

## POUR UNE POLITIQUE DE LÉGALITÉ

Une analyse des luttes sociales dans l'hémisphère Sud qui ne soit pas signée d'un intellectuel du Nord, ni d'un penseur « hégémonique ».

Une élaboration théorique qui se déploie au cours même des expériences d'organisation et de révolte, accompagnant les événements au lieu de les englober. Et le croisement du projet communiste avec les formes communautaires, de l'universalité concrète du combat social avec l'indianité comme forme de vie – aussi loin du folklore multiculturaliste que du préjugé anti-communautariste de la gauche traditionnelle.

Ce sont ces trois choses rares, surtout sous nos cieux, qu'accomplit ici Alvaro García Linera. Ce texte fondateur du « vice-président sociologue » bolivien étudie les trois modes d'organisation successifs du peuple bolivien, la forme-syndicat, en déclin comme partout, la forme-multitude, en un sens puissamment égalitaire, et la forme-communauté, synthèse pratique de luttes transversales et de singularités indigènes. Il a

été écrit après la « guerre de l'eau » de Cochabamba (2000), quand les usagers d'une petite cité andine se soulevèrent en commune populaire contre la firme fournissant l'eau de la ville. Et il trace des pistes précieuses pour repenser, au-delà du cas bolivien, l'imaginaire et les tactiques d'une gauche de combat.

Né en 1962, devenu sociologue après avoir été activiste radical (notamment au sein de l'Armée de Guérilla Tupac Katari, ce qui lui vaudra d'être torturé et emprisonné), **ALVARO**

**GARCÍA LINERA** est depuis 2005 vice-président de la république bolivienne. A la fois intellectuel et homme d'État, il est l'auteur de plusieurs livres, inédits en français, mêlant marxisme et indianisme.

# ÁLVARO GARCÍA LINERA

## POUR UNE POLITIQUE DE LÉGALITÉ COMMUNAUTÉ ET AUTONOMIE DANS LA BOLIVIE CONTEMPORAINE

12 euros

Collection « Penser/Croiser »  
Diffusion : Les Belles Lettres  
ISBN : 978-2-35096-056-4



travers la vente et l'achat de marchandises et la précarité du marché de la force de travail, dans des communautés très liées aux circuits commerciaux entre ville et campagne ; c) une politisation, accentuée ces dernières années, et une construction de l'identité indigène autour d'une nouvelle représentation de l'histoire, de la langue commune, de la récupération de l'héritage culturel, de l'élaboration de mythes unificateurs et d'un avenir autonome et possible (nationalisme indigène), grâce au travail méticuleux d'une nouvelle génération de militants issus des communautés et formés par le syndicalisme et la vie organique des organisations politiques radicales ; d) l'échec des politiques étatiques de cooptation des demandes indigènes et la réactualisation caractérisée des exclusions coloniales qui ont engendré un affaiblissement des procédés de l'intégration sociale et prédisposé les communautés à s'éloigner et à se démarquer du système politique et culturel dominant.

D'une manière générale, on peut dire que le monde indigène contemporain est une structure sociale soumise à trois modes distincts, au moins dans l'analyse, d'injustice et de domination : l'« injustice de la redistribution » et l'« injustice de la reconnaissance », cette dernière étant propre aux « communautés bivalentes » dont parle Fraser<sup>70</sup>, et la domination de type civilisationnel qui renvoie à une sorte de conflit de pouvoir entre différentes rationalités de l'intégration sociale.

### **La rébellion indigène**

Toutefois, la somme de ces composantes ne peut généraliser, à elle seule, des rébellions de grande ampleur. Tout au plus produit-elle des états de dislocation sociale et des états d'âme prédisposés aux messianismes religieux ou popu-

listes, comme on peut le vérifier aisément dans certains segments de la population des communes et des quartiers périphériques. Les rébellions sociales comme celles de l'Altiplano sont, en revanche, des processus d'auto-unification communautaire porteurs de projets politiques éminemment autonomes dont l'élaboration suppose d'autres composantes, qui plongent leurs racines dans la mémoire collective et la capacité de projeter des horizons d'action fondés en raison dans l'histoire collective ou dans ce qu'on imagine tel.

Précisément, la rébellion aymara de l'Altiplano a pu se produire parce qu'en ce lieu, des situations contemporaines de pénuries sont venues s'ajouter à certains héritages historiques et à des représentations de la vie permettant de lire dans le passé et dans le monde actuel un état de domination coloniale qui devait être aboli. De là la portée profondément politique de l'action des communautés, puisque dans cette action, dans leurs symbolismes, dans leur discours du corps et leur manière de scinder en deux le monde, *q'aras* d'un côté, *aymaras* de l'autre, il faut aussi voir une captation de l'histoire, une dénonciation du racisme qui accompagne la vie républicaine et une proposition de démocratisation du pouvoir, de la chose publique, de la production du commun. Et « l'opportunité politique », dans le sens de Tarrow, qui a soudain permis de transformer en rébellion sociale cet ensemble de potentialités de civilisation et de scissions séculaires, a été, pour une bonne part, la décision du gouvernement de commercialiser l'eau contrôlée par les communautés, leur offrant ainsi un terrain d'unité immédiate face au « danger de mort » imminent qui, comme le montrait Sartre<sup>71</sup>, permet de réactualiser les pactes de fidélité pratique entre les membres d'un groupe.

D'autre part, la présence d'un dirigeant syndical communal, Felipe Quispe, à la tête de la CSUTCB, a donné la forme d'une insurrection sociale à des prédispositions et

une volonté collectives accumulées dans les communautés indigènes de l'Altiplano et des vallées adjacentes. Porteur de la construction discursive et politique la plus élaborée de l'identité indigène contemporaine, Quispe a derrière lui un long parcours de lutte pour l'autonomie et l'indépendance des nationalités indigènes vis-à-vis de la tutelle et de la coopération étatique, partisane et institutionnelle dans lesquelles nombre des anciens dirigeants indianistes kataristes sont tombés. Il jouit d'un grand prestige pour son leadership politique, pour les années qu'il a passées en prison comme détenu politique et pour la férocité de son langage contre les puissants, qu'il ne regarde jamais d'en bas mais d'en haut. Il a ainsi réussi à articuler les anciennes et les nouvelles fidélités de l'*ayllu* en un mouvement social qui a su mettre en crise l'ordonnement étatique et la configuration républicaine.

L'attache institutionnelle (la CSUTCB) et la personnalité du dirigeant, en relation continue avec les communautés qu'il a parcourues une par une pour décider d'une action conjointe, sont donc parvenues à traduire en une expérience de résistance communautaire la complicité tacite née de la souffrance et de la discrimination supportées séparément par chacun. Dans ce cas, sa parole a joué ce rôle de « parole du porte-parole » dont parle Pierre Bourdieu<sup>72</sup>, dans la mesure où sa façon d'explicitier la situation des communautés leur a donné la force de constituer publiquement une situation d'interunification, de faire exister cette unification et de se mobiliser.

### **Les technologies sociales du mouvement communal**

Le soulèvement aymara de septembre-octobre 2000 n'a pas été seulement une explosion de mécontentement ni même le rappel que la Bolivie était un pays au sein duquel

d'autres nations étaient dominées. Ce fut, avant tout, le déploiement intense d'une série de mécanismes de mobilisation sociale qui, tout comme cela s'était passé en avril dans la ville de Cochabamba, ont débouché sur une tendance à la régénération de la politique et du bon gouvernement dans tout le pays, en l'occurrence à travers l'*ayllu* en action ou la mobilisation agissante d'une structure de civilisation communale andine.

*Premier point : le remplacement du pouvoir étatique par un pouvoir politique communal supra-régional décentralisé en conseils.* Quelques jours après le début de la mobilisation, dans toute la zone mobilisée (Sorata, Combaya, Achacachi, Huarina, Ancoraimas, Pukarani, etc.), le système étatique d'autorités (sous-préfectures, *corregidores*, mairies, postes de police, administration de l'État) a été dissous et remplacé par un système complexe d'autorités communales : nommées « directions syndicales », celles-ci fonctionnaient en réalité selon la logique communale de la responsabilité publique par roulement liée à la légitimité de la possession familiale-communale de la terre. Cette armature de pouvoir politique alternatif avait comme point de départ et support de mobilisation les assemblées de communauté (le syndicat paysan). C'est là que se prenaient les décisions, et la seule force capable de les mobiliser était la conviction de la justesse et de la nécessité d'une action collective.

Au-dessus du syndicat paysan, les représentants de dizaines de communautés (sous-centrales) ; au-dessus de celles-ci, les représentants de plusieurs sous-centrales regroupés dans une fédération provinciale, niveau d'organisation issu du contrôle des bases communales sur l'action de leurs dirigeants, et dans lequel tous ses membres continuent à travailler leurs terres dans leurs communautés. Ce réseau explique la capacité de mobilisation de la dizaine de

provinces du département de La Paz, où se concentre la plus grande partie de la population aymara rurale du pays, soutenue en outre par les communautés de langue quechua du nord du département et des hauteurs du département de Cochabamba.

Le blocus ayant permis que se forment de grandes concentrations de populations, quatre conseils interprovinciaux ont été établis, regroupant chacun 25 000 membres des communes qui délibéraient en permanence, tandis que d'autres restaient sur place tout au long des cent kilomètres de routes qui confluaient vers La Paz. Des Comités de blocus issus de ces conseils et composés de représentants des zones les plus aguerries et les mieux mobilisées se sont formés pour constituer un authentique état-major coordonnant les différentes communautés. Les dirigeants les plus importants se déplaçaient dans les autres provinces ou se rendaient à La Paz pour négocier avec le gouvernement. Enfin, Felipe Quispe et d'autres dirigeants de la CSUTCB partageaient leur temps entre les communautés mobilisées, les réunions de coordination avec d'autres secteurs (instuteurs de campagne, transporteurs, corporations) et les négociations officielles avec le gouvernement.

Pendant les dix-huit jours qu'a duré le blocus, rien ne bougeait, personne ne passait par les routes et aucune décision n'était prise autrement qu'à travers ces réseaux de pouvoir qui occupaient les axes routiers, les villages de transit et les moyens de communication. Dans les faits, l'autorité territoriale de la zone de rébellion s'était déplacée de l'État vers les structures syndicales de la communauté et ses conseils. Pendant quinze jours, ces structures sont apparues comme des formes d'exercice du pouvoir gouvernemental efficaces et coordonnées sur une grande étendue de territoire.

*Deuxième point : Le système de production communal appliqué à la guerre de mouvement.* Le fait que tant de gens aient pu tenir si longtemps sur les routes s'explique par le système de roulements immédiatement mis en place. Toutes les 24 heures, la population mobilisée d'une communauté était remplacée par celle d'une autre communauté pour que la première puisse se reposer et se consacrer quelques jours aux tâches agricoles, avant de revenir à la mobilisation quand c'était à nouveau son « tour ». Pour cent personnes mobilisées sur un des blocus, il y en avait mille ou deux mille autres qui attendaient leur tour pour les remplacer. D'où l'estimation selon laquelle rien que sur l'Altiplano, près de 500 000 membres des communes se sont mobilisées.

La logistique du blocus reposait également sur les communautés elles-mêmes. Chaque groupe mobilisé apportait avec lui la nourriture de la commune, qui était ensuite partagée avec celle d'autres familles et d'autres communautés en un *apt'api*<sup>73</sup> qui consolidait les solidarités et renforçait par l'alimentation la cohésion formée dans la guerre.

D'autre part, la technique du blocus, qui rendait impraticable toute tentative de déblocage par l'armée, était la traduction dans le domaine guerrier de l'institution du travail communal, où toutes les familles travaillent collectivement la terre de chacune d'entre elles. Le long des chemins, de puissantes machines de production humaines se mettaient ainsi en mouvement pour semer de terre et de pierres chaque mètre carré d'asphalte. À peine les tracteurs et les soldats cherchaient-ils à passer, qu' aussitôt cette puissante force de production agricole rompue au défrichage et aux semis tapissait la route d'une infinité d'obstacles.

Objectivement, les membres des communautés aymaras ont occupé l'espace militairement et exercé leur souveraineté sur celui-ci par l'extension des institutions communales,

tant culturelles qu'économiques et politiques. Dans le même temps, partout où il se montrait, l'État apparaissait comme un intrus impuissant pour lequel la géographie et le temps étaient des forces étrangères et incontrôlables. Les meurtres furent pour lui l'unique façon de conjurer cette solitude, mais ce ne fut que pour retomber dans une difficulté nouvelle puisque, après avoir compté leurs morts, les aymaros ont commencé à proposer de vider les casernes des provinces rebelles. En termes militaires, l'État a perdu l'initiative : il a perdu le contrôle du temps, il a perdu le contrôle du territoire et il a échoué dans sa tentative de répression. Cette déroute militaire de l'armée étatique est un événement qui marquera sans doute les étapes ultérieures de la construction de l'autonomie politique du mouvement indigène.

*Troisième point : l'extension de la démocratie communale au niveau régional-national.* Soit la construction d'une morale publique de responsabilité civile. La pédagogie de démocratisation de la vie publique, pour décider ensemble de supplanter l'institution étatique, de conserver l'eau comme un bien commun et d'abolir le colonialisme républicain, a fonctionné de façon extraordinaire. Elle s'est exercée en appliquant à l'échelle supra-régionale des savoirs démocratiques déjà en œuvre au niveau des communautés paysannes, ce qui a permis de convenir d'objectifs collectifs, de consulter régulièrement les bases sur la continuité de la mobilisation, de parvenir à des consensus sur les revendications, de coordonner la défense territoriale des communautés mobilisées contre l'avancée de l'armée et de contrôler la vie politique dans toutes les zones insurgées.

Dans cette nouvelle forme de pouvoir politique, les pratiques démocratiques qui ont permis à la population de récupérer sa capacité d'intervention dans la gestion du bien commun et de la richesse collective ont été : a) les conseils

et les assemblées fonctionnant comme des organismes publics d'échanges d'informations et d'arguments, et dont personne n'était exclu, pas même les fonctionnaires de l'État, considérés toutefois comme les égaux des autres membres des communes indigènes ; autrement dit, les assemblées et les conseils fonctionnaient comme des espaces de production d'égalité politique réelle et de formation de l'opinion publique, deux composantes fondamentales de ce qu'on appelle la « démocratie délibérative », non pas comme complément de l'État de droit dans la logique de Jürgen Habermas<sup>74</sup>, mais précisément comme interpellation d'un État qui avait institutionnalisé l'inégalité entre des hommes et des femmes appartenant à des cultures différentes ; b) tous les participants à ces formes de condensation de la culture démocratique, exerçant ensemble un principe de souveraineté dans la mesure où ils n'obéissaient à aucune force extérieure en dehors de la décision sur laquelle tous s'étaient mis d'accord, d'où la radicalité de ces décisions du point de vue de l'État ; c) les délibérations entre égaux reposant sur des mouvements sociaux (les communautés mobilisées) porteurs d'une morale de responsabilité publique locale elle-même articulée sur des formes d'agir normativement régulées<sup>75</sup>. Sans doute cela explique-t-il que nombre des valeurs collectives guidant les comportements des membres de cette démocratie communale aient dû reposer sur des principes préalables et obligatoires susceptibles de circonscrire la production de nouveaux consensus importants, comme il arrive par exemple à l'échelle communale où la sphère publique couvre le même territoire que l'espace d'efficacité des valeurs normatives. C'est pourquoi on peut parler d'un « principe de communauté<sup>76</sup> », qui oblige les personnes à agir au sein de la collectivité en présupposant implicitement que des liens d'unité existent entre

elles antérieurement à toute attitude qu'on peut avoir par rapport à elles. Toutefois, dans le cadre des actions collectives à grande échelle, la sphère publique, ou le « commun » qui relie les sujets collectifs, dépasse le cadre des régulations normatives locales et tend à produire de nouveaux consensus et de nouvelles normes collectives issus d'un nouvel interagir communicationnel.

La démocratie communale est alors la fusion d'un *agir communicationnel* au moyen duquel les membres des communes délibèrent sur leurs points d'accord pour constituer discursivement un horizon d'action commun, et d'un *agir normatif* qui fait que les points d'accord ainsi produits prennent un caractère obligatoire pour les sujets collectifs et individuels prenant part à son élaboration. On peut y voir la conséquence d'une certaine prépondérance du commun sur l'individuel dans les structures traditionnelles. Mais les assemblées recherchent avant tout la production de consensus au cours de longues sessions de persuasion mutuelle ; et s'il y a bien formation de désaccords et de minorités, ces minorités ne perdent pas leur droit à exprimer une parole dissidente et à faire valoir, lors d'une nouvelle assemblée, un changement dans le rapport de forces. Le mécanisme décisif ne repose donc pas tant sur la coercition, souvent symbolisée par la menace du fouet, que sur une morale de responsabilité publique qui exige que ceux qui ont convenu d'un choix s'y tiennent et le ratifient par l'action.

*Quatrième point : la politique de l'égalité.* L'une des dimensions les plus frappantes de la mobilisation sociale, tant dans les déclarations de ses porte-paroles que dans la gestuelle collective des membres des communes pratiquant les blocus, fut l'effondrement symbolique du préjugé d'inégalité entre Indiens et *q'aras*, entre *aymaras* et *misti's*. « Je négocierai de président à président », « [vous êtes des]

locaires », « [vous êtes des] assassins et [des] bouchers » furent quelques-unes des phrases lancées par un indigène qui, s'affirmant comme tel, s'appropriait le ton, les épithètes et les représentations discursives jusque-là réservées aux élites dominantes. Et pour cela, on l'a accusé de racisme, parce qu'il a revendiqué précisément la règle de l'égalité pour tous.

La structure symbolique coloniale qui avait habitué les colonisés et les colonisateurs à ce que les Indiens s'adressent aux *q'aras* sous la forme de la soumission, de la génuflexion ou de la demande larmoyante s'est soudain brisée sous l'impulsion d'un dirigeant indigène qui ne les craignait plus, qui leur disait même qu'il pouvait les gouverner – il ne les priait plus ; désormais, il exigeait. Parallèlement, sur les routes bloquées, on observait la même chose. A la place des vieux et des enfants mendiant en bord de route, il y avait maintenant des membres des communes à l'air insolent qui se moquaient des injonctions à laisser passer lancées depuis les luxueuses voitures aux vitres teintées. Le peuple indien s'est levé et la peur s'est emparé de certaines familles ayant réservé, au cas où, des billets d'avion pour Miami ou Madrid. Tandis que les indigènes occupaient l'espace géographique comme un prolongement direct de leur corps collectif, les autres, les *q'aras*, ont pris conscience de l'imposture de leur souveraineté réelle. Le territoire se présentait ainsi comme un immense corps semé d'embûches qui échappait à leur contrôle à mesure que s'éteignaient les lumières de leurs centres commerciaux rutilants. L'incursion punitive avec tanks et avions pour dégager les chemins bloqués ou pour « sauver » la femme du vice-président de la souillure indigène qui se propageait depuis les collines entourant les luxueuses résidences du Sud, n'était rien d'autre que la piteuse renaissance du langage fondateur des élites.



Les mots, les gestes, la corporéité et la stratégie de ces Indiens insurgés avaient brisé à eux seuls une hiérarchie ethnico-culturelle séculaire par la revendication et l'exercice du droit fondamental à l'égalité. La demande n'était pas extravagante, elle fut toutefois suffisamment puissante pour provoquer un cataclysme au sein du système de croyances dominant et pour réinventer le sens même de la politique<sup>77</sup>.

Fondamentalement, ce qui s'exerçait ici par la force des choses, c'était une économie de droits à l'égalité citoyenne. Droit de parler, droit d'être entendu et droit d'être reconnu par les pouvoirs institués ; d'où l'élaboration d'interminables listes d'orateurs, tous les délégués des communautés ayant exigé de parler lorsque les autorités gouvernementales, jusque-là inaccessibles ont été obligées de négocier face à face avec la direction indigène-paysanne. Droit de participer aux bienfaits de l'« intellect général<sup>78</sup> », de la connaissance universelle et des créations technologiques de la modernité au sein d'une structure sociale qui appuie sa productivité économique sur l'usage de la charrue. D'où la protestation contre l'absence de l'accès à Internet à Patamanta et le manque d'équipement motorisé pour les travaux agricoles. Droit à des prérogatives publiques semblables à la ville et à la campagne, pour les producteurs agricoles et les habitants des villes. D'où le défi du lieu de négociation : pas seulement les édifices étincelants de La Paz mais les bureaux délabrés des syndicats d'Achacachi. Droit à la citoyenneté pleine pour les indigènes comme pour les créoles, pour les aymaras comme pour les *q'aras* ; d'où la conviction absolue d'*el Mallku*<sup>79</sup> qu'un Indien désormais pourra devenir président de tous les Boliviens. Enfin, droit de formuler ensemble les principes de la modernité collective et de l'égalité entre les cultures, les langues, les couleurs et les noms de famille.

Curieusement, la demande d'égalité ne figurait pas dans la longue liste des demandes faites au gouvernement, mais elle s'énonçait à travers des stratégies symboliques sophistiquées qui faisaient appel à la texture du corps collectif, à la manière d'occuper l'espace, à la dramaturgie des gestes, au bruit, à l'insolence, à la plaisanterie, au discours d'assemblée et aux récits multiples qui, tout en permettant d'énoncer en langue aymara l'information publique et les plans d'action collective sans que les autorités gouvernementales ne s'en rendent compte, ont aidé à créer une sorte d'espace public parallèle à l'espace public officiel urbain, imposant ainsi en pratique la reconnaissance d'autres textualités dans la construction des récits sociaux de la nation.

*Cinquième point : la politique de l'identité et de l'altérité.* La rébellion d'avril, et plus encore celle de septembre-octobre, ont été en premier lieu une guerre symbolique, une lutte pour les structures de représentation, de hiérarchisation et de division du monde. A mesure que les schèmes mentaux dominants (coloniaux) étaient contestés, d'autres surgissaient et orientaient l'action mobilisée des acteurs de l'ordre établi. C'est pourquoi la dynamique de la rébellion indigène et son programme, son orientation stratégique, ne doivent pas être cherchés uniquement dans les textes écrits, mais aussi dans les autres symboles que la rébellion a produits et qui ont produit la rébellion.

Parmi eux se trouve, en premier lieu, l'usage de la langue aymara ou quechua pour rendre compte publiquement, dans les médias, des assemblées et des discussions, de la texture, de l'intensité, de l'ampleur et des avancées du soulèvement. En deuxième lieu, il y a la connaissance communale du territoire, de ses routes, de son importance, de la manière de l'occuper et de l'utiliser à son avantage. Et en troisième lieu, l'usage de systèmes de délibération

d'assemblée qui ont créé un système consultatif et exécutif collectif à grande échelle. En quatrième lieu enfin, on trouve la logique de l'économie communale capable d'assurer dans une très large mesure sa propre pérennité, permettant de contrôler le temps de guerre en fonction des cycles longs de semailles et de récoltes et de rompre la temporalité de production-consommation du capitalisme mercantile.

Mais on sait qu'une langue, un territoire, une logique organisationnelle ou une logique économique différents peuvent être vus comme des composantes particulières, régionales ou folkloriques, au sein d'une structure sociale plus grande, comme des propriétés dévaluées dont il vaut mieux se débarrasser ou comme les manifestations d'une identité séparée, irréductiblement différenciée de celles qui l'entourent et la dominent. Dans ce dernier cas seulement, la langue, le territoire, la culture et l'organisation deviennent des composantes d'une identité nationale. C'est pourquoi l'important est la manière dont ils sont lus, interprétés, représentés, désirés ou, ce qui revient au même, la manière dont ils sont politisés<sup>80</sup>. Lors de la rébellion indigène-paysanne de septembre 2000 dirigée par la CSUTCB, c'est précisément ce qui s'est passé : la connaissance du territoire s'est transformée en souveraineté matérielle séparant deux mondes, le leur et celui des *q'aras*. De moyen de communication, la langue s'est transformée en moyen de différenciation entre un « nous » et un « eux » attestée par le savoir linguistique et son mode d'acquisition. Quant à la participation aux techniques d'organisation et aux savoirs de production appliqués à la mobilisation sociale, elle est devenue un moyen de réaffirmer leur appartenance à une collectivité qui les précède tous et les incite à imaginer un avenir également commun et autonome – autrement dit, une nation.

Dans l'ensemble, ces composantes du mouvement social, telles qu'elles ont été pensées, ont commencé à recréer les axes d'une identité culturelle d'opposition, séparée de l'identité dominante, à redonner un sens de la filiation collective et de l'altérité irréductible. Et, parce que cette construction communale d'un destin partagé a pris la dimension d'un conflit pour le territoire et l'autonomie politique, elle constitue une réarticulation d'ensemble de l'identité nationale indigène, majoritairement aymara, dont on mesurera dans les années à venir la vitalité ou la fragilité.

En général, les nations sont des artefacts politiques, des constructions discursives créant un sentiment d'appartenance à une sorte d'entité historique : c'est ainsi qu'elles façonnent un esprit de collectivité transcendante, de sécurité historique face aux aléas de l'avenir, de lien familial fondamental entre des personnes qui ne se rencontreront sans doute jamais, mais que l'on suppose partager une sorte d'intimité, de proximité historique, de potentialités de vie en commun qui n'existent pas avec d'autres (lesquels constituent l'altérité). D'où le rôle éminent, dans la formation des identités nationales, des constructions discursives et des *leaderships* personnels, qui peuvent articuler des demandes, des attentes et des solidarités à des schèmes symboliques d'agrégation et d'action politique autonomes par rapport au champ des compétences culturelles, territoriales et politiques dominantes<sup>81</sup>.

Les nations sont des frontières sociales, territoriales et culturelles existant au préalable dans la tête des co-nationaux et pouvant s'objectiver en structures matérielles et institutionnelles. En ce sens, les nations sont des communautés politiques dont les constituants, ceux qui disent leur appartenance, se reconnaissent par avance dans une forme institutionnelle qu'ils conçoivent comme la leur et au sein de



laquelle ils intègrent leurs luttes sociales, leurs compétences et leurs mentalités<sup>82</sup>. C'est précisément la formulation de ces frontières symbolique dans les termes de l'imaginaire collectif, à partir de la mise en évidence et de la politisation des frontières réelles de la ségrégation coloniale, qui semble être la première des tâches de construction nationale de l'actuel mouvement social indigène : pour cette raison, celui-ci se présente simultanément comme un mouvement de construction *nationale* indigène<sup>83</sup>.

Dans la mesure où les formations nationales sont d'abord des discours performatifs<sup>84</sup> qui ont la force de générer des communautés d'assentiment politique à travers lesquelles se définit un « nous » séparé d'un « les autres » par la réinterprétation, l'énonciation ou l'invention d'une ou plusieurs composantes sociales (par exemple, la langue, la religion ou l'éthnicité, l'histoire de domination), autant d'éléments de différenciation et d'assignation à la communauté qui garantissent à ses membres une sécurité collective face à un avenir également commun, on a là une sorte d'interagir communicationnel qui invente, ou exhume, une fraternité étendue, une parenté élargie capable de créer un sentiment d'appartenance puissant : une force d'attraction gravitationnelle pour d'autres secteurs de la population et une force complémentaire de répulsion pour ceux qui se sentiraient exclus. Pour toutes ces raisons, on dit que les nations sont des « communautés imaginées<sup>85</sup> ». Mais en même temps, dans la mesure où il s'agit de processus de remodelage de la subjectivité collective qui créent un fort sentiment du « nous », les nations sont aussi une manière de produire le commun, le bien commun qui unit le groupe et le différencie des « autres » groupes. Dans ce sens, il s'agit de communautés proprement politiques puisque leur force d'articulation est précisément la gestion, la distribution et la conservation

de ce bien commun. La politique des besoins vitaux, qui soumet au débat la forme de gestion des biens communs indispensables à la reproduction sociale, est bien actuellement une force sociale qui est, dans certains cas (comme celui de la Coordination de l'Eau), en train de régénérer la vie politique et plébéenne de la nation bolivienne, tandis que dans d'autres cas (comme celui de la CSUTCB), elle est en train de permettre la formation d'une identité nationale indigène séparée de l'identité bolivienne. Ces deux formes d'action collective sont celles qui semblent être le mieux à même de se développer dans les années à venir, pour éroder les structures de domination et étendre les pratiques de politisation et de démocratisation de la vie collective. Si c'est le cas, nous sommes en train d'assister à l'émergence de deux nouvelles formes d'autodétermination sociale.