

De l'Indien occasionnel au fils des Israéliens

Identifications et catégorisations au Nord-Potosí

A mon arrivée dans la communauté d'Urur Uma, Indalicio m'accueille par les mots suivants : « Nous, nous sommes indigènes naturels de ce lieu, nous sommes de vrais paysans, nous sommes boliviens ». Il continue en déclarant avec fierté : « Je suis indien, je suis inca. Mon ancêtre était inca ». Quelques temps plus tard, je me retrouve à La Paz, au Parlement, dans le bureau où travaille sa nièce, Esperanza. Alors que nous nous apprêtons à sortir pour aller déjeuner, la sonnerie du téléphone retentit, exaspérant mon amie qui n'avait qu'une hâte : faire une pause. Pourtant, l'expression de son visage se modifie radicalement lorsqu'elle découvre l'identité de son interlocuteur : un immense sourire balaye d'un coup son manque de motivation. Je suis assez surprise et me demande bien qui peut tant faire rire Esperanza jusqu'à lui faire oublier son repas. Une demi-heure passée, mon amie achève la discussion par : « une accolade révolutionnaire, camarade ». Elle reste quelques secondes à regarder le combiné, un peu rêveuse. Elle sourit puis s'adresse à moi pour me demander : « C'était un français au téléphone, José Bové. Tu connais peut-être ? ».

Indigène, paysan, bolivien, *professionnel*¹ ou encore indien, juif, inca, étranger, les affiliations peuvent être multiples en Bolivie. Dans ce processus d'identification, les contours de chaque catégorie se brouillent en permanence pour se former à nouveau. Selon les contextes, l'accent pourra être mis simultanément sur différents critères : racial, ethnique, culturel, socioprofessionnel, géographique, linguistique ou encore religieux. Comment alors comprendre ce tableau impressionniste ?

Pour nous aider, nous choisirons de privilégier le cadre de référence de l'acteur plutôt que celui de l'observateur (l'anthropologue), le point de vue émique plutôt que le point de vue étique. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur trois enquêtes de terrain réalisées de 1999 à 2002 dans les communautés d'Entre Ríos, Urur Uma Baja et Tanga Tanga. Entre Ríos est localisée dans une zone péri-urbaine touchant le *municipio* de Sacaba, lequel est situé à treize kilomètres de Cochabamba. Les communautés d'Urur Uma Baja et de Tanga Tanga appartiennent au département de Potosí (Nord-Potosí) et font partie toutes deux de l'*ayllu*² Aymaya. Toutefois, si Urur Uma Baja est située sur les

¹ En espagnol : *profesional*. Généralement, on est *professionnel* lorsqu'on a fait des études supérieures. Les ingénieurs, les avocats, les médecins... rentrent dans la catégorie des professionnels.

² L'*ayllu* correspond à un groupe de personnes liées entre elles par des liens de parenté, réels ou fictifs. Ces personnes partagent un territoire, continu ou discontinu. Les membres de l'*ayllu* s'identifient à partir d'un ancêtre commun, lié à un élément du paysage environnant (Izko, 1992). Les *ayllus* faisaient partie de structures politiques centralisées et hiérarchisées : les *señorios* et la confédération des *señorios*. L'*ayllu* possède un caractère hiérarchique et segmentaire : il est composé par divers segments qui s'articulent en s'accumulant selon un principe dualiste de division en moitiés. L'*ayllu* maximal est formé d'*ayllus* majeurs qui à leur tour se divisent

hauts plateaux boliviens et dépend de la province Bustillo, Tanga Tanga se trouve dans les vallées et fait partie de la province Charcas. Depuis Urur Uma Baja, il faut environ marcher une heure pour rejoindre la route qui conduit au bourg de Llallagua. De là, un véhicule nous amène à Llallagua en une heure. En revanche, Tanga Tanga est située à huit heures de marche du village de San Pedro. Et son accès n'est possible qu'en saison sèche car le chemin qui relie San Pedro à Tanga Tanga est situé dans le lit de la rivière. Enfin, quelques données ethnographiques ont aussi été récoltées dans la communauté de Suarani, *ayllu* Aymaya, province Charcas, Nord-Potosí.

La première partie sera consacrée aux usages de certaines catégories employées par les acteurs pour s'identifier. La seconde partie traitera elle, du thème de l'identification et de la catégorisation en situation de migration. Nous insisterons sur la recherche de cohérence analytique menée par les migrants qui, lors de leurs parcours, se trouvent confrontés à la multiplicité de leurs appartenances.

L'IDENTIFICATION : UN PROCESSUS RELATIONNEL ET CIRCONSTANCIEL

Un éventail considérable de catégories classificatoires peut servir pour l'identification. Nous pouvons toutefois regrouper celles-ci en deux ensembles distincts : les catégories ethniques (*indio*, *q'ara*, quechua, aymara, métisse, *cholo* etc.) et les catégories géographiques (le pays, le lieu de résidence, le lieu de naissance, le département, l'étage écologique - vallées/*Puna*-, la communauté, l'*ayllu*, etc.) .

Attardons nous sur l'emploi d'une catégorie déterminée : Indien. La vie des migrants montre que cette catégorie ne recouvre précisément aucune uniformité apparente : une personne peut vivre à plusieurs heures de marche d'un centre urbain, être paysan, vivre en zone péri-urbaine ou dans une capitale, surfer sur le net, être maçon, chauffeur, secrétaire diplômée ou couturière, évangéliste ou catholique, trilingue ou monolingue, porter des habits tissés à la main ou des vêtements de marque nord-américaine et se présenter, à un moment donné, comme *Indio*. L'usage de cette catégorie ne repose donc pas sur des critères sociaux réductibles à des indices objectifs comme le statut social, le lieu de résidence ou les pratiques religieuses par exemple.

De plus, l'emploi de cette catégorie peut varier radicalement selon les contextes. « *Indio* » peut être utilisé péjorativement et devenir une insulte par exemple. Dès lors, les Indiens, ce sont les autres, ceux qui ne sont pas civilisés, ceux qui sont illettrés. L'usage de « *indio* » exprime alors une

en *ayllus* mineurs, en *cabildos* et en communautés. L'unité domestique est le *núcleo* de base de la reproduction économique et sociale. Pour des motifs démographiques, économiques ou bien sociopolitiques, les *ayllus* se sont étendus ou fragmentés en d'autres unités. Dans la province Bustillo, l'organisation inclusive des *ayllus* est la suivante : neuf *ayllus* majeurs se divisent en 28 *ayllus* mineurs. Ceux-ci se divisent à nouveau pour donner lieu à 99 *cabildos* qui englobent à leur tour 276 communautés. (Mendoza, Flores et Letourneux, 1994).

distinction entre le locuteur qui se présente comme le garant de la civilisation et la personne dénommée « *indio* », transformée à l'occasion en allégorie de la sauvagerie et de l'ignorance. Par là, ses utilisateurs mettent en relief leur savoir, leur diplôme ou leur bonne éducation. Cet usage est fréquent lors de conflits de voisinage : une famille n'hésitera pas à traiter ses voisins d'« *indios* » en raison de leur mauvaise conduite (ne pas saluer, ne pas remercier, faire des commérages etc.). Néanmoins, on peut aussi être fier d'appartenir à cette catégorie. Dans ce cas, la définition de l'Indien repose sur des critères culturels : l'habit, le langage, la musique ou encore la danse caractérisent, distinguent et valorisent le groupe d'appartenance. Dans ce contexte, les Indiens, c'est Nous. C'est souvent par rapport à des étrangers de nationalité différente (ethnologues, touristes, membres d'O.N.G.s) que les habitants d'Urur Uma Baja ou de Tanga Tanga vont se dire *indio*. Leur différence est dès lors amplifiée et valorisée : ils exposent aux yeux de l'observateur souvent admiratif, leurs oeuvres et leur savoir-faire³.

D'une manière générale, c'est donc bien dans la relation que s'élabore la catégorisation ethnique : insulte ou flatterie, le terme « *indio* » par exemple, peut donner naissance à une catégorie ethnique dans laquelle les acteurs s'incluent (assimilation) ou non (contraste) selon le type de critères qu'ils choisissent (socioprofessionnels ou culturels) pour appuyer leurs revendications et se valoriser.

Cet usage ambivalent répond en fait à une représentation stéréotypée de l'Indien, représentation largement diffusée par l'Etat, les organisations internationales, l'élite, les mass-médias ou les agences de tourisme. Dans cette construction, l'Indien est dépeint soit comme un être barbare et illettré soit comme un bon sauvage inchangé depuis des siècles et garant de la tradition⁴.

A Urur Uma, beaucoup ont adopté et intériorisé cette construction : ils partagent eux-aussi une vision stéréotypée de l'Indien, du paysan et du *campo*⁵. La résignation des paysans qui vont travailler en ville est ici particulièrement illustrative : parce qu'ils ont quitté l'école très jeunes, beaucoup préfèrent le mutisme à la contestation lorsqu'ils se font insulter par des personnes qualifiées. De même, pour beaucoup de migrants originaires des *ayllus* Kharacha ou Aymaya, l'Indien est nécessairement pauvre, paysan, habitant en milieu rural et illettré. Certains font alors remarquer qu'ils ne sont pas seulement indiens mais aussi étudiants, boulangers ou chauffeurs par exemple. Dans ce cas, la catégorie ethnique se confond avec la catégorie socioprofessionnelle : être indien c'est être paysan. C'est pourquoi les agriculteurs qui ont recours à la migration temporaire afin d'étudier ou de travailler en ville se revendiquent comme des Indiens occasionnels. Se distinguent alors nettement deux catégories : celle des « seulement Indiens » c'est-à-dire celle des ignorants et des paysans et celle des

³ Le tourisme et le commerce des tissages ou des instruments de musique contribuent à renforcer cet aspect. Tous les ans, à Llallagua, par exemple, un commerçant japonais vient acheter des *charrangos* (petites guitares) pour les revendre dans son pays. De même, les dimanches, il n'est pas rare que des commerçants *paceños* (de La Paz) viennent au marché pour acheter des *aguayos* (étoffes tissées à la main) aux paysans venus des communautés alentours.

⁴ Beaucoup d'agences de voyage exploitent et exportent cette construction de l'Indien. En effet, une fois folklorisé, l'Indien constitue un parfait produit de marketing pour les Européens ou les Nord-américains.

⁵ La traduction littérale de « *campo* » est « campagne ».

« Indiens temporaires » c'est-à-dire celle des civilisés, des *profesionales*, des citadins voire des migrants⁶.

Enfin, d'autres stéréotypes sont aussi présents. Sur le terrain, la plupart ont abandonné leurs habits tissés à la main au profit de vêtements industriels. Ce choix montre qu'ils ne se reconnaissent pas dans cette construction de l'Indien uniquement vêtu de ses habits « ethniques ». Pourtant, dans les discours, ce sont précisément ces derniers habits qu'ils mettent en avant pour s'identifier lorsqu'ils se présentent à des touristes ou des commerçants étrangers.

Si l'ethnie intervient dans le processus d'identification, le lieu joue également un rôle notoire. A Urur Uma comme à Tanga Tanga, les habitants se situent avant tout comme des gens du *campo* par opposition aux citadins. En revanche, le *campo* et la ville ne constituent pas des espaces aux contours déterminés. La ville par exemple, est une catégorie dont les limites se dissolvent et se redessinent inlassablement. Selon le lieu de résidence par exemple – qu'il soit temporaire ou non – la ville peut se référer à Cochabamba (capitale départementale), à Sacaba (capitale provinciale), à Uncía (capitale provinciale), à une communauté ou même à *l'ayllu*. Selon un habitant d'Urur Uma par exemple, Entre Ríos fait partie du monde urbain alors que pour son beau-frère, installé à Entre Ríos depuis une décennie, : « C'est le *campo* avec du travail de la ville ». De même, certains rangent les communautés de *Kharacha* et de *Aymaya* dans la catégorie de la ville. En effet, ils les considèrent comme des espaces susceptibles d'être menacés prochainement par une contamination du monde urbain.

Toutefois, d'autres critères plus subjectifs interviennent dans les délimitations des catégories. Une même personne peut déplacer les frontières qui entourent le monde urbain selon qu'elle veut s'incorporer ou non dans celui-ci. Conformément aux critères utilisés pour catégoriser, elle situera la ville à des endroits différents. Si elle s'appuie sur des critères culturels pour se distinguer des citadins, la ville sera décrite comme un espace lointain et hors d'atteinte : Cochabamba par exemple. Au contraire, si elle veut se démarquer des ignorants et faire valoir un savoir professionnel, la ville commencera à Uncía prouvant ainsi que les opportunités de mobilité sociale sont accessibles.

⁶ A l'instar de Pascale Absi qui montrait que les mineurs mettaient en valeur leur savoir-faire professionnel pour se démarquer des paysans, nous observons que les paysans d'Urur Uma qui migrent temporairement à Llallagua ou Cochabamba pour être boulanger, maçon ou chauffeur mettent également en relief leur expérience professionnelle afin de se distinguer des paysans non migrants. En effet, pour les *profesionales* et les étudiants, les paysans et les migrants appartiennent à la même catégorie : celle des ignorants. Modifiant les frontières qui entourent les différentes catégories, les paysans migrants s'incorporent ainsi dans la catégorie des *profesionales*.

Après le *campo*, les acteurs se revendiquent fermement du département de Potosí et plus précisément du Nord-Potosí. Dans ce but, ce sont souvent des critères culturels qui sont mis en avant : habits, tissages, musiques, danses, fêtes... L'organisation territoriale en *ayllus* est également associée à Potosí et contribue à leur fierté d'appartenir à ce département : pour eux, il n'y a pas d'*ayllu* dans les autres départements de la Bolivie. Cette dernière remarque nous amène à un autre point essentiel : les revendications identitaires liées à ce département ne s'appuient pas seulement sur des critères culturels mais aussi sur des critères historiques et politiques. Là encore, c'est le contexte qui va déterminer l'utilisation de ces critères. Nous faisons références aux nombreux conflits qui ont marqué les relations entre les neuf *ayllus* de Chayanta (ils forment la province Bustillo) et ceux de la province Avaroa (Oruro) : guerres et découpage territorial arbitraire en départements. Il suffit d'un *tinku*⁷, d'une allusion à la guerre des *ayllus* entre Qaqachaka et Laymi ou de tout autre conflit avec un individu ou un groupe de la zone d'Oruro pour que les acteurs se revendiquent clairement comme de Potosí. Le conflit dépasse alors le cadre local des *ayllus* ou des capitales provinciales pour devenir un conflit départemental entre Potosí et Oruro. Ce conflit renvoie en fait à un autre affrontement, lui beaucoup plus ancien, entre la zone de Chayanta et celle de Challapata.

L'*ayllu* Kharacha a préexisté à l'*ayllu* Aymaya. Toutefois, le mythe d'origine de Kharacha atteste du contraire : bien avant l'arrivée des Espagnols, l'*ayllu* Aymaya couvrait un territoire gigantesque qui s'étendait jusqu'à Aguas Calientes (après Llallagua). Il comprenait ainsi les *ayllus* actuels d'Aymaya, Kharacha et Ch'ullpa regroupés aujourd'hui sous le nom d'Uncía pampa. Pourtant, son harmonie fut vite menacée par ses voisins. En effet, ceux de Challapata (*ayllu* Kawalli) voulurent conquérir ses territoires. Quand, un jour, un homme (selon les versions du mythe : un condor métamorphosé, un aigle métamorphosé, un homme venu des eaux du lac Popoo, un chaman) très rusé et guerrier apparut. Les habitants de l'*ayllu* Aymaya lui demandèrent alors son aide pour combattre leurs ennemis. Grâce à ses pouvoirs magiques, les guerriers de Challapata furent vaincus. Pour remercier l'homme, les gens d'Aymaya lui offrirent trois filles et des terres. Ce don marqua la naissance de l'*ayllu* Kharacha dénommé « le gendre » par ceux d'Aymaya. Depuis, les alliances continuent de se faire entre les deux *ayllus*.

Cet affrontement entre Potosí et Oruro se retrouve dans la célèbre guerre des *ayllus* entre Qaqachaka (département Oruro) et Laymi (département Potosí) ou encore dans le thème du *kharisiri*⁸. Lorsque les

⁷ Littéralement, « *tinku* » signifie « rencontre ». Plus généralement, il s'agit d'un combat rituel au cours duquel s'affrontent différents *ayllus* selon un principe d'organisation dualiste. Dans les *tinkus* de la province Bustillo, les *ayllus* Laymi, Puraka, Chullpa et Jukumani (*Alaxsaya*) rencontrent les *ayllus* Chayantaka, Sikuya, Kharacha, Aymaya et Panakachi (*Manqhasaya*).

⁸ La définition étymologique du *kharisiri* est la suivante : il est celui qui « coupe ou égorge à son profit » et par extension, celui qui « extrait la graisse » humaine. Etre « caméléonesque », le *kharisiri* a toujours su prendre un air de circonstance. Ses différentes figures ont évolué au cours de l'histoire : Espagnol, missionnaire, *gringo*, médecin, citadin, commerçant et aujourd'hui indigène... Le rapt de la graisse, véritable principe vital pour les

membres d'Aymaya ou de Kharacha évoquent cette guerre, ils prennent toujours partie pour Laymi en dépit des guerres et des conflits territoriaux qui marquèrent également leurs relations avec cet *ayllu*. De même, sur le terrain, le foyer des *kharisiri* se révèle être Challapata. Mais là encore, c'est tout le département d'Oruro qui est redouté à cause de ses vampires...

Enfin, une dernière catégorie géographique joue un rôle primordial dans le processus d'identification : l'*ayllu*. Les acteurs mettent en avant leur appartenance à un *ayllu* lorsqu'ils s'appuient sur des critères culturels⁹ ou bien lors de conflits, ordinaires ou rituels (*tinku*)¹⁰.

Les *ayllus* Aymaya et Kharacha ont été en guerre contre les *ayllus* Laymi et Jukumani dans les années quarante. Depuis, les rapports restent tendus et les litiges ne sont pas rares. Les membres de Laymi ou Jukumani sont d'ailleurs décrits comme des êtres barbares, sauvages et cannibales.

Qu'en est-il maintenant des rapports entre Aymaya et son gendre Kharacha ? Nous avons vu qu'ils sont toujours associés : ils sont unis par des liens politiques et par des liens de parenté. Néanmoins, il suffit d'un conflit pour que les deux *ayllus* ne soient plus solidaires. Chacun se revendique alors distinctement d'Aymaya ou de Kharacha.

Sur la *Puna*, les membres d'Aymaya se plaignent de plus en plus de l'extension de Kharacha, celle-ci venant grignoter leur *ayllu*. Les terres de Kharacha sont aussi considérées comme les plus fertiles et donc les plus rentables¹¹. Enfin, l'*ayllu* Kharacha est situé près de la route qui relie Llallagua à Potosi. Cette proximité favorise ainsi la mobilité de ses habitants notamment les jours de marché. Dans ce contexte, il n'est pas rare d'entendre les gens d'Aymaya traiter ceux de Kharacha de « sales Kharacha » (« *ch'ichi Kharacha* »). Apparaît alors toute une série de récits traitant des sévices qu'infligeaient autrefois¹² les belle-mère odieuses (« *ch'ijnikun* ») de Kharacha à leur belle-fille d'Aymaya (tisser quarante sacs en vingt quatre heures, remplir une marmite entière avec une poignée de maïs seulement etc.). Réciproquement, ceux de Kharacha qualifient ceux d'Aymaya de « main trouée » (« *jusq'u maki* ») pour signifier qu'ils gaspillent la nourriture.

sociétés étudiées, entraîne alors divers symptômes dont les principaux sont des douleurs d'estomac et l'amaigrissement. Les « victimes » de cette extraction disent qu'elles sont atteintes de la maladie du *kharisiri* nommée *kharisirisqa*. Nous consacrerons un article à ce thème dans le Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines en 2003.

⁹ Nous vous renvoyons à la partie consacrée au Nord-Potosí : l'*ayllu*, comme l'habit, la musique et autres savoir-faire, fait partie des spécificités de la région dont les habitants sont fiers.

¹⁰ Nous ne développerons pas ici le thème des conflits rituels, celui-ci ayant été largement traité dans la littérature ethnographique.

¹¹ Ce constat s'accompagne d'une certaine amertume. En effet, ce bénéfice remonte aux temps des origines : dans le mythe, les gens d'Aymaya ont offert à leur « gendre » les terres les plus argileuses tandis que les terres les plus sèches ont été conservées

¹² Les jeunes-filles d'aujourd'hui ne subissent plus ces « épreuves » pour être acceptées dans leur belle-famille. Les derniers témoignages m'ont été confiés par des femmes d'environ quarante ans. Il y a donc à peu près vingt ans que ce genre de pratique a disparu.

Dans les vallées, les relations entre les deux *ayllus* se sont largement altérées à cause d'une discorde touchant l'école de Suarani. En effet, dans cette école, il y a des élèves d'Aymaya et des élèves de Kharacha. Or, un jour, les professeurs proposèrent de réaliser un jardin abrité par un toit de taule. Les deux *ayllus* acceptèrent et chaque famille dut collaborer financièrement afin d'acheter le matériel nécessaire¹³. Toutefois, quelques temps plus tard, Kharacha décida de se retirer du projet et réclama son indépendance c'est-à-dire une école pour chaque *ayllu*. Malgré les conseils et les directives de la *district central* à San Pedro, la situation n'a guère évolué depuis : les deux *ayllus* continuent de s'affronter.

En conclusion, il n'est pas rare que des personnes indigènes se sentent étrangères dans leur communauté dans la mesure où leur entourage les traite comme tel parce qu'elles sont originaires d'un autre lieu. Le partage d'une même ethnie ne constitue donc pas un facteur d'intégration permanent. Si dans certains cas, les catégories ethniques peuvent influencer la vie sociale et générer des affrontements, elles ne sont pourtant pas systématiquement opératoires et peuvent se trouver gommées par des catégories géographiques comme le département ou l'*ayllu*. Au quotidien, le processus d'identification semble en définitive bien plus déterminé par des délimitations géographiques que par des frontières ethniques, comme le remarque Alison Spedding dans son étude sur les Yungas de La Paz (1996).

IDENTIFICATIONS ET CATEGORISATIONS EN SITUATION DE MIGRATION

Si, comme nous l'avons montré dans la première partie, l'identification est un processus largement influencé par le contexte, cette affirmation ne sous-entend pas pour autant que dans tous les cas, au gré des circonstances, les acteurs utiliseraient froidement et stratégiquement l'une ou l'autre catégorie pour s'identifier.

En effet, le processus d'identification est modelé par les différentes relations nouées par les migrants au cours de leurs itinéraires et de leurs propres expériences. Or, ce processus peut s'avérer complexe dans la mesure où les différentes catégories rencontrées peuvent soit être incompatibles entre elles soit, au contraire, se recouper selon des critères divers et variés. C'est pourquoi, l'emploi d'une catégorie peut s'accompagner quelquefois d'un tracassé et d'un effort pour trouver une cohérence dans un parcours qui ne l'est pas toujours. Dès lors, ce qui caractérise les migrants, c'est leur quête incessante d'identités.

Selon l'auteur libanais Amin Maalouf, « L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit pas, ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule,

¹³ Aymaya : 280 bolivianos (environ 28 euros) et Kharacha : 120 bolivianos (environ 12 euros).

faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre » (1998 : 8). Ainsi, si l'identité des migrants est une identité composite, elle « est une, et nous la vivons comme un tout. L'identité d'une personne n'est pas une juxtaposition d'appartenances autonomes, ce n'est pas un « patchwork », c'est un dessin sur une peau tendue ; qu'une seule appartenance soit touchée, et c'est toute la personne qui vibre » (*idem* : 34).

Pourtant, le migrant opère souvent cette répartition car il est « la victime première de la conception « tribale » de l'identité. S'il y a une seule appartenance qui compte, s'il faut absolument choisir, alors le migrant se trouve scindé, écartelé, condamné à trahir soit sa patrie d'origine soit sa patrie d'accueil, trahison qu'il vivra inévitablement avec amertume, avec rage ». (*Ibid* : 48). Nous pourrions imaginer par exemple qu'un migrant, influencé par deux milieux (*campo/ville*), revête une nouvelle identité née de l'influence réciproque de ces deux milieux, une identité née de mélanges qui ne correspondraient pas à une juxtaposition de ces deux espaces mais à une nouveauté provenant de combinaisons multiples. Toutefois, bien souvent, les migrants ne se situent pas de cette manière là : ils sont gênés par la persistance d'une dichotomie douloureuse.

Cette partie vise à analyser le thème de l'identification et de la catégorisation sous l'angle de la migration. Pour ce faire, nous nous appuyerons tout d'abord sur les récits de vie de quatre personnes afin de mettre en relief les contradictions, les confusions ou les difficultés que certains migrants peuvent rencontrer lors de leurs itinéraires pour se penser, se présenter et se positionner. Puis, nous montrerons que dans le contexte de la migration, la religion constitue aussi une catégorie essentielle pour s'identifier.

Entre l'ici et le maintenant, l'espace d'un avant et d'un là-bas : le migrant écartelé

Quatre personnes en hiver¹⁴

Les migrants bénéficient de deux héritages : l'un vertical qui leur vient de leurs ancêtres et l'un horizontal, qui découle de leurs expériences réalisées sur le lieu de migration. Ce double héritage rejoint finalement une question classique : doit-on se situer par rapport aux ancêtres ou par rapport au sol ? Souvent tiraillés entre ces deux héritages, les migrants ont bien du mal, parfois, à répondre à cette interrogation. Afin d'illustrer cette remarque, nous nous appuyerons sur les récits de vie de quatre personnes originaires du Nord-Potosí ayant migré de façon temporaire ou définitive : Esperanza, Indalicio, Edgar et María.

Certes, ces récits de vie ne permettent pas la généralisation. En effet, les migrants ne sont pas tous des personnes écartelées et déroutées par l'expérience de la migration : leurs discours peuvent aussi être marqués par la conviction, la certitude et le bien-être. En revanche, d'autres migrants apparaissent

¹⁴ Ce titre est une référence à l'ouvrage de Ximena Arnal Franck *Tres mujeres en invierno*, La Paz, Plural, 2001.

comme des personnes préoccupées et insatisfaites. Ce sont ces dernières que nous avons choisies ici de présenter.

Esperanza

Esperanza naît dans la communauté d'Urur Uma Baja. Confrontés à des problèmes familiaux, ses parents, Apolinario et Gregoria, décident de quitter leur *ayllu* pour venir s'installer à Pucro. Après avoir exercé divers emplois, Apolinario entre en fonction dans la mine de Pucro en 1977. Deux années plus tard, Gregoria est enceinte. Elle choisit d'accoucher dans sa communauté d'origine, Urur Uma Baja, afin de bénéficier du soutien de sa famille. C'est dans ce contexte qu'elle donnera naissance à son premier enfant : Esperanza. Quelques mois plus tard, elle rejoindra son époux à Pucro. En 1986, la mine ferme ses portes ; nous sommes entrés dans la période des dénationalisations laquelle conduit à une migration massive de la population du Nord-Potosí vers Cochabamba. Esperanza a alors six ans. La famille s'installe dans la communauté de Tuska Pujio rebaptisée Entre Ríos en 1995 (du fait de *Ley de Participación Popular*¹⁵). La majorité de ses habitants, originaire du Nord-Potosí, descend comme les parents d'Esperanza, des *ayllus* Aymaya et Kharacha. Apolinario et Gregoria n'ont alors qu'une idée en tête : tout faire pour que leurs enfants étudient. Apolinario achète un *lote*¹⁶, puis, comme la plupart des mineurs, se convertit à la culture de la feuille de coca dans le Chaparé (Sindicato Uncía). Son activité de *cocalero*¹⁷ perdurera jusqu'à la fin des années quatre vingt dix, période durant laquelle l'éradication de la coca se fera de plus en plus systématique. Depuis leur migration, Apolinario et Gregoria auront eu cinq enfants et ne seront pas retournés au Nord-Potosí.

Pour ne pas décevoir ses parents, Esperanza se consacre donc à ses études. Après l'obtention de son baccalauréat, elle entreprend des études d'agronomie à Cochabamba. Malheureusement, c'est le moment où son père abandonne ses terres dans le Chaparé : il juge que la situation est devenue trop risquée. Pour pouvoir continuer ses études, Esperanza décide donc de travailler et dépose une annonce dans une agence pour être employée de maison. Elle travaillera ainsi deux ans auprès d'un couple d'expatriés ce qui lui permettra d'obtenir son premier diplôme universitaire. En 2000, ses employeurs déménagent à La Paz et elle choisit de les suivre. Elle commence alors des études de marketing. Pourtant, deux ans plus tard, le couple doit rentrer dans son pays. Esperanza perd donc à la fois son travail et son logement. Elle décide malgré tout de rester à la Paz afin, entre autre, d'achever ses études. A ce moment, son père décide de reprendre ses activités dans le Chaparé. Lors d'une manifestation, il s'adresse à Evo Morales (alors leader des *cocaleros* et président du MAS,

¹⁵ La Ley de Participación Popular a été votée en 1994 pendant le gouvernement de Gonzalo Sánchez de Lozada. Elle découpe l'ensemble du territoire en municipalités.

¹⁶ Le *lote* (parcelle de terrain) a été acheté à Rosina Zelada, grande propriétaire terrienne, fille de Jose Gabriel Zelada. Lorsque Apolinario lui a acheté son *lote*, elle avait 308 600 hectares.

¹⁷ On nomme *cocalero*, les paysans qui cultivent la feuille de coca. Cette feuille est ensuite vendue clandestinement aux trafiquants de cocaïne ou bien à des commerçants qui la revendront ensuite dans les différents marchés de Bolivie.

Movimiento al Socialismo) et lui parle de sa fille au chômage. Quelques jours plus tard, Esperanza se retrouve secrétaire au Parlement ! Elle se dédie alors à son nouveau travail. Lorsqu'elle ne navigue pas sur Internet, elle organise ainsi les rencontres entre Evo Morales et divers leaders tels que Fidel Castro ou José Bové. En mars 2002, Evo Morales est exclu du Parlement¹⁸ et elle perd son poste. Cependant, satisfait de son travail, Evo Morales tranquillise Esperanza : les élections présidentielles approchent, il y aura de nouveau des offres d'emploi pour elle¹⁹. En attendant, Esperanza se forme au dessin industriel.

Attardons nous à présent sur le regard que porte Esperanza sur son parcours et ses diverses appartenances. A chaque fois que nous nous retrouvons, Esperanza témoigne de son amour pour les paysans et du lien toujours intense qui l'unit à son lieu de naissance. Elle me pose aussi de nombreuses questions sur le *campo* : « comment vivent-les gens ? Que mangent-ils ? De quoi t-ont-ils parlé ? Etc. ». Elle a suivi tous mes séjours au Nord-Potosí et elle est toujours fascinée par ce que je lui raconte ; elle dévore chaque mot, chaque remarque. Je lui parle d'un monde qui a été le sien mais qui semble ne plus l'être. Tout lui semble un peu décousu. Elle s'accroche à des bribes, à des souvenirs lointains, à des détails. Elle essaie de se rappeler son enfance mais sa mémoire lui fait parfois défaut. Elle a vingt deux ans et cela fait au moins dix ans qu'elle n'est pas allée rendre visite à sa famille du Nord-Potosí.

Lorsqu'elle fait allusion au *campo*, Esperanza se présente comme paysanne et indienne. Elle s'inclut ainsi dans la même catégorie que sa famille restée là-bas : « nous, les paysans, nous souffrons beaucoup », « notre communauté a beaucoup changé » etc. De plus, quand elle fait référence à ses origines, Esperanza retient seulement son nom de famille maternel « Condori » et met donc de côté son nom paternel, c'est-à-dire son ascendance espagnole.

Nous, nous venons d'un condor. Mon grand-père était un condor d'où Condori. Avant, les animaux et les hommes se parlaient. Il y avait un condor qui était mon grand-père, mon arrière arrière-grand-père. Un jour, il a vu ma grand-mère et il l'a amenée avec lui. Puis, tous les deux ont eu des enfants. Je viens donc d'un condor et ça, c'est la vérité. C'est une histoire réelle.

Cette mythification du passé s'accompagne d'une image idyllique du *campo* : « tout est affectueux ». Esperanza y apprécie les contacts quotidiens entre les habitants comme les manières de se saluer ou de se remercier en quechua. Elle admire aussi les *yatiris*²⁰, « ces personnes qui savent, qui ont une grande sagesse, une immense expérience ». Lorsqu'elle était encore étudiante, Esperanza aurait d'ailleurs beaucoup aimé se vêtir d'une *pollera*... Pourtant, elle ne pouvait pas car ses compagnons se

¹⁸ Suite à des barrages réalisés par les *cocaleros* et organisés par Evo Morales, des affrontements entre les militaires et les manifestants eurent lieu laissant des morts des deux côtés. Evo Morales fut alors accusé d'être le responsable.

¹⁹ A ce jour, Evo Morales n'a pourtant encore rien proposé à Esperanza !

²⁰ Nom aymara qui désignent les chamans.

seraient moqués d'elle. En effet, elle ne se sentait pas à l'aise dans son école de marketing où les étudiants la traitaient déjà d'indienne en raison de son apparence. En définitive, c'est auprès d'Evo Morales qu'Esperanza trouvera enfin sa place : elle mettra ses études à contribution pour aider le *campo* d'où elle vient. Dès lors, la situation des paysans et l'impérialisme néo-libéral deviendront l'objet de ses préoccupations. Plus que jamais, elle luttera en faveur des paysans et voudra consacrer sa vie à améliorer leur condition sociale. Par-là, elle renforcera le lien qui l'unit à son père : mineur puis *cocalero*, il a toujours été engagé syndicalement. De plus, cette fois-ci, pour sa famille, les activités d'Esperanza ne seront plus énigmatiques.

Toutefois, Esperanza se démarque fortement des « jeunes » du *campo* qui ont recours à une migration temporaire. Un soir, alors que nous retrouvons toutes les deux dans la petite chambre qu'elle occupe à La Paz, elle me confie :

Ils reviennent au *campo* différents : différents dans la manière de s'habiller et dans certaines façons de parler ; ils ne pensent plus comme les paysans. [...] Quand ces gens reviennent de la ville, ils amènent beaucoup de choses inhabituelles pour les paysans en particulier et ils ne partagent pas, ils n'invitent pas les autres. Il y a beaucoup d'égoïsme parce que ça leur monte à la tête²¹. Ils se sentent supérieurs. [...] Ça se voit avec les jeunes par exemple : ils s'habillent comme les *gringos* avec des jeans et des casquettes. [...] Ils reviennent de la ville avec des cadeaux luxueux, des *polleras* de qualité. [...] Les jeunes [qui ont migré en ville] se croient supérieurs, différents des paysans [de leur communauté] et les traitent mal. Par exemple, un jeune qui a le bac peut profiter de ses études pour dérober le terrain à quelqu'un. Comme les paysans n'ont pas été à l'école, lui va profiter de ça pour les tromper et s'emparer de leur terrain. Car ce n'est pas facile de comprendre la loi, les documents, tout ça. Si les propriétaires ne réagissent pas, il s'approprie le terrain en le cultivant.

Dans le même temps, elle se sent supérieure aux paysans en raison de son itinéraire et de ses études :

Nous sommes différents : nous nous sentons supérieurs dans le sens de pouvoir faire quelque chose pour le *campo*. Nous sommes plus alimentés de bonnes idées. La pauvreté nous fait devenir plus gentils. Nous ne sommes pas comme les jeunes du *campo* qui partent un moment en ville puis reviennent chez eux remplis de haine et de racisme.

C'est pourquoi, un jour, elle dira à son oncle et son cousin : « Vous, vous n'êtes que des Indiens. Moi, je suis aussi étudiante ». Dans ce cas, son mépris ne se rapporte pas au fait d'être indien mais au fait d'être uniquement indien, c'est-à-dire ignorant.

²¹ Expression littérale : *les han subido el humo*

Esperanza va même jusqu'à reproduire des modèles de domination qui s'appuient sur des critères raciaux et socioculturels pour catégoriser : elle et sa famille sont supérieurs car ils sont plus blancs, plus propres, parce qu'ils sont mieux habillés ou parce qu'ils ont du pouvoir d'achat :

Lorsque nous y allions [au *campo*], nous nous sentions un peu supérieurs. Supérieurs parce que nous étions plus blancs, parce que nous avons de beaux vêtements, des jupes, parce que nous n'avions plus d'*abarcas*²² mais des sandales ou des chaussures. Nous avons donc les pieds très propres. Nous étions très propres aussi, parce que, évidemment, à Cochabamba, il y a beaucoup d'eau pour se laver. Supérieurs enfin parce que nous amenions du pain de Cochabamba [pain d'Arani]. Amener ce pain au *campo*, c'est très important : ils sont très curieux de savoir ce qu'amènent les gens de ce lieu [Cochabamba].

Toute la difficulté d'Esperanza, c'est de tisser un lien logique entre son origine (le *campo* et toutes les images qui y sont rattachées) et sa vie actuelle. C'est bien parce qu'elle n'y arrive pas toujours qu'elle pleure lorsqu'elle voit des images du *campo* à la télé... Paysanne, indienne, Condori, secrétaire diplômée qui fréquente des personnalités et prend des cours du soir pour compléter ses formations, Esperanza est tout cela en même temps. Mais nous voyons que cet effort pour donner de la cohérence à son parcours et pour se convaincre de la légitimité de son itinéraire, ne va pas sans difficultés. Celles-ci se manifestent dans ses multiples contradictions : elle se dit fière d'être originaire du *campo* qu'elle idéalise et caricature en même temps qu'elle cherche à s'en distinguer, voire parfois, qu'elle méprise.

Indalicio

Indalicio est l'oncle d'Esperanza. Il est le seul de sa famille à ne pas avoir migré en ville. Sa sœur, Gregoria et son frère Mario ont en effet quitté Urur Uma pour s'installer à Cochabamba ou Llallagua. Indalicio vit la plupart du temps à Urur Uma Baja mais, en raison du contrôle vertical des étages écologiques, il a aussi une maison dans les vallées, dans la communauté de Suarani. Il y passe environ quatre mois par an pour récolter et semer son maïs²³. Enfin, il se rend chaque fin d'année à Cochabamba où il travaille comme boulanger quelques semaines. Il est alors hébergé chez sa sœur. Indalicio est marié à Celemia avec qui il a eu trois enfants : Canción, José et Moises. Excepté Moises qui n'a encore que sept ans, ses deux autres fils se sont installés à Cochabamba. Toutefois, Canción revient toujours à Urur Uma pour les semailles et les récoltes.

²² Sandales de pneu que mettent les paysans.

²³ Afin de varier leur alimentation, les paysans ont des terres sur différents étages écologiques : autrefois, sur trois étages (*Puna*, vallées et basses-terres), aujourd'hui sur deux (*Puna* et vallées). Les paysans de la *Puna* se rendent dans les vallées deux fois par an, pour les semailles et la récolte du maïs.

A la différence d'Esperanza, Indalicio côtoie ainsi successivement trois lieux différents : la *Puna*, les vallées et Cochabamba. Illustration d'un mal-être général, comme sa nièce, son discours est scandé par l'ici et le là-bas, ou bien le maintenant et l'avant.

Tout d'abord, Indalicio n'apprécie guère sa famille installée à Cochabamba : l'argent, la vie urbaine et ses caractéristiques ne font que la corrompre. Ses membres sont alors qualifiés de prétentieux, d'égoïstes, de jaloux ou encore d'antipathiques. Bref, sa famille ne partage pas les mêmes valeurs que lui : « c'est un autre genre ». D'ailleurs, Indalicio ne pourrait pas vivre en ville : la qualité de l'air, de l'alimentation ou de l'eau ainsi que la forte densité de la population lui rendraient la vie insupportable. A mon arrivée à Urur Uma, Indalicio me reçut en me disant : « Ici, nous sommes paysans ; il n'y a pas de rue, il n'y a pas de voiture. C'est silencieux ».

Néanmoins, sa vie à Urur Uma ne le satisfait pas non plus. Le portrait qu'il brosse des membres de sa communauté n'est pas très optimiste :

Ils ne sont jamais satisfaits, ils veulent toujours plus. Si tu les aides, tu ne vas pas obtenir un seul remerciement. Je connais bien cette communauté. Ils sont très méchants, ils sont ignorants. Il n'y a pas de compassion. Ils ne sont pas avec Dieu.

C'est pour cette raison que Indalicio préfère rester seul. Il recouvre ainsi un peu de tranquillité. C'est aussi pour ce motif qu'il ne se rend pas aux réunions : « Je n'aime pas ces gens ». Selon Indalicio, ce n'était pas comme ça du temps de ses grands-parents : « C'est qu'avant, il n'y avait pas d'école, il n'y avait pas de science. Pourtant, les gens étaient plus éduqués ». De plus, les pluies abondantes ou les inondations qui détruisent les cultures n'arrangent rien : « Avec ça, il n'y a plus d'amour dans le cœur des gens ». Pour Indalicio, si les gens de la *Puna* sont individualistes c'est aussi à cause des O.N.G.s :

Elles donnent toujours des vivres, des projets. Ils veulent donc la même chose. D'un côté, ils veulent de l'aide, des ONGs et de l'autre côté, ils rejettent les étrangers. Ils sont très égoïstes ici. C'est pour cette raison que je ne leur parle pas. Bon, je les salue mais je ne les considère pas comme des amis.

Le *jilanqu*²⁴ n'échappe pas non plus aux critiques d'Indalicio. En effet, il le trouve incompetent²⁵. Finalement, pour Indalicio, l'union et l'entraide ont disparu de sa communauté. Toutefois, la solidarité subsiste à San Pedro :

²⁴ Le *jilanqu* est l'autorité maximale du *cabildo*.

²⁵ Le *jilanqu* d'Urur Uma a deux domiciles : l'un à Urur Uma et l'autre à Llallagua où il a un négoce de taule. Cette indisponibilité fait qu'il n'accomplit pas correctement sa charge.

C'est pour ça que je veux m'en aller dans les vallées. Je voulais vendre mon terrain pour en acheter un ici. Mais les gens ne me plaisent pas. [...] Dans deux ans, je vais m'en aller dans les vallées. C'est seulement que c'est un peu difficile pour marcher. C'est tout. Mais les gens sont bons. Dans les vallées, tout se fait à la force du poignet, tout se fait à la main. Ici, ce sont des machines, des tracteurs.

San Pedro constitue un modèle pour Indalicio : il incarne l'avant et le là-bas. Dans cet espace-temps bien particulier, la vie est solidaire, les gens sont gentils, le travail est collectif, la qualité de vie idéale, les traditions subsistent. C'est avec tristesse qu'il me confie un jour :

Avant, il n'y avait pas de *pollera*²⁶. Tout était tissé avec la laine de mouton. Ca ne se fait plus car c'est un peu laborieux. Ces habits se mettent dans les fêtes. Maintenant, tout est fait à la machine. Ca n'existe plus tout ça. [Il me montre un *aguayo* et un *charrango*] : ça, c'est notre culture. Aujourd'hui, il n'y en a plus [il me montre son pull fait à la machine]. Par contre, ça existe encore à San Pedro.

Il part ensuite chercher une veste qu'il portait il y a longtemps : elle est entièrement tissée à la main. Toutefois, il ne la met pas : « Elle ne me plaît pas. Je préfère ce blouson ». Ce dernier est une contre-façon d'une marque nord-américaine !

Pourtant, Indalicio n'est pas non plus épanoui à San Pedro : sa famille ne veut pas le suivre là-bas et puis... là-bas... il n'y a personne. Or, Indalicio adore partager et montrer son savoir aux autres. Il apprécie donc aussi la proximité urbaine...

En mai 2000, Indalicio se rend, comme à son habitude, dans les vallées, à pied. Mon ami et moi l'accompagnons. La marche durera six jours. Nous partons avec trois ânes et un chien. Indalicio est le seul de sa communauté à faire le voyage à pied. Les autres s'y rendront en camion au mois de juin pour y acheter du maïs. A Suarani, huit maisons seulement sont occupées toute l'année. Il y a environ dix terrains abandonnés, peut-être plus... il y a environ dix familles qui ne viennent plus du tout, peut-être plus... Celemia, sa femme, n'a pas été dans les vallées depuis plus de vingt ans. Elle me demande de prendre des photos de la maison et du maïs pour se mémoriser à nouveau un lieu qui lui était si familier auparavant.

Durant le chemin, Indalicio nous présente Suarani comme un petit coin de paradis :

Les ânes vont être heureux : il y a beaucoup d'herbe là-bas alors qu'à Urur Uma, il n'y a que de l'orge. Quand les ânes vont rentrer [à Urur Uma], ils vont beaucoup souffrir. Il y a beaucoup d'eau aussi. Ce n'est pas comme à Urur Uma où il faut aller loin pour avoir de l'eau. Je n'aime pas ça. A Suarani, à côté de la maison, il y a de l'eau, très propre. Il y a aussi une rivière et un lac où on peut se laver et même nager. Il y

²⁶ Jupe bouffante d'origine espagnole devenue la caractéristique principale des cholas.

a beaucoup de bois également. A Urur Uma, le bois ne prend pas : il n'y a que les bouses de vache. Dans les vallées, c'est facile de cuisiner.

Le climat et l'organisation du travail satisfont également Indalicio : il fait très chaud, les nuits sont beaucoup moins rudes et le travail est partagé par tous les membres de la communauté. Alternent en effet l'*ayni* et le *chuqu*²⁷ aujourd'hui disparus à Urur Uma.

Nous arrivons enfin à Suarani. Indalicio contemple son maïs taciturne. Puis, les mots viennent justifier son regard satisfait :

- J'aime le maïs. C'est pour ça que je viens ici.
- Pourquoi ne te contentes-tu pas seulement d'en acheter ?
- Oui, je pourrais. Mais si je ne sème pas ce terrain, il va se perdre. Si je ne sème pas, ça va s'abîmer rapidement, la terre va s'en aller. Si je ne viens pas, on ne s'occupera plus de ce terrain. Et il n'y a personne pour l'acheter. Je veux vendre mais personne ne veut acheter. [...] J'aimerais vivre ici mais Celemia ne veut pas. Canción non plus car c'est loin. Canción ne veut aller qu'à Cochabamba, à Cochabamba et Uncía, c'est tout. C'est pour cela que je viens tout seul. C'est un grand sacrifice. C'est désert ici. Avec qui vais-je parler, tout seul ? C'est pour cela que je veux rentrer très vite. J'aimerais beaucoup aller à Cochabamba avec vous, tranquille...

Au fil des heures, le désenchantement d'Indalicio se fait de plus en plus perceptible. Il observe sa communauté mourir ; les terrains sont de plus en plus abandonnés et le lac est à sec ! Il nous confie alors :

Je voulais construire une belle maison ici mais je me suis découragé. Tout seul, ça peut être dangereux aussi ; si j'ai un accident, il n'y a pas d'hôpital ici. Qui va m'aider ? Personne. Il n'y a personne ici. Chaque année, mon père venait avec moi. Maintenant, c'est tout seul que j'y vais. J'ai de la peine.

Le lendemain matin, le dirigeant de la communauté lui rend visite et lui annonce qu'il devra participer aux travaux pour refaire le chemin. Cette route permettra au camion de venir jusqu'à Suarani une fois par semaine, durant trois mois. Dans la mesure où la route est située dans le lit de la rivière, il faut la refaire chaque année, après la saison des pluies. Ce travail est une obligation. Finalement, c'est en août seulement qu'Indalicio rentrera à Urur Uma.

²⁷ L'*ayni* est un échange de faveurs, de services et de travail (personnel ou animalier - charge ou traction-) qui induit une réciprocité symétrique.

Le *chuqu* est le travail familial ou communal utilisé lorsque l'on a besoin de l'apport d'une force collective de travail regroupée.

En définitive, Indalicio a du mal à trouver sa place. Il occupe son temps à se démarquer sans jamais savoir véritablement où et avec qui il a envie d'être. Dans les vallées, il se sent seul et différent. A Urur Uma, il se sent tout aussi incompris et préfère s'isoler. Enfin, il n'est pas non plus à son aise chez sa sœur à Cochabamba. Indalicio poursuit la solitude en même temps qu'il la fuit. Toutes ces contradictions se manifestent dans son attitude face à son terrain des vallées : il veut vivre là-bas puis il veut vendre son terrain et de nouveau désire le garder pour s'y installer définitivement.

Finalement, ce qu'aime par-dessus tout Indalicio, c'est le voyage, ce moment où il part d'un point A pour arriver à un point B. C'est pour cette raison qu'il se déplace à pied à chaque fois qu'il le peut : ce choix lui permet de prolonger le plus possible son parcours et de garder toujours l'espoir d'un monde meilleur, d'un monde nouveau, d'un monde différent.

Edgar et María

Edgar et María vivent également à Urur Uma. Pourtant, leur maison est probablement la plus vétuste de la communauté. Contrairement à leurs voisins, ils n'ont qu'un chien pour accueillir les visiteurs : chez eux, il n'y a pas de mouton, ni de vache, ni d'âne... Encore moins d'enfant... Dans la cour, des dizaines de casseroles et autres récipients gisent sur le sol en attendant d'être réparés... Ils ne le seront jamais sans doute. Mais qu'importe : ils sont déjà en sécurité dans cette salle d'attente si familière. L'intérieur de leur maison surprendrait un visiteur qui a l'habitude de se rendre au *campo*. Mais quiconque connaît Edgar et María n'est pas étonné. En effet, dans la pièce, il y a tellement d'objets commémoratifs qu'ils semblent l'étouffer... Les murs sont entièrement recouverts de cartes postales, de photos, de calendriers ou d'affiches. Quant aux lits, ils sont asphyxiés par des malles en bois ou des vêtements destinés, eux aussi, à être réparés... Le visiteur peut également apercevoir plusieurs machines à coudre, parfaitement identiques. Il y en a quatre. Mais ce qui frappe le regard, ce sont les horloges, les réveils et les montres ; il y en a partout : au mur, sur les chaises ou la table de chevet. Cette accumulation de pendules traduit-elle la peur du temps qui se précipite ou au contraire l'impatience de voir enfin son dernier jour arrivé ?

Excepté leurs filleuls, à Urur Uma, personne ne sait d'où viennent Edgar et María... On sait juste qu'ils ne sont pas d'ici, on sait juste qu'Edgar vient d'un autre *ayllu* - sans pour autant savoir lequel - et qu'il a été chauffeur de camion. On sait surtout qu'ils boivent beaucoup...

Si Edgar et María sont tous les deux du Nord-Potosí, ils ne sont pas originaires d'Urur Uma : Edgar vient de Pukwata (Hauts plateaux) et María d'Acasio (vallées). Confronté à des problèmes familiaux, Edgar choisit très jeune de quitter sa communauté pour aller vivre à La Paz. S'il y travailla au départ pour un salaire de misère, il fit ensuite la connaissance d'un Yougoslave qui lui apprit à conduire les

camions. C'est ainsi qu'Edgar commença à gagner plus d'argent. Quelques temps plus tard, il déménagea à Llallagua où il se lia d'amitié avec le patron d'une société de transport qui l'employa comme chauffeur. De son côté, María quitta très tôt Acasio car son père, employé aux mines de Llallagua, organisa rapidement le regroupement de sa famille. Adolescente, elle fut employée un temps à La Paz comme cuisinière dans la famille d'un médecin. A la mort de celui-ci, elle s'installa de nouveau à Llallagua où elle fit la rencontre de son futur époux. Puis, elle travailla comme couturière. Aujourd'hui encore, des gens d'Urur Uma viennent lui amener des habits destinés à être recousus. En échange, ils lui offrent des vivres, la plupart du temps propres aux vallées (maïs, cacahuètes).

Edgar et María vécurent ainsi plusieurs années à Llallagua où ils donnèrent naissance à quatre enfants. Pourtant, la vie urbaine ne les satisfait pas et ils choisirent de s'installer dans le *campo*. A cette époque, María allait régulièrement à Urur Uma pour travailler : son métier de couturière étant peu rémunérateur, elle y aidait les paysans à récolter les pommes de terre. Petit à petit, elle fit la connaissance des gens de la communauté. Puis, comme Edgar gagnait de l'argent, ils devinrent les parrains de plusieurs enfants. C'est pour ce motif qu'ils décidèrent d'aller vivre là-bas. Ayant des filleuls, ils pouvaient légitimement s'installer : le lien de parrainage leur assurait un lien de parenté avec les autres habitants de la communauté, condition nécessaire pour être acceptés.

Pourtant, le rejet ne mettra pas longtemps à se manifester. A leur arrivée à Urur Uma, on leur offrit un moment l'hospitalité dans une maison qui leur servit d'atelier : ils réparaient les ustensiles usagés des habitants. Mais le propriétaire des lieux exigea rapidement un loyer. La communauté leur proposa alors de les héberger dans l'école. En échange, Edgar ferait office de portier. Ils y restèrent deux ou trois ans. A cette époque, Edgar était encore chauffeur et gagnait beaucoup d'argent en comparaison avec les paysans. Il ramenait des vivres tels que du pain ou du sucre pour distribuer à la communauté. C'est à cette période que des rumeurs commencèrent à parcourir la communauté. L'une d'elle persiste encore à présent : Edgar aurait eu un accident avec son camion. Pour se cacher de la police et du propriétaire, il aurait fui à Urur Uma. Jusqu'au jour où ces rumeurs menèrent à leur expulsion de l'école où ils étaient hébergés. Cette décision collective marqua le passage du soupçon à l'acte d'accusation. Pourtant, les raisons invoquées dans ce conflit n'avaient aucun lien avec le contenu de ces rumeurs. Pour Indalicio, c'est parce qu'ils étaient étrangers qu'on a voulu les expulser : ils n'étaient pas de la communauté. Edgar et María décidèrent alors de s'isoler afin de ne plus avoir de compte à rendre à personne.

Dans ce contexte, la mère de la filleule de María leur proposa un de ses terrains. Ils y construisirent leur maison, juste au bord de la rivière, juste à la frontière de l'autre *ayllu* Kharacha, loin des autres, seuls et tranquilles. D'ailleurs, personne ne leur rendit visite. Cela faisait quinze ans que le couple habitait Urur Uma lorsque María me raconta la gorge nouée :

On a beaucoup donné pour la communauté. A l'époque, aucun bus ni taxi ne pouvait arriver jusqu'à la rivière : tout le monde la redoutait. Pour la construction de l'école, Edgar et moi, nous avons porté le ciment et les briques depuis la route jusqu'à l'emplacement de l'école [il faut environ une heure pour faire ce trajet lorsque l'on n'a pas de charge]. Mais tu vois, on n'a jamais eu un seul remerciement.

Depuis cette mise à l'écart, la communauté les traite comme des absents. C'est peut-être d'ailleurs ce qu'Edgar et María recherchaient ; mieux vaut l'indifférence que le conflit. Pourtant, ils aimeraient bien parfois, ne pas passer inaperçus, ne pas être réduits à des ombres que l'on ne craint même plus. Parmi les différents *jilanqu* que j'ai connus à Urur Uma, aucun ne les a inscrits sur la liste qui recense les habitants d'Urur Uma. Edgar et María ignorent pourquoi, un jour, soudainement, ils ont disparu de la liste... Ils sont devenus transparents... Leur repli a fini par gommer leur existence.

Malgré l'insistance de son patron, Edgar cessa de travailler. Il se trouvait trop vieux. Lorsque je fis leur connaissance, cela faisait donc plusieurs années qu'il n'y avait plus de sucre ou de riz dans leur maison. Aujourd'hui, contrairement à leurs voisins, Edgar et María endurent de nombreux tourments. Dans la mesure où ils ne travaillent pas, ils n'ont aucun revenu. Edgar et María ont en effet tout perdu : à la mort des parents d'Edgar, ses frères et sœurs se partagèrent l'héritage et ne lui laissèrent rien du tout. C'est pour cette raison qu'il quitta définitivement sa communauté. Quant à María, c'est l'employé de maison qui emporta tout ce que possédaient ses parents... Enfin, le terrain où ils construisirent leur maison ne leur appartient pas. Mais surtout, ils ne disposent pas d'animaux, capital indispensable pour un paysan. C'est à la main, qu'ils doivent cultiver le terrain s'ils veulent se nourrir. De plus, en raison de la très haute altitude, le bois, précieux combustible, est très rare à Urur Uma. Il ne reste donc que la bouse de vache séchée pour espérer cuisiner. Encore faut-il posséder un animal. Ce sont donc les pneus ou bien les bouteilles en plastique récupérés à la décharge de Llallagua qui feront office de combustible. Et, quand María est trop fatiguée pour cuisiner, c'est l'alcool qui vient leur couper la faim. Ce dernier coûtant bien moins cher que la plupart des aliments, il leur arrive de rester ivres durant deux semaines, sans interruption.

Toutefois, plus que cette misère, c'est la solitude qui leur est insupportable. Le couple est aujourd'hui isolé de ses proches : les membres de la famille sont morts ou bien résident très loin. Quant à leurs enfants, voilà plusieurs années qu'Edgar et María n'ont reçu aucune nouvelle d'eux :

Ils nous ont abandonnés comme on peut jeter un chien mort. Nous ne les avons pas vus depuis plus de quinze ans. Nous n'avons même pas d'adresse pour savoir où ils habitent. Nous ne demandons pas d'argent ni de vivre. Nous voudrions simplement une lettre pour avoir des nouvelles. Mais rien, rien.

De leurs enfants, ils n'ont plus que des vieilles photos. Je ressemble paraît-il à l'une de leur fille. Je suis même son portrait craché...

Lors de mon dernier séjour à Urur Uma, on leur avait prêté de l'argent. Très fiers, ils me montrèrent un de leurs achats : une cinquième machine à coudre ! María me confia :

Tu sais, on est vieux maintenant. Cette machine pourra donc être vendue à la mort de l'un de nous. Comment on fera sinon ? Nous n'avons aucune famille et nous n'avons pas d'argent. Ces machines à coudre pourront nous aider à payer l'enterrement.

L'itinéraire d'Edgar et María diffère ainsi de celui d'Esperanza ou encore d'Indalicio : jeunes, ils ont quitté leur communauté d'origine pour s'établir en ville et travailler. Puis, lassés de la vie urbaine, ils ont choisi de retourner dans le *campo*, afin d'y vieillir et d'y mourir. En définitive, Edgar et María ont passé leur vie à tenter de s'intégrer. Chaque fois, cet essai s'est soldé par un échec. D'où leur repli. Contrairement à Esperanza, leur lieu de naissance ne fait pas partie, dans leurs discours, de leurs revendications identitaires. En fait, ce qui les caractérise, c'est leurs dépossessions : celle de leurs terres, de leur famille ou de leur héritage. C'est pourquoi, la seule identification d'Edgar et María, c'est d'être des étrangers. C'est en tout cas de cette manière qu'ils se reconnaissent et qu'ils se présentent. Lorsqu'ils souffraient des médisances de certains voisins par exemple, Edgar et María me répétaient souvent : « Nous sommes comme toi Lola, nous sommes des étrangers ici ».

Comme chez Indalicio, les vallées constituent pour le couple un marqueur spatio-temporel, un au delà où la vie est décrite comme on la souhaiterait, un espace presque a-historique où l'on peut se projeter avec sérénité. Pour Edgar, à Urur Uma, ce sont les mines qui produisirent une rupture faisant basculer ainsi la communauté dans une temporalité plus prosaïque :

A cette époque, des personnes de partout sont arrivées pour travailler dans les mines. Les paysans ont donc rencontré des gens de toute la Bolivie. Ces gens là ont apporté de mauvaises choses. Au contraire, dans les vallées, ils sont toujours restés entre eux, ils sont toujours restés unis.

Leur contradiction, c'est bien de vouloir rester dans un monde fortement stigmatisant sans vouloir en porter les stigmates : ils sont revenus dans le *campo* mais ils ne cessent de rejeter ou de fuir leur entourage. Ils cherchent par exemple à se démarquer des paysans qu'ils traitent d'hypocrites : « Ils te sourient en face puis t'assassinent par derrière ». Il n'est pas rare non plus que, dans ses colères, Edgar qualifie ses voisins d'indiens et d'ignorants. A chaque fois, María le reprendra et lui dira doucement : « Mais nous aussi, nous sommes indiens. Nous sommes pareils ».

Si Edgar se sent différent des paysans, c'est en raison de son parcours. En effet, il est très fier de son métier de chauffeur. Il aime à dire et à redire qu'il a été au Pérou, au Chili, en Argentine, au Brésil ou

encore en Equateur. Edgar adore aussi préciser qu'il parle trois langues : le quechua, l'espagnol et le guarani bien que ce soit toujours les mêmes mots qu'il prononce en guarani... Chaque fois, c'est la même séquence : Edgar se met à parler guarani, puis, me demande si j'ai deviné la langue dans laquelle il a parlé et, plus difficile, si j'en ai compris le contenu. María et moi jouons le jeu à chaque fois, sans nous lasser... De même, Edgar cultive toujours son élégance ; il aime se conduire tel un *gentleman*. Il se confond toujours en excuse lorsque je lui rends visite et que je le découvre ivre et tout penaud dans son lit. Et lorsqu'il devient désagréable, lorsqu'il importune son entourage, María sait très bien comment le taquiner pour qu'il cesse : elle lui fait croire qu'elle l'a enregistré et le menace de me faire tout écouter !

Une communauté en hiver

Pour s'identifier, les quatre personnes dont nous venons de retracer le parcours utilisent tour à tour des critères ethniques, culturels, sociaux ou géographiques selon les interlocuteurs, les contextes et leurs envies. Depuis 1986, les migrations à Entre Ríos se font de plus en plus nombreuses : certains, comme Apolinario et Gregoria s'y sont installés définitivement tandis que d'autres continuent de faire le va-et-vient entre leur communauté d'origine et les grandes villes notamment Cochabamba ou Santa-Cruz. Cette migration temporaire leur permet ainsi à la fois de réaliser les récoltes et les semailles dans le *campo* (aide familiale, vivres) et d'exercer un travail rémunéré en ville.

A Urur Uma, rares sont les personnes satisfaites de leur vie dans la communauté. On se plaint de la pauvreté, de l'exclusion, de l'individualisme, du manque de solidarité ou de la disparition des traditions. On s'indigne aussi de l'égoïsme des voisins, de leur jalousie ou de leurs commérages. Face à ces divers mécontentements, les réactions sont différentes : certains se résignent et décident de quitter le *campo* pour s'installer en ville. D'autres souhaitent que la situation s'améliore dans leur communauté et n'envisagent pas de migrer ailleurs. S'ils font des séjours de courte durée à Cochabamba, c'est à leur communauté qu'ils consacrent la majorité de leur temps. Leurs activités politiques sont essentielles : ils assistent à de nombreuses réunions, réalisent des projets, collaborent avec des O.N.G.s etc. Enfin, d'autres restent indécis.

Primitivo par exemple, est tiraillé entre le désir de rester dans sa communauté pour s'y investir et l'envie de partir du *campo* pour changer de vie. Il songe à se présenter comme *jilanqu* afin d'améliorer les conditions de vie des paysans. Toutefois, il redoute la réaction des membres de la communauté : selon lui, il n'est pas apprécié. Primitivo est rempli de projets mais il ne sait pas comment les réaliser. Il refuse, par exemple, de militer pour un parti car selon lui, leurs membres sont tous corrompus. Dans le même temps, il aspire aussi à quitter Urur Uma pour habiter à Llallagua où il loue une petite maison :

Mes enfants doivent sortir. C'est pour cette raison que nous sommes à Llallagua. C'est mon seul désir : qu'ils s'en aillent pour étudier. Et s'ils ne peuvent pas, l'arrivée du Seigneur est proche. Il faut se sacrifier pour que nos enfants puissent étudier. C'est mon opinion.

Si Primitivo souhaite que ses enfants étudient, c'est pour qu'ils ne subissent plus la discrimination que lui a subie. Enfant, il était le meilleur élève de sa classe mais il n'a jamais pu continuer sa scolarité. Un jour, à Llallagua, un ingénieur brésilien le traita d'indien imbécile et répugnant. Primitivo ne s'est pas défendu : « Je n'ai rien dit car je n'ai pas de diplôme pour répondre, pour parler franchement ». Mais, dans le même temps, il me confie :

J'aime semer, j'aime avoir des animaux mais je n'aime pas être trompé. Ca me fait enrager. La production est très faible. Nous semons pour l'estomac seulement. Nous n'avons pas d'argent. Nous sommes pauvres et le gouvernement ne fait rien. Il nous traite comme des animaux. Nous, nous voulons gagner de l'argent, nous voulons être *professionnels* comme en Europe.

Il me montre aussi avec tristesse la maison où il vivait avec sa famille avant qu'un incendie ne la ravage totalement. Puis, il me fera part de ses réjouissances quant à l'arrivée prochaine de l'électricité à Uru Uma. En effet, il aimerait profiter de cette occasion pour construire à nouveau une belle maison !

Au total, sur le terrain, ce sont souvent les doutes et les contradictions qui ponctuent les discours identitaires des migrants.

Les revendications religieuses : comment être évangéliste ?

Le processus d'identification est aussi marqué par l'emploi d'une catégorie essentielle : la religion, en particulier l'évangélisme. Méta-catégorie ou simplement catégorie sociale, nous verrons là encore, comment, selon les contextes (migration temporaire ou définitive), les acteurs modifient et déplacent les contours qui délimitent cette catégorie.

L'évangélisme, une méta-catégorie : le paysan réconcilié

Face aux tourments que soulèvent les migrations, nous pouvons observer plusieurs attitudes. L'une d'elle consiste à se situer dans une catégorie qui recouvre toutes les autres : être évangéliste, *hermano* ou *creente*²⁸. En effet, parce qu'il constitue un repère figé, l'évangélisme permet au converti de gommer les contradictions qui existaient entre ses précédentes revendications identitaires. Il constitue

²⁸ Les *hermanos* et les *creentes* sont les évangélistes.

ainsi une sorte de méta-catégorie qui viendrait se superposer à des taxinomies plus ancrées dans l'histoire comme celle d'Indien ou paysan.

C'est la durée de la migration qui constitue ici, le contexte déterminant. En effet, c'est chez les paysans qui ont peu recours à la migration que l'évangélisme apparaît comme une véritable méta-catégorie. Accompagnons à nouveau Indalicio pour mieux comprendre cette dernière remarque.

Lorsque Indalicio ne voyage pas à San Pedro, c'est dans la lecture qu'il trouve un peu de quiétude. Un jour, il me dit qu'il possède un livre, un livre qui traite de l'histoire de la France et de l'Allemagne : America en la profecía. L'auteur est un prophète adventiste : E.G. White. L'histoire de l'Europe n'a donc pas de secret pour Indalicio :

Ce livre, personne ne l'a. Je suis le seul. On ne peut pas l'acheter, nulle part ; c'est une prophétie, c'est adventiste. On ne le rencontre dans aucune librairie. Ce livre n'est pas un mensonge : c'est la vérité. C'est pour cela qu'il parle de la France, de l'Allemagne. Apolinario n'a pas ce livre, n'est-ce pas ? [...] Il est très bon pour savoir le faux et le vrai. Il parle de tout : de la seconde guerre mondiale, de tout. C'est pour ça que je suis très intelligent. Les autres ne savent rien alors que moi je connais tout. Les autres, ils n'ont pas ce livre. Ils sont Baptistes. Seuls les adventistes connaissent ce livre et nous sommes très peu. [...] C'est pour ça que je n'ai peur de personne, moi.

Si Indalicio n'apprécie pas sa famille émigrée à Cochabamba, néanmoins, il l'envie aussi. Cette convoitise se manifeste dans sa manière d'être évangéliste : il a et il sait ce que les autres n'ont pas et ne sont pas ; il cumule du capital symbolique et par-là, se valorise par rapport à sa famille. Indalicio se démarque ainsi d'Apolinario. Il lui devient même supérieur : si son beau-frère a un pouvoir d'achat, un travail et des enfants qui étudient, lui détient le livre, le savoir et la vérité. Par ailleurs, dans la mesure où Apolinario est également évangéliste, Indalicio précise : seuls les adventistes sont évangélistes. Par conséquent, les autres :

Ce sont comme des catholiques, c'est la même tradition. [...] Quant aux catholiques : ils parlent du Salut mais ce n'est pas vrai [il ne savent pas ce que c'est]. Il faut travailler pour le Salut.

C'est à cette tâche que se dédie Indalicio. Le soir avant de se coucher ou bien le matin en se réveillant, il lit quelques passages de l'Évangile à voix haute. Ses lectures sont souvent déclenchées par mon activité : lorsqu'il me voit écrire, il me dit : « Moi aussi je dois étudier : j'ai beaucoup de travail ». Il ouvre alors sa malle²⁹ et en sort un livre ou bien d'autres documents obtenus lors de ses voyages à Cochabamba. Il lui arrive souvent de prendre des notes en lisant. Il aime aussi me faire lire

²⁹ Indalicio a une malle en bois, fermée à clef, qui contient tous ses trésors, tout ce qu'il désire cacher : cadeaux offerts, livres ou photocopies évangélistes, miel et autres aliments qu'il ne veut pas partager...

ses ouvrages. Il attend patiemment que j'en achève la lecture puis me dit : « Intéressant, non ? Pour savoir ». Plus tard, Indalicio ne lira plus la Bible en ma présence, notant bien que j'accordais de l'importance à d'autres de ses savoirs.

Néanmoins, si Indalicio travaille assidûment, il ne songe pas à être pasteur pour autant :

J'ai besoin de beaucoup de connaissances pour être pasteur. Il me manque beaucoup. Les gens posent des questions sur tout. Le pasteur doit tout savoir. Il y a des personnes qui sont *professionnelles*, des personnes de toutes sorte. C'est pour ça qu'il faut beaucoup savoir.

Le livre sur la prophétie n'est pas le seul livre que détienne Indalicio. Un jour, alors que nous nous rendons à pied dans les vallées, il m'annonce très orgueilleux :

- Je possède un livre sur l'histoire universelle. Personne ne le connaît, ni les avocats, ni les médecins. [...] Si tu le lis, tu vas te mélanger avec tes études, tu ne vas rien comprendre. J'ai ce livre mais je n'ai pas le temps de l'étudier. J'ai trop de travail. J'aime beaucoup étudier. Si j'avais eu le temps, aujourd'hui, je serais *professionnel*.

- Est-ce que tu regrettes ta vie de paysan ?

- Non, je suis heureux comme ça. Parce qu'en ville, il y a beaucoup de bruit. Alors qu'ici, c'est le silence. L'esprit peut donc travailler, rien ne vient nuire à l'esprit. Mais ici, [les vallées] c'est trop isolé. Moi, j'aime partager avec les gens, j'aime échanger. J'ai appris beaucoup de choses comme ça. C'est pour ça que Cochabamba, Uncía, San Pedro, tous ces lieux, je les connais. J'ai des amis de toute la Bolivie.

- Et maintenant, de France...

- Oui mais je m'imaginai déjà avant. Grâce à ce livre que je t'ai montré, je savais comment les gens vivaient en Europe et toutes ces choses comme l'histoire de ton pays.

Pour Indalicio, le livre représente ainsi un véritable instrument de savoir et de pouvoir. Le *jilanqu* de Suarani dira d'ailleurs de lui : « il est gentil et il a des connaissances, il a des livres ».

Toutefois, l'évangélisme n'a pas seulement amené le livre à Indalicio : il lui a aussi procuré une ascendance. En effet, il m'explique que pendant la seconde guerre mondiale, un de ses ancêtres juif a fui l'Europe pour s'exiler en Amérique. Toujours dans les vallées, il me dira d'un ton solennel :

Je suis fils des Israéliens, je suis juif. Tu vas dire ça en France si quelqu'un te demande ; tu vas dire que je suis fils des Israéliens.

Si Indalicio est évangéliste, il ne noue pas pour autant de bonnes relations avec les autres personnes de sa communauté converties-elles aussi à cette religion : en raison de leur dogmatisme, il les traite de

fous et d'ignorants. Il n'assiste pas non plus au culte réalisé deux fois par semaine à Urur Uma. Enfin, ses parents, sa femme et ses enfants sont tous restés catholiques. Pour Indalicio, l'évangélisme ne constitue donc pas un facteur d'intégration communautaire ou familial.

Sa conversion a d'autres motifs. En effet, dans le cas d'Indalicio, l'évangélisme abolit les frontières sociales en créant une nouvelle catégorie qui efface d'un coup les autres. Par là, cette religion éclipse les antagonismes et les hiérarchies. Tel un étudiant, Indalicio est amené à lire et à divulguer le fruit de ses lectures. Sans être obligé de migrer, de faire le deuil du *campo* et de son métier de paysan, Indalicio bénéficie ainsi du même prestige qu'un *professionnel*. Véritable fil d'Ariane auquel s'accroche le converti pour donner de la cohérence à son parcours, l'évangélisme autorise le paysan à exercer son métier sans en subir les stéréotypes dominants selon lesquels les paysans sont des ignorants.

A Urur Uma, beaucoup ont d'ailleurs appris à lire et à écrire en se convertissant à l'évangélisme. Écoutons, Silverio :

Avant, je ne savais pas d'où venait la pluie, la nuit, le jour ou les hommes. Avec les commandements, j'ai appris tout ça. Je ne connaissais pas l'espagnol non plus car je n'ai pratiquement pas été à l'école. Je ne savais pas bien lire, ni écrire. J'ai donc demandé au Seigneur : « Apprends-moi Seigneur. Je veux lire tes mots. Apprends moi l'espagnol ». « Demandez et je vous le donnerai », dit la Bible. C'est comme ça que j'ai appris l'espagnol. Aujourd'hui, je le sais un peu. De même, je ne savais pas jouer du *charrango*. J'ai appris avec la religion. [...] A travers moi, Dieu va parler et me donner des idées maintenant pour parler à mon tour.

Être évangéliste, ce n'est pas seulement être lettré et cultivé : c'est aussi être civilisé et moderne ! Dans la mesure où les convertis n'ont plus le droit de se rendre aux fêtes, ils ne portent plus leurs habits « traditionnels ». Un ami m'expliquait :

Les gens changent de religion parce qu'ils sont en train de se civiliser un peu. Donc, ils ne veulent plus mettre de bonnet ou de veste. Ils veulent seulement s'habiller comme ça (jean, habits confectionnés à la machine).

A la suite de leur conversion, les paysans qui migrent occasionnellement peuvent ainsi aboutir aux mêmes conclusions que ceux qui ont migré définitivement : ils ne sont plus seulement indiens ; C'est la suite qui va différer : si Esperanza continuerait en disant qu'elle est aussi étudiante, Indalicio, lui, affirmera qu'il est évangéliste. Dans le premier cas, il s'agit d'une juxtaposition (la catégorie ethnique de l'Indien et la catégorie socioprofessionnelle de l'étudiant existent parallèlement mais sont vécues comme antagoniques ; elles s'excluent l'une et l'autre) alors que dans le second cas il s'agit d'une

substitution (la méta-catégorie d'évangéliste englobe, recouvre la catégorie de l'Indien sans l'exclure ou l'annuler. Les deux coexistent harmonieusement).

L'évangélisme, une catégorie socioprofessionnelle : le migrant converti

Face au sentiment d'écartèlement que peut occasionner la migration, cette manière de catégoriser n'est pas la seule. En effet, l'évangélisme ne constitue pas une méta-catégorie en permanence. Accompagnons à présent Esperanza pour observer comment cette religion est vécue chez les migrants qui résident en ville depuis plusieurs années.

Pour Esperanza, la conversion constitue un marqueur non seulement temporel, mais aussi spatial (la conversion se réalise sur le lieu de migration) et social :

Ma mère était très *yatirista*³⁰, très croyante en la Terre. Elle a commencé la religion : l'évangélisme. C'est que... Elle voyait les gens plus gentils ; ils lui donnaient à manger, ils l'invitaient tout le temps et eux, ils étaient évangélistes. De cette façon, elle s'est sentie plus sûre d'elle. Cette confiance influence la vie d'un paysan. Il commence à se convertir quand apparaît ce type de problèmes : problèmes politiques avec la délocalisation des mines, problèmes sociaux avec le racisme de ma grand-mère à notre égard ou problèmes familiaux.

Le pasteur prêche l'amour. Cet amour console le paysan qui arrive du *campo* où existent le vol, la jalousie, tout ça. Là-bas, les gens ont l'habitude de se distraire dans les fêtes ; en buvant, ils oublient. Mais les migrants arrivent en ville sans rien. Là, ils voient les gens qui les invitent à manger. C'est très difficile pour les migrants du Nord-Potosí parce qu'ils n'ont pas d'argent, rien. C'est pour cette raison qu'ils changent de religion : ça les aide à vivre un peu selon leurs goûts, selon leurs idées. [...] De plus, en écoutant le pasteur, ils se sentent confiants en compagnie de ces gens affectueux qui paraissent ne pas faire de mal, ne pas voler et ne pas mentir.

La personne du migrant se confond ainsi avec celle du pauvre et du bon. Pour Esperanza, c'est l'évangélisme qui assure cette superposition. Par ailleurs, à l'environnement des migrants correspond toute une éthique qui vient s'opposer à celle du *campo* : alors que le monde paysan se caractérise par le vol, la prétention et la jalousie, celui des migrants est marqué par le partage, la bonté et l'humilité. C'est pour cette raison qu'Esperanza me dira un jour :

Si je vais en France, je veux aller uniquement dans le *campo* parce que c'est là-bas que sont les pauvres. Or, seuls les pauvres sont gentils. Ça ne m'intéresse pas d'aller en ville. Moi, ce que je veux connaître en France, ce sont les gens pauvres.

³⁰ Mot hispanisé venant du mot aymara « *yatiri* » qui désigne le chaman.

Pour Esperanza, la pauvreté n'occasionne pas seulement la gentillesse mais aussi l'intelligence. Par là, le migrant est supérieur au paysan. En effet, du fait de sa conversion à l'évangélisme, son capital symbolique le fait changer de catégorie sociale et ethnique : le migrant converti est pauvre, civilisé, intelligent et créatif ; il n'est plus seulement un paysan ou un Indien. Dès lors, la conversion devient un élément primordial : elle marque une rupture entre un avant et un après, entre un là-bas et un ici, entre un monde barbare peuplé d'Indiens et un monde civilisé peuplé de migrants en voie de devenir *professionnels*. Dans sa construction de l'Indien ou du paysan, l'évangélisme intègre ainsi tous les clichés prépondérants : le statut de paysan doit être dépassé par la conversion qui ouvre les portes du savoir (cartésianisme), de la connaissance, de la santé (ne pas se convertir c'est choisir le clan du Diable ce qui engendre la maladie) de l'intelligence, de l'ascension sociale et donc du pouvoir. Chez Esperanza, l'évangélisme a donc perdu son statut de méta-catégorie.

La conversion évangéliste : un marqueur d'une différence synchronique et diachronique

Voyons maintenant comment les catholiques se situent par rapport aux évangélistes. Ces derniers sont la plupart du temps décrits comme des personnes avares, opportunistes, superficielles ou encore perturbatrices :

Je hais les *hermanos*. Je ne les aime pas. Moi, ce que je veux, c'est prendre ma *chichita* (bière de maïs), mon alcool avec son sirop ou mon Singani (alcool de raisin). Eux, ils deviennent *hermanos* pour ne pas dépenser d'argent. Ils ne vont pas aux fêtes et donc ne dépensent rien en alcool ou en nourriture. [...] C'est uniquement pour ça qu'ils deviennent *hermanos* : pour ne pas dépenser d'argent. **Edgar**

Ils deviennent *hermanos* mais après, ils boivent de nouveau et là, ils sont pires. S'ils étaient *hermanos* depuis leur jeunesse, ça passerait encore. Mais ce sont les vieux qui deviennent *hermanos*. Pourtant, ça ne change rien : ils continuent de boire comme les catholiques. C'est même pire des fois. Ils se battent encore plus. Dans cette maison par exemple, il y a deux sœurs évangélistes. Pourtant, elles se battent comme des diabesses ! C'est pareil avec le frère de ma marraine : il est devenu *hermano* mais il est méchant. Avant, il était gentil pourtant. Il y en a aussi qui de nouveau deviennent catholiques. **María**

En définitive, sur le terrain, les Catholiques se revendiquent comme tel afin de se distinguer des évangélistes ; ils sont catholiques parce qu'ils ne sont pas évangélistes. Ce sont donc les affrontements ou les mésententes qui sont ici à l'origine de l'élaboration et de la fixation de la revendication catholique. En revanche, chez les évangélistes, la revendication religieuse établit une différence non pas seulement synchronique (différence entre les catholiques et les évangélistes) mais aussi diachronique : elle sépare le maintenant d'un avant. La distinction engendrée par la conversion

n'est ainsi pas seulement réductible à une différence entre Soi et l'Autre (ou Nous et Eux) ; elle marque aussi une différence entre Soi avant et Soi maintenant³¹.

Conclusion

Dans le processus d'identification, les différentes catégories utilisées par les acteurs ne sont pas uniformes. Beaucoup se caractérisent en effet par une double hétérogénéité : une intrinsèque (il y a maintes façons d'être indien par exemple) et l'autre extrinsèque (le sens donné au terme classificatoire peut varier d'un acteur à l'autre, d'un contexte à l'autre). Les diverses catégories identitaires ne sont donc pas figées : leurs frontières se modifient sans cesse en fonction des contextes, des enjeux ou des relations. Dès lors, nous ne devons pas perdre de vue le fait que ces catégories sont aussi pragmatiques. Par là, elles ne constituent pas des catégories classificatoires opératoires permanentes. C'est pourquoi, nous pouvons parler d'un processus à la fois interactionnel et circonstanciel.

Toutefois, si pour des motifs pragmatiques, il arrive que les acteurs modifient et multiplient leurs revendications, nous ne pouvons pas les décrire comme des êtres toujours utilitaristes qui, en fonction de leurs intérêts, développeraient des stratégies individuelles en vue d'un épanouissement personnel. En effet, dans des situations de migration, le processus d'identification peut s'accompagner de tourments, de doutes, de contradictions et d'insatisfactions. Il se peut par exemple que les migrants n'arrivent pas à se situer et à faire des choix quant à leurs identifications et leurs aspirations. Il se peut aussi que les différentes appartenances des migrants soient vécues comme conflictuelles dans la mesure où elles entretiennent entre elles des rapports d'opposition.

Par ailleurs, si comme Amin Maalouf, nous considérons la personne du migrant comme un tout issu des interactions permanentes réalisées entre ses multiples appartenances, certaines institutions ou situations contraignent pourtant les migrants à : 1) dénouer les liens qui unissent leurs multiples appartenances³² : en fonction des différents impératifs pragmatiques, ils font des choix, ils hiérarchisent, ils dressent des priorités. Ces deuils successifs s'accompagnent ainsi de tourments et de doutes. 2) se situer et se figer dans une catégorie déterminée. Cette contrainte pose la question du passage d'une catégorie classificatoire ontologique, figée et substantielle à une catégorie classificatoire pragmatique, instable et contextuelle. C'est bien ce parcours qui est laborieux pour les migrants.

³¹ Olivia Harris analyse l'acte de conversion comme une manière de revivre perpétuellement le moment de la conversion originelle et son ambiguïté. Dans les cultes évangélistes, les croyants rejettent le diable, renoncent au passé, se lavent, se purifient et se confessent. Par là, ils actualiseraient périodiquement la conversion (2001).

³² Par exemple, lorsqu'un migrant doit répondre à la question suivante : « Est-ce que tu te sens plus du *campo* ou plus de la ville ? »

L'article de Jean-Pierre Lavaud et Françoise Lestage (2002) illustre très bien cette double difficulté : dans les recensements de population, l'Etat demande aux acteurs de se placer dans une catégorie déterminée. Cette opération déconcerte le recensé : soit il ne se reconnaît pas dans les catégories proposées car il n'a tout simplement pas l'habitude de se situer de cette manière là (les catégories officielles et/ou académiques ne correspondent pas à la manière dont les acteurs se situent eux-mêmes) soit il est incapable d'élire une seule catégorie car il se sent appartenir à plusieurs. Finalement, les migrants se voient donc obligés de surmonter deux obstacles : essayer de rendre homogène une catégorie qui ne l'est pas nécessairement et tisser un lien cohérent entre les catégories qui leur sont proposées et qu'ils s'approprient. Certains migrants y arrivent ; d'autres pas.

Face aux tracas que soulèvent parfois les migrations, la conversion à l'évangélisme peut s'avérer une aide essentielle. En effet, pour les paysans qui migrent seulement occasionnellement, cette religion constitue une véritable méta-catégorie qui vient englober d'un coup toutes les précédentes sans pour autant les effacer. Dès lors, les différentes appartenances qui peuvent se présenter ne sont plus incompatibles : la personne est évangéliste c'est-à-dire à la fois paysan, Indien, *professionnel* et érudit. En revanche, pour les migrants établis depuis longtemps en ville, l'évangélisme crée une frontière entre un monde barbare peuplé de paysans, d'Indiens et d'ignorants et un monde civilisé peuplé de futurs *professionnels* intelligents et créatifs.

Bibliographie

- ARZE, Silvia et Ximena MEDINACELLI

1990 *Charcas, Chayanta y Chayantaka. Espacio y poder en el Norte Potosí, siglos XVI-XIX.*
Documento de trabajo, Taypikala.

- IZCO GASTÓN, Javier

1992 *La doble frontera Ecología, política y ritual en el Altiplano central.* La Paz, Hisbol/Ceres.

- HARRIS, Olivia

2001 « El eterno retorno de la conversión, el cristianismo popular en el Nord-Potosí », *XIV Reunión anual de etnología. Aportes Indígenas : Estados y Democracias.* La Paz, Musef, I : 475-479.

- LAVAUD Jean-Pierre et Françoise LESTAGE

2002 « Compter les indiens (Bolivie, Mexique, Etats-Unis) », *Tinkazos.*

- MAALOUF, Amin

1998 *Les Identités meurtrières.* Paris, Grasset.

- MENDOZA, Fernando, Willer FLORES et Catherine LETOURNEUX

1993 *Atlas de los Ayllus de Chayanta.* Potosí, éd. PAC-C.

- SPEDDING, Alison

1996 *Mestizaje : ilusiones y realidades.* La Paz, Musef.