle, victime des conflits de classe et des conflits ethniques dans lesquels le féminisme est associé à un mouvement d'élite occidentalisée et « inféodée » à la coopération internationale. L'interaction entre les femmes indigènes et les activistes féministes s'inscrit

donc dans un contexte de frustration, de méfiance et de bouleversement des dynamiques de pouvoir.

L'Assemblée constituante a donc mis en évidence la complexe articulation entre les revendications de classe et d'ethnie au sein des mouvements de femmes. Mené principalement par des femmes métisses de classe moyenne, le MPH a montré une plus grande ouverture à l'agenda du mouvement indigène, tout en restant méfiant en ce qui concerne la façon dont les institutions indigènes garantissent les droits des femmes indigènes. L'égalité des sexes et l'équité sociale faisaient partie de la plateforme du MPH. Les droits des femmes étaient basés sur une demande explicite « de la différence sexuelle comme fait universel qui crée différents besoins biologiques et culturels pour les hommes et les femmes » (MPH, 2006, p. 10). Cette définition du genre ancrée sur les différences biologiques, loin d'être une position féministe radicale, exclut toutefois toute notion de complémentarité andine, ce qui reflète les limites de la reconnaissance du cadre culturel des femmes indigènes de la part du mouvement féministe.

Pour leur part, les deux plateformes du Pacto de la Unidad de 2006 et 2007 évoquent la complémentarité comme un principe fondamental qui doit guider l'État ; néanmoins, la complémentarité n'est pas directement associée au genre, contrairement au principe d'équité. En général, comme le souligne Rousseau, la proposition finale du Pacto de la Unidad n'a pas seulement été plus revendicative que celle des Bartolinas, mais elle a aussi inclus plusieurs demandes faites par le MPH (Rousseau, 2011 : 21).

Bien que pour ces dernières, comme nous l'avons vu, la récupération des principes andins est potentiellement émancipatrice, leur façon de définir le genre et leurs politiques ont conduit plusieurs actrices métisses – féministes ou pas – à attaquer les mouvements (de femmes) indigènes en les considérant comme essentialistes et conservateurs, tandis que les femmes indigènes ont reproché aux mouvements féministes leur ethnocentrisme et la reproduction raciste de relations sociales inégalitaires sur le terrain des mouvements sociaux (Rousseau, 2011 : 10). Sous ce prisme, nous pouvons rejoindre la critique de Rousseau qui souligne, dans la proposition du Pacte d'unité, le paradoxe du décalage entre le progrès important des propositions féministes et le discours antiféministe présent au sein du mouvement populaire. Néanmoins, en dépit de cette polarisation, nous ne pouvons pas nier le fait que l'Assemblée constituante ait constitué un échange constructif entre les différents mouvements de femmes, aboutissant à une considérable promotion de leurs droits, au moins au niveau institutionnel.

Conclusion

A travers ce travail nous avons essayé d'élucider les causes qui se trouvent à l'origine des mouvements féminins en Bolivie ainsi que celles qui expliquent la mobilisation de certaines femmes au sein d'organisations féministes, autochtones, ouvrières ou paysannes. Nous avons également tenté de comprendre les forces motrices qui alimentent les passerelles d'alliance entre les différentes organisations.

Pour ce faire, nous avons présenté le contexte national – fait de racisme et de sexisme structurels et d'écarts sociaux exacerbés, mais aussi de fortes traditions de luttes populaires, nationalistes et révolutionnaires – dans lequel se sont développés les mouvements de femmes et les mouvements féministes du pays particulièrement importants.

En confirmant notre hypothèse de départ, nous avons vu qu'on ne peut pas parler des « femmes boliviennes » comme groupe homogène, parce que malgré leurs expériences communes, les différences de classe et d'ethnie en Bolivie ont toujours été très marquées : l'intersectionnalité structurelle, c'est-à-dire la localisation des femmes aymara à l'intersection de la race et du genre rend leurs expériences qualitativement différentes de celles des femmes blanches ainsi que des hommes indigènes. La « communauté des femmes » ne doit alors nullement masquer les antagonismes, les rapports de classe, racistes, lesbophobes, coloniaux ou impérialistes entre femmes.

Nous avons vu que dans ce pays, les femmes pauvres et racisées mènent aujourd'hui des luttes particulièrement importantes. Dans une voie ouverte notamment par Domitila Barrios de Chungarra, les femmes indigènes sont actives et de plus en plus visibles dans la vie politique, notamment pendant les grands événements politiques comme la « guerre de l'eau » puis la « guerre du gaz », mais également à travers leurs syndicats, comme c'est le cas pour les travailleuses domestiques organisées ou les organisations de l'économie solidaire des paysannes. Ces femmes combattent à la fois le racisme et l'exploitation néolibérale.

C'est pourquoi, il n'est pas rare que des tensions se précisent entre les féministes institutionnelles ou anarchistes, qui se voient reprocher respectivement un certain élitisme ou radicalisme, et les femmes des secteurs populaires, rurales ou urbaines, qui en partant du racisme ou de leurs besoins exacerbés par la crise économique se spécialisent sur des questions plus concrètes.

Un deuxième conflit, profond, crée des scissions durables et aujourd'hui encore non résolues entre les féministes « institutionnelles » et les « autonomes ». Ces dernières ont été les premières à soulever, à l'échelle du continent, la question de l'institutionnalisation et de l'«ONGisation» du féminisme, des rapports Sud-Nord qu'impliquaient les financements internationaux et du néo-impérialisme libéral sous-jacent aux politiques des institutions internationales. Enfin, elles contestent en profondeur la pensée straight et les logiques hétéro-familiales.

Sous ce prisme, on comprend pourquoi il est difficile de créer des convergences entre les femmes qui se mobilisent au sein de ces différents mouvements qui varient en termes d'origine de leurs membres, des demandes, de vision du monde mais également des moyens de lutte dont il faut se servir et les alliances qu'il faut faire. La diversité des féminismes et des mouvements de femmes boliviens provient alors de leur diversité ethnique et du lieu spécifique depuis lequel leurs membres prennent la parole dans la lutte sociale.

Parler des alliances, nous amène forcément à parler du rôle du chachawarmi : comme de nombreux chercheurs et de nombreuses chercheuses l'ont démontré, le discours sur la complémentarité des sexes pourrait se transformer en un mécanisme de perpétuation des stéréotypes et des préjugés qui sont discriminatoires à l'égard des femmes et qui reproduisent les rôles traditionnels des hommes et des femmes, maintenant ces dernières dans une position subordonnée. Toutefois, il semble également que ce discours empêche les femmes aymara de nouer des liens avec les féministes, tant institutionnelles qu'anarchistes : comme nous l'avons vu, l'idée qui revient souvent dans leurs discours est que les luttes doivent être menées avec et non sans ou contre les hommes de leur communauté.

Mais si le chemin vers les alliances entre les différents mouvements de femmes en Bolivie semble semé d'embûches à cause du poids de la tradition, les grandes villes du pays qui accueillent les migrantes aymara offrent, en revanche, un terrain fertile pour l'émergence des mouvements sociaux « par le bas » qui contribuent à la modification des modèles de comportement socioculturel des hommes et des femmes et à l'élimination des pratiques coutumières qui discriminent les femmes. Nous pouvons alors dire que les grandes villes du pays offrent le contexte et les conditions idéales pour l'émancipation des femmes et la redéfinition du concept de chachawarmi, d'autant plus que certains changements s'opèrent plus facilement en groupe qu'à l'échelle individuelle, dans la mesure où l'une des principales sources de la résistance au changement est la peur de s'écarter des normes collectives. Le travail des femmes dans les domaines formel et informel et la lutte pour leurs droits économiques et

l'amélioration de leurs conditions de vie, les ont rendues des acteurs incontournables de la vie économique et politique du pays et ont accru leur visibilité dans la sphère publique. Nous pensons alors que les nouvelles pratiques sociales qui découlent de cette procédure pourront permettre que la notion de chachawarmi soit revisitée dans les faits, de façon à remodeler les schémas de la division sexuelle du travail et de la participation des femmes dans la vie privée et publique : ces pratiques novatrices dessinent des formes de résistance et sont donc porteuses de changement potentiel, d'autant plus qu'elles dépassent largement le niveau de relations sociales et remettent en cause les rapports sociaux de sexe.

Il s'agit là sans aucun doute d'une tâche difficile, d'autant plus que, comme nous l'avons vu, dans le contexte de la revendication de l'identité indigène chaque élément de modernité est souvent rejeté en tant que colonialiste et étranger à la cosmovision et à la tradition ancestrale. Mais tant qu'il y aura du sexisme, les solutions rapides et faciles ne semblent pas être nombreuses.

Bibliographie

INTERSECTIONNALITÉ et GENRE

Ouvrages

- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris, France : Seuil.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris, France : Seuil.
- Delphy, C. (2009a). *L'ennemi principal 1 : Economie politique du patriarcat*. Paris, France : Editions Syllepse.
- Delphy, C. (2009b). *L'ennemi principal 2 : Penser le genre*. Paris, France : Editions Syllepse.3.
- Dorlin, E. (dir.) (2009). *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Falquet, J. (2008). *De gré ou de force : les femmes dans la mondialisation*. Paris, France : La Dispute/ SNEDIT.
- Goffman, E. (2002). *L'arrangement des sexes* (Maury Hervé, trad.). Paris, France : La Dispute. (Ouvrage original publié en 1977 sous le titre *The arrangement between the sexes*. Massachussetts, Etats-Unis : Kluwer academic publishers).
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, France : Cote-femmes éditions.
- Pateman, C. (2010). *Le contrat sexuel* (Charlotte Nordmann, trad.). Paris, France : La Découverte/ Institut Emilie du Châtelet. (Ouvrage original publié en 1988 sous le titre *The sexual contract*. Cambridge, Royaume Uni : Polity Press Ltd.).
- Quentrec, Y., Rieu, A. (2003). *Femmes : engagements publics et vie privée*. Paris, France : Editions Syllepse.
- Romito, P. (2006). *Un silence de mortes : La violence masculine occultée*. Paris, France : Editions Syllepse. (Ouvrage original publié en 2005 sous le titre *Un silenzio assordante. La violenza occultata su donne e minori*, Rome, Italie : Griff, Groupo di ricerca sulla familia e la condizione femminile).
- Scott Wallach, J. (2005). *Parité ! L'universel et la différence des sexes*. (Claude Rivière, trad.). Paris, France : Editions Albin Michel. (Ouvrage original publié en 1998 sous le titre *Parité ! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*. Chicago, United States: University of Chicago Press).
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco, Perú: Centro de estudios regionales andinos «Bartolomé de las Casas».

Articles scientifiques

- Auslander, L., Zancarini-Fournel, M. (2000). Le genre de la nation et le genre de l'Etat. *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 12, 5-13.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 1, 225, 70-88. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-diogene-2009-1-page70.htm> doi: 10.3917/dio.225.0070 (Consulté le 12 aout 2013).
- Charlery, H. (2007). Le patriarcat ou le féminisme noir. *Revue française d'études américaines*, 4, 114, 77-87. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudes-americaines-2007-4-page-77.htm> (Consulte le 15 octobre 2013).
- Crenshaw Williams, K. (1989). Feminist Theory, and Antiracist Politics. University Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feministe Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, (1), 139-167. Disponible en ligne sur: http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8?utm_source=chicagounbound.uchicago.edu%2Fuclf%2Fvol1989%2Fiss1%2F8&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages (Consulté le 10 aout 2013).
- Crenshaw Williams, K., et Bonis, O. (2005). Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39, (2), 51-82. Disponible en ligne sur: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-page-51.htm> Doi : 10.3917/cdge.039.0051 (Consulte le 30 octobre 2013).
- Fraser, N. (2001). Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement. *Hermès*, 31, 125-156. Disponible en ligne sur : http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/14548/HERMES_2001_3_1_9.pdf?sequence=1 (Consulté le 2 juillet 2014).
- Holvino, E. (2010, mai). Intersections: The Simultaneity of Race, Gender and Class in Organization Studies. *Gender, Work and Organization*, 17, (3), 248-277. Disponible en ligne sur : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0432.2008.00400.x/pdf> doi:10.1111/j.1468-0432.2008.00400.x (Consulté le 15 octobre 2013).
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30, (3), 1771-1800. Disponible en ligne sur : <http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800> (Consulté le 23 novembre 2014).
- Nagels, N. (2013). Quand l'institutionnalisation du genre s'ethnicise. Le cas bolivien. *Lien social et politique*, 69, 91-106. Disponible en ligne sur : <http://id.erudit.org/iderudit/1016486ar> doi: 10.7202/1016486ar (Consulté le 20 octobre 2014).
- Nash, J. (2008). Re-thinking Intersectionality. *Feminist Review*, 89, 1-15. Disponible en ligne sur : <http://www.palgravejournals.com/fr/journal/v89/n1/pdf/fr20084a.pdf> "algravejournals.com/fr/journal/v89/n1/pdf/fr20084a.pdf" (Consulté le 23 octobre 2014).

- Raz, M. (juin 2013). La différence des sexes démêlée. Disponible en ligne sur : <http://www.laviedesidees.fr/> (Consulté le 10 novembre 2014).
- Rousseau, S. (2009). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie : pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux. *Sociologie et société*, 41, (2), 135-160. Disponible en ligne sur : <http://id.erudit.org/iderudit/039262ar> (Consulté le 10 aout 2014).

IDENTITES

Ouvrage

- Dubar, C. (2010). *La socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, France : Armand Colin.

Articles scientifiques

- Di Méo, G. (2007). Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain? *Métropoles*, (1), 69-94. Disponible en ligne sur : <http://metropoles.revues.org/80> (Consulté le 5 septembre 2014).
- Fléty, L. (2011). Jeux du corps et jeux identitaires chez les Cholas. *Civilisations* 60, (1). Disponible en ligne sur: <http://civilisations.revues.org/index2707.html> (Consulté le 7 septembre 2014). Doi: 10.4000/civilisations.2707.
- Galland, B. (1993, novembre). Les identités urbaines. Cultures, sous-cultures et déviances. Convention romande de 3ème cycle de sociologie 2ème session Bulle, 24-26.
- Lavaud, J. (2012). Verushka Alvizuri, Le savant, le militant et l'aymara - Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006). *Problèmes d'Amérique latine*, 87, (5), 147-156. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-problemes-d-amerique-latine-2012-5-p-147.htm> (Consulté le 7 septembre 2014). Doi : 10.3917/pal.087.0147/

BOLIVIE : HISTOIRE ET POLITIQUE

Ouvrages

- Cardenas, F., Chivi, I., Canqui, S., Alvarado, F. (2014). *Despatriarcalización y Chachawarmi. Avances y articulaciones posibles*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Culturas y Turismo, Viceministerio de Descolonización.
- Condor, E. (dir.) (2011). *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. La Paz, Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena. Disponible sur le site : http://www.kas.de/wf/doc/kas_30275-1522-1-30.pdf?120328004036

- Crabtree, J. (2005). *Perfiles de protesta: política y movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Bolivia: PIEB, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, Fundación UNIR Bolivia. (Ouvrage original publié en 2005 sous le titre *Patterns of protest: politics and social movement in Bolivia*. London, United Kingdom: Latin American Bureau).
- García Linera, A. (2014). *Identidad boliviana: nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Lema, A., Choque, M., Jiménez, M. (2006). *La participación de las mujeres en la historia de Bolivia*. La Paz, Bolivia : Coordinadora de la Mujer.
- Morales, E. (2006). *La revolución democrática y cultural: diez discursos*. Lima, Peru : Editorial Malatesta.
- Polet, F. (2009). *La Bolivie d'Evo. Démocratique, indianiste et socialiste ? : points de vue du Sud*. Paris, France : Editions Syllepse.
- Puente Calvo, R. (2011). *Recuperando la memoria: una historia crítica de Bolivia*. Tomo I y II. La Paz, Bolivia : UPS Editorial.
- Rolland, D. et Chassin, J. (dir.) (2007). *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*. Paris, France : L'Harmattan.
- Schrecker, C. (2006). *La communauté : histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*. Paris, France : L'Harmattan.
- Shultz, J. et Crane Drapper, M. (dir.) (2008). *Desafiando la globalización, historias de la experiencia boliviana*. La Paz, Bolivia: El Centro para la Democracia/ Plural Editores.
- Svampa, M., Stefanoni, P. (dir.) (2007). *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo. CLACSO. Disponible en ligne sur le site du CLACSO: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D5817.dir/bolivia.pdf>
- Urquidi, A. (1970). *Las comunidades indígenas en Bolivia*. Cochabamba, Bolivia: Editorial Universitaria- Los Amigos del Libro.

Articles

- Alvarez, M. (2012). *Mouvement féministe et droit de vote en Bolivie 1920-1952*, Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin, 35, (1), 43-53. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-bulletin-de-l-institut-pierre-renouvin-2012-1-page-43.htm> (Consulté le 31 juillet 2014).
- Baby-Collin, V., Bernard, J., Lavaud, J. (s.d.). Encyclopædia Universalis, « BOLIVIE », [en ligne] : <https://www-universalis-educom.nomade.univtlse2.fr/encyclopedie/bolivia/> (Consulté le 31 juillet 2014).
- Bouysse-Cassagne, T. (s.d.). Encyclopædia Universalis, « AYMARAS ». [en ligne]:

- <https://www-universalis--edu-com.nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/aymaras/>. (Consulté le 5 septembre 2014).
- Bouysse-Cassagne, T. (1978). L'espace aymara : urco et uma. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 5, (6), 1057-1080. Disponible en ligne sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1978_num_33_5_294000. Doi: 10.3406/ahess.1978.294000 (Consulté le 9 septembre 2014).
- Burman, A. (2011, février). Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 43, (1), 65-91. Disponible en ligne sur le site de la revue: http://journals.cambridge.org/abstract_S0022216X10001793. Doi:10.1017/S0022216X10001793 (Consulté le 20 novembre 2014).
- Franqueville, A. (1994). Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie. *Cahiers de Sciences Humaines* 30, (3), 475-495. Disponible en ligne sur : http://horizon.documentation.ird.fr/exldoc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/40677.pdf (Consulté le 8 août 2014).
- Gadea, E. (2011, novembre). Retour sur les effets de la marche du Tipnis en Bolivie. Disponible en ligne sur le site de l'Observatoire politique de l'Amérique latine et des Caraïbes : <http://www.sciencespo.fr/opalc/content/retour-sur-les-effets-de-la-marche-du-tipnis-en-bolivie> (Consulté le 20 septembre 2014).
- Galván Iñigo, E. (2008). « En Bolivie, une victoire difficile ». De l'effondrement du pouvoir néolibéral au combat pour l'hégémonie indigène et populaire. *Multitudes*, 35, (4), 85-95. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-4-page-85.htm>. Doi : 10.3917/mult.035.0085 (Consulté le 5 août 2014).
- Gray, Cheryl W., Kaufmann, D. (1998, mars). Corruption et développement. *Finances & développement*. Disponible en ligne sur : http://siteresources.worldbank.org/INTWBIGOVANTCOR/Resources/gray_french.pdf (Consulté le 20 septembre 2014).
- Guardia, S. (s.d). Las mujeres y la recuperación de la historia. Disponible en ligne sur le site du CEMHAL (Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina): <http://cemhal.org/publicaciones1a.html> (Consulté le 25 novembre 2013).
- Hillenkamp, I. (deuxième semestre, automne 2009). L'approche latino-américaine de l'économie populaire, les inégalités et la pauvreté. *Revue de la régulation*. Disponible en ligne sur le site de la revue : <http://regulation.revues.org/7625> (Consulté le 21 novembre 2013).
- Hillenkamp, I. et Bessis, F. (2012). L'innovation sociale par l'économie solidaire en Bolivie : une démocratisation des conventions de production et de genre. *Innovations*, 38, (2), 85-105. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-innovations-2012-2-page-85.htm>. Doi : 10.3917/inno.038.0085 (Consulté le 4 août 2014).
- Lacroix, L. (2012). L'institutionnalisation des « autonomies indigènes » en Bolivie. Disponible en ligne sur le site de l'Association française d'ethnologie et

d'anthropologie : <http://afea2011.sciencesconf.org/10189> (Consulté le 20 octobre 2013).

- Lamazou-Penarrieta, P. (2005, décembre). Concurrence et ambivalence institutionnelle : le problème de la territorialisation des institutions appliqué à la Bolivie. *Revue d'Économie Régionale & Urbaine*, (5), 657-678. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-d-economie-regionale-et-urbaine-2005-5-page-657.htm>. Doi : 10.3917/rrer.055.0657 (Consulté le 10 août 2014).
- Lavaud, J. (2007, mai-juin). Bolivie : un avenir politique hypothéqué ? *Nueva sociedad*, 209, 100-117. Disponible en ligne sur : http://www.nuso.org/upload/articulos/3435_2.pdf (Consulté le 3 août 2014).
- Lavaud, J. (2012). La Bolivie d'Evo Morales : continuités et ruptures. *Problèmes d'Amérique latine*, 85, (3), 73-97. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-problemes-d-amerique-latine-2012-3-page-73.htm>. Doi : 10.3917/pal.085.0073 (Consulté le 4 août 2014).
- Maclean, K. (2013). Chachawarmi: Rhetoric and Lived Realities. *Bulletin of Latin American Research*. Disponible en ligne sur : https://www.academia.edu/3981742/Chachawarmi_Rhetorics_and_Lived_Realities. Doi: 10.1111/blar.12071 (Consulté le 19 novembre 2013).
- Mayta, P. (2008). La participación de la mujer en la Independencia de Bolivia 1809-1825. *Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, XXII, RAE, I, 275-281. Disponible en ligne sur : http://www.educabolivia.bo/files/textos/TX_Mujer_independencia.pdf (Consulté le 1 août 2014).
- Mendoza, C. (2012). La Bolivie : les indiens et « l'Etat plurinational ». *Centre Tricontinental*. Disponible en ligne sur le site du centre : http://www.cetri.be/IMG/pdf/ethnicite_Bolivie.pdf (Consulté le 1 août 2014).
- Perrier Bruslé, L. (2013). La Bolivie, sa mer perdue et la construction nationale. *Annales de géographie*, 689, (1), 47-72. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-annales-de-geographie-2013-1-page-47.htm> doi : 10.3917/ag.689.0047 (Consulté le 5 août 2014).
- Poupeau, F., (2004). « Sur deux formes de capital international ». Note de recherche: Les « élites de la globalisation » en Bolivie. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 151-152, (1), 126-133. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2004-1-page-126.htm> "es-sociales-2004-1-page-126.htm. Doi : 10.3917/arss.151.0126 (Consulté le 3 août 2014).
- Poupeau, F. (2011a, décembre). L'envers de la « ville aymara ». *Migration rurale, mobilité intraurbaine et mobilisations politiques à El Alto (Bolivie)*. *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, 92, 417-440. Disponible en ligne sur : http://econpapers.repec.org/article/necraestu/v_3a92_3ay_3a2011_3ai_3a04_3ap_3a4_17-440_5f00.htm"3a417-440_5f00.htm. Doi: 10.4074/S1966960711004048 (Consulté le 9 septembre 2014).

- Poupeau, F. (2011b, décembre). Le laboratoire politique bolivien. Disponible en ligne sur le site de « Le monde diplomatique » : www.monde-diplomatique.fr/2011/12/POUPEAU:47052 (Consulté le 6 août 2014).
- Poupeau, F. (2013a). Enquêter sur les inégalités urbaines en Bolivie: Accès au terrain, positionnement du chercheur et construction d'objet. *Genèses*, 90, (1), 62-84. Disponible en ligne sur: http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=GEN_090_0062 (Consulté le 9 septembre).
- Poupeau, F. (2013b). La Bolivie entre Pachamama et modèle extractiviste. *Ecologie & politique*, 46, (1), 109-119. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2013-1-page-109.htm>. Doi : 10.3917/ecopo.046.0109 (Consulté le 5 septembre 2014).
- Quang Le, M. et Andrés, L. (2011). Introduction. Mobilisations collectives et dynamiques identitaires en Amérique andine. *Civilisations*, 60, (1). Disponible en ligne sur : <http://civilisations.revues.org/index2705.html>. Doi:10.4000/civilisations.2705 (Consulté le 19 octobre 2013).

Mémoires

- Bellefeuille, J. (2011). Le rôle de l'Etat bolivien face à l'impact de la justice communautaire sur les femmes campesinas (thèse de maîtrise, Université du Québec à Montréal, Canada). Récupéré d'Archipel, l'archive de publications électroniques de l'UQAM : <http://www.archipel.uqam.ca/4153/>
- Maneveau, Arthur (2013). Etude de la portée du message féministe chez un peuple originaire de l'Altiplano bolivien (mémoire de maîtrise, non publié) Université de Toulouse II-Le Mirail, Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur les Amériques à Toulouse, France.

Rapports

- Conseil économique et social, Nations Unies (2009, février). Renseignements communiqués par les gouvernements, Bolivie. Instance permanente sur les questions autochtones, Huitième session. Accessible à l'adresse http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C_19_2009_4_Add_2_fr.pdf

Sitographie

- <http://www.laconstituyente.org/?q=node/2551>

Filmographie

- Demetrio, N. (2008). Bartolina Sisa: un documental para recuperar nuestra historia. (35')

MOUVEMENTS DES FEMMES BOLIVIENNES

Mouvements des femmes indigènes

Ouvrages

- Barrios de Chungara, D. (1980). Si on me donne la parole... La vie d'une femme de la mine bolivienne. Témoignage recueilli par Moema Viezzer. (Louis Constant, trad.). Paris, France : Librairie François Maspero. (Ouvrage original publié en 1977 sous le titre Si me permiten hablar... testimonio de Domitila, una mujer de la minas de Bolivia. México; Madrid; Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores).
- Barrios de Chungara, D. (1981). Des femmes boliviennes luttent et s'organisent. (Guyonne Bigot, Anne Dehayes, Elisabeth Rospide, Dominique Simon, trad.). Poitiers, France : Collectif Tiers-Monde. (Livre qui tire son origine d'un discours que Domitila de Chungara a fait à un groupe de paysannes en 1980).
- Dibbits, I., Peredo, E., Volgger, R. et Wadsworth, A. (1989). Polleras Libertarias. Federación Obrera Femenina 1927-1965. La Paz, Bolivia: Breve biblioteca del bolsillo.
- Lema, A., Choque, M., Jiménez, M. (2006). La participación de las mujeres en la historia de Bolivia. La Paz, Bolivia: Coordinadora de la Mujer. Recuperé du site de la Coordinadora de la Mujer: <http://www.coordinadoradelamujer.org.bo/web/index.php/biblioteca/mostrar/id/1/pagina/3>
- Marchand, V. (2006). Organisations et protestations des commerçantes en Bolivie. Paris, France : L'Harmattan.
- Mejia, L. (1984). Las hijas de Bartolina Sisa. La Paz, Bolivia : HISBOL.
- Wadsworth, A. et Dibbits, I. (1989). Agitadoras de buen gusto: historia del sindicato de culinarias (1935-1958). Texas, Estados Unidos : Hisbol.

Articles

- Blanchard, S. (2014). Migration féminine et « condition domestique » : de l'apprentissage à la professionnalisation. Trajectoires de travailleuses domestiques andines à Santa Cruz. Revue Tiers Monde, 217, (1), 147-162. Récupéré du site: http://www.armandcolin.com/revues_article_info.php?idr=30 **HYPERLINK** [1030"dart=11030](http://www.armandcolin.com/revues_article_info.php?idr=30) (Consulté le 3 septembre 2014).

- Rodriguez Romero, C. (2005). La lutte des travailleuses domestiques en Bolivie. *Nouvelles Questions Feministes*, 24, (2), 126-130.
- Rousseau, S. (2011). Indigenous and feminist movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women. *Latin American Research Review*, 46, (2), 5-28. Disponible en ligne sur : http://muse.jhu.edu/journals/latin_american_research_review/summary/v046/46.2.rousseau.html (Consulté le 3 novembre 2013).

Chapitres dans des ouvrages collectifs

- Charlier, S. (2011). Empoderamiento des femmes par l'économie populaire solidaire : participation et visibilité des femmes en Bolivie. Dans Guérin, Isabelle, Hersent, M. et Fraisse, L. (dir.) *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale* (p. 155-184). Toulouse, France : Editions IRD- érès.

Rapports

- Gallin, D. et Horn, P. (2006). Syndiquer les femmes qui travaillent dans le secteur informel. *Gender Policy Report*, Institut de recherche pour le développement social des Nations unies (UNRISD). Disponible en ligne sur : http://www.globallabour.info/fr/2008/11/post_1.html"http://www.globallabour.info/fr/2008/11/post_1.html (Consulté le 29 août 2014).
- Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social-UNITAS (2011, mars). Consulta nacional sobre la equidad e igualdad de género en el marco de la efectividad de las Organizaciones de la Sociedad Civil como actoras del desarrollo. La Paz, Bolivia.
- UNIFEM (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer) (2009, avril). Guía de organizaciones, instituciones u asociaciones aliadas de la mujeres indígenas, originarias y campesinas en Bolivia a nivel nacional e internacional. Disponible en ligne sur : <http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000510.pdf> (Consulté le 24 octobre 2013).

Sitographie

- <http://www.ilo.org>
- <http://www.ine.gob.bo>

Mouvement féministe

Ouvrages

- Femenias, M. (2007a). Perfiles del feminismo iberoamericano. Vol. 3. Buenos Aires, Argentina : Catalogos
- Femenias, M. (2007b). El género del multiculturalismo. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Galindo, M. (2013). No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando.
- Salazar de la Torre, C. (2006). Entramados: Crítica y reflexión feminista. Documento de trabajo de Género, Etnia y Clase. En busca de nuevas preguntas para la emancipación. La Paz, Bolivia : Coordinadora de la Mujer.
- Sánchez, C. (2012). Encuentro Nacional: Mujeres en dialogo: Avanzando hacia la despatriarcalización. La Paz, Bolivia : Coordinadora de la Mujer.

Chapitres dans des ouvrages collectifs

- Falquet, J. (2003a). « Genre et développement ». Une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la conférence du Pékin. Dans Reysoo F. et Verschuur C. (dir.) (2003). On m'appelle à régner. Mondialisation, pouvoir et rapports de genre, 59-87. IUED, UNESCO DDC. Disponible en ligne sur : http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre_docs/2886_Actes2003/05_pouvoirsj.falquet.pdf (Consulté le 10 septembre 2015).

Articles

- Benelli, N., Delphy, C., Falquet, J., Hamel, C., Hertz, E. et Roux, P. (2006). Les approches postcoloniales : approches pour un féminisme antiraciste. Nouvelles Questions Féministes, 25, (1), 4-12.
- Brugère, F. (2012). Sexe, genre et féminisme. Esprit, (3), 89-102. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-esprit-2012-3-page-89.htm>. Doi :10.3917/espri.1203.0089 (Consulté le 4 septembre 2015).
- Burman, A. (2011, février). Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonization and Gender Politics in Andean Bolivia. Journal of Latin American Studies, 43, (1), 65-91. Disponible en ligne sur le site de la revue : http://journals.cambridge.org/abstract_S0022216X10001793. Doi:10.1017/S0022216X10001793 (Consulté le 20 novembre).

- Cabnal, L. (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Asociación para la cooperación con el Sur- ACSUR-Las Segovias. Disponible en ligne sur: <http://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitariolorena-cabnal.pdf>"les.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf (Consulté le 3 octobre 2013).
- Delphy, C. (automne 1982). Un féminisme matérialiste est possible. *Nouvelles Questions Féministes*, (4), Mon Dieu ! C'est la révolution et je suis encore en peignoir ! 50-86. Disponible en ligne sur le site de la revue : <http://www.jstor.org/stable/40619483> (Consulté le 26 novembre 2013).
- Falquet, J. (2003b). L'ONU, alliée des femmes ? Une analyse féministe du système des organisations internationales. *Multitudes* 11, (1), 179-191. Disponible en ligne sur : <https://www.cairn.info/publications-de-Falquet-Jules--23245.htm>. Doi:10.3917/mult.011.0179 (Consulté le 10 septembre 2014).
- Falquet, J. (2007). Le mouvement féministe en Amérique latine et aux Caraïbes : défis et espoirs face à la mondialisation néolibérale. *Actuel Marx*, 42, 36-47. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2007-2-page-36.htm>"x-2007-2-page-36.htm (Consulté le 01 septembre 2015).
- Falquet, J. (2011). Les « Féministes autonomes » latino-américaines et caribéennes : vingt ans de critique de la coopération au développement. *Recherches féministes*, 24, (2), 39-58. Disponible en ligne sur : <http://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/06/art-20-ac3b1os-tirc3a9-c3a0-part.pdf> (Consulté le 20 novembre 2013).
- Fraser, N. (2011). Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire. *Cahiers du genre*, 50, (1), 165- 192. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2011-1page-165.htm>
- Gasco, E. et Cuneo, M. (2003). Bolivie - « Sans les femmes, ils n'auraient pas résisté trois jours » : entretien avec Julieta Paredes. *Dial- Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine- D 3186*. Traduction de Michelle Savarieau pour Dial. Disponible en ligne sur : <http://www.alterinfos.org/spip.php?articles5439>"erinfos.org/spip.php?articles5439 (Consulté le 4 octobre 2013)
- Gonzalez Ximo, M. (2013). Sobre grafitis, pucheros y tablas de planchar. *Ecléctica, Revista de estudios culturales*, (2), 133 – 149. Disponible en ligne sur : <http://mujerescreando.org/pag/articulos/2013/04-08-2013-ximo-mc.html> (Consulté le 3 septembre 2015).
- Gransac, A. (1985). Les femmes dans les luttes sociales en Bolivie. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, (1), *Histoire des femmes et du féminisme*, 31-32. Disponible en ligne sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mat_07693206_1985_num_1_403986"rescript/article/mat_07693206_1985_num_1_403986. Doi:10.3406/mat.1985.403986 (Consulté le 19 octobre 2013).

- Lacombe, D. (automne 2011). Entre survivance des ONG et mise en mouvement : pratiques et débats des féminismes nicaraguayens à l'heure de la globalisation du genre. *Culture & Conflits*, 83. Disponible en ligne sur : <http://conflits.revues.org/index18175.html>
- Malean, K. (2013). Chachawarmi: Rhetoric and Lived Realities. *Bulletin of Latin American Research*. Disponible en ligne sur: http://www.academia.edu/3981742/Chachawarmi_Rhetorics_and_Lived_Realities. Doi :10.1111/blar.12071 (Consulté le 19 novembre 2013).
- Mailer, M. (2009). Bolivia: feminismo comunitario en construcción. Disponible en ligne sur le site du Centro de Estudios Políticos para las relaciones Internacionales y el Desarrollo (CEPRID): <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article669> (Consulté le 4 novembre 2013).
- Millan, Márgara (2012). De la périphérie vers le centre : origines et héritages des féminismes latino-américains. *Revue Tiers Monde*, 209, (2), 37-52. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-37.htm> Doi : 10.3917/rtm.209.0037 (Consulté le 28 juillet 2014)
- Paredes, J. (2008a). Hilando fino desde el feminismo comunitario. *Comunidad Mujeres creando comunidad y CEDEC*. Disponible en ligne sur: <http://www.biosegura.es/wp-content/uploads/2013/10/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf> (Consulté le 16 novembre 2013).
- Paredes, J. (2008b). Feminismo comunitario es feminismo revolucionario. Disponible en ligne sur : <http://old.kaosenlared.net/noticia/julieta-paredes-feminismo-comunitario-feminismo-revolucionario> (Consulté le 6 novembre 2013).
- Rojas, G. (2012, janvier). Evo: “El MNR tenía barzolas, el MAS tiene sus bartolinas, dignas, sanas, honestas y leales”. Disponible en ligne sur : <http://eju.tv/2012/01/evo-el-mnr-tena-barzolas-el-mas-tiene-sus-bartolinas-dignas-sanas-honestas-y-leales> (Consulté le 2 septembre 2014).
- Rousseau, S. (2007, juin). La Bolivie en transformation : Pluri-nation, décolonisation et autonomie. *La chronique des Amériques, Observatoire des Amériques*, 14, 1-8. Disponible en ligne sur : http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/chro_Rousseau-const_07_14.pdf
- Rousseau, S. (décembre 2007- janvier 2008). La réforme constitutionnelle en Bolivie. *Avancées et conflits. A bâbord*, 22. Disponible en ligne sur le site de la revue : <https://www.ababord.org/Avancees-et-conflits>
- Rousseau, S. (2011). Indigenous and feminist movements at the Constituent Assembly in Bolivia. Locating the representation of Indigenous women. *Latin America Research Review*, 46, (2), 5-26. Disponible en ligne sur : https://lasa.international.pitt.edu/LARR/prot/fulltext/vol46no2/Rousseau_5-28_46_2.pdf

- Wanderley, F. (2010). La participación política de las mujeres y la agenda de equidad de género en Bolivia. T'inkazos, 28, 9-31, ISSN 1990-7451. Disponible en ligne sur : http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S199074512010000100001&script=sci_arttext (Consulté le 11 septembre 2015).
- Zabala, C. et Lourdes, M. (2010, décembre). Del Feminismo a los Feminismos en Bolivia. Disponible en ligne sur le site de la Coordinadora de la Mujer: http://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/index.php/profundizar/descargar/archivo/articulo_feminismos_en_bolivia_lourdes_zabala_58.pdf/boton/2/sub/9/tem/2 (Consulté le 3 novembre 2013)

Rapports

- Articulación Feminista Marcosur – AFM, Centro de Información de la Mujer – CIDEM (2011, décembre). Mapeo sobre diálogos complejo: miradas de mujeres indígenas y feministas sobre el vivir bien. La Paz, Bolivia. Disponible en ligne sur : <http://www.mujeresdelsur-afm.cotidianomujer.org.uy/joomdocs/mapeobolivia.pdf> (Consulté le 31 août 2014).
- ACSUR (Asociación para la cooperación con el Sur) - Las Segovias (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Disponible en ligne sur : http://www.acsur.org/IMG/article_PDF/Feminismos-diversos-el-feminismo.pdf (Consulté le 01 septembre 2015).
- Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades “Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien” (2008). La Paz, Bolivia : Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales. Disponible en ligne sur : <http://www.hsph.harvard.edu/population/womenrights/bolivia.women'splan.08.pdf> (Consulté le 10 septembre 2015).

Communications à des séminaires

- Gargallo, F. (2012, septembre). Las diversas teorías y prácticas feministas de mujeres indígenas. Communication présentée à l' Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia, Tunja sur l'ouvrage: Gargallo, F. (2012). Feminismo desde Abya Yala y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Colombia: Editorial Desde Abajo, ISBN 789588454597. Disponible en ligne sur : <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/las-diversas-teorias>

Sitographie

- <http://www.mujerescreando.org>
- <http://www.fcolectivocabildeo.org/>

- <http://www.ops.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/protesta-construccion.PDF>
- <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Constitucion.pdf>

ENQUETE DE TERRAIN

Ouvrages

- Beaud, S. et Weber, F. (2010). Guide de l'enquête de terrain. Paris, France : La Découverte.

Chapitres dans des ouvrages collectifs

- Barbot, J. (2012). Mener un entretien de face à face. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 115-142). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Blanchet, A. (2005). Interviewer. Dans Blanchet, A., Ghiglione, R., Massonnat, J. et Trognon, A. Les techniques d'enquête en sciences sociales (p. 81- 126). Paris, France : DUNOD.
- Chawin, S. et Jounin, N. (2012). L'observation directe. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 143-166). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Lemieux, C. (2012a). Problématiser. Dans Paugam S. (dir.) L'enquete sociologique (p. 27-52). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Lemieux, C. (2012b). L'écriture sociologique. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 379-402). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Maillochon, F. (2012). Pourquoi analyser des réseaux ? Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 187-206). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Parizot, I. (2012). L'enquête par questionnaire. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 93-114). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Paugam, S. (2012a). S'affranchir des prénotions. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 7-26). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Paugam, S. (2012b). Choix et limites du mode d'objectivation. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 52-70). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Paugam, S. (2012c). Le sociologue et le politique. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p.421-440). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Safi, M. (2012). La dimension temporelle des faits sociaux : l'enquête longitudinale. Dans Paugam S. (dir.) L'enquete sociologique (p. 311-332). Paris, France : Presses Universitaires de France.

- Schnapper, D. (2012). Elaborer un type idéal. Dans Paugam S. (dir.) L'enquête sociologique (p. 291-310). Paris, France : Presses Universitaires de France.

FEMINISATION DE LA LANGUE

Ouvrages

- Wittig, M. (2007). La pensée straight. Paris, France : Editions Amsterdam.
- Yaguello, M. (1989). Le sexe des mots. Paris, France : éditions Belfond.
- Yaguello, M. (2002). Les mots des femmes. Essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine. Paris, France : Petite Bibliothèque Payot.

Articles scientifiques

- Paveau, M. (2002). La féminisation des noms de métiers : résistances sociales et solutions linguistiques. Le français aujourd'hui, 136, (1), 121-128. Disponible en ligne sur : <http://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2002-1-page-121.htm> Doi : [10.3917/lfa.136.0121](https://doi.org/10.3917/lfa.136.0121) (Consulté le 6 juillet 2014)
- Mathieu, M. et Pierrel, J. (2009, juin). La féminisation dans la langue. Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (ATILF) UMR 7118 CNRS/Nancy Université. Disponible en ligne sur : http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/39/74/63/PDF/La_Feminisation_dans_la_langue.pdf Doi: [halshs-00397463](https://doi.org/10.3917/halshs-00397463) (Consulté le 6 juillet 2014)

Guides

- Cerquiglini, B. (dir.) (1999). Femme, j'écris ton nom... : Guide d'aide à la féminisation des noms de métiers, titres, grades et fonctions. Centre national de la recherche scientifique, Institut national de la langue française. Paris : France. Disponible en ligne sur : <http://www.presse-francophone.org/apfa/apfa/feminisa.pdf> (Consulté le 6 juillet 2014)
- Guide de féminisation ou La représentation des femmes dans les textes. Université du Québec à Montréal (UQAM). Disponible en ligne sur : http://www.instances.uqam.ca/guide/guide_feminisation.html (Consulté le 7 juillet 2014)

Sitographie

- <http://atilf.atilf.fr/gsovay/scripts/feminin.exe>

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

- Beitone et al., (2007). Dictionnaire des sciences économiques. Paris, France : Armand Colin.
- Hermet, G. Badie, B., Birnbaun, P. et Braud, P. (1998). Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques. Paris, France : Armand Collin.
- Lakehal, M. (2009). Dictionnaire de science politique : les 1500 termes politiques et diplomatiques pour rédiger, comprendre et répondre au discours politique. Paris, France : L'Harmattan.

Glossaire de termes et expressions aymara

Achachilas : les anciens esprits masculins des montagnes

Akapacha : le monde ordinaire dans la religion aymara

Alasaya : moitié du haut d'un ayllu

Ama sua, ama llulla et ama k'ella : ne pas voler, ne pas paresser et ne pas mentir, principale valeur de la culture aymara

Aptapi : repas communautaire

Ayllu : division territoriale aymara

Ayni : entraide mutuelle au travail. Ce terme en aymara signifie littéralement « pour toi aujourd'hui et pour moi demain »

Chachawarmi : (mot composé des vocables chacha : homme et warmi : femme) notion de complémentarité qui régit les relations entre les deux sexes dans la culture aymara

Challa : cérémonie qui consiste à offrir de la nourriture, de l'alcool et des fleurs à la Pachamama pour recevoir et remercier ses bénédictions

Huacca : ancêtre commun

Inti : le dieu solaire, symbole du pouvoir masculin

Jaqi : personne/ communauté

Jaqichasiña (mot composé des vocables jaqi : personne/communauté et chasiña : devenir) ce mot signifie littéralement devenir personne, mais dans la langue aymara ce terme est aussi employé pour désigner le mariage

Majasaya : moitié du bas d'un ayllu

Mallku : autorité masculin aymara, époux de la mama t'alla

Mama t'alla : autorité féminin aymara, épouse du mallku

Mama Kilya : la déesse lunaire, symbole de la féminité

Marka : structure sociale et géographique composée de plusieurs *ayllus*

Minka : forme de travail collectif que les membres d'un ayllu réalisaient au profit de l'empire Inca (par exemple stocker les récoltes), et pour lequel le *curaca* leur donnait en échange de la nourriture, de la *chicha* et de la coca.

Mita : forme de travail obligatoire que les membres les plus jeunes et les plus forts d'un ayllu devaient fournir à l'empire Inca. Ce travail faisait partie du *tributo* que chaque ayllu devait payer à l'empire et pouvait prendre plusieurs formes, comme la participation aux guerres menées par l'Inca ou aux différents travaux publics au sein de l'empire (construction des routes, déforestation, travail dans les mines etc.).

Pachamama : divinité la plus familière dans la culture aymara qui correspond à la terre-mère

Qachu : animal male

Qullasuyu : partie sur de l'empire inca qui comprenait le Pérou et la Bolivie

Suyu : région administrative

Taqi kunas panipuniwa : tout est pair dans ce monde, principe fondamentale de la culture aymara

Taypi mallku : rang supérieur de mallku

Thakhi : chemin ; dans un sens figuré ce mot représente le chemin d'une vie orientée au service de la communauté et désigne par extension la hiérarchie des postes de responsabilité au sein de la communauté

Urqu : animal femelle

Viracocha : être androgyne bisexuel, le créateur suprême dans la religion aymara

Yatiri : guérisseur traditionnel aymara

Répertoire des sigles et abréviations

ACOLAPAZ : Association des maires et conseilles de Bolivie (Asociación de Alcaldesas y Concejalas de Bolivia)

ASARBOLSEM: Association des artisans boliviens “Señor de Mayo” (Asociación Artesanal Boliviana “Señor de Mayo”, El Alto)

CADA: Centre andin de développement agricole (Centro Andino de Desarrollo Agrícola)

CDIMA: Centre de développement integral de la femme aymara « Amuyt’a » (Centro de desarrollo integral de la Mujer Aymara « Amuyt’a »)

CECASEM: Centre de capacitation y de services pour la femme (Centro de Capacitación y Servicio para la Mujer)

CIDEM: Centre d’information et de développement de la femme (Centro de Información y de Desarrollo de la Mujer)

CIDOB: Centrale indigène de l’Orient bolivien (Central Indígena del Oriente Boliviano)

CNMCOB-BS: Confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de Bolivie ‘Bartolina Sisa’ (Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originaria de Bolivia “Bartolina Sisa”)

CNTCB: Confédération nationale des travailleurs ruraux de Bolivie (Confederación Nacional de los Trabajadores Campesinos de Bolivia).

COB: Centrale ouvrière bolivienne (Central Obrera Boliviana)

CoMiBol: Corporation des mineurs de Bolivie (Corporación de los Mineros de Bolivia).

CONAMAQ: Conseil national des Ayllus et Markas du Qullasuyu (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)

CONLAC-TRAHO: Confédération latino-américaine et des Caraïbes des travailleuses domestiques (Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar)

CSUTCB: Confédération syndicale unique des travailleurs ruraux de Bolivie (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia)

EGTK: Guerilla armée Tupac Katari (Ejército Guerrillero Tupac Katari)

FENATRAHOB: Fédération nationale des travailleuses au foyer de Bolivie (Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia)

FEJUVE : Fédération des assemblées des voisin.e.s (Federación de Juntas Vecinales)

FNMCB-BS : Fédération nationale des femmes paysannes de Bolivie Bartolina Sisa
(Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”)

FOF : Fédération ouvrière féminine (Federación Obrera Femenina)

FOL : Fédération ouvrière locale (Federación Obrera Local)

INaLF: Institut national de la langue française, Centre de la recherche scientifique

SFOV : Syndicat féminin de métiers variés (Sindicato Femenino de Oficios Varios)

MAS : Mouvement au socialisme (Movimiento al socialismo)

Mitka : Mouvement indigène Tupac Katari (Movimiento Indígena Tupac Katari)

MNK : Mouvement katariste national (Movimiento Katarista National)

MNR : Mouvement national révolutionnaire (Movimiento Nacional Revolucionario)

MPH: Femmes présentes dans l’histoire (Mujeres presentes en la historia)

NCPE : Nouvelle constitution politique de l’Etat plurinational bolivien (Nueva constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia)

PMC : Pacte militaire-paysan (Pacto Militar-Campesino)

PURS : Partie union républicaine socialiste (Partido Union Republicana Socialista)

SFOV : Syndicat féminin de divers métiers (Sindicato Femenino de Oficios Varios)

THOA : Atelier d’histoire orale andine (Taller de Historia Oral Andina)

UFF : Union féminine de marchandes de fleurs (Unión Femenina de Floristas)

USC : Union syndicale de cuisinières (Unión Sindical de Culinarias)

Tableau chronologique de l'histoire succincte de la Bolivie⁷⁰

1825	Signature de l'Acte de l'Indépendance et proclamation de la République de la Bolivie dont la capitale prend le nom du maréchal Sucre. Simon Bolivar est le premier président.
1879-1883	La guerre du Pacifique oppose la Bolivie et le Pérou au Chili. La Bolivie perd son département du littoral au profit du Chili et reste privée de tout accès maritime.
1903	Traité de Petrópolis : la Bolivie perd la guerre de l'Arce contre le Brésil et renonce à une partie du nord-est de son territoire possédant des réserves de caoutchouc.
1904	Traité signé avec le Chili : la Bolivie cède le département du Littoral en échange de la libre circulation des marchandises et de la construction d'un chemin de fer entre Arica et La Paz.
1932-1935	La guerre du Chaco contre le Paraguay se traduit par des énormes pertes en population pour les deux pays. Un premier protocole de paix est signé en 1935.
1936-1940	Le coup d'État du colonel David Toro ouvre l'ère du « socialisme militaire » plaçant à la tête du pays des jeunes officiers qui ont excellé pendant la guerre du Chaco et qui incarnent le rejet des dirigeants traditionnels jugés responsables de la défaite.
1937	Accès à la présidence de Germán Bush, jeune héros de guerre populaire.
1941	Fondation du Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) par des jeunes politiques et intellectuels, parmi lesquels Victor Paz Estenssoro, Hernan Siles Zuazo, Walter Guevara Arce, Carlos Montenegro, Augusto Céspedes.
1943-1946	A la tête du pays vient le général Gualberto Villaroel qui incarne l'alliance entre le MNR et la loge militaire Radepa (Razón de Patria). Victime d'une conspiration, il finit assassiné, jeté du balcon du palais présidentiel et pendu à un réverbère par une foule en colère. Une junte présidée par Tomás Monje assume le pouvoir.
1947-1952	<i>Sexenio</i> (six années visant à récupérer l'ancien ordre conservateur, contre les courants militaires progressistes et la montée du MNR). Victor Paz Estenssoro s'affirme comme leader de l'opposition.
1952-1964	La Révolution nationale. Victor Paz Estenssoro accède à la présidence. Proclamation du droit de vote universel. Nationalisation des mines et création de la CoMiBol et de la COB.
1956	Hernan Siles Zuazo gagne les premières élections au vote universel.
1960	Victor Paz Estenssoro est élu pour un deuxième mandat.
1964	Victor Paz Estenssoro gagne les élections pour la troisième fois. Coup d'État par une junte dirigée par René Barrientos Ortuño. Signature du Pacto Militar Campesino.

⁷⁰Source : Rolland et Chassin dir., 2007 : 22-27.

1967	Fin de la guérilla d'Ernesto Che Guevara, lui-même exécuté à La Higuera le 9 octobre sur l'ordre du général René Barrientos.
1970	La guérilla de Teoponte tente de ressusciter l'entreprise guevarienne. Coup d'État de Juan José Torres González.
1971	Coup d'État d'Hugo Banzer Suárez. Sept ans d'une dictature violente marquée par un nombre élevé de prisonniers et d'exilés politiques. Création du Partido Socialista, sous le leadership de Marcelo Quiroga Santa Cruz, et du Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) incarnant une génération éloignée du MNR et du marxisme traditionnel et disposée à lutter contre Banzer.
1977	Une grève des femmes des mineurs accélère la chute du gouvernement de Banzer.
1979	Les élections donnent un nombre de voix très proche à Hernan Siles et à Victor Paz Estenssoro. Coups d'État militaires successifs menés par Walter Guevara et Alberto Natusch Busch. Lidia G. Gueiler est la première femme à être nommée par le Congrès à la présidence. Création de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos.
1980	Coup d'État sanglant mené par le général Luis Garcia Mesa.
1982-1985	Gouvernement de le Unidad Democrática y Popular (UDP) rassemblant le Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI), le Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) et le Partido Comunista de Bolivia (PCB). Années d'instabilité interne, de crise économique et d'hyperinflation.
1985-1989	Les élections donnent le pouvoir à Victor Paz Estenssoro pour son quatrième mandat présidentiel. Il parvient à conjurer la crise et l'inflation historique par le décret 21060 qui signe la fin du modèle de l'État républicain, mais il regagne la confiance des investisseurs et du FMI.
1986	Organisation de la résistance au licenciement de 23 000 mineurs à travers la « marche pour la vie », arrêtée par l'armée. Dans les villes, explosion du secteur informel. El Alto devient une ville à part entière.
1993-1994	Le MNR revient au pouvoir avec Gonzalo Sanchez de Lozada et son vice-président, Victor Hugo Cardenas, présenté comme le premier vice-président indigène du pays. Trois réformes clés : loi de la participation populaire donnant aux municipalités un plus grand pouvoir de décision ; lancement de la loi de la réforme éducative mettant en avant le bilinguisme ; privatisation de nombreux secteurs (loi de la « capitalisation »).
2002	Gonzalo Sanchez de Lozada est le nouveau président élu, avec une courte avance face au leader « indigène » du Mouvement pour le Socialisme (MAS) Evo Morales.
2003	Dans une atmosphère sociale déjà très tendue, le projet d'exportation du gaz naturel bolivien au Chili finit par déclencher une opposition massive contre Gonzalo Sanchez de Lozada, l'amenant à fuir le pays. Son vice-président, Carlos Mesa, constitue un gouvernement provisoire.
2005	Evo Morales obtient une victoire nette avec 54 % des voix dès le premier tour.
2006	Investi le 22 janvier, le gouvernement d'Evo Morales s'attache à appliquer son programme : la nationalisation des hydrocarbures est proclamée en mai et l'Assemblée constituante ouvre ses sessions en août. Un référendum sur

	<p>l'autonomie de certains départements montre que les quatre départements de l'est du pays y sont favorables. Santa Cruz apparait comme la ville leader de la résistance contre le gouvernement en place.</p>
--	--

Annexe 1: Grilles d'entretiens

a. Cuestionario 1: organizaciones/ asociaciones aymara

1. ¿Cuándo y por qué se fundó su organización/ asociación?
 - a. ¿Cuándo y por qué formaron una asociación distinta de la de los hombres?
 - b. En relación con esta última, ¿usted diría que son más los puntos que les unen o los que los separan?
2. ¿Cuántos miembros enumera su organización/ asociación? ¿De qué ámbito vienen (urbano, rural)?
3. ¿Cuáles son sus principales objetivos?
4. ¿Cuáles son sus mayores problemas para conseguir estos objetivos?
5. ¿De dónde consiguen financiamiento ?
6. ¿Cuál fue el momento más importante en su trayectoria?
7. ¿Cómo la llegada al poder de Evo Morales, primer líder indígena, ha afectado su condición?
¿Tiene el apoyo del Estado?
8. ¿Cómo su participación en la marcha para el Territorio y la Dignidad en 1990, la marcha para el Territorio, los Derechos Políticos y el Desarrollo en 1996, la Guerra del Agua en 2000, la Guerra del Gas en 2003, la reacción al impuestazo en 2003 y en la Asamblea Constituyente y la colaboración con otros sectores sociales repercutió en su trayectoria y en su relación con las otras organizaciones/ asociaciones?
9. ¿Hay otro grupo/ institución que se muestra solidario a sus reivindicaciones?
10. ¿Qué opinan de las ONG? ¿Ustedes colaboran con alguna?
11. ¿Qué opina de las organizaciones feministas? ¿Ustedes colaboran con alguna?
12. ¿Cómo su participación a esta asociación es percibida por los hombres? ¿Cómo reaccionan? (lo aprueban, se muestran solidarios, hostiles, indiferentes...)
13. ¿Cómo la participación en esta asociación repercutió en su vida diaria? (solidaridad con otras mujeres, toma de conciencia de nuevas identidades o/y derechos..., nueva interpretación de la realidad...)
14. ¿Qué es para usted el chachawarmi?
15. ¿Cómo se definiría usted (mujer, esposa, madre, indígena, feminista, trabajadora)? ¿Cree que hay alguna identidad que prevalece? ¿Qué significa para usted esta identidad?

b. Cuestionario 2: feminismo anarquista

1. ¿Cuándo y por qué se fundó su organización?
2. ¿Cuántos miembros enumera su organización? ¿De qué ámbito vienen (urbano, rural)?
¿Hay hombres también?
3. ¿Cuáles son sus principales objetivos?
4. ¿Cuáles son sus mayores problemas para conseguir estos objetivos?
5. ¿De dónde consiguen financiamiento?
6. ¿Cuál fue el momento más importante en su trayectoria?
7. ¿Cómo la llegada al poder de Evo Morales, primer líder indígena, ha afectado su condición?
¿Tiene el apoyo del Estado?
8. ¿Cómo su participación en la marcha para el Territorio y la Dignidad en 1990, la marcha para el Territorio, los Derechos Políticos y el Desarrollo en 1996, la Guerra del Agua en 2000, la Guerra del Gas en 2003, la reacción al impuestazo en 2003 y en la Asamblea Constituyente y la colaboración con otros sectores sociales repercutió en su trayectoria y en su relación con las otras organizaciones/ asociaciones?
9. ¿Hay otro grupo/ institución que se muestra solidario a sus reivindicaciones?
10. ¿Qué opinan de la crítica hecha a las ONG (papel paternalista, clientelismo, instrumentalización de las mujeres indígenas)? ¿Ustedes colaboran con alguna?
11. ¿Cuál es la diferencia entre feminismo institucional, comunitario y anarquista? ¿Estas diferencias son insalvables?
12. Hay una opinión según la cual las feministas son unas “comehombres”. Parece que esta opinión disuade a muchas mujeres de participar a su movimiento. ¿Qué le contestaría a esa crítica?
13. ¿Cómo su participación a esta asociación es percibida por los hombres? ¿Cómo reaccionan? (lo aprueban, se muestran solidarios, hostiles, indiferentes...)
14. ¿Cómo la participación en esta asociación repercutió en su vida diaria? (solidaridad con otras mujeres, toma de conciencia de nuevas identidades y/o derechos..., nueva interpretación de la realidad...)
15. ¿Qué es para usted el chachawarmi?
16. ¿Cómo se definiría usted (mujer, esposa, madre, indígena, feminista, trabajadora)? ¿Cree que hay alguna identidad que prevalece? ¿Qué significa para usted esta identidad?

c. Cuestionario 3: feminismo institucional

1. ¿Cuándo y por qué se fundó su organización?
2. ¿Cuántos miembros enumera su organización? ¿Cuál es su perfil (bolivianos extranjeros)?
¿Hay hombres también?
3. ¿Cuáles son sus principales objetivos?
4. ¿Cuáles son sus mayores problemas para conseguir estos objetivos?
5. ¿De dónde consiguen financiamiento ?
6. ¿Cuál fue el momento más importante en su trayectoria?
7. ¿Cómo la llegada al poder de Evo Morales, primer líder indígena, ha afectado su condición?
¿Tiene el apoyo del Estado?
8. ¿Cómo su participación en la marcha para el Territorio y la Dignidad en 1990, la marcha para el Territorio, los Derechos Políticos y el Desarrollo en 1996, la Guerra del Agua en 2000, la Guerra del Gas en 2003, la reacción al impuestazo en 2003 y en la Asamblea Constituyente y la colaboración con otros sectores sociales repercutió en su trayectoria y en su relación con las otras organizaciones/ asociaciones?
9. ¿Hay otro grupo/ institución que se muestra solidario a sus reivindicaciones? ¿Con que otros grupos/instituciones colaboran?
10. ¿Qué opinan de la crítica hecha a las ONG (papel paternalista, clientelismo, instrumentalización de las mujeres indígenas)?
11. ¿Qué opina de las organizaciones feministas? ¿Ustedes colaboran con alguna?
12. ¿Cómo su participación a esta asociación es percibida por los hombres? ¿Cómo reaccionan? (lo aprueban, se muestran solidarios, hostiles, indiferentes...)
13. ¿Cómo la participación en esta asociación repercutió en su vida diaria? (solidaridad con otras mujeres, toma de conciencia de nuevas identidades, derechos..., nueva interpretación de la realidad...)
14. ¿Qué es para usted el chachawarmi?
15. ¿Cómo se definiría usted (mujer, esposa, madre, indígena, feminista, trabajadora)? ¿Cree que hay alguna identidad que prevalece? ¿Qué significa para usted esta identidad?

Annexe 2 : Liste des acteurs⁷¹ rencontrés lors de l'enquête

1. Membres d'organisations aymara :

a. Membres d'organisations aymara construites sur une base dualiste

- i. Mariana Galán, secrétaire des affaires qui portent sur des questions de genre, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (confédération des peuples indigènes de Bolivie, CIDOB), La Paz, 25/02/2014.
- ii. Magdalena Lázaro Quispe, secrétaire générale de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (confédération nationale des femmes paysannes indigènes originaires de Bolivie Bartolina Sisa, CNMCOB-BS), La Paz, 01/04/2014.
- iii. E. L., anthropologue, bénévole au groupe de soutien au Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (conseil national des Ayllus et Markas du Qullasuyu, CONAMAQ), La Paz : date de la première prise de contact : 15/02/2014 ; date de la première rencontre : 18/03/2014 ; date de l'entretien : 02/04/2014.
- iv. Julia D. Ramos Sánchez, secrétaire exécutive pour le département de La Paz de la CNMCOB-BS Tarija, ancienne dirigeante de l'organisation nationale, ancienne ministre des terres et du développement rural, 21/04/2014.

b. Membres d'organisations d'affiliation syndicale

- i. Dominga Mamani, Federación Nacional de Trabajadoras Asalariadas del Hogar de Bolivia San Pedro (fédération nationale des travailleuses salariées au foyer de Bolivie San Pedro, FENATRAHOB), La Paz, 14/02/2014.
- ii. Antonia Rodríguez, directrice exécutive de l'Asociación Artesanal Boliviana Señor de Mayo (association des artisans boliviens Señor de Mayo, ASARBOLSEM), El Alto, 18/02/2014.
- iii. Yolanda Mamani, FENATRAHOB, La Paz, 24/02/2014.
- iv. Alicia Canaviri, responsable du Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara "Amuyt'a" (centre de développement intégral de la femme aymara « Amuyt'a », CDIMA), El Alto, 26/02/2014.

c. Membres d'autres organisations qui comptent avec la participation des femmes aymara

- i. Celia Tinta Fernández, collaboratrice dans l'association à but non lucratif Plan Altiplano, La Paz, 06/04/2014.
- ii. Eulogia Tapia, membre de l'Asamblea feminista de La Paz (assemblée féministe de La Paz, qui fait partie du Colectivo de Trabajadores Sociales), vice-présidente de la Junta de Vecinos (assemblée des voisins), La Paz, 10/04/2014.

⁷¹ Le classement a été fait par type d'organisation et ordre chronologique de l'interview.

d. Femmes politiques aymara

- i. Marianela Paco Durán, députée du Movimiento al Socialismo (MAS), présidente de l'Union des femmes parlementaires (Unión de Mujeres Parlamentarias), La Paz, 02/04/2014.
- ii. Elisa Vega, directrice du département de la Dépatriarcalisation (unidad de despatriarcalización) du ministère de la Dépatriarcalisation (Ministerio de Despatriarcalización), La Paz, 08/04/2014.

e. Femmes qui occupent un poste de pouvoir dans le système de gouvernance locale (au sein de leur municipalité ou communauté)

- i. C. R. R., secrétaire du conseil administratif de la communauté de Senkata Alta, ville de Calamarka, La Paz, 06/03/2014.
- ii. Juana Fany Nina Coque, présidente de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (fédération des assemblées des voisins d'El Alto), El Alto, 09/04/2014.

2. Membres d'organisations féministes

a. Membres d'organisations féministes institutionnelles

- i. Janeth Conde Salazar, sous-directrice du Centro de Capacitación y Servicio para la Mujer (centre d'habilitation et de services pour la femme, CECASEM), La Paz, 17/02/2014.
- ii. Diana Urioste, directrice du Fondo de Emancipación Conexión (fonds d'émancipation Conexión), La Paz, 18/02/2014.
- iii. Elizabeth Peredo, directrice exécutive de la Fundación Solón, organisation non gouvernementale de lutte contre le néolibéralisme, La Paz, 19/02/2014.
- iv. Mary Marca Paco, directrice exécutive du Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (centre d'information et de développement de la femme, CIDEM), La Paz, 27/02/2014.
- v. Andrea Terceros, conseillère du réseau international du Fondo de Mujeres Bolivia Apthapi Jopueti (fonds pour les femmes de Bolivie Apthapi Jopueti), La Paz, 13/03/2014.
- vi. Ana Quiroga, ancienne responsable du programme Marco Normativo Nacional (cadre normatif national), Coordinadora de la Mujer, La Paz, 20/03/2014.
- vii. Cecilia Enrique Aliaga et Nora Quispe, directrices exécutives du Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza (centre de promotion de la femme Gregoria Apaza), El Alto, 24/03/2014.
- viii. Mónica Novillo, responsable du programme Marco Normativo Nacional (cadre normatif national), Coordinadora de la Mujer, La Paz, 31/03/2014.

b. Membres d'organisations féministes anarchistes

- i. Julieta Ojeda, membre de Mujeres Creando, La Paz, 13/02/2014.
- ii. Maria Galindo, fondatrice et membre de Mujeres Creando, La Paz, 14/04/2014.

c. Membres d'autres organisations féministes

- i. Jenny Ivarne Garray, féministe indépendante qui ne s'identifie avec aucun des courants féministes existant en Bolivie, La Paz, 10/04/2014.

3. Milieu académique

Alison Spedding, anthropologue, professeure à l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz, 11/04/2014.

Annexe 3 : Activités d'observation directe

I. Bénévolat dans le milieu associatif

Fondation collectif CABILDEO (Fundación Colectivo CABILDEO), La Paz, 12/03/2014-25/04/2014.

Dans le cadre de notre bénévolat, nous avons participé à l'élaboration et la mise en place de deux projets :

1. Projet de communication mené auprès des communautés indigènes de la municipalité de Viacha au département de La Paz.

L'objectif de ce projet était de mettre en évidence les principaux problèmes et besoins de ces communautés en termes de communication, et d'en faire face en proposant d'une part des ateliers de formation sur les pratiques audiovisuelles, et de l'autre leur application au cours d'une émission de radio dans la station locale. Ce projet a été mis en place au cours de quatre séances, le 13, 18 et 26 mars et le 1 avril 2014.

En ce qui concerne notre travail d'observation au cours de ce projet, trois points semblent être le plus pertinents pour notre analyse : tout d'abord, bien que dans la première rencontre chaque *marka*⁷² ait été représentée par le *mallku* et la *mama mallku*⁷³, dans la deuxième ce n'étaient que les femmes qui se sont présentées : comme elles nous ont expliqué, les hommes n'y pouvaient pas assister à cause d'une réunion relative aux questions de la *marka*. Il semble donc qu'il y a une hiérarchisation entre les différents événements que le couple doit assister et les femmes sont renvoyées aux moins importants. En outre, pendant le travail en groupe, nous avons pu constater un très bas niveau d'alphabétisation qui touche notamment les femmes : dans bien de cas elles ne savaient pas écrire, donc elles ne pouvaient pas participer aux activités proposées. Par exemple, quand nous avons demandé aux participants de dessiner la carte de leur communauté et d'en signaler les principaux produits locaux mais aussi les problèmes les plus importants qui les touchent, c'étaient les hommes qui ont mené à bien cette tâche, parce que comme les femmes nous ont dit « elles ne savent pas écrire ni dessiner ». De surcroît, dans

⁷² Division territoriale dans le système d'autogouvernance traditionnel des communautés aymara.

⁷³ Termes aymara utilisés pour désigner les postes de pouvoir occupés respectivement par l'homme et la femme au sein de la *marka*.

tous les cas de huit couples qui ont participé à l'atelier, la présentation de la communauté en public a été faite par les hommes, en dépit de nos incitations aux femmes à prendre la parole.

Le handicap du manque de scolarisation a été par ailleurs évident au cours de la deuxième rencontre : tandis que certaines femmes prenaient des notes sur le contenu de l'atelier, d'autres nous avons demandé de le faire à leur place parce qu'elles ne savaient pas écrire. En réalité, la deuxième rencontre consistait en un atelier articulé en deux parties : la première partie comprenait d'un côté une présentation sur les différents moyens de communication et leur utilité et de l'autre les techniques de mener à bien un entretien. La deuxième partie était consacrée à une mise en pratique de ces connaissances théoriques avec la préparation et l'enregistrement par les participantes d'un entretien.

Au cours de cette rencontre, nous avons d'abord constaté que toutes les femmes n'étaient pas intéressées par les activités proposées. Cette différence peut être attribuée principalement au fait que certaines femmes, ne maîtrisant que l'aymara, ne pouvaient pas suivre le contenu de l'atelier, mais également à un certain sentiment d'insécurité face à un outil- l'entretien- avec lequel elles n'étaient pas du tout familiarisées. Il faut quand même noter que, au fur et à mesure du séminaire, ces premières réticences ont donné leur place à un sentiment d'auto confiance et d'estime de soi : en effet, c'étaient-elles-mêmes qui nous l'ont fait signaler une fois qu'elles avaient mené et enregistré leur entretien. Pour conclure, nous tenons à souligner que pendant cette deuxième rencontre où les femmes ont assisté sans leurs maris, elles étaient moins inhibées de prendre la parole, ce qui met en évidence leur crainte d'être critiquées par eux.

Ce séminaire a donc mis en exergue le rôle prépondérant que joue l'éducation à la valorisation de soi de femmes aymara, mais également un sentiment d'infériorité qu'éprouvent certains d'entre elles vis-à-vis aux hommes, dû exactement à ce manque de scolarisation.

2. Séminaire d'information et de sensibilisation sur le travail de soin et l'économie solidaire, réalisé à La Paz le 02/04/2014 et 03/04/2014 : l'objectif de ce séminaire était d'informer et sensibiliser le public sur des questions relatives au *trabajo de cuidado*⁷⁴.

⁷⁴ Travail de *care* (soin) : terme qui est utilisé pour désigner tout travail qui participe directement du maintien ou de la préservation de la vie de l'autre, de soi-même ou de la nature.

Au cours de ce séminaire, nous avons d'abord montré l'interaction des structures du patriarcat avec celles du capitalisme, étant donné que ce mode d'organisation de la vie économique s'appuie sur la division sexuelle de travail et l'appropriation du travail des femmes, d'une part pour la reproduction de la force de travail, et d'autre pour l'accumulation du capital. Dans un deuxième lieu, nous avons proposé d'autres modèles économiques qui constituent une alternative au capitalisme et qui s'adaptent mieux à la réalité, les modes de production et la culture du pays. Tel est le cas, par exemple, de l'économie solidaire ou communautaire, systèmes qui s'appuient essentiellement sur la communauté, l'horizontalité, l'autogestion et la prise démocratique des décisions et incarnent l'idéal du *vivir bien*. Cet idéal prône, entre autres, la redistribution égalitaire des ressources naturelles, des revenus et de la richesse mais aussi du travail domestique et de soin.

II. Participation aux réunions aymara, journées et ateliers

1. « Politiques publiques et violence » : atelier de sensibilisation sur des questions de violence organisé par l'Association des maires et conseilles de Bolivie - ACOLAPAZ (Asociación de Alcaldesas y Concejalas de Bolivia) à la municipalité d'Huarina, dans le département de La Paz le 07/02/2014.

En fait, cet atelier comprenait deux parties : la première partie consistait en une présentation générale du concept de la violence et des différentes formes qu'elle peut prendre (violence physique, sexuelle, économique, verbale, psychologique). Dans une deuxième partie, les participants, 70 personnes environ, ont été divisés en 6 groupes ; chaque groupe devait répondre à une problématique qui relevait d'un type de violence précis (par exemple, violence conjugale, violence intrafamilial, violence à l'école). Ensuite, ils devaient élaborer des solutions à ces situations dysfonctionnelles et présenter enfin leurs conclusions et propositions en public.

A notre avis, cette double approche du phénomène de la violence, tant théorique que pratique, favorise la participation active du public et, par extension, sa meilleure prise de conscience et sensibilisation aux phénomènes de violence. En l'occurrence, nous avons constaté que, malgré une participation plus ou moins aux termes égalitaires entre femmes et hommes au sein de ces groupes, les femmes étaient celles qui, pendant la première partie, ont dû abandonner l'atelier pour s'occuper soit de leurs enfants, soit de la préparation et du service du repas, ce qui témoigne d'une forte division sexuelle du travail.

2. Réunion interne de CONAMAQ face à la division de cette institution par rapport à la politique menée par le gouvernement d'Evo Morales. La Paz, 18/02/2014.

A cette occasion, nous avons eu l'opportunité de nous apercevoir non seulement du fort conflit d'intérêts qui divise actuellement les membres de l'organisation, mais aussi d'observer les coutumes propres aux communautés aymara : rituels inauguraux et offrande à la *Pachamama* (terre mère), prise de parole, usage de l'aymara par certains locuteurs, positionnement à l'espace des femmes/ hommes, habits traditionnels.

3. Rencontre au niveau départemental des organisations des femmes de La Paz en vue de la constitution de l'agenda politique des femmes pour les élections nationales de 2014 : rencontre organisée par la Coordinadora de la Mujer (Encuentro departamental de mujeres de La Paz: agenda política de las mujeres para las elecciones), La Paz, 20/02/2014.

Pendant cette rencontre, les membres des associations des femmes du département de La Paz, affiliées ou pas à la Coordinadora de la Mujer, ont été convoquées dans le but de mettre en commun leurs demandes et construire une agenda politique pour revendiquer leurs droits politiques, économiques, sociales, reproductives et sexuelles en vue des élections nationales à la fin de 2014.

Après une première présentation des associations qui assistaient à la rencontre, les participantes ont été divisées en groupes de travail. Chaque groupe devrait élaborer ses demandes en relation avec un sujet concret qui lui a été imparti parmi ceux qui touchent notamment les femmes (droits du travail, violence, planification familiale, enfants, éducation). A la fin, chaque groupe a mis en commun ses demandes, à base desquelles l'agenda a été enfin rédigée.

Au bout de la rencontre, chaque association a élu sa déléguée qui allait la représenter à une rencontre finale qui aurait lieu au niveau national. Sur ce point, il faudra noter que d'autres rencontres du même genre ont été déjà ou allaient être réalisées également dans les autres départements du pays. L'objectif final de cette démarche a été la construction d'une agenda politique des femmes qui serait remise au gouvernement, comme effectivement l'a été fait.

Pendant cette rencontre, nous avons participé activement en tant que membre d'un groupe de travail assez variée du point de vue de sa composition, dont les membres comprenaient des femmes aymara rurales, commerçantes ou qui occupaient un poste de pouvoir dans le système d'autogouvernance de leur communauté ou municipalité. Au fur et à mesure de notre conversation, le premier embarras a donné sa place à une relation de confiance qui a abouti à

un échange des points de vue très enrichissante qui nous a permis d'une part établir des relations personnelles avec les femmes de notre groupe et d'autre nous apercevoir des problèmes et du sens que ces femmes donnent à leurs expériences vécues.

4. Positionnement des nouvelles dirigeantes de la Fédération départementale des femmes paysannes Bartolina Sisa à la municipalité de Viacha, au département de La Paz, le 16/03/2014.

En réalité, il s'agit d'une cérémonie de confirmation du pouvoir des nouvelles membres de l'association, les « *Bartolinas* », par la femme qui occupe ce poste au niveau national, en l'occurrence Felipa Quispe Huanca, et à laquelle les membres de la fédération au niveau local et national accordent une grande importance. Il faudra ici noter que dans le discours que Felipa Quispe Huanca a adressé aux membres de la fédération mais aussi au vaste public qui assistait à la cérémonie, le castillan alternait avec l'aymara.

5. « La couverture par la presse des cas de violence contre les femmes » : journée organisée par le Centre de promotion de la femme *Gregoria Apaza* (Centro de Promoción de la Mujer *Gregoria Apaza*), La Paz, 20/03/2014.

Cet évènement était en réalité une table ronde où divers acteurs qui travaillent dans les media (journalistes, représentant.e.s du Ministère de la Communication), mais aussi chercheurs/chercheuses et membres des organisations féministes et des femmes aymara traitaient du grand problème qui constitue en Bolivie la violence et de ses représentations dans le media. Dans un premier lieu, les participant.e.s ont mis en exergue le manque d'une analyse qualitative et quantitative du phénomène de la violence dans les media. En effet ce phénomène est plutôt traité sous un angle sensationnel où la femme occupe toujours la place de victime. Dans un deuxième lieu, ils/elles ont montré comment cette image de victimisation de la femme et sa minimisation à objet d'agression témoigne d'un rôle inégal entre agresseur et agressée et, par conséquent, contribue à la perpétuation des valeurs patriarcales. Enfin, les participant.e.s ont abouti à la conclusion que seule la récupération par les médias de leur rôle éducatif pourrait contribuer à un changement de mentalité par rapport à la femme et aux diverses formes de violence qui lui sont exercées.

La participation à cette journée et l'échange des différents points de vue, nous a permis un meilleur aperçu de la réalité médiatique et du rôle que les médias jouent ou pourraient jouer à

la perpétuation ou l'éradication des stéréotypes à l'égard de l'image de la femme dans les cas de violence, si récurrents en Bolivie.

Annexe 5 : Photographies du terrain

1. Cérémonie de *posicionamiento* de nouveaux membres de l'association Bartolina- Sisa



Photo 1: Eva Antoniou



Photo 2: Eva Antoniou



Photo 3: Eva Antoniou

2. Atelier mené par le *Colectivo Cabildeo* : Comment faire une émission de radio ?



Photo 4: Eva Antoniou



Photo 5: Eva Antoniou



Photo 6: Eva Antoniou

3. Atelier mené par le *Colectivo Cabildeo* :
L'articulation entre patriarcat et capitalisme et le travail de *care*.



Photo 7: Eva Antoniou



Photo 8: Eva Antoniou



Photo 9: Eva Antoniou