

La Fiesta Del Gran Poder

Une réflexion sur la signification de la dépense au sein des pratiques festives dans le contexte urbain de La Paz, Bolivie

Mémoire réalisé par
Octavia Kint

Promoteur(s)
Jacinthe Mazzocchetti et Guénaëlle de Meeûs

Lecteur(s)
Aurore Vermeylen

Année académique 2016-2017
Master [120] en Anthropologie à finalité spécialisée socio-anthropologie de l'interculturalité et du développement

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'ils n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux,...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhéré au code déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation des sources diverses et savoir que le plagiat constitue un faute grave. »

Remerciements

Je remercie les personnes, qui se trouvent des deux côtés de l'océan, sans qui ce travail aurait été impossible, pour leur support, leur aide, et leurs encouragements :

De l'autre côté de l'océan :

Merci à Jorge, Marco, Danny, Manji, Cristian, Roger, Yolita, Yolis et Marcelo de m'avoir aidé à survivre les fêtes ; de m'avoir soutenu et entouré comme une famille aux moments où j'avais complètement perdu mes repères ; pour la bonne dose d'humour et de relativisation, mais aussi des réflexions nouvelles ; pour toutes ces expériences *inolvidables* que je n'aurais jamais imaginée vivre que je peux remémorer aujourd'hui avec plein de nostalgie (et qui me font encore tellement rire) ;

Merci à Doña Nieves, Doris, Noelia, Don Javier, Marycruz, Miguel, Alexis, Angela, Ramiro, et Don Boris pour votre aide, de m'avoir accepté en tant que l'étrangère que j'étais, et pour tous ces gestes et ces attentions ;

Merci à mes colocataires à La Paz, qui m'ont permis des moments de détente dans ce crazy bowl qui était La Paz, et aux montagnes de m'avoir permis de l'aire fraîche dans les poumons

De ce côté de l'océan :

Un grand merci à ma promotrice, Guénaëlle de Meeûs, pour les encouragements, les partages d'expériences, pour toujours m'avoir rassuré, aussi bien au moment du terrain qu'au retour. Un grand merci également à Silvia Mesturini pour les pistes de réflexion intéressantes et les boost de confiance.

Merci à ma famille, mes amis, mes colocs pour le support, les encouragements, pour les moments de break et les opérations de sauvetage alimentaires aux moments difficiles. Un merci particulier à Chris pour m'avoir aidé avec les mystères de la langue française

Finalement, ce mémoire a également été rendu possible grâce au soutien financier (la forme d'une bourse de voyage) de l'Académie de recherche et d'enseignement supérieur de la Fédération Wallonie-Bruxelles, Belgique, dans le cadre de sa politique de Coopération au développement.

« Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.» (García Márquez, 1982)

Table de Matières

Remerciements	3
I. Introduction	9
II. Méthodologie	15
2.1 Effectuer un terrain ethnographique autour des festivités	16
2.1.1 Difficultés rencontrées	16
2.1.2 Ma position sur le terrain : une question de regards	19
III. L'action de la fête	21
3.1 Présentation du contexte de la Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder	21
3.1.1 La Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder	21
3.1.2 Les fraternidades de Morenada participant au Gran Poder	23
3.1.3 Différences dans les statuts entre les <i>fraternidades de Morenada</i>	25
3.1.4 Une question de catégories.....	26
3.2 Les interlocuteurs privilégiés.....	28
3.2.1 Doña Rita et la Fraternidad 'Nueva Generación Viajeros La Paz a Charaña'	28
3.2.2 Sergio et la <i>fraternidad Sociedad, et Rosas de Viacha</i>	30
3.3 Au sein des fêtes	32
3.3.1 La fête de l'anniversaire du bloc <i>Inseparables X Siempre Amigos de la fraternidad Sociedad de Morenos La Paz Maravilla del Mundo</i>	33
3.3.2 La Entrada dans l'espace de la rue.....	41
3.3.3 Déroulement de la <i>fiesta</i> au sein d'un local	46
3.3.4 Au milieu de la <i>entrada</i>	50
3.4 Le changement du regard et de la position occupée dans la fête par rapport à l'évolution du terrain	54
3.4.1 Doña Rita et la position distante	54
3.4.2 Sergio et la position participative	56
3.4.3 Danser avec <i>Los Intocables</i>	58
3.4.4 Le folklore comme porte d'entrée	58
IV. Derrière l'action	60
4.1 Le discours des interlocuteurs sur fetes	60
4.1.1 Doña Rita.....	60
4.1.2 Denise.....	62
4.1.4 Sandra.....	66
4.2 Les dimensions présentées dans les discours des interlocuteurs autour de la fête	68
4.2.1 «Por fé y devoción ».....	69
4.2.2 « Para bailar la <i>morenada</i> , tienes que gastar plata »	71
4.2.3 Faire communauté : création des liens et définition des rapports hiérarchiques	

4.2.4	L'inscription de la fête dans « un país de mezclas » ?	78
4.2.5	Les récupérations possibles de la fête du Gran Poder	80
4.3	Processus sous-jacents dans les fetes : entre pratique et discours	82
4.3.1	Des pratiques qui s'inscrivent dans des mécanismes de réciprocité	82
4.3.3	Le folklore comme élément unificateur d'une identité	99
4.3.4	Les pratiques incorporées	100
4.3.5	Différents rôles selon l'âge	105
4.3.6	Un entre-deux	108
V.	Quelques pistes analytiques	112
5.1	La mise en scene de soi	112
5.2	« Performing », voir et etre vu, la scene/l'audience	112
5.2.1	Performance studies	114
5.2.2	Une anthropologie du spectacle	114
5.3	Embodiment	115
5.4	Abondance materielle : interaction entre objets et corps	115
5.5	La distinction sociale	116
5.6	La reciprocite	118
5.7	Les danses dans un contexte post-coloniale	119
5.8	Etudes sur le folklore la tradition	121
5.9	Lutttes identitaires dans les fetes ?	122
VI.	Conclusion	123
VII.	Bibliographie	128
7.1	Livres	128
7.2	Articles	128
7.3	Thèses doctorales et mémoires	130
7.4	Articles de presse	130
7.5	Rapports	131
7.6	Sources audio-visuelles	131

I. Introduction

Un dimanche, Sergio m'invitait à participer à une célébration organisée par la *fraternidad* dont il faisait partie. J'étais censée rencontrer Sergio et les autres membres de son *bloque*¹ (bloc) devant l'Eglise *du Señor del Gran Poder* à 14h. Même si auparavant, il m'avait expliqué le déroulement de la journée : (« après la *misa religiosa*² on se rassemble devant de Sanctuaire, avant de commencer la *entrada*³ en direction du *local*⁴, où se poursuivront les festivités »), je n'avais pas d'idée ce qui m'attendait. Une fois arrivée en minibus au quartier commerçant du *Gran Poder*, je commençais ma quête à la recherche du fameux Sanctuaire de Gran Poder. Je me baladais dans les rues commerçantes où les marchandises étaient vendues par secteur, des appareils électroniques, des meubles, des vêtements, etc. Auparavant, j'avais cherché l'adresse sur Google Maps, mais je me étais rapidement rendue compte de l'incompatibilité de Google Maps avec la partie nord-ouest de la ville de La Paz: parfois les rues n'avaient pas de nom ou le même nom pouvait être attribué à des rues différentes et les numéros se suivaient de manière aléatoire (le numéro 101 pouvant être suivi de 52 et ce dernier à son tour de 89). Il n'a pas fallu longtemps pour que je me perde dans le quartier du *Gran Poder* qui se présentait devant moi comme un labyrinthe. Enfin j'avais trouvé la rue qui correspondait au nom trouvé sur Google Maps. Après avoir grimpé la pente en plein soleil et à une altitude de 3800m, je m'étais rendue compte de mon éloignement par rapport au quartier commerçant. Une personne à qui je demandais le chemin, m'indiquait le chemin inverse à suivre. Effectivement, en descendant la même rue, j'entendais le bruit des trompettes et des tambours rythmiques s'approcher. Me laissant diriger par les sons provenant sans aucun doute de la fanfare qui était en train de s'échauffer pour la fête, je tombais sur la rue où tout le monde se préparait pour la fête. A l'entrée dans cette rue, j'avais l'impression d'entrer dans un autre univers en parallèle au déroulement de la vie quotidienne, un univers où la musique de *morenada*, l'alcool et la danse régnait.

¹ Les *fraternidades*, associations, participant au *Gran Poder* sont composés de *bloques*, des groupes plus petits composés de membres liés entre eux par des liens familiaux ou par des amitiés

² les cérémonies religieuses

³ le défilé dans la rue

⁴ le salon de fêtes

Dans ce travail, je me suis penchée sur les célébrations organisées par des *fraternidades* qui dansent la *Morenada*⁵ dans le cadre des fêtes du *Gran Poder*. La *Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder* est une *Entrada* (un défilé) organisée chaque année entre mai et juin au nom de la « dévotion » au Saint '*Señor Jesús del Gran Poder*', connu également comme le '*Tata del Gran Poder*'. Aujourd'hui, le défilé est considéré par certains comme appartenant au « *folklore*⁶ » bolivien, attirant de nombreux spectateurs et touristes, même si la dimension religieuse reste au cœur des discours, aussi bien des participants que des médias et des personnes politiques. Pour ce travail je me concentrerai essentiellement sur les fêtes organisées par les *fraternidades* de la danse de *Morenada*, en dehors du cadre de la grande *Entrada*.

En suivant le rapport sur le développement humain établi par le PNUD, la Bolivie apparaît comme un des pays les 'moins développés' de l'Amérique du Sud⁷. Cependant, en entrant dans l'univers qui entoure les festivités liées au *Gran Poder* dans l'ouest de la ville de La Paz, une autre image de la Bolivie est véhiculée. Dans les fêtes, des grandes sommes d'argent circulent, des groupes de musique nationales et internationales connus en Amérique latine (et dans certains cas en Europe ou aux États-Unis) sont présentés sur des grandes scènes ou dans des salons de fête colorés,

⁵ La *Morenada* est une danse caractérisée par des costumes spécifiques, des pas de danse spécifiques, une histoire spécifique, mais aussi un attachement à des valeurs spécifiques au niveau symbolique. Les *Fraternidades* sont des associations de personnes rassemblées autour de la dévotion d'un Saint. Je reviendrai sur ces notions dans le chapitre III

⁶ Le terme *folklore*, et son dérivé *folklorique* sont souvent utilisés dans le contexte des fêtes du *Gran Poder*. Il s'agit d'une notion historiquement située, incluant des objets et des pratiques multiples, et soumise à d'évolutions constantes. La notion de « *folklore* » est souvent associée aux notions de 'tradition', d'authenticité' et de 'culture populaire' (Tassi, 2010, p. 17). Arnold Van Gennep dans les années 1920 : *Le domaine que j'assigne ici au folklore est bien plus étendu que celui qu'auraient admis les premiers « traditionalistes » qui ne regardaient comme « transmis par la tradition » que les contes et légendes, les chansons, les croyances et observances, les pratiques de sorcellerie... Le progrès de notre science nous a contraint d'y ajouter l'étude de toutes les cérémonies, des jeux et des danses, du culte populaire des saints, de la maison du village, des ustensiles de ménage, des outils de toutes sortes, des arts mineurs et majeurs, des institutions créées par le peuple ou survivant des périodes anciennes, enfin des manières de sentir et de s'exprimer qui différencient le « populaire » du « supérieur ».* (Laferté, 2009, p.130). Arguedas le définit vaguement comme « la connaissance traditionnelle (et non scientifiques) des choses y de l'être humain » (Arguedas, 2001, p.7), ajoutant que « le folklore est l'art d'un peuple, le Folklore, avec majuscule, c'est la science qui étudie cet art populaire » (Arguedas, 2001, p.11). La définition de Roger D.Abrahams s'inscrit dans la pensée américaine autour du *folklore* (où l'évolution de la notion ne semble pas suivre les mêmes chemins qu'en Europe): « *folklore is all conventional expressive devices available for performance and the achievement of performer status within a socially bounded group* » (Montenyohl, 1996, p.233). Pour une histoire de la notion en Europe, voir Laferté, 2009 ; et pour une histoire sur l'utilisation de la notion aux États-Unis voir (Montenyohl, 1996). Voir Propp (1984) pour une histoire de la discipline du Folklore, Je reviendrai sur cette notion dans le chapitre III.

⁷ Mesuré à partir de différents critères selon le 'Human Development Index' en 2015 par le PNUD (United Nations Development Programme, 2016)

des danseurs portent des vêtements d'une qualité et d'une valeur économiques élevées, avec des bijoux précieux, et il y a une abondance d'alcool. A travers ces célébrations, pour laquelle généralement un défilé et une fête au sein d'un salon de fêtes est organisé, je me demande quel est le sens de la dépense financière que constitue l'organisation et la participation de cette fête. De quelle manière les participants se présentent et quelle image est véhiculée en 'se montrant' ? Il faudrait considérer comment la 'richesse' peut s'exposer d'une manière singulière, liée au contexte spécifique des *fraternidades de morenada* du *Gran Poder* dans un cadre essentiellement urbain.

Au début de mon terrain autour des festivités du *Gran Poder*, c'était le cas de Doña Lucía qui avait suscité mon intérêt dans la question. Doña Lucía était propriétaire d'un étal portant son nom où elle vendait des « *helados de canela* » (« glaces de cannelle »). A son travail, Doña Lucía portait un tablier, pour servir des glaces aux nombreux clients. Sur une superficie de moins de vingt mètres carrés, il y avait au moins huit vendeuses faisant la concurrence entre elles pour attirer le plus de clients possible. Doña Lucía était élue *pasante* de la gestion du *Gran Poder* de l'année 2017. Certaines de mes interlocutrices estimaient la dépense totale par les *pasantes* pour l'organisation du *Gran Poder* de leur *fraternidad* d'autour de quatre-vingt mille dollars par couple (entretien informel avec Doña Rita, carnet de terrain, 10 octobre 2016). Ainsi, je m'étais étonnée devant le fait que cette personne vendant des glaces, dépenserait une telle somme d'argent pour la festivité. Cet étonnement, incluant certainement des préjugés, a suscité mon intérêt à creuser la question en m'interrogeant sur la signification de 'la richesse', de l'argent et de la dépense financière dans ce contexte particulier, et sur les logiques selon lesquelles les personnes pouvaient agir (et notamment en rapport à l'argent). A partir de ces questionnements sur l'utilisation et la signification du capital économique, je me suis intéressée à la thématique des fêtes du *Gran Poder*.

Au fur et à mesure du travail, de plus en plus de dimensions ont surgit au sein du phénomène, ce qui permet de le présenter comme un phénomène très complexe, incluant des multiples facettes de la vie sociale. Aussi bien au niveau de la société, d'un groupe social particulier, qu'au niveau familiale et individuelle. Il devient intéressant de considérer comment les dynamiques de la réciprocité, de la distinction, et de la mise en scène s'articulent dans ces espaces différents. Ce phénomène semble

toucher à des aspects économiques, politiques, religieux, sociaux, symboliques et l'identitaires. En effet, il semble qu'au sein des fêtes, des communautés se créent, recomposant continuellement les rapports de force à leur sein. A un niveau plus large, par rapport aux relations à d'autres groupes de la société, des autres rapports de force se négocient. A un niveau particulier, ces fêtes incarnent les pratiques (presque) quotidiennes d'une partie importante de la population de la ville de La Paz, au nord-ouest de la ville. Ces pratiques qui se jouent à petite échelle renvoient à des phénomènes plus larges dans la société qui permettent de bouleverser ou en tout cas de remettre en question des catégories et des rapports de force traditionnellement ancrés dans la société.

En arrivant à la ville de La Paz, il m'a fallu un certain temps pour découvrir ce quartier au nord-ouest, où règne le commerce informel dans des paysages caractérisés par des pentes, des maisons en brique, des câbles d'électricité et des mini-bus et le *Cementerio General* (Cimetière général). Des femmes, imposantes par le volume des nombreuses couches de leur *pollera* (jupe) balançant des hauts chapeaux sur la tête ; des femmes habillées en vêtements 'sportifs', assises au milieu de leur magasin où elles vendaient des meubles ; des hommes travaillant dans leur boucherie, ou conduisant les minibus ; c'étaient ces femmes et ces hommes qui se montraient dans les rues pour danser la *Morenada* au moment de la *entrada* (le défilé) habillé(e)s avec des vêtements de grande valeur (en tout cas pour les femmes), et dont certain(e)s pouvaient dépenser des milliers de dollars dans l'organisation des fêtes. Pourtant, il reste important de souligner que, ce n'était pas 'que' ces femmes et ces hommes qui y participent. En effet, surtout aujourd'hui, de multiples personnes venant de contextes très différents participent aux *fraternidades* de la *morenada* : des jeunes ou des plus âgé(e)s, des célibataires ou des marié(e)s, des professionnel(le)s ou des commerçants, des universitaires ou des personnes qui été à l'école jusqu'en primaire, etc. Chaque personne a ses propres motivations et donne une signification différente aux fêtes. Cependant, à la participation aux *fraternidades de morenada*, un certain groupe est associé, une communauté (bien que traversée par des différentes personnes), et c'est ce sont les logiques au sein de ce groupe que j'essayerai de développer. D'un point de vue extérieur, il n'est pas toujours facile de comprendre ce qui se joue dans les fêtes. Inséré dans un contexte d'inégalités déjà établi auparavant, il est parfois difficile de comprendre ce qui est montré, au delà de la façade. Ce qui de l'extérieur peut s'observer comme de

l'ostentation, peut s'expliquer selon des logiques toutes particulières. Cependant, il ne s'agit pas non plus de chercher le sens 'authentique' caché derrière les façades. Il s'agit de considérer le phénomène dans toute sa complexité, de considérer la réalité du terrain, les pratiques et les discours particuliers des interlocuteurs qui participent aux fêtes. Considérer les fêtes comme des quêtes de prestige et d'ostentation serait extrêmement réducteur et ne rendrait pas compte des logiques internes spécifiques à ce contexte particulier.

Structure du travail

Le travail est structuré selon une logique d'emboîtement. On commence par présenter la fête, en se focalisant sur l'action et les pratiques dans les fêtes, pour après expliquer les processus qui se jouent là-dedans. Les mêmes choses reviennent dans les deux parties, mais sous un autre angle d'approche : la première qui part de l'action, et la deuxième qui fait le lien entre discours et pratiques, en expliquant les processus sous-jacents de ces pratiques. Il s'agit d'une dynamique constante entre extérieur et intérieur, pour essayer de comprendre mieux ce phénomène. On peut comparer le phénomène des fêtes à la composition de la *pollera* (la jupe) portée par les femmes « *chola* »⁸ au sein de la *Morenada*. La *pollera* est composée de différentes couches. La jupe extérieure est la plus belle, la plus travaillée, la plus colorée, et tire l'attention. Mais à l'intérieur, la *pollera* est composée de sous-jupons successifs, qui servent à donner du volume, « du poids et sont essentiels à la création de l'effet global. De la même manière, dans les fêtes la 'couche extérieure', qui met en évidence ce qui est montré, une ostentation de richesse, mais à l'intérieur, de nombreux processus se jouent : un rapport spirituelle à ce qui peut être qualifié d' 'économique', une convivialité au niveau d'une communauté mais également des rapports de force par des systèmes de réciprocité qui obligent les participants à se positionner, les dynamiques familiales, des pratiques incorporées, etc. Le travail est divisé en trois chapitres : Le premier chapitre traitera des fêtes, telles que je les ai vécues au sein des *fraternidades de morenada*. Il s'agit de se rendre compte de la présentation envers l'extérieure des fraternités lors des défilés dans l'espace de la rue

⁸L'appellation *cholo* est un terme avec une connotation péjorative utilisée pour désigner une population urbanisée, et avec des pratiques urbaines, mais vinculée d'une certaine manière à des pratiques et aux origines du monde rural indigène, et notamment *aymara*. La région andine de la Bolivie étant majoritairement peuplée de personnes de descendance *aymara* (Tassi, 2010 p.14). Le mot *cholita* est un dérivé de *chola*, moins dénigrant, est désigne un personnage central dans les danses de morenda. Je reviendrai sur ces notions dans le chapitre III.

et du changement de cette dynamique au moment de l'entrée au sein du salon de fêtes, où il ne s'agit non plus d'une même mise en scène comme à la rue. Ensuite, dans le chapitre suivant, je considérerai l'espace derrière l'action. A partir des discours de mes interlocuteurs, je présenterai les dimensions transversales mises en évidence par rapport à la thématique des fêtes. Au croisement des pratiques et des discours, je considérerai quelques processus sous-jacents aux fêtes. Pour finir, je me livrerai à une partie d'analyse théorique, pour donner quelques pistes de réflexion concernant cette thématique.

Une dynamique entre extériorité et intériorité constitue, en même temps de son contenu, la trame autour de laquelle le travail est structuré. Dans ce travail, je m'appuierai sur les dynamiques qui se créent entre une présentation extérieure de la part des *fraternidades*, avec une richesse continuellement mise en scène dans les fêtes du *Gran Poder*, et les mécanismes internes dans lesquels cette présentation se situe. J'essayerai de considérer l'utilisation et la signification de la dépense financière dans ces contextes où les dimensions religieuses, sociales et économiques semblent entièrement liées et entremêlées.

II. Méthodologie

Bien que mon enquête se concentre sur les *fraternidades de Morenada*, je n'ai pas eu l'occasion de participer à l'événement majeur à laquelle toutes participent, la *Entrada del Gran Poder*. Ceci essentiellement pour des raisons pratiques : l'événement se déroule en juin, ce qui dépassait la période de mon terrain, un terrain qui s'est déroulé de mi-octobre 2016 à début février 2017. Dans mon étude, je laisse donc de côté la « *Entrada folklorique* », l'événement central autour duquel se crée le réseau des festivités. Ainsi, j'ai restreint mon étude aux festivités organisées au niveau particulier des *fraternidades*, dans les mois précédents la *Entrada*. D'un côté, le fait de ne pas participer à la *Entrada*, m'a empêché de m'imprégner de manière plus approfondie dans les danses et les pratiques qui y sont associées. D'un autre côté, le focus sur les fêtes 'secondaires' a également présenté des avantages. Le fait de ne pas porter mon étude sur l'événement central qui est la *Entrada*, mais plutôt sur des événements 'secondaires' organisés par les *fraternidades* m'a permis d'orienter mon regard vers des mécanismes internes aux *fraternidades* (tout en les mettant en lien avec le *Gran Poder*). Ainsi, j'ai tenté d'étudier davantage la manière dont les personnes montrent quelque chose, au lieu de me focaliser sur l'explication (notamment par l'histoire et la discipline du 'Folklore') de la chose en soi. Un autre élément est que la *Entrada del Gran Poder*, est un événement très médiatisé et même politisé, ce qui rend une étude partant du point de vue de la *fraternidad* intéressante. Pourtant il est nécessaire d'expliquer la *Entrada*, car l'événement est souvent mentionné par mes interlocuteurs, les membres des *fraternidades*. Le terrain effectué comporte environ trois mois, car il y avait des périodes où peu de fêtes étaient organisées. La majorité des festivités en lien avec le *Gran Poder* ne commencent que vers février et mars, dans la période où moi je n'étais plus présente. Tout de même, à partir de janvier j'ai pu participer à quelques *Recepciones* des *fraternidades de Morenada*, organisées en préparation du *Gran Poder*. Annonce du début des festivités pour les *fraternos* (membres de la *fraternidad*), pour moi c'était l'annonce de la fin.

Dans cette période, d'un peu plus de trois mois, j'ai pu assister à des fêtes organisés au niveau des *fraternidades*. Certaines festivités auxquelles j'ai assisté s'inscrivent dans la préparation au *Gran Poder*, d'autres se célèbrent à l'intérieur de la *fraternidad*, et sont plutôt liés au fonctionnement interne de la *fraternidad* (comme

par exemple l'anniversaire de la *fraternidad* ou d'un de ses *bloques*). Le déroulement de ces festivités suit souvent la même structure. Ainsi les *entradas* (défilés) qui s'organisent au niveau d'une *fraternidad*, ont les mêmes caractéristiques 'pratiques' que la grande *Entrada*, mais dans une version plus réduite et pas avec les mêmes significations. Au lieu d'une seule *fraternidad* qui danse avec quelques spectateurs (qui sont surtout des familiers), dans la grande *Entrada* il y en avait soixante-neuf, dont vingt-et-un dansent la *Morenada*, et cela pour un grand public composé de politiciens, touristes, dans le cadre d'un concours.

A côté des fêtes des *fraternidades*, j'ai également pu assister à d'autres types de fêtes qui ne s'inscrivent pas directement dans le cadre d'une *fraternidad*, mais qui peuvent rassembler les *fraternos* entre eux, comme des pendaïsons crémaillères (*ch'alla de casa*), des *prestes*, etc.

2.1 Effectuer un terrain ethnographique autour des festivités

Le processus que constitue cette enquête de terrain est caractérisé par des difficultés, des incompréhensions, des conflits et des paradoxes. C'est également un processus caractérisé par une fluidité et une ouverture, sans délimitation au préalable du sujet. Cependant, je regrette avoir manqué de temps pour pouvoir vraiment approfondir le sujet. Les paradoxes rencontrés sur le terrain me posent jusqu'à aujourd'hui des questionnements qui nécessiteraient une analyse complémentaire.

2.1.1 Difficultés rencontrées

J'étais arrivée au pays avec l'idée de travailler autour de la mise en scène d'une 'tradition'⁹ et de son utilisation à des fins politiques. Même si j'avais mis de côté cette idée, je me suis rendue compte que le thème des festivités du *Gran Poder* permet également d'aborder le sujet d'une instrumentalisation au niveau politique d'une 'tradition'. En même temps, en considérant la façon dont les dimensions sociales, économiques et politiques d'un phénomène peuvent s'articuler d'une manière originale, je ne me suis pas focalisée sur l'aspect de la récupération politique. J'ai plutôt essayé de voir quels éléments s'articulaient au sein des festivités. Pourtant, j'ai dû faire attention à ne pas trop vouloir interpréter les pratiques en cherchant la réponse à la question du pourquoi de la participation des membres : Est-ce que c'est

⁹ Dans la partie analytique je reviendrai sur cette idée

pour la reconnaissance? Pour exprimer leur dévotion au Saint ? Pour des raisons économiques, pour faire mieux tourner leur business? Est-ce pour le sentiment d'appartenir à un groupe? Pour créer une communauté ? Il semble que tous ces éléments jouent ensemble, et ce sont des éléments évoqués par mes interlocuteurs. Pourtant, il semble qu'ils ne constituent pas pour autant des questions pour mes interlocuteurs participant aux fêtes. Il était plus pertinent d'étudier comment les gens participent, comment ils s'expliquent en essayant de l'aborder dans toute sa complexité.

Je suis arrivée sur le terrain avec des préjugés, des malaises et des doutes par rapport au sujet et au milieu des fêtes.

2.1.1.1 L'abondance de l'alcool

Le plus grand malaise, au niveau pratique était peut-être la consommation excessive d'alcool du début jusqu'à la fin de la fête. En participant aux fêtes, il est difficile d'y échapper. Les participants incitent continuellement à boire avec eux, c'est ce que lie les membres entre eux, et permet d'inclure (mais aussi de définir les rapports de force, comme on le verrait après). D'un côté, le fait de pouvoir partager *el vaso* (le verre) avec les gens me permettait de rentrer facilement en contact avec eux. D'un autre côté, cependant, l'alcool influait sur mon investigation, vu que je ne prenais pas mon carnet de terrain sur place et que parfois ma capacité à pouvoir clairement rendre compte des choses en souffrait. Après un certain temps d'implication dans les fêtes, la bière me rendait physiquement mal et j'avais une sensation d'écœurement vis-à-vis de la consommation d'alcool et des fêtes en général. Néanmoins, au fur et à mesure de l'enquête, j'utilisais des techniques stratégiques bien connus aux *fraternos* pour diminuer la consommation, comme j'avais pu observer dans les fêtes, notamment en versant une partie du contenu 'discrètement' par terre, sous couverture de la pratique de la *ch'alla*¹⁰.

2.1.1.2 Le rapport colonial

Dans le contexte des festivités à La Paz, les rapports de pouvoir issus des représentations et de valeurs liées à un passé colonial semblent très présents. Le fait d'étudier 'les festivités en Bolivie' en tant qu'étudiante européenne impliquait déjà au préalable tout un cadre d'interaction défini et un rapport d'inégalité. Les thématiques

¹⁰Il s'agit de verser un peu d'alcool par terre, comme me le disaient mes interlocuteurs, « pour honorer la *Pachamama* » (la Terre Mère). J'y reviendrai au chapitre III

du ‘*folklore bolivien*’ ont déjà été abondamment étudiée par les universitaires étrangers, ce qui pose des questions sur la colonisation du savoir et, à un niveau personnel sur la légitimité de mon étude et de ma présence sur le terrain. Dans mon implication progressive dans les fêtes, je me sentais coincée à un niveau de superficialité: toujours les mêmes regards admiratifs ou méprisants rivés sur cette fille, blonde, européenne, en total contraste avec « eux ». Le fait qu’une personne extérieure s’intéresse à leurs pratiques a des effets, et provoque des mécanismes d’intérêt, de fierté, de prestige, ou justement une mise à l’écart dans le groupe. Cette distance rendait parfois difficile ma compréhension de certains comportements, attentes ou réactions de la part de mes interlocuteurs envers moi.

Naepels met en évidence qu’en tant que chercheur, dans des terrains conflictuels, il semble important de considérer la place que la société d’accueil vous accorde, une place qui est toujours problématique (Naepels, 1998, p.189). Ainsi, ma vision des fêtes est entièrement influencée par la position que les gens m’avaient attribuée, ajustant parfois leur comportement à ma présence. Dans un terrain lié à la colonisation, Naepels propose une position désintéressée et d’étrangeté qui permettra de se mettre à distance par rapport aux enjeux de pouvoir, tout en gardant une « *inscription délibérée dans les modes de sociabilité locaux et dans des réseaux sociaux* » (Naepels, 1998, p.190). Même si je n’ai pas pu me défaire de cette position qui m’était assignée, j’ai pu réduire le malaise que je sentais. Avec mes interlocuteurs, j’ai pu établir des amitiés dans un rapport de confiance mutuelle, laissant de côté la dimension stratégique de la relation dans « *un rapport libre de sujets égaux, quoique différents dans leurs intérêts* » (Naepels, 1998, p.197). Sur le terrain, je me positionnais en tant qu’individu qui voulait apprendre, sans connaissance et sans jugements préalables par rapport au sujet, mais tout de même avec d’autres membres des *fraternidades*, qui étaient plus éloignés, des processus de récupération étaient possibles. De plus, j’ai pu collaborer avec d’autres étudiants boliviens effectuant des mémoires sur ces thématiques, ce qui m’a permis de partager différentes visions sur les fêtes d’un point de vue académique

2.1.1.3 Le silence

A cette première difficulté s’ajoute la difficulté liée au fait que ce qui est montré dans la fête n’est pas forcément énoncé et dépasse les discours: ce sont des choses incarnées, vécues, senties, qui ne sont pas forcément faciles à énoncer par des mots. Entre discours et pratiques se trouvent des non-dits renfermant des éléments auxquels

il est difficile d'accéder.

2.1.2 Ma position sur le terrain : une question de regards

Ainsi, en tant que personne complètement extérieure, je devenais spectatrice des danses, des festivités, des vêtements, des costumes, des pratiques et des comportements de ces personnes, et progressivement participante aux pratiques, même si je restais toujours une personne 'étrangère' pour la majorité des membres des *fraternidades*.

Pendant *la entrada*, une relation étrange se créait entre les danseurs et moi, qui depuis une position du public les regardait. En même temps que moi je portais mon regard sur eux, les danseurs portaient également un regard sur les personnes qui les observaient. Étudier les fêtes impliquait donc un regard à double niveau, un regard de 'spectatrice' et en même temps d'observatrice/participante dans le cadre d'un mémoire ; mais aussi une présentation de soi de la part des interlocuteurs à un double niveau, en tant qu'acteur envers un spectateur, et en tant que sujet observé par une personne venant les 'étudier'. Les personnes 'actrices' remarquaient ce regard porté sur eux, mais sans savoir quelle était la vraie raison de ma présence. En effet, les *fraternidades* étaient tellement grands, que la plupart des personnes n'était pas au courant de la raison de ma présence. Ainsi, il arrivait aussi parfois que je devenais l'objet de leur regard. Pendant les défilés, surtout pour avoir une certaine activité, je prenais des photos avec un petit appareil caméra photo. Ainsi j'ai pu capter ce regard porté sur moi.



Finalement, à la fin de l'enquête, quand je dansais au défilé, j'étais devenu moi-même 'exposée' au regard des autres. Les rôles s'étaient en quelque sorte inversées : la personne qui était venue « les observer » (comme ils me le disaient souvent en rigolant), devenait l'objet de leur observation. Ce double mouvement du regard: entre acteur et spectateur, mais également entre observateur et observé était intéressant à considérer dans cette étude sur les festivités.

Pour finir, même si le manque de temps ne m'a pas permis d'approfondir les choses, en m'impliquant davantage dans les fêtes, j'ai pu nuancer mes propos envers ces pratiques, expérimenter moi-même ces choses qui semblent si importantes pour ces personnes, et m'introduire à la complexité qu'elles renferment. En dépit de le peu d'approfondissement, j'ai essayé d'apporter quelques éléments qui permettront une ouverture à des questionnements qui nécessiteraient une investigation plus élaborée.

III. L'action de la fête

Dans ce chapitre je cherche à analyser comment des façades peuvent être construites, utilisées, et s'exprimer à travers les corps en mouvement. Je commencerai par une introduction générale à la *Fiesta del Gran Poder*, et une introduction à mes interlocuteurs. Après cette introduction, j'entrerais à l'intérieur du déroulement pratique des fêtes. A partir d'une description ethnographique, décrivant une 'fête-type', j'expliquerai une première partie dans la rue lors de la *entrada folkórica* (le défilé ou la procession des danses dans la rue), et ensuite une deuxième partie lors de l'entrée au *local* (salon de fête). Quelle image de la *fraternidad* les danseurs participant à la *morenada* essayent-ils de diffuser, aussi bien en se mettant en scène dans la rue qu'au sein du *local* ? Dans une troisième partie, je reviendrai sur la *entrada*, et notamment sur les éléments négligées dans la première partie : le fait de danser même. Il s'agit d'un *zoom-in* sur les fêtes, pour considérer les pratiques à petite échelle, tout en les mettant en lien avec le contexte plus large, introduit dans la première partie du chapitre.

En présentant les parties ainsi, je suivrai le cheminement du terrain au niveau méthodologique : d'une position extérieure depuis les côtés lors du défilé dans la rue, à une participation aux pratiques particuliers à l'entrée au *local*, pour enfin arriver à une position au milieu du défilé, en participant aux danses.

3.1 Présentation du contexte de la Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder

3.1.1 La Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder

Il est important de considérer les festivités par rapport au contexte particulier dans lequel elles s'inscrivent. La *Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder*, ou *Fiesta del Gran Poder*, est une célébration religieuse qui se déroule chaque année entre fin mai et début juin dans la ville de La Paz, ville située dans l'ouest de la Bolivie dans la région des Andes. A cette festivité participent des *fraternidades*, des associations basées sur des liens sociaux qui, dans le contexte du *Gran Poder*, se rassemblent autour d'une certaine danse (Guaygua, 2003, p.173). De multiples types de danses existent : *morenada*, *diablada*, *kullawada*, *sicuris*, *thinku*, *wacas*, *awatiris*,

*doctorcitos, caporales, saya, pujllay, llamerada, incas et tobas.*¹¹ Les danseurs qui veulent participer à la fête doivent « s'inscrire » (« *apuntarse* ») dans une *fraternidad*.

Jusqu'à aujourd'hui, une dévotion et une foi vénérant le *Señor Jesús del Gran Poder* (Seigneur Jésus du *Gran Poder*), traversent l'entière des discours et des pratiques festives. La *Entrada* commence devant l'Église du *Gran Poder*, située dans le quartier qui porte le même nom. Le quartier du *Gran Poder* est historiquement caractérisé par une forte présence d'une population indigène aymara¹² ayant migré vers la ville à partir de la seconde moitié du 20ème siècle (Fléty, 2011, p.24). Ces personnes se sont généralement installées aux quartiers nord de La Paz, ou plus éloigné peuplant et créant une ville située au nord de La Paz, el Alto. La fête du *Gran Poder*, célébrée au nom du « *Tata del Gran Poder* » ou « *Jesús del Gran Poder* » a une origine catholique, mais est également influencé par des éléments (des croyances, et des mécanismes) « indiens », et notamment de la culture *aymara*. Au début des années '70, la fête s'est répandue pour enfin se transformer d'une fête de quartier à une fête parcourant toute la ville de La Paz. Les dix dernières années, la *Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder* s'est développée à un événement reconnu non seulement au niveau national, mais également internationalement, attirant de nombreux touristes (Guaygua, 2003, p.172). La fête du *Gran Poder* représente aujourd'hui le « *folklore bolivien*¹³ », avec une diversité de danses, de costumes et de masques (fabriqués par des artisans). Aujourd'hui par exemple, des mesures sont prises pour insérer la *Fiesta del Gran Poder* au Patrimoine culturel immatériel de l'Unesco. Ainsi, la fête du *Gran Poder* procure non seulement un certain niveau de prestige au quartier d'un point de vue symbolique, mais constitue également un impulse important pour le commerce du quartier (Guaygua, 2003, p.172).

L'année 2017, soixante-neuf *fraternidades* différentes participaient à la fête du *Gran*

¹¹ Auteur inconnu, Pagina Siete, « Así se vive la Fiesta del Gran Poder en La Paz », 10 juin 2017, source: <http://www.paginasiete.bo/sociedad/2017/6/10/vive-fiesta-gran-poder-140706.html>

¹² « Les trois principaux groupes ethniques en Bolivie sont les Quechuas, les Aymaras et les Guaranís. La population indigène aymara vit principalement dans les zones situées autour du lac Titicaca ; La Paz et El Alto sont les principales villes qui accueillent les migrants de ces zones rurales et des exploitations minières de la région. Le phénomène migratoire s'est fortement intensifié après la révolution nationale de 1952-53, avec la réforme agraire et les problèmes de partage des terres ainsi qu'avec le développement de l'éducation en milieu rural » (Fléty, 2011, p.24). Aujourd'hui entre les habitants de la ville de La Paz, presque la moitié pourrait être qualifié d'aymara, d'un point de vue linguistique, même s'il est difficile à estimer, à cause de l'ambivalence de cette catégorie. (Fléty, 2011, p.24)

¹³ En effet, « généralement considéré en tant que relique culturel « indien », la festivité du *Gran Poder* a été le sujet privilégié des études sur le folklore urbain bolivien à partir du moitié des années 1980 » (Maenhout, 2012, p.3). Pour une définition de la notion de *folklore* : voir introduction.

Poder, et le nombre de *fraternidades* ne cesse d'augmenter chaque année. De ces soixante-neuf *fraternidades*, vingt-et-une sont des *Morenada*, le type de *fraternidad* sur lequel j'ai concentré mon travail. La *Morenada*, « se distingue » par rapport aux autres danses par des pratiques particulières associées aux *fraternidades*. Depuis l'extérieur, des valeurs spécifiques sont attribuées au fait de danser la *morenada*. Dans la partie suivante, j'analyserai davantage ces éléments de 'distinction' se jouent dans la danse de *Morenada*. Il n'existe pas de consensus sur l'origine de la *morenada*. Une des explications sur l'origine de la *Morenada* fait référence à l'esclavagisme noir, en référence aux masques de visage noir, et les pas rappelant des 'chaînes'. La *Morenada* serait ainsi « une moquerie indigène concernant le système du traitement des esclaves africains »¹⁴. Cependant, d'autres explications sur l'origine de la *Morenada* existent. Sans pour autant l'ignorer, une explication historique autour de l'origine des danses folkloriques, et spécifiquement de la *Morenada* ne sera pas au centre de mon attention dans ce mémoire, essentiellement pour le fait qu'il existe déjà une abondance de travaux autour de l'histoire et de l'origine des danses de *morenada* (comme par exemple, Albó (1986), Arguedas (2011), Tassi(2010)). Ce travail serait axé essentiellement sur les mécanismes sociaux et économiques actuels au sein des *fraternidades de Morenada*. Même si je ne me concentrerai pas sur cet aspect, une vision historique pourrait aider à la compréhension de phénomènes actuels.

3.1.2 Les fraternidades de Morenada participant au Gran Poder

Les *fraternidades* participant au *Gran Poder* se distinguent selon le type de danse: « *danza pesada* » (« danse lourde »), « *danza liviana* » (« danse légère ») et *danza autóctona* (« danse autochtone »)¹⁵ Ces trois danses se différencient non seulement par les pas et les vêtements, mais également par les valeurs qui y sont attribuées et par leur image depuis l'extérieur. Les danses les plus 'lourdes' (*pesadas*), comme la *Morenada*, sont également celles dont la participation coûte le plus cher : la cotisation annuelle est plus élevée, le prix des costumes est plus élevé et des frais supplémentaires s'ajoutent (comme la consommation d'alcool, les bijoux en or portés par les femmes, etc.). A côté de l'aspect économique, la participation est également accompagnée d'un éventail de valeurs, la danse étant associée à des questions de

¹⁴ Comme on peut le lire au *Museo Nacionál de Etnografía y Folklore* (Musée National de l'Ethnographie et du Folklore), dans une salle attribuée aux pratiques festives et particulièrement à l'utilisation des masques dans le folklore bolivien

¹⁵ Une interlocutrice estime que la cotisation des *fraternidades* peut varier de 250bs pour la danse autochtone, à 300bs pour la légère, et 350bs pour la lourde.

prestige et d'ostentation. Les *pasantes*, quelques couples élus chaque année dans chaque *fraternidad*, doivent se charger d'organiser pendant une année, l'entièreté des événements liés à la *fraternidad* précédant et suivant la *Entrada*. Les *pasantes* doivent dépenser de grandes sommes d'argent pour l'organisation de la fête annuelle du *Gran Poder*, et toutes les festivités y associées: la fanfare (*banda*) de musique, les groupes musicaux nationaux et internationaux, le loyer d'un salon de fêtes (*un local*), la bière, les costumes, etc Et ceci à l'occasion de chaque événement, à plus ou moins grande échelle. Selon les *fraternidades*, ces événements peuvent différer. Pour les *fraternidades de Morenada*, une *Recepción social* (une réception sociale) est généralement organisée, l'occasion pour les *pasantes* de « présenter » leur *fraternidad* aux membres et à un public extérieur à la *fraternidad*. La *Recepción* a également une dimension stratégique qui vise à attirer de nouveaux membres. Lors des *recepciones*, des nombreux groupes de musique sont invités. Cependant, toutes les *fraternidades* n'organisent pas des événements d'une telle ampleur. Certaines organisent un *preste*¹⁶ chaque année le lendemain de la *Entrada*, et ne font pas de *Recepción social*, comme le font généralement les *fraternidades de Morenada*. Du point de vue des participants à ces *Fraternidades de Morenada*, pour les commerçants qui gagnent bien leur vie, danser la *Morenada* n'est pas quelque chose d'anodin. Les danses s'inscrivent ainsi dans un cadre de valeurs, et ne véhiculent pas les mêmes images. Dans la *Morenada*, l'ostentation est essentielle: dans la manière de se comporter, de se bouger, de s'habiller, de se parler. Cette ostentation s'inscrit dans un contexte d'abondance: une abondance de personnes, de musiques, de couleurs, de décorations, d'alcool, de richesse. La *Morenada*, telle qu'elle est dansée dans le contexte de la festivité du *Gran Poder*, a donc bien ses particularités par rapport aux autres danses '*folkloriques*'.

Les *fraternidades de Morenada* sont historiquement associées à des secteurs de travail ou à des lieux d'origine. Certaines *fraternidades de Morenada* se sont constituées à partir d'une relation économique, corporative ou institutionnelle, regroupant par exemple les *carniceros*, les commerçants en produits électroniques ou encore des secteurs de transport (Guaygua, 2003, p.173). D'autres se sont créées à partir d'un lieu d'origine commun, de relations consanguines ou de parenté (Guaygua, 2003, p.173). Même si les couches sociales semblent aujourd'hui plus dispersées au sein

¹⁶Le même terme est utilisé pour se référer à la fête organisée, qu'à la personne qui l'organise et finance.

des *fraternidades* (de plus en plus de professionnels ou de jeunes étudiants s'insèrent dans des *fraternidades* de danses *pesadas*), les *fraternidades de Morenada* sont historiquement associées à des réseaux de commerçants. Dans le passé, les *fraternidades de Morenada* restaient assez homogènes : certaines d'entre elles étaient composées de commerçants de certains secteurs, ou bien étaient destinées à des professionnels ou à des magistrats. Aujourd'hui, cependant, les membres semblent davantage diversifiés, incluant des participants de 'couches' différentes de la société, et de différents secteurs de travail. Les *fraternidades de Morenada* constituent donc plutôt des totalités hétérogènes, rassemblant des étudiants, des professionnels, des employés, des indépendants, des travailleurs publics (comme des politiciens), etc. La relation directe avec certains secteurs commerciaux semble ainsi être moins évidente.

3.1.3 Différences dans les statuts entre les *fraternidades de Morenada*

Chaque *fraternidad* est créée par quelques couples *Fundadores* (fondateurs), généralement des personnes qui se sont rassemblés par des réseaux de connaissances ou familiales. Ces personnes se trouvent à la base de la *fraternidad*, et occupent une position particulière dans la gestion (ils reçoivent également un pourcentage sur les bénéfices générés par la fête par les *pasantes*). Les membres des *fraternidades de Morenada* s'organisent dans différents *bloques* (blocs) qui ont chacun leurs représentants et fondateurs propres. Les *bloques* réunissent des amis ou des membres de la famille, et constituent ainsi des groupes au sein desquels le contact social entre les membres est plus intensifié (ils participent à des activités spécifiques, portent des costumes spécifiques, etc). Entre eux, ces membres s'appellent *comadre* ou *compadre*.

Comme mentionné, différentes valeurs sont accordées aux différentes *fraternidades* qui participent au *Gran Poder*. Par rapport aux autres danses, la *Morenada* est considérée comme une danse « lourde », avec la réputation de dépenser de l'argent : « avec la *Fiesta del Gran Poder*, ce qui est cherché le plus, à un niveau culturel, c'est de démonter « le pouvoir », non seulement économique, mais symbolique, et le domaine le plus propice c'est la *morenada*, danse qui actuellement appartient à la

catégorie de « *pesada* » (« lourde ») non seulement pour les caractéristiques de la danse, sinon pour le dépense économique élevé qu'il sous-entend et le prestige social qu'il implique »(Guaygua, 2003, p.176). Mais au sein même des *Morenadas*, il existe des *fraternidades* avec des statuts différents. Ainsi, certaines *fraternidades* seraient plus en quête de « prestige » que d'autres. Certains mettent l'accent sur l'innovation, le changement, et la consommation (comme *Los Intocables* par exemple, j'y reviendrai) tandis que d'autres mettent en valeur le maintien de la 'tradition' et l'authenticité', mettant l'accent sur les valeurs culturelles aymaras (Guaygua, 2003, 175).

3.1.4 Une question de catégories

« *Nosotros los cholos de la morenada (...) no somos cholos ilustrados con argumentos éticos o políticos o sociales. Nosotros somos cholos de puras formas pesadas. Estética de migrantes que conquistan la ciudad, que se quedan en los bordes informales para que nadie indague sus hábitos contrabandistas, que invaden los centros para que nadie ignore el lugar de su poder. Somos los morenos encubiertos, jamás descubiertos* ». (Mariaca Iturri, 2010, p.29)

Mais qui sont alors ces participants aux *fraternidades de Morenada* ? De quelles personnes s'agit-il ? De nombreuses catégories sont attribuées à ces danseurs de la *Morenada* : « *cholo/a* », « *cholo-mestizo* », « *folklorista* », etc. Peut-être qu'une des caractéristiques de ces personnes est justement qu'elles ne se laissent pas facilement catégoriser. Dans les travaux traitant des fêtes du Gran Poder (Tassi (2010), Fléty (2011), Sigl (2014), etc), les danseurs de *Morenada* sont souvent associés à la catégorie de *cholo*. L'anthropologue Nico Tassi utilise la catégorie de « *cholo-mestizo* », en désignant les participants aux *fraternidades de Morenada* « en soulignant la différence culturelle avec les *mestizo-criollos*¹⁷ » (Tassi, 2010, p.17). A l'époque coloniale, les termes *mestizo* et *cholo* étaient utilisées pour désigner des enfants d'unions entre Espagnols et Indiens, *cholo* étant associé à une classe inférieure que métis (Fléty, 2011, p.24). Aujourd'hui, la notion renvoie également à une catégorisation sociale, liée à des vagues migratoires suivant les Réformes Agraires de 1952, « celle d'une population urbaine en pleine croissance, issue des vagues de migrations rurales et indiennes, principalement d'origine aymara en ce qui concerne

¹⁷ Traduit comme « Métisse-créole ». Littéralement *criollo* désigne une personne de descendance espagnole, 'un blanc' (Tassi, 2010, p.17). Cependant, la signification de ces notions reste ambiguë

la ville de La Paz. Cette population émergente travaille actuellement majoritairement dans le commerce (commerce informel et micro entreprises), les activités artisanales, les transports et les emplois domestiques. Depuis une trentaine d'années, elle a acquis une forte visibilité et un poids institutionnel et politique croissant (universités, administrations, chaînes de télévision, etc), phénomène accentué notamment depuis l'élection en 2005 du président « indien » Evo Morales. » (Fléty, 2011, p.24). La notion semble donc désigner une population urbanisée, et avec des pratiques urbaines, mais liées d'une certaine manière à des pratiques et des représentations indiens/indigènes aymaras, renoyant, jusqu'au 20^e siècle à une situation d'entre-deux (Tassi, 2010 p.14) : « L'émergence de la figure de la *chola* représente non seulement une rupture de la dualité Indiens versus Espagnols-créoles, en relation avec l'émergence de nouvelles activités économiques et sociales, mais aussi l'interférence de valeurs entre ces deux mondes et la création d'une identité - conflictuelle qui porte en son sein simultanément la 'tradition' et la 'modernité'. » (Barragán 1997, p.61, in : Fléty, 2011, p.26).

Aujourd'hui, l'appellation « *cholo* » est le plus souvent utilisée dans la variante féminine de « *chola* », faisant référence à la « *mujer chola* » (« la femme *chola* »)¹⁸. Aujourd'hui, cette notion a une connotation péjorative, étant souvent appliqué par des élites « blanches » pour se différencier de cette partie de la population, et de mettre à l'écart leurs pratiques, notamment festives. « Le maintien des termes *cholos/cholas* a toujours désigné une position sociale marginalisée dans la société urbaine, celle-ci étant occupée par différentes populations au cours du temps » (Fléty, 2011, p.26). Il reste important à noter que la notion de *cholo* est problématique. Une définition claire paraît difficile, car d'un côté, les interlocuteurs ne se considèrent pas toujours ainsi (Tassi, 2010, p.17), (Comme Fléry explique, elles préféreront s'appeler « femmes en *pollera* » ou des « *Cholas Paceñas*¹⁹ » (Fléty, 2011, p.26)) et d'un autre côté la catégorie semble très hétérogène, aussi bien au niveau économique, que symbolique, les personnes n'exprimant pas forcément un sentiment d'appartenance commune (Fléty, 2012, p.25.)

Pour essayer de contourner l'aspect ethnique continuellement présent dans les

¹⁸ Pour plus d'informations sur l'histoire de cette notion voir: Fléty (2012)

¹⁹ « Le terme « *paceña* », utilisé dans ce contexte, renvoie à une identité locale associée à la ville de La Paz et témoigne surtout d'une forte volonté d'adhésion à un monde urbain et moderne. » (Fléty, 2011, p.26)

catégories, ce qui les rend difficilement utilisables, l'auteur Kevin Maenhout propose la catégorie de *folklorista*, suivant les réalités du terrain, depuis la manière dont les participants se définissent, et non pas en restant enfermé dans une catégorie ethnique (Maenhout, 2012, p.54). En effet, certains interlocuteurs se considèrent eux-même comme '*folklorista*', en tant que membre d'une *fraternidad* participant à la *Fiesta del Gran Poder*, une notion qui semble inclure différents aspects d'une 'identité', d'une 'appartenance'. En effet il est important de noter qu'« en Bolivie, le terme '*folklore*' ne fait aucunement référence aux pratiques culturelles pétrifiées dans une tentative de les garder en vie par le festival et tradition. Au contraire, c'est perçu comme une activité rituelle de dévotion, dont la *performance* est entièrement reconnu et ancrée dans les pratiques quotidiennes » (Maenhout, 2012, p.2). Comme expliqué par Tassi, elle permettrait de marquer une certaine identité (Tassi, 2010, p. 17). Les participants aux danses se considèrent ainsi souvent comme « *folkloristas* », et la musique qui accompagne les danses, de la musique « *folklórica* »²⁰.

Les catégorisations identitaires étant tellement compliquées en Bolivie et entouré par de larges débats, je préfère utiliser ici l'appellation de 'danseur' pour désigner les participants aux *fraternidades de Morenada*. Ces désignations laissent de côté la connotation ethnique, pour essayer de ne pas trop catégoriser les personnes. Aujourd'hui, la fête étant répandue à un niveau national, les membres se sont diversifiés de plus en plus. Cependant, il ne faut pas ignorer la dimension identitaire fortement présente dans les fêtes, un aspect sur lequel je reviendrai dans le prochain chapitre (IV).

3.2 Les interlocuteurs privilégiés

Ici je présenterai deux interlocuteurs privilégiés, à partir desquels j'ai pu m'intégrer dans les *fraternidades*. Bien que d'autres interlocuteurs ont également été importants, ces deux ont été des « portes d'entrée » au terrain.

3.2.1 Doña Rita et la Fraternidad 'Nueva Generación Viajeros La Paz a Charaña'

²⁰ La notion peut avoir une connotation plutôt négative, selon l'idée que le *folklore* peut être instrumentalisé par l'État pour promouvoir et insuffler un sentiment d'appartenance nationale (Tassi, 2010, p. 17). Ainsi, le gouvernement de Morales, et notamment le département de la Culture, semble vouloir promouvoir la fête du *Gran Poder*, comme une représentation de la 'culture bolivienne', des 'traditions' du pays, pour avoir une reconnaissance à l'étranger à des fins politiques. Cependant, dans le contexte des participants aux danses, la notion de « *folklore* » semble avoir plutôt une connotation positive : elle permettrait de marquer une certaine identité à ses personnes (Tassi, 2010, p. 17)

En octobre 2016, j'ai pu entrer en contact avec Doña Rita par le biais d'un intermédiaire, une amie de sa fille Denise. Celle-ci était au courant de mon intérêt, d'une part, dans les *fraternidades de Morenada* liées au *Gran Poder*, et d'autre part dans le réseau de commerçants qui constituait ces *fraternidades de Morenada*. C'est Doña Rita qui m'a introduit à la thématique des festivités en m'emmenant pour la première fois à une *entrada*. Doña Rita était impliquée dans la *fraternidad* 'Nueva Generación Viajeros La Paz a Charaña', une *fraternidad de Morenada* participant au *Gran Poder*. Cette *Fraternidad* était composée essentiellement de commerçants. Le nom 'Los Viajeros' ('Les voyageurs') faisait référence aux voyages effectués par les commerçants au Chili, au Brésil, au Pérou ou en Argentine, pour l'achat et l'importation de produit.

La bannière de la *fraternidad* met l'accent sur cette internationalité (par les drapeaux des différents pays) ; mais en même temps des signes « indiens » (le Condor, le soleil et la lune). Au milieu du cercle on retrouve le *Tata del Gran Poder* (Photo Janne Van Beek)



Doña Rita était propriétaire d'un *negocio* (un business) spécialisé dans la vente de téléphones fixes. Son étal de vente était placé devant sa porte dans le secteur commercial des produits électroniques dans le nord ouest de La Paz, autour de la *calle Huyustus*. J'ai pu participer avec Doña Rita à un défilé organisé dans le quartier de *Huyustus*, la *Entrada Huyustus Electrónica*, une célébration pour les commerçants en produits électroniques du quartier. Doña Rita, dans la vie quotidienne, était habillée en *pollera* (jupe) avec un *sombrero* (un chapeau) et une *manta* (un châle). Elle portait des bijoux, des grandes boucles d'oreilles et une broche pour tenir son châle, et elle avait quelques dents en or. Aussi bien son comportement que ses vêtements représentaient le style 'typique' d'une femme *chola*²¹ du quartier : une commerçante d'origine aymara (Doña Rita parlait l'aymara, mais sans pour autant se considérer en tant que 'aymara') participant à une *fraternidad de Morenada* du *Gran Poder*. Les vêtements qu'elle portait au quotidien étaient les mêmes que ceux portés dans les fêtes par les 'cholitas', mais ces derniers étaient d'une qualité (et donc d'une valeur économique) plus élevée, avec un design

²¹Tout en se mettant en garde contre la connotation péjorative de cette notion

plus sophistiqué, des matériaux plus fins, etc. Dans son discours, Doña Rita restait assez vague par rapport à ses activités quotidiennes, et surtout par rapport à son commerce. De manière générale, dans le milieu des commerçants, peu de choses étaient évoquées autour du commerce et cela était notamment dû à l'omniprésence de la contrebande. A cela s'ajoute le fait qu'elle considérait que mon intérêt se situait plutôt dans les pratiques « *folkloriques* », et non pas dans les activités de sa vie quotidienne. Les seuls éléments dont elle me parlait étaient ses voyages réguliers dans le cadre de ses relations commerciales. A plusieurs reprises, elle devait effectuer des voyages à la frontière avec le Pérou, dans la ville commerçante de Desaguadero, ou également dans la ville de Arica située sur la côte au Nord du Chili, une ville importante pour l'importation de produits en Bolivie, vu que la Bolivie n'a pas d'accès direct à la mer.

3.2.2 Sergio et la *fraternidad Sociedad*, et *Rosas de Viacha*

Au fur et à mesure de mon implication dans le sujet des festivités liées au *Gran Poder*, et plus particulièrement les *fraternidades* de *Morenada*, j'ai rencontré Sergio, un étudiant en Sociologie qui, au milieu de ses études, avait commencé un commerce et était fortement impliqué dans les *fraternidades*. Ensemble avec ses amis, j'ai pu participer à plusieurs festivités dans le cadre des *fraternidades* liées au *Gran Poder*. Le fait qu'il était étudiant en Sociologie et qu'il avait à peu près mon âge a facilité le contact et l'accès aux *fraternidades* dans lesquelles il était fortement impliqué.

Sergio est un jeune homme âgé de vingt-six ans, né dans un village près du lac Titicaca, dans le département de La Paz. Il avait commencé ses études en Sociologie mais avait décidé depuis quelques années de se consacrer au commerce, ce qui avait relégué ses études au second plan. Il était propriétaire d'une *carnecería* (une boucherie), localisée au centre du quartier commerçant animé du *Gran Poder*, du côté ouest de la ville de La Paz. Sa boucherie se trouvait dans une rue où étaient concentrées des dizaines de boucheries. Il se dédiait à la gestion de sa boucherie et à la vente de la viande de bœuf, chaque jour de cinq heures du matin à l'après-midi. Depuis qu'il avait commencé à travailler, il s'était impliqué de plus en plus dans les *fraternidades* de *Morenada* du *Gran Poder*. Sergio ne m'a pas beaucoup parlé de sa famille. Il me racontait qu'ils vivaient dans un village au bord du lac Titicaca, mais je

n'avais pas plus d'informations concernant les liens familiaux qu'il entretenait. A La Paz, il avait construit sa propre vie. Il vivait seul, dans une maison de deux étages située dans un quartier éloigné du centre, à l'est de la ville. Sergio était devenu indépendant alors qu'il était encore très jeune. A dix-sept ans, il a commencé à travailler dans une station d'essence. Son patron, propriétaire de plusieurs stations d'essence, était un homme d'affaires *con plata* (« avec de la thune »). Il confiait à Sergio la gestion de ses comptes financiers, ce qui constituait une grande responsabilité pour ce jeune adolescent. A partir de cette relation de confiance, son patron l'avait introduit à la *Fraternidad 'Morenada Verdaderos Intocables'* dans laquelle il était impliqué depuis plusieurs années. Cette *fraternidad* s'inscrit dans une quête continue de prestige et essaie continuellement de se 'distinguer' par rapport aux autres « s'identifiant avec des « imaginaires de Hollywood », des symboles de personnages de films et séries nord-américaines, avec une esthétique très singulière basée sur des référents externes

» (Guyana, 2013, p.175). Ainsi par exemple, la *disfraz* (le costume, le déguisement) des *Intocables*, un long manteau en cuir avec un chapeau, inspiré de la mafia italienne des États-Unis, selon Sergio, illustre bien cette



quête continue de prestige et de distinction. (Foto Source : Youtube)

La *fraternidad* est composée essentiellement de personnes *con plata* (« avec de la thune »), bien insérées dans le monde commercial. Sans réseaux préalables l'accès y était très difficile car les nouveaux membres étaient essentiellement introduits par cooptation. En même temps la *fraternidad* a un très grand nombre de membres, ce qui montre une certaine ouverture, ou un « pouvoir d'attraction » envers des personnes extérieures. Même si au début il était bien intégré aux *Intocables* et avait établi un bon contact avec les *pasantes*, Sergio avait décidé de quitter la *fraternidad* après quelques années. Son désaccord grandissant avec les valeurs promues par la *fraternidad* (la compétition et le prestige) l'a poussé à s'en distancier. Plutôt que de dépendre d'un patron, il décida de commencer un business par lui-même, una *carnecería* (une boucherie). Petit à petit, il s'intégra dans d'autres *fraternidades*, notamment la *Fraternidad « Sociedad Morenos La Paz Maravilla del Mundo »* et la *Fraternidad « Morenada Juventud Rosas Residentes de Viacha. Los Legítimos »*,

surnommés respectivement « *La Sociedad* » et « *Las Rosas de Viacha* ». La *fraternidad* « *Las Rosas de Viacha* » date de 1974 et fait référence à un département de la commune de 'Viacha' situé à proximité de La Paz, nommé 'Santa Rosa de Limani'²². Dans la *fraternidad Rosas de Viacha*, Sergio fait partie d'un grand *bloque*, au sein duquel les membres sont très soudés entre eux. La *fraternidad Sociedad Morenos* était une *fraternidad* très récemment construite qui s'était séparée de la *Fraternidad Morenada Fanáticos del Gran Poder*, après un conflit de pouvoir interne. Rapidement, le nombre de participants à cette *fraternidad* s'était multiplié, au point qu'elle est considérée aujourd'hui comme une *fraternidad* très prestigieuse, notamment par « sa force d'attraction ». En seulement quelques années, le nombre de ses membres a connu une croissance remarquable. Dans la *fraternidad Sociedad*, il faisait partie d'un *bloque* « spécial », un *bloque* très dynamique avec un grand pourcentage de jeunes parmi les membres.

3.3 Au sein des fêtes

Pour mes interlocuteurs, plutôt que d'être énoncées, les fêtes se vivaient. Pour se rendre compte de l'image les *fraternidades* et les danseurs qui en font partie véhiculent dans les fêtes, il s'agit de décrire d'abord ce qui est montré. Dans cette partie je présenterai donc comment les *fraternidades*, et surtout les danseurs membres de ses *fraternidades* agissent dans l'espace de la rue et à l'intérieur d'un salon de fête, et quelle image est véhiculée dans l'action. Comment les danseurs se mettent en scène dans la rue face à des spectateurs ? Comment la fête se transforme d'un mouvement dans un espace limité à un parcours défini, à une fête concentrée dans un lieu défini (à l'intérieur ou en plein air) ? Quelle dynamique prend la fête dans cet espace restreint ?

Dans une première partie, j'aborderai les fêtes telles qu'elles m'ont été présentées. A partir de la description d'un événement 'type', « *l'aniversario del bloque 'Inseparables X siempre amigos'* », de la *Fraternidad 'Sociedad de Morenos La Paz Maravilla del Mundo*, j'expliquerai le déroulement des fêtes de manière plus générale : passant du défilé dans la rue à la fête au sein du *local*. Cependant, il est

²²Medrano Elisa, La Razón, 14 juin 2014, La Paz, « Fraternos documentan sus orígenes documentan su historia para realzar su origen e identidad », <http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/especiales/Fraternos-documentan-historia-realzar-identidad-0-2070393016.html>

nécessaire de mentionner des particularités de chaque événement, car certains éléments peuvent varier d'une fête à l'autre. Ensuite, je traiterai du déroulement de la fête dans la rue, le défilé, suivi par un deuxième point dédié au déplacement de la fête vers le local. Finalement à partir de la description de l'événement *La Recepción de Los Intocables*, je considérerai le fait de danser au milieu des fêtes, et les éléments d'analyse que cela apporte.

3.3.1 La fête de l'anniversaire du bloc *Inseparables X Siempre*

Amigos de la fraternidad Sociedad de Morenos La Paz Maravilla del Mundo

Cet extrait traite de la première fois que j'ai assisté à une fête avec mon interlocuteur Sergio. Il s'agit d'une célébration à l'occasion de l'anniversaire du *bloque* (bloc) '*Inseparables X Siempre Amigos*' ('Inséparables, amis pour toujours') de la *Fraternidad* « *Sociedad de Morenos La Paz Maravilla del Mundo* », une *fraternidad* de *morenada*. Cet extrait permet de se diriger vers l'espace-action de la fête, c'est-à-dire le déroulement de la *entrada* ('l'entrée', c'est-à-dire, 'le défilé', 'les danses') dans l'espace de la rue et ensuite le déplacement la fête dans l'espace restreint d'un salon de fête.

A mon arrivée dans la rue devant le Sanctuaire, où les membres de la *fraternidad* s'étaient rassemblés, je notais que toute la rue était occupée par des activités liées aux festivités faisant gesticuler une masse de plusieurs centaines de personnes. Ma présence en tant que fille avec des cheveux blonds et habillée en vêtements 'du quotidien' ne restait évidemment pas inaperçue. J'étais très consciente des regards qui me suivaient pendant ma recherche de Sergio et les amis de son *bloque*. J'étais stupéfiée par la quantité et la diversité des personnes présentes. Partout se baladaient des hommes et des femmes habillés en vêtements 'festifs', et dont certains étaient rassemblés autour des caisses de bière. Sur chaque côté de la rue, des vendeuses tenaient des petits stands où elles vendaient de la bière, des bouteilles de *Paceña* (la bière la plus fameuse de la *Cervercería Nacional Boliviana*, détenant le monopole des consommations alcooliques dans les fêtes), empilées dans des caisses. Des dizaines de personnes étaient assis sur les bancs, et le stand était couvert par des

bâches improvisées. Les femmes étaient en majorité habillées *de pollera* (une jupe constituée de plusieurs couches couvrant les genoux) d'un *sombrero* typique, de *una manta* sur leurs épaules (un châle décoré par un dessin ou patron spécifique), et des ballerines élégantes à leurs pieds. Leurs oreilles, châles et chapeaux étaient abondamment ornementés par des bijoux de toutes sortes, en or ou « *de fantasía* » (« de fantaisie », c'est-à-dire de plastic), ou de l'or plaqué selon les moyens de chacune (la valeur de leurs bijoux était généralement mesurable par la présence ou non de gardes corps à leurs côtés). Leurs longs cheveux noirs étaient coiffés en deux larges tresses noires, (attachées entre elles par une corde décorée, et cachées derrière la *manta*). Certaines femmes, généralement des filles jeunes et minces, étaient habillées non pas de *cholita*, mais de *china*, avec une minijupe, un décolleté et des hauts talons. Les hommes qui dansaient étaient tous habillés en costume, et certains jeunes portaient des lunettes de soleil et avaient coiffés leurs cheveux avec une abondance de gel. Souvent, les danseurs étaient interpellés par des *lustrabotes* (de jeunes garçons avec le visage caché par une cagoule) pour lustrer leurs chaussures en cuir, pour l'humble prix de 2 *bolivianos* (l'équivalent de 20 centimes). Le gel dans les cheveux, les montres-bracelets et les chaussures en cuir lustrées, combinés avec le soleil en hauteur, faisaient briller ces hommes de la tête aux pieds. Partout circulaient des vendeurs et vendeuses de bière et de whisky transportant leurs marchandises dans toutes sortes de sachets et de boîtes. Circulaient également des photographes vendant les photos qu'ils imprimaient sur du papier photo à l'instant même et des personnes avec des petites vidéo-caméra. Au milieu de la rue, la *banda* nommée *Super Explosión* était en train de jouer des rythmes de salsa et de *cumbia* avec des *tumbadoras*, un type de percussion local. L'autre *banda* nommée *Poopo*, caractérisée par sa tunique rouge et ses casques de mineur originaire d'Oruro, attendait derrière. Entre les deux bandes se trouvait une masse de gens autour de *los pasantes*, les deux couples qui organisaient et finançaient l'entière des événements associés à la *fiesta del Gran Poder* de l'année 2017. Ces *pasantes* sont, autant visuellement que symboliquement, les figures centrales de la fête. Ils étaient aisément reconnaissables par l'abondance d'objets portés sur leurs corps. Les *pasantes* portaient des colliers de fleurs autour de leur cou, des cadres avec des images du Saint, un *aguayo*²³ avec des couverts en or sur leurs épaules, des énormes nounours, etc. Ils étaient très occupés avec la gestion et passaient d'une personne à l'autre pour servir du whisky.

²³Tissu coloré à usage quotidien et multiple dans l'altiplano

Positionnés toujours à proximité des quatre *pasantes*, sur le trottoir, deux gardes du corps surveillaient attentivement les mouvements autour des *pasantes*. Dans chaque mouvement, les femmes portant des bijoux en or et des vêtements de *cholita* très coûteux étaient accompagnées par les gardes du corps. Une autre personne habillée en noir était chargée de porter des sacs en plastique, des bouteilles de whisky, des guirlandes de fleurs, des vêtements, des crécelles, etc.

J'ai laissé derrière moi cet épiscentre agité, m'éloignant du brouhaha causé par la bande et la foule des gens qui s'amusaient à boire, à chanter et à circuler, pour retrouver enfin Sergio et les amis de son *bloque*. Lui et les autres hommes de son groupe étaient habillés en costume noir (chaque costume étant taillé de la même façon) avec une cravate rose. Les femmes portaient un tailleur, également en noir, avec des talons. Les dizaines de *compadres* et *comadres* présents se plaignaient de l'absence des autres membres du *bloque*, une trentaine au total, qui n'étaient pas encore arrivés. Je notais que certains des membres du *bloque* étaient encore assez jeunes, un fait remarquable vu que la majorité des présents étaient plus âgés. La majorité des membres du *bloque* se consacraient au commerce. Quand j'arrivais, Sergio me présentait directement à une dizaine de personnes qui étaient présentes en tant qu'« *una amiga de Bélgica que hace su tesis aquí en Bolivia sobre la fiesta* » (« une amie de Belgique qui fait son mémoire ici en Bolivie sur les fêtes ») ; et très rapidement ils me disaient en rigolant « *mucho toman aquí, no, en las fiestas?* » « Dans les fêtes, ils boivent beaucoup, non ? ». Ils discutaient du fait qu'ils assistaient presque tous les week-ends à des événements liés à la *Fiesta del Gran Poder*, c'est-à-dire des anniversaires de *bloques*, des anniversaires des *fraernidades*, des *Recepciones*, etc., mais aussi en dehors de ce cadre, à des baptêmes, des mariages, des *prestes*, etc. Sergio me racontait qu'il était encore très fatigué et nauséux d'une fête de mariage de la veille. Pourtant, il n'a pas fallu longtemps pour qu'il se dirige au stand d'à côté et pour demander la « *casera* »²⁴ quelques bouteilles de bière, toujours un nombre pair²⁵. Sergio, comme c'était souvent le cas, « invitait »

²⁴ *casera* ou *caserita* est un mot souvent utilisé dans le contact quotidien entre une vendeuse et un client. Il s'utilise dans les deux sens: un client qui achète souvent au même endroit peut appeler la vendeuse sa « *casera* », ou le vendeur/vendeuse peut appeler son client *casera/o* quand il vient acheter quelque chose auprès d'elle, et non pas auprès d'autres. C'est un mot qui s'utilise dans une relation de confiance, mais également de manière anodine pour dire « client » ou « vendeuse ».

²⁵ Dans le cadre des rituels par exemple, les éléments importants sont utilisés par paires. Ceci s'inscrit dans une vision de dualité présente dans la culture aymara, comme expliquée par Xavier Albó (Albó, 1985, p.66)

tout le monde. Il sortait un paquet de billets de sa poche, et payait l'argent à la *casera*, il s'agissait de 80 bs (environ dix euros). La bouteille était partagée entre tous les présents, il serait impensable de ne pas faire ainsi, on ne boit jamais seul. Une personne faisait le tour en passant par chacun pour servir la bière dans un petit gobelet en plastic. Généralement, la personne qui avait achetée les bouteilles n'était pas celle qui servait la bière. Quand c'était à mon tour de boire, j'essayais de faire comme j'avais observé chez les personnes avant moi, en levant le verre et en disant « *salud salud* » (« santé, santé ») à celui qui servait et en attendant jusqu'à ce que ce dernier me fasse un signe de la main ou me dise « *sigue nomás* » (« continue ») pour que je boive le verre en entier le plus vite possible, de préférence en une seule gorgée. Ensuite, je donnais le verre à celui qui servait pour qu'il puisse servir le prochain, et ainsi de suite. Un jour, j'avais gardé le verre trop longtemps en main, et celui qui servait m'avait dit de me dépêcher. En plus d'être accompagnée de pratiques essentielles dans les fêtes, la bière était un sujet de conversation important. Les membres du *bloque* tenaient à m'expliquer les différentes pratiques liées au fait de boire: on peut par exemple, avant de boire dire « *invítame* » (« invite-moi »), ce qui oblige l'autre personne qui sert à boire en premier. Après un certains temps debout, Sergio m'assignait une place sur le banc, à côté de Manuel, qui dès mon arrivée avait commencé à me parler. Il me racontait que sa belle sœur était mariée à un Belge et avait habitée un temps en Belgique. Manuel était un homme d'affaires, ayant développé un commerce en appareils électroniques, et me racontait qu'il venait de passer trois mois en Chine, qui était selon lui le pays par excellence pour le commerce en électronique. Il me racontait des anecdotes de ce qu'il avait vécu lors de son voyage avec son interprète Bolivien (qui était comme son employé) lui permettant de traduire le chinois.

Après une demi heure, la plupart des participants étant arrivé, les tambours annonçaient le départ du défilé avec des sons rythmiques, rapidement suivis par les cuivres de la *banda* Poopo qui jouait des mélodies bien connues dans le monde du folklore. D'un coup, tout le monde se mettait debout, les verres se terminaient rapidement, les bouteilles étaient laissées chez les *caseras*. Les membres des *bloques* cherchaient la place qui leur était assignée, et petit à petit le défilé se mettait en route, comme le départ d'un train à vapeur. Les danseurs avançaient lentement, sur le rythme de la musique de *morenada* en répétant le même pas tous ensemble. Le pied gauche devant, faire un pas, tourner, le pied droit devant. Les femmes dansaient de

manière plus introvertie avec des pas plus petits, mais fière en tenant les ombres et le dos droits. Elles devaient mettre l'accent sur le fait de tourner pour que la *pollera* tourne d'un côté à l'autre, donnant un effet visuel particulier. Les hommes, par contre, dansaient la *morenada* avec des grands pas et en soulevant les jambes. Certains faisaient les pas de manière exagérée, imitant d'être « ivres ». Pendant le défilé, les danseurs chantaient et scandaient des phrases.²⁶ Pendant qu'elles chantaient les danseur/ses faisaient un bruit rythmique avec la crécelle, et après avoir scandé la phrase, elles tournaient toutes ensembles avec la crécelle en l'air. Généralement, dans les défilés, un grand groupe de femmes se plaçait devant la fanfare, et un grand groupe d'hommes derrière. Dans le cas du *bloque* de Sergio, les femmes dansaient sur une ligne, directement suivies par les hommes sur la ligne suivante. Les danseurs passaient dans les rues et occupaient toute l'espace. Et ceci non seulement visuellement, en faisant arrêter les minibus et les voitures jusqu'à ce que tout le défilé comprenant des centaines de personnes soit passé, mais également au niveau sonore, avec les chansons de *Morenada* bien connues jouées par les *bandas* remplissant toute l'espace. La *entrada* (le défilé) émet une énergie très forte, combinant les facteurs de la musique, les pas répétitifs et la masse de personne qui se met en mouvement, lentement mais fermement. Puisque je ne dansais pas avec eux, il m'était difficile de vraiment « participer » ou de comprendre les dynamiques internes. Ceci m'a néanmoins permis d'observer tout ce qui se passait autour. En effet, lors du défilé, les danseurs interagissaient continuellement avec leur entourage. Il y avait une interaction continue entre les gens qui dansaient au milieu et ceux qui se trouvaient sur les côtés. Les pratiques économiques à petite échelle, comme celles mentionnées auparavant, se déplaçaient avec les danseurs. Les photographes, les gens qui filmaient, les gardes corps, les vendeuses de bière et de whisky, les spectateurs,... tout le monde était mis en mouvement par le défilé. Les membres de la famille assistant à la fête en tant que « spectateurs » jouaient également un rôle important dans les coulisses: ils avaient la charge de porter les attributs des danseurs et elles assistaient les *cholitas* en vérifiant que les jupes et le châle étaient bien mis. J'avais noté que les femmes, en bas de leurs jupes, avaient des

²⁶Par exemple, pendant le défilé de la *Recepción de las Rosas de Viacha*, les danseurs chantaient : « *Aquí están los folkloristas...Somos los Viacheños...Esa juventud... Rosas de Viacha...En el Gran Poder* » (Voici les *folkloristas*...Nous sommes les *Viacheños*...Cette jeunesse...*Rosas de Viacha*... au *Gran Poder*) ou encore « *Rosas de Viacha en mi pecho,... Tu eres el orgullo en el Gran Poder...Rosas de Viacha, los legítimos, eso, eso* » (certains hommes remplacent le deuxième « *eso* » par « *sexo* ») (*Rosas de Viacha* dans ma poitrine..Tu es l'orgueil, du *Gran Poder*...*Rosas de Viacha los legítimos*, c'est ça, c'est ça »)

poches dans lesquels elles pouvaient transporter leurs GSM ou de l'argent. En achetant des bières, elles cherchaient des pièces de monnaie cachées dans leurs jupes. Pendant le défilé les cannettes de bière *Paceña* ou (en moindre mesure) les petites bouteilles de whisky circulaient tout le temps entre les gens. La danse n'était pas du tout statique: les gens sortaient du défilé, s'y inséraient de nouveau, appelaient d'autres *compadres* et *comadres* qui étaient en retard, s'achetaient des boissons, parlaient aux membres de la famille qui se trouvaient à côté du défilé.

Après plus ou moins une heure de défilé, une pause était instaurée. C'était un moment de détente où, de nouveau, les vendeuses attendaient l'arrivée des danseurs avec des caisses et des canettes de bière. Des serveurs habillés en costume noir servaient des boissons sur des plateaux. Après un temps, la *banda* recommençait à jouer, et le train se mettait de nouveau en marche.

Une heure plus tard, les danseurs de la *morenada* arrivaient enfin à leur destination, le *local* (le salon des fêtes), où les festivités continuaient. La fin du défilé et l'entrée au *local* était un moment très chaotique. Les centaines de danseurs se concentraient sur un espace réduit, et devaient procéder à l'entrée au *local*. La masse de gens ralentissait les pas de danses, même si les chansons de *morenada* de la *banda* continuait à sonner, et progressivement, les pas de danse se remplaçaient par des pas de marche. Le *local* était un endroit d'une architecture remarquable, en contraste remarquable avec les autres bâtiments construits en brique dans le quartier. Vu la consommation continue d'alcool pendant le défilé, se trouvaient à l'entrée au *local* certains danseurs (surtout masculins) qui étaient déjà en état d'ébriété. L'entrée dans le *local* était un moment de transition important dans les fêtes. Directement après l'entrée des danseurs et de la *banda*, un groupe de musique commençait à jouer à l'intérieur du *local*, remplaçant la musique de la fanfare. Le podium était installé en haut, sur un des balcons du *local*. Le premier groupe jouait un mélange de morceaux folkloriques, avec des claviers électroniques et des guitares électriques, et de la musique *cumbia chicha*²⁷. L'image du *Tata del Gran Poder* figurant sur une grande bannière accompagné des noms des *bloques* célébrant leur anniversaire, était mise dans le coin du *local* et 'supervisait' toute la fête. Sergio et les autres membres de son *bloque* s'étaient installés devant la bannière, dans un cercle autour d'une pile de

²⁷ La *cumbia chicha*, ou la *cumbia* péruvienne, peut être considérée comme une variante de la musique *cumbia* née en Colombie. La *chicha*, de manière péjorative, est également appelée la version « *chola* » de la *cumbia*, en référence à une musique 'populaire' écoutée par les personnes ayant émigrées vers la ville.

caisses de bières, sur des chaises ou debout. Du *bloque* de Sergio dix-huit hommes et seize femmes étaient présents dans le local. Généralement les membres du *bloque*, hommes et femmes confondus, restaient ensemble dans leur groupe, même si certains partaient et revenaient à des moments différents. A plusieurs reprises, Sergio avait visité les membres de son *bloque* de la *fraternidad Rosas de Viacha* qui étaient également présents à la fête. Ils chantaient ensemble les 'hymnes' de leur *bloque*. Les contacts sociaux restaient donc plus ou moins restreints dans les groupes plus réduits. La bière placée au milieu du groupe jouait également, au sein du *local*, un rôle important dans la fête. Pendant toute la soirée, les invités devaient acheter des caisses dans un petit local placé à l'intérieur du *local*, à un prix généralement plus élevé que le prix réel. Sans cesse, une personne faisait le tour avec une bouteille pour servir des verres à tout le monde. Comme au défilé, je remarquais que des personnes, avant de boire, versaient une petite quantité de bière par terre, une pratique désignée comme la *ch'alla*, une pratique qu'ils accompagnaient avec les mots « *para (pour) la Pachamama*²⁸ ». J'observais que certaines personnes versaient une grande partie du contenu de leur verre par terre, dans un mouvement très discret et dissimulé pour éviter de devoir terminer le verre entier sans offenser la personne en refusant la bière. Le temps passait et les gens commençaient à danser davantage, à chanter de plus en plus fort (les hymnes de la *fraternidad* ou du *bloque*) et à discuter entre eux. Il semblait que pour les danseurs, la fête du *local* était un moment de détente et d'amusement. Tout au long de la fête, les *pasantes* restaient au centre de l'attention. Ils s'occupaient de la gestion pour assurer le succès de leur fête. Sergio, circulant d'un groupe à l'autre, venait régulièrement vers moi pour vérifier si tout allait bien. J'essayais de lui en demander davantage sur le fait qu'il avait arrêté sa formation pour devenir prêtre (ce que j'avais appris par une autre personne) afin de se consacrer au commerce. Il me raconta qu'il n'était pas d'accord avec le fonctionnement intérieur de ce monde du clergé, et qu'il décida qu'il ne voulait plus en faire partie. Néanmoins, j'avais compris que le moment de la fête du *local* n'était pas le moment opportun pour parler de ces choses. En général, les conversations que j'ai pu établir avec la plupart des gens inconnus étaient d'ordre superficiel avec des questions comme « *De dónde eres?* » (« Tu viens d'où ? »), « *Te gusta Bolivia?* » (« Ça te plaît la Bolivie ? »), « *Qué tal en tu país? No hacen la fiesta como aquí*

²⁸ « La Pachamama, sa personnification, est très complexe à décrire (...). Elle est à la fois montagne, pierres, lagunes et rivières mais elle prend aussi la forme d'êtres mythiques et de certains animaux. (...) En bref, tout le monde animé est Pachamama » (Geffroy, 2013, p.46).

nove? » (« Ça se passe comment dans ton pays ? Ils ne font pas la fête comme ici, non? »). Il était clair que ce n'était pas dans les fêtes que j'allais pouvoir avoir les conversations les plus profondes avec mes interlocuteurs.

Après un certain temps, l'ambiance dans le local changeait. Le sol devenait très lisse à cause de la quantité de bière versée par terre. Les toilettes étaient dans un état déplorable. Plus il était tard (même s'il n'était que 20h du soir), plus les gens devenaient ivres, et plus les tensions entre les personnes montaient. Sergio, entrant de plus en plus dans un état d'ivresse, était d'opinion que la fête n'était pas un très grand succès car la musique n'était pas très bien, une lacune qu'il attribuait aux *pasantes*. Entre temps, Manuel, qui m'avait déjà parlé dans le début de l'après midi, continuait à me parler et à insister plusieurs fois pour danser. A un moment, le *guía* d'une autre fraternidad, Paolo, voulu me présenter à ses amis, me tirant par la main, pendant que Manuel tenait mon autre main pour venir danser. J'avais senti un très fort mal à l'aise par rapport à cette situation, car le fait de parler à une personne empêchait le contact avec une autre ou faisait monter une conflictualité. Par après j'ai appris qu'il existait déjà des tensions entre ces deux personnes et que c'est par ma présence et ce que je représente, que les tensions avaient resurgi. A la tombée de la nuit, l'atmosphère au sein du *local* changeait. L'ivresse s'était généralisée, et des comportements déviants se mettaient en place. Des hommes devenaient de plus en plus oppressants. Des femmes tombaient sur des caisses de bière dévoilant les couches de la *pollera*. Des hommes avec le regard vide n'arrivaient plus à se tenir debout. Des femmes faisaient leur nécessités à côté des toilettes et non pas à l'intérieur des cabines. Des hommes vomissaient devant le local. Au bout d'un moment, Sergio avait disparu et, en sortant du local, son ami Esteban, lui avait enlevé ces bracelets et son horloge en or, pour des raisons de sécurité, en garde contre la présence possible 'des voleurs'. Le temps de partir c'était annoncé, car la fête s'était convertie en autre chose que ce qu'elle était au départ.

Ici, j'essayerai de déconstruire la fête afin de présenter quelques éléments qui m'ont marqué lors des différentes parties de la fête. Dans le chapitre suivant, je considérerai les processus plus profonds sous-jacents à ces pratiques.

3.3.2 La Entrada dans l'espace de la rue

3.3.2.1 Particularités par rapport à la fête-type

Il est important de souligner que par rapport à cette fête-type, des variations existent. La première *entrada* à laquelle j'ai pu assister avec Doña Rita, la *Entrada Huyustus Electrónica* était particulier par rapport aux suivants car il ne s'inscrivait pas directement dans le cadre d'une *fraternidad* participant au *Gran Poder*. Il était en effet était destiné aux commerçants en produits électroniques du quartier autour de la *calle Huyustus* (rue *Huyustus*). Ce défilé commençait dans une partie plus haute de la ville, au niveau du *cementerio* (du cimetière), comme destination d'« entrer » dans la rue *Huyustus*, rue emblématique pour les commerçants en produits électroniques, pour enfin se diriger vers le *local* situé un peu plus loin. Les *entradas* suivantes auxquelles j'ai assisté avec Sergio s'inscrivaient dans le cadre des *fraternidades* *La Sociedad* et *Las Rosas de Viacha* étaient liés plus ou moins directement au *Gran Poder*. Ces défilés démarraient à côté de l'Eglise du *Gran Poder*, « la clé des fêtes » selon Sergio (conversation informelle avec Sergio, carnet de terrain, 9 janvier 2017), situé dans le quartier portant le même nom. Ensuite ils se dirigeaient, selon un itinéraire spécifique à chaque défilé, vers le *local*. Une autre particularité portait sur les vêtements des hommes. Dans le cas de *La Entrada Huystus Electrónica*, les costumes des hommes étaient comparables à la grande *Entrada* du *Gran Poder*. Les hommes étaient habillés en *moreno*, c'est-à-dire, le *pollerín* (composé d'une 'jupe' crinoline, avec un pantalon aladin en dessous), et une masque de '*moreno*' : un visage brun décoré avec des plumes. Dans les autres défilés auxquels j'ai assisté, les hommes étaient habillés en costume, avec un pantalon et une veste de costume, une chemise et une cravate.

3.3.2.2 Le décor dans lequel s'inscrit le défilé

La majorité des défilés se déroule dans la partie nord-ouest de la ville de La Paz, la zone commerçante de la ville. En remontant du côté Nord-ouest, la ville prend une forme toute différente comparé au centre: la grande avenue, les grands magasins et les boutiques de produits artisanaux visités par des touristes qui caractérisent le centre, laissent la place à des petits magasins et à des étals où sont vendus des produits de toute sorte: des produits électroménagers et électroniques, des meubles, des vêtements, des bijoux, du textile, des objets pour la cuisine, des jus de fruits etc., Le public y est fort différent. Généralement les magasins vendant les mêmes produits

sont concentrés ensemble par secteur. Le quartier du Gran Poder, où commence la majorité des défilés, est un quartier très dynamique.



Rencontre entre la fête et la ville, (photo de l'auteur)



L'inscription de la fête dans un décor urbain (photo de l'auteur)

3.3.2.3 Se manifester dans l'espace

Au moment du passage de la *entrada*, la rue se transforme totalement. Un même espace peut donc être investi par des actions différents, modifiant ainsi la signification de cet espace. Presque chaque week-end, dans la zone commerçante du nord-ouest de la ville, la musique «*folklórica*» jouée par une ou plusieurs fanfares accompagnée d'un défilé passant par les rues du quartier, modifie pour quelques instants le paysage et le fonctionnement habituel de la ville. Des embouteillages se créent, des passants s'arrêtent, des spectateurs se rassemblent sur les trottoirs. Momentanément et localement, l'espace de la rue est transformée en un espace de

fête, dans lequel les personnes se mettent en scène de manière physique. Les danseurs suivent un parcours, et effectuent tous ensemble les mêmes pas de manière homogène. Les musiciens de la fanfare constituent le moteur de la fête. Ils définissent le rythme des danses et mettent en route la masse de danseurs. Comme mentionné dans l'extrait, la fête occupe l'espace de la rue de manière physique, mais également au niveau sonore avec la musique qui pénètre partout dans le quartier. Les danseurs se manifestent également dans une dimension symbolique: en dansant la *Morenada*, les danseurs se font remarquer, se montrent dans le quartier pour affirmer une présence incontournable. La majorité des danseurs étant des commerçants actifs dans le quartier, danser la *Morenada* leur attribue une certaine reconnaissance, un certain « pouvoir ».

3.3.2.4 Le mouvement au cœur des danses

Les entradas avancent très lentement, et les mêmes pas sont continuellement répétés, parfois pendant des heures. Même si les corps se fatiguent, l'alcool, la musique et l'entourage semblent pousser les danseurs à continuer. Le mouvement semble au cœur des défilés, non seulement un mouvement à l'intérieur des danses (avec des pas rythmés, un avancement dans l'espace, etc.), mais également un mouvement entre l'intérieur et l'extérieur du défilé: à un certain moment le défilé s'arrête, et les danseurs se reposent. Même pendant le défilé, des personnes peuvent sortir de cette procession, revenir et communiquer avec l'entourage.

3.3.2.5 Regarder et être regardé

Les danses sont destinées à un public. Parmi les spectateurs, il y a de nombreuses personnes avec des motifs différents : des membres de la famille des danseurs, des personnes qui travaillent pour les *pasantes*, des vendeurs et vendeuses, des simples passants ou encore des touristes et des personnes étrangères. Les danseurs sont l'objet du regard.

3.3.2.6 Les acteurs de la *entrada* : la distinction par le positionnement

Avant le commencement du défilé, et pendant les pauses, tous les danseurs se rassemblaient, généralement par *bloque*. Cependant, au sein du défilé, les différentes

positions étaient clairement définies, distinguées par des vêtements et comportements. Ainsi être habillée de *cholita*, de *cholita antigua* ou de *china* n'est la même chose. Par exemple, lors de la *Entrada folklórica Electrónica de Huyustus*, quatre femmes qui dansaient de *cholita antigua* se distinguaient de la 'troupe' (*tropa*) de femmes *cholitas* qui les précédaient. Elles tenaient une main en l'air et une main sur les hanches. Cette posture incorporait une certaine fierté. A la différence des femmes *cholitas* de 'la tropa' ('troupe'), le châle ne couvrait pas leurs bras, mais était transparent et plutôt utilisé comme élément décoratif, et elles portaient des talons. Derrière ces femmes étaient alignés quatre hommes, présentant également un sentiment de fierté, mais exprimé d'une autre manière. Ils étaient grands, ils dansaient en relevant la tête et gardaient une posture droite. Leurs costumes étaient plus raffinés que ceux des hommes *morenos* de la *tropa*, et certainement plus chers. Ils portaient également des chaussures à talons. Ces quatre hommes et quatre femmes se distinguaient ainsi de la *tropa* de danseurs, par la posture, le regard, les costumes, et les pas de danse.

Une position particulièrement intéressante est celle des *guías*, les guides, au sein des défilés. Chaque année, les guides sont élus dans la *fraternidad*. Ils doivent danser devant au défilé, et constituent généralement le premier rang qui précède la *tropa* de danseurs. Leur vêtements sont différents que les autres, ainsi ils se distinguent de la 'troupe'. Leur costume doit ressortir par rapport aux autres, ils doivent se démarquer. Cependant, du point de vue des *guías* les discours ne se centrent pas sur les questions de prestige, mais plutôt sur la création d'une cohésion de groupe (entretien informel avec Susan, carnet de terrain, 16 février 2017)



Las guías se distinguent par leurs vêtements fluorisantes (Photo de l'auteur)

Sergio, lui, dansait souvent au milieu du *bloque* derrière la fanfare, très éloigné de la position de *guía* qui était la plus visible. Même si, selon lui, il aurait pu être élu *guía* dans la *fraternidad*, il ne l'a jamais voulu: « *los guías* ne s'occupent que du prestige. Ils se mettent tout devant mais ils n'entendent même pas la musique. Ceux qui sont le plus dévots se mettent derrière, pour écouter la *banda*, ceux qui veulent le statut et le prestige se mettent devant, pour se montrer » (Sergio, observation participante, carnet de terrain, 9 janvier 2017). Après avoir dit cela, il achetait des bières auprès d'une vendeuse et invitait tous les *guías* à une cannette de bière.

3.3.2.7 Porter l'image

Les pasantes représentaient de manière physique l'abondance. Autour des épaules ils portaient un *aguayo* couvert par des plateaux et des couverts en argent, ils portaient une guirlande de fleurs autour du cou, ils portaient des cadres avec des images représentant le Saint et parfois des grands nounours. Dans leurs mains ils portaient des grandes bouteilles de whisky et une grande crécelle très décorée. En attachant les objets ainsi à leurs corps, les pasantes symbolisent l'abondance, et la logique de l'accumulation (Tassi, 2010).



Un *pasante* qui « porte son image ».
Notons qu'il est suivi de près d'un garde-corps. (photo de l'auteur)

3.3.2.8 Inviter...mais endetter l'autre ?

Presque à chaque occasion, Sergio invitait tout le monde à des cannettes de bière. Il gardait toujours un paquet de billets d'argent dans ses poches qu'il sortait pour payer les bières. Lors des *descansos* (des repos), des bouteilles et des caisses de bière

étaient partagées. Sous-jacent au processus de l'invitation, se trouve un rapport de pouvoir. En invitant continuellement ses *compadres* et *comadres*, Sergio pouvait en quelque sorte affirmer ses capacités financières. Par exemple, lors du défilé à l'occasion de la *Recepción de las Rosas de Viacha*, la maman et la sœur d'un *compadre* de Sergio, Andrés, venaient le saluer. Andrés était la personne qui avait introduit Sergio dans la *fraternidad*. Il y était fortement impliqué et participait également à la gestion. Sa maman invitait Sergio à deux bouteilles de bière. Il la remerciait, et servait des verres pour tout le monde, un par un, commençant par la maman. Directement après, il se dépêchait à l'autre côté de la rue, où il achetait une caisse entière de bouteilles bière auprès d'une *caserita*, pour rembourser la maman, en excès. Est-ce qu'il y a une question de pouvoir cachée derrière ? Peut-être qu'il s'agissait dans ce cas-ci d'une reconnaissance, plus que d'un rapport de force. En tout cas, il aurait été impensable, pour Sergio, de ne pas inviter des bouteilles à la maman, après qu'elle lui avait invité. Il semble que le fait d'inviter suppose déjà cette obligation à rendre. Je reviendrai dans la partie analytique de mon travail sur cette question, en analysant la question du 'don'.

3.3.3 Déroulement de la *fiesta* au sein d'un local

« Si tu as seulement vu les danses, tu n'as encore rien vu. Au *local*, c'est là que la vraie fête commence » m'explique Sergio avant de m'inviter à la célébration de l'Anniversaire du *bloque Inseparables X Siempre Amigos*.

3.3.3.1 Le type de *local*

Le local peut être un salon de fêtes situé à l'intérieur, mais aussi un espace festif situé en plein air. En effet, à plusieurs reprises j'ai assisté à des événements tenant lieu dans une espace festive en plein air, ce qui change également la dynamique de la fête. Les salons de fête peuvent être plus ou moins prestigieux. Souvent, des *fraternidades* sont propriétaires d'un *local* auquel ils peuvent organiser les événements différents. Certains *locales* sont d'un style architecturale remarquable à l'intérieur, comme le *local* présenté sur la photo, qui appartenait à la *fraternidad Sociedad de Morenos*.



Un exemple d'un *local*. Notons le mélange de couleurs, l'abondance des décorations (les lustres, le podium, etc). Le bijou sur le chapeau de la femme devant semble tout à fait assorti au décor.



Le fond du *local*. Notons la symétrie, et les formes géométriques.

3.3.3.2 Moment de convivialité et de détente...

Lors de l'entrée au *local*, le salon de fête, ou l'espace de fête, la dynamique de la fête change. Une dynamique interne au *local* se met en place, à la différence du défilé qui précède l'entrée au *local*. Généralement le principe des fraternités se base sur un accord de contribution réciproque. Les membres doivent se présenter « *con orgullo* » (« avec fierté ») lors des défilés face à des spectateurs. La réputation des *pasantes* dépend de la participation des *fraternos* et de leur « bonne présence », et de leur « force d'attraction » par rapport à l'introduction de nouveaux membres au sein de la *fraternidad*. Les *fraternos* dansent, mettent en scène leurs corps et se fatiguent lors du défilé, pour après profiter de la fête que les *pasantes* leur offrent. Là où le défilé

consiste en une mise en scène de soi, un défilé 'pour' les spectateurs; au *local*, la fête continue 'pour' les *fraternos*. La fête pour les *fraternos* constitue donc le moment de détente, le moment de « *disfrutar* » (profiter), de manger, de boire, de « *compartir* » (partager) avec les autres. Il s'agit alors non plus d'une représentation mis en scène vis-à-vis d'un public, mais d'une fête « entre *fraternos* », réservée aux participants de la danse et aux sympathisants (des personnes appartenant à d'autres *fraternidades* ou des amis des *fraternos*).

Selon un système de réciprocité, en contribution pour la 'bonne présentation' de la *fraternidad* et pour l'argent qu'ils ont dépensé aux costumes, les *fraternos* 'reçoivent' une fête de la part des *pasantes*. Les *pasantes* doivent bien « soigner » leurs membres, et doivent montrer le « *cariño* » (« l'affection », « l'attention » ou la « bienveillance ») qu'ils ont pour les *fraternos* en les offrant des fêtes abondantes et prestigieuses, des boissons alcooliques, des groupes musicaux connus, etc. En effet, les *pasantes* semblent être souvent jugés par les membres de la *fraternidad* sur le « *cariño* » montré envers eux. Généralement, le « *cariño* » se traduit par l'offre de bière, de nourriture et de groupes musicaux des *pasantes* aux *fraternos*. A plusieurs reprises j'ai entendu Sergio se plaindre sur le peu 'd'attention' qui était accordée par les *pasantes* aux présents, le peu de « *cariño* » reçu, la mauvaise qualité des groupes présentés, le peu d'ambiance dans les fêtes, etc. Selon Don Simón, un *compadre de la Fraternidad Los Intocables*, les *pasantes* de la gestion 2017 des *Intocables* « donnent beaucoup de *cariño* », notamment traduit par une invitation régulière à des caisses de bières aux membres de la *fraternidad*. Son jugement positif pourrait être également lié au fait qu'un des *pasantes* provient du *bloque* auquel il appartient. En comparaison, l'année passée, il avait un jugement négatif sur l'organisation, « beaucoup de tensions et peu de *cariño* ». La raison pour laquelle cette année il serait si positif pourrait être lié au fait que les *pasantes* liés au *bloque* souvent invitent des caisses de bières au *bloque* dont ils appartiennent.

3.3.3.3 ...mais qui rend également visible des tensions

Entre *fraternos*, même s'il y a une complicité et une relation de confiance qui se crée, il existe également des rivalités, des distinctions, des relations inégales. Comme on l'a vu, différentes positions sont assignées aux personnes dans les fêtes, créant un rapport hiérarchique. Dans cette lutte pour le statut, celui-ci n'est jamais fixe, mais

tout le temps négocié. L'occasion des fêtes permet de définir (temporairement) ces statuts et de les mettre en scène. Ainsi, comme décrit dans la description de la fête, des tensions liées à des questions de pouvoir s'expriment également dans les fêtes. La distinction joue au niveau du défilé, mais également au sein du *local*.

3.3.3.4 Le rôle central de l'alcool

Dans le contexte spécifique des fêtes, l'alcool est omniprésent. L'alcool occupe une place centrale dans la fête, aussi bien lors du défilé qu'au *local* : les gens se rassemblent autour des caisses de bière, la bière est objet de conversation, et des pratiques spécifiques se centrent autour de la consommation d'alcool. Du début jusqu'à la fin de la fête, des bouteilles sont ouvertes et partagées entre tous, verre par verre. et boire est également l'activité principale de la fête. Dans la première partie de la fête, au moment de la *entrada*, même si l'alcool était continuellement consommée, elle ne constituait pas encore l'activité centrale comme était le cas au sein du *local*. De nombreuses pratiques rituelles entourent l'alcool. Avant de boire, les personnes versent une partie du contenu de leur verre par terre, « pour honorer la *Pachamama* (la 'Terre-Mère') » (carnet de terrain, , une pratique appelée la *ch'alla*. La *ch'alla* est « un acte rituel qui consiste en une libation impliquant de verser partiellement un liquide sur ou vers une divinité qui devient alors un moyen de communication avec toutes les autres divinités » (Geffroy, 2012, p.87). Dans la fête des *fraternidades*, la *ch'alla* est très généralisé et fait partie des pratiques habituelles de la fête (et non plus dans le cadre d'un « acte rituel »). Pendant la fête, quand l'ivresse devient de plus en plus généralisée, la question de la confiance semble importante. « Quand je suis bien accompagnée de mes amis et des connaissances, je peux boire, mais sinon je ne préfère pas, parce qu'on sait jamais qui peut venir t'ennuyer. S'il y a trop de personnes des fois ça devient dangeureux, il y a même des voleurs qui peuvent entrer dans les fêtes » (entretien informel avec Susan, carnet de terrain, 16 février 2017)

Vers la fin de la fête au *local*, la consommation excessive d'alcool causait certains comportements 'déviant' : uriner et déféquer devant les toilettes, vomir, tomber, harceler, etc. La notion de 'corps ouvert et sacrifié' présentée par Geffroy dans son ouvrage consacré à « l'ivresse rituelle et collective dans un contexte festif andin » (Geffroy, 2013, p.29) permet une piste de réflexion intéressante: « le corps ivre est un corps ouvert, grotesque, qui dévoile la physionomie interne du corps » (Geffroy, 2013, p.436). Geffroy met en évidence que « les limites qui définissent les conduites

par rapport à l'alcool sont toujours contextuelles et culturellement codifiées » (Geffroy, 2013, p.35). Il faudrait essayer de comprendre la place qu'occupe l'alcool et la manière dont elle est utilisée dans les festivités des *fraternidades* participant au *Gran Poder*. Depuis l'extérieur, ces fêtes sont souvent décrites comme des occasions de « *borrachera total* » (« d'ivresse totale ») auxquelles les membres des *fraternidades* gaspillent leur argent dans l'alcool et d'autres objets matériels. Pourtant, il semble que cette vision ne rend pas compte de la complexité des pratiques et des enjeux liés à l'alcool dans ces fêtes, qui s'inscrivent dans des logiques spécifiques. Je reviendrai sur la signification des pratiques entourant la consommation d'alcool dans le chapitre suivant.

3.3.3.5 La protection dans groupe

Au sein du *local*, les personnes se rassemblaient par des petits groupes, généralement par *bloque*. Les groupes constituées de personnes qui se connaissaient mettaient à distance d'autres participants, des personnes potentiellement pas « *confiables* » (« fiables »). Dans le groupe de Sergio, par exemple, peu de contact était établi avec des personnes extérieures, et il y avait un certain climat de défiance par rapport aux personnes extérieures, « qu'on ne connaît pas ». Le fait que dans mon cas, souvent des personnes de l'extérieur venaient me parler, me demander pour danser, m'offrir à boire, posait alors problème. En effet, il ne m'était pas permis de converser ou de danser (trop longtemps) avec une personne à l'extérieur du groupe, d'accepter des boissons de la part des personnes 'inconnues', ni bouger dans l'espace de manière non-accompagnée. Quand je m'étais éloignée trop longtemps, il y avait toujours quelqu'un pour me ramener dans le groupe. Je ne pouvais pas aller seule aux toilettes, ou me balader dans la salle sans prévenir aux autres. Dans les fêtes, les hommes avaient plus de liberté pour bouger dans l'espace que les femmes. Les femmes étaient plutôt protégées au sein du groupe. Les femmes se déplaçaient souvent en groupe, par deux ou trois, et non jamais seule. Plus tard dans la soirée, quand plusieurs personnes entraient déjà dans des états avancés d'ivresse, cette protection, surtout pour les femmes, de la part du groupe devenait encore plus importante. Elles étaient toujours accompagnées d'hommes de leur *bloque*, même pour les ramener en sécurité à la maison en taxi.

3.3.4 Au milieu de la *entrada*

Dans le cheminement de mon enquête, de la participation aux défilés, vers une entrée

au local, la dernière étape, la plus intense mais en même temps la moins élaborée, à été de participer aux danses. Le dernier événement auquel j'ai assisté, en tant que participante aux danses, était la *Recepción de La Fraternidad Morenada Verdaderos Intocables*, de la gestion 2017 « *Intocables sin límites, marcando sendas con distinción* » (« Intouchables sans limites, marquant les sentiers avec distinction »). David m'avait invité à participer à la *Recepción des Intocables*, une *fraternidad* dans laquelle il était impliqué depuis l'année passé dans le cadre de son mémoire sur la consommation d'alcool dans les fêtes. Lors des défilés, généralement je rencontrais mes interlocuteurs sur place, quand ils étaient déjà habillés, à part d'une seule fois, lors de *La Entrada Huystus Electrónica*, quand j'accompagnais Doña Rita à l'achat de sa *pollera* et *manta*, quelques heures avant le commencement du défilé. En faite, danser de *cholita* nécessitait tout un travail pratique de préparation: il fallait se procurer des vêtements adéquats, la *pollera*, la *manta* et la blouse et ensuite des attributs adéquats : le chapeau et les ballerines dans les couleurs prescrits, les bijoux (les boucles d'oreille, le *topo* pour mettre sur le chapeau et l'épingle pour fermer la *manta* (le châle)). Acheter la tenue neuve pour la *Recepción de los Intocables*, dans sa version originale coûtait autour de cent cinquante euros, en plus des bijoux, du chapeau et des ballerines, le prix s'élevait. En comparaison, « *fletar el traje* » revenait à un prix beaucoup plus modique, d'autour de cinquante euros (incluant le chapeau, les bijoux « *de fantasía* », la *pollera* et la *manta*). Cependant, pour les danseurs réguliers, une tenue louée ne représente pas la même chose qu'une tenue achetée neuve, les différences sont visibles dans la qualité du tissu, les décorations, et le matériel utilisé (du plastic par exemple). Ensuite il faut « *alistarse* » (« se préparer ») pour avoir une « bonne présentation » de soi.

A côté des préparations, le fait de danser implique un savoir-faire. Je me dirigerai ici vers le défilé de la *Recepción de los Intocables*

Quand j'arrivais au défilé, les danseurs avaient déjà entamé leur danses depuis l'église. David s'approcha nous introduisit à la Présidente de son *bloque Inquietos*, pour nous insérer dans le défilé près d'elle. Le travail de préparation, au niveau de l'apparence, étant tellement grand, ce n'était qu'au moment de l'entrée au sein du défilé je m'étais rendue compte que porter les vêtements ne suffisait pas à « être *cholita* ». Je ne maîtrisais pas du tout les manières de faire, de se comporter, de danser qui étaient essentielles à la présentation de soi au public. Dans le défilé j'étais

positionnée juste devant la Présidente du *bloque* dont faisait partie David. Pendant tout le trajet, derrière moi, la Présidente criait des commentaires: « mais enfin, danse quand-même », « tes épaules, tu dois te tenir droite », « tu dois tourner avec la *pollera* », « il faut sourire », « regarde les danseuses devant toi, il faut tourner au même moment qu'elles », « garde tes bras pliés, sinon la *manta* (le châle) ne tombe pas bien », « cache tes cheveux derrière la *manta* », etc. Garder la bonne posture droite, les cheveux cachés par le châle, la tête droite tout en dansant de gauche à droite de manière enthousiaste et souriante et surtout élégante, faisant tourner les jupes pour l'effet visuel, en suivant les danseuses devant moi n'était pas une tâche facile. En dépit de leur apparence facile et répétitive, j'avais beaucoup de mal à bien effectuer les pas, car une grande concentration était nécessaire. En effet, il était important pour « la présentation » de garder le rythme et de tourner ensemble de manière homogène. De temps en temps, la Présidente se mettait devant pour montrer comment danser et garder la bonne posture. Valeria, qui dansait avec moi sur la même ligne, ne suivait pas du tout le même rythme. Quand les autres tournaient à droite elle tournait à gauche, ce qui provoquait des commentaires de la part des danseuses. Dans mon enthousiasme et pour faire face au malaise que j'éprouvais en étant exposé au milieu d'un défilé en n'ayant pas la « bonne posture », un moment, j'ai effectué les pas de manière un peu exagérée, en soulevant les bras et en rigolant. Derrière nous, une femme se fâcha: « danser ce n'est pas une blague. Il faut montrer du respect... ». A l'arrivée près du salon de fête, de plus en plus d'espace était laissé entre notre ligne et la ligne derrière nous. Les femmes derrière nous se distancaient de plus en plus et devant la ligne composée de la présidente s'était rajoutée une ligne de jeunes danseuses habillées en blanc, qui dansaient de manière très soignée, « *con orgullo* » (« avec fierté ») et avec un grand sourire. Des caméras étaient pointées sur elles, ce qui nécessitait une « bonne présentation ». Ce n'est qu'à ce moment que j'avais compris l'importance de donner une bonne impression, et que des comportements hors-norme ne sont pas permis, et sont même jugés par les participantes. Vers la fin de la danse, nauséuse de la rotation continue, de la bière que la Présidente me passait pendant les danses et les pauses, et avec une douleur aux pieds, je fut contente d'arriver enfin au salon. Il s'agissait de nouveau du salon en plein air, où s'était tenue également la *Recepción des Rosas de Viachas*. Beaucoup de personnes étaient rassemblées à l'entrée, mais seulement celles qui avaient dansé avaient le droit d'entrer. Une fois entrées dans l'espace de fête, les mêmes éléments se reproduisaient : les groupes de musique, les danses, la nourriture et les boissons

alcooliques. Les caisses de bière étaient vendues à 200 bs (environ 25 euros) tandis que le prix du marché auquel les *pasantes* les avaient achetés était entre 100 et 120 bs, environ la moitié du prix de vente. Les *pasantes* faisaient donc le double de profit dans la vente de ces caisses.

Cet extrait permet d'illustrer l'importance de la « bonne présentation » de la part des *fraternidades*, comme déjà mentionné dans la partie portant sur *la entrada*.

3.4 Le changement du regard et de la position occupée dans la fête par rapport à l'évolution du terrain

Dans cette partie méthodologique, je montrerai comment la position occupée dans les fêtes se transformait avec le déplacement de la fête de la rue au *local*. La transformation de la position que j'occupais sur le terrain peut être associée à trois espaces différentes dans lesquelles se déroule la fête : d'une position extérieure de spectatrice, à une position de participante, bien que toujours reléguée aux marges de la fête, et plus tard au milieu du défilé. Chaque positionnement particulier sur le terrain à un moment donné orientait mon regard vers des aspects différents de la fête.

3.4.1 Doña Rita et la position distante

Dans l'espace de la rue, où j'étais introduit premièrement par Doña Rita, j'occupais une position à la marge de la fête, en tant que « spectatrice » dans un contexte d'une mise en scène théâtrale. La position qui m'était assignée dans la festivité, ou la position que je m'assignais à moi-même me donnait un sentiment de malaise et un sentiment de ne pas être à ma place (Naepels).

3.4.1.1 Apprendre par les erreurs

Un incident au début de mon enquête, où je n'avais pas acceptée une invitation à danser (sans pour autant être bien consciente des effets), m'a fait comprendre la nécessité méthodologique de participer aux danses, pour pouvoir entrer dans le quotidien des interlocuteurs, et construire une relation de confiance.

Deux semaines après ma première rencontre avec Doña Rita, je participais à la, le premier événement dans le cadre du « *folklore bolivien* » auquel j'assistais. Quelques jours avant la *Entrada Huyustus Electrónica*, un événement pour lequel Doña Rita m'avait invité, Denise m'avait proposée de m'habiller et de danser en tant que *cholita*. Elle me disait que sa maman avait encore une tenue à la maison que je pourrais utiliser. En ce moment de l'enquête je n'avais pas appris la signification de danser la *Morenada* pour mes interlocuteurs. J'essayais de lui expliquer mon malaise par rapport à ce « déguisement ». Je considérais le fait de porter cette tenue, comme une récupération en tant qu'étrangère de ces pratiques affirmant une certaine supériorité, contribuant à la confirmation de l'image du prestige et de l'ostentation que certaines *fraternidades* essayaient de se construire, notamment par la présence de

personnes étrangères dans les *fraternidades*. Même si ma présence aux fêtes impliquait déjà ce même mécanisme inspiré du colonialisme, je ne voulais pas le renforcer en participant ainsi. Cependant, par après je comprenais comment ma réaction avait fermé des portes, et avait renvoyé un message négatif. « Quand je voyage au Colombie par exemple, si les gens me demandent de mettre les vêtements traditionnels pour participer à la fête, je le ferais aussi. C'est le respect d'une tradition ». Après cette conversation, plus aucune mention n'était faite de cet incident. Sans m'en rendre compte, le fait de refuser à danser, d'un côté avait des conséquences sur notre contact, et d'un autre côté me reléguait à une position extérieure des fêtes. Peut-être qu'à ce moment de l'enquête, je n'étais pas encore prête à l'assumer, par le peu que je comprenais de ce qui se passait autour de moi. Ce n'était que par après que j'avais compris l'impact de mon refus sur ma relation avec ces interlocuteurs. Ce n'est qu'à la fin de mon terrain que l'occasion pour danser s'est présentée de nouveau. Entre temps je n'ai donc pas eu l'occasion de danser, et de réellement participer aux danses, ce qui a certainement influencé la manière de concevoir les choses, et les difficultés à entrer réellement dans le sujet et de sortir d'une relation superficielle avec les membres des *fraternidades*.

3.4.1.2 Se donner un rôle en prenant des photos

Lors du défilé, par le fait de ne pas participer à la danse *Morenada*, ma place était reléguée aux côtés de la festivité. Ma position lors des défilés dans la rue, était toujours une position extérieure, aussi bien littéralement que symboliquement. A partir de cette position de « spectatrice » il était intéressant de voir comment se construisait une 'représentation', et comment autant les personnes, que moi-même agissaient dans cette mise en scène. Cette position d'extériorité par rapport au défilé reléguée aux marges, même si elle m'empêchait d'entrer à l'intérieur de l'expérience de la fête de mes interlocuteurs, orientait mon regard vers les activités qui se passaient aux côtés. De plus, en restant dehors aux côtés, je n'étais pas entièrement incluse dans le système d'offre d'alcool (même si ceci n'était pas toujours le cas dans les défilés auxquels j'ai assisté avec Sergio). Pour essayer d'avoir une activité lors de la *entrada*, qui pouvait durer très longtemps, je décidais à prendre des photos. Le fait que des photographes étaient présents, et que prendre des photos était très habituel dans ces contextes, me permettait de sortir la caméra plus facilement. Cependant, en

faisant ainsi, je confirmais en quelque sorte l'image que Doña Rita et ses *comadres* m'avait collée, une personne étrangère qui vient en Bolivie pour étudier le *folklore* bolivien « *para sacar fotos para mandar a su país, para que vean cómo bailemos aquí en Bolivia* » (« pour prendre des photos pour envoyer à son pays, pour qu'ils voient comment on danse ici en Bolivie »). Tout de même, je trouve que les photos parfois expliquent mieux que les mots, par exemple, comment les corps peuvent être investis (littéralement) par un image. Elles permettent, selon moi, de s'imaginer des choses 'vivantes', 'vécues'.

3.4.2.3 Moment de transition dans l'enquête

La difficulté d'entretenir un contact stable et régulier avec Doña Rita, et le fait que le contact avec Doña Lucia, la *pasante* à qui elle me voulait présenter n'a pas pu s'établir, ont créé une plus grande distance par rapport à cette interlocutrice. Tout de même, le contact avec Doña Rita m'avait permis une introduction à la complexité du phénomène et surtout à la complexité du terrain en tant qu'étrangère européenne (et notamment les attentes envers moi). Même si elle énonçait très peu les choses verbalement, Doña Rita dévoilait une très petite partie de sa vie quotidienne en parallèle aux fêtes en se baladant avec moi dans les rues commerçantes dans le quartier autour du *Cementerio general*, des balades lors desquelles j'ai pu rencontrer quelques *compadres* et *comadres*, des passants dans la rue ou des commerçants vendant toute sorte de produits. Lors de notre dernier rendez-vous, Doña Rita me montrait son étal de vente, qui se trouvait juste devant sa maison. Ainsi, elle me dévoilait une toute petite partie de son monde, en me montrant des choses qui restaient cachées dans son discours.

3.4.2 Sergio et la position participative

Peu après la dilution du contact avec Doña Rita, un nouvel interlocuteur est apparu, Sergio. J'ai été présentée à Sergio, par le biais d'un étudiant en Sociologie, qui le connaissait de l'université, avant qu'il avait commencé son commerce de boucherie. Le fait qu'il était étudiant en Sociologie a facilité le contact. Avec l'arrivée de ce nouvel interlocuteur, j'avais l'impression de commencer mon enquête de nouveau depuis zéro. Ce n'est que par après que j'ai me suis rendue compte de toutes les choses qui m'avaient déjà été expliquées lors de ce premier contact avec Doña Rita,

que peut-être à ce moment je n'étais pas prête à comprendre.

L'approche aux fêtes avec ce nouvel interlocuteur était totalement différente. J'assistais aux fêtes entourée par les amis de Sergio, ce qui diminuait le malaise par rapport à la place à me donner. J'étais plus accompagnée, encadrée et intégrée dans un groupe spécifique. Être associé à ce groupe, cependant, empêchait également l'ouverture envers d'autres personnes extérieures, certainement avec les mécanismes d'une forte protection à l'intérieur du groupe. Ma position était moins à la marge, mais pas pour autant moins « extérieure » : toujours en tant qu'étrangère je restais impliquée dans un rapport de force, certainement par rapport aux autres membres de la *fraternidad*.

Avec l'introduction de ce nouvel interlocuteur j'ai également pu rentrer à l'intérieur des salons de fêtes au sein de l'espace du *local*. L'entrée à partir d'un groupe de jeunes participants aux fêtes m'avait permis de réorienter le regard, et de changer la dynamique de ma participation dans les fêtes. Une position différente qui avait amené des questionnements différents. Je sortais donc un peu de cette relation d'une mise en scène d'un public spectateur face à un danseur, pour devenir « participante » au sein du local, entre les autres participants, (en gardant toujours une distance, et une distinction, par les vêtements, le comportement, l'image). En assistant avec Sergio et ses amis de son *bloque* à un événement moins formel, qui ne s'inscrivait pas directement dans le cadre de la *fraternidad*, la *ch'alla* de la maison récemment construite par une de ces *comadres* de la *Fraternidad Sociedad Morenos*, j'avais appris une nouvelle qui avait fait basculer la relation avec ces interlocuteurs privilégiés, avec qui j'avais assisté à plusieurs festivités. Le meilleur ami de Sergio, Estaban, qui l'accompagnait à presque toutes les festivités, me confessa qu'ils avaient déjà depuis plusieurs mois une relation. L'homosexualité n'étant pas du tout acceptée dans son entourage, et surtout dans le milieu des fêtes folkloriques, ce fait était peut-être su, mais c'était quelque chose dont les personnes ne parlaient pas. Ce moment a été très important, aussi bien à un niveau personnel, qu'au niveau de la recherche. À partir de là, une confiance plus grande s'est établie entre mes interlocuteurs et moi, et ceci a orienté ma recherche plutôt vers un questionnement sur la manière dont les participants, hommes et femmes, interagissent entre eux, selon des patrons définis et quels rôles ils adoptent. Quel espace de liberté, quelles résistances, quelles restrictions, quel marge de manœuvre est-ce que les membres ont

par rapport à ces règles de conduite définies dans les fêtes ?

Là où dans les défilés je n'étais que l'objet de regards, souvent à l'intérieur du local, des personnes me demandaient à prendre des photos avec moi, mais sans me parler réellement. Ainsi un rapport étrange s'installait entre moi et les autres *fraternos*. D'un côté, au sein du groupe et *bloque* de Sergio, ma présence semblait assez 'normalisée', mais envers les autres personnes de la fête, il existait toujours une distance très grande et des rapports d'inégalité.

3.4.3 Danser avec *Los Intocables*

Finally, à la fin de mon terrain, j'ai participé à la *Recepción de la Fraternidad Morenada Verdaderos Intocables*, en tant que membre du défilé. Lors de ma participation en tant que danseuse, mon positionnement changeait de 'spectatrice' à 'participante' au défilé. Les rôles s'étaient retournés : maintenant, j'étais devenue entièrement sujet du regard des spectateurs, au lieu d'être moi-même spectatrice. Je sentais le poids du regard qui pesait sur moi. Cette position au centre de l'action orientait encore différemment mon regard. Ainsi, en dansant moi-même, ma position devenait encore plus problématique. Quand je me baladais au milieu des *fraternos*, encore plus de personnes me demandaient de prendre une photo avec eux sans vraiment me parler, ce qui creusait encore davantage la distance.

3.4.4 Le folklore comme porte d'entrée

Ces trois parties expliquent donc aussi bien les différents lieux de la fête, que les différentes étapes méthodologiques de ma position en tant qu'étudiante étrangère sur le terrain. Au fur et à mesure de l'enquête, je me suis rendue compte qu'il m'était impossible de rentrer dans la quotidienneté des personnes commerçantes qui participaient aux *fraternidades* sans passer par le *folklore*, sans participer aux danses. Quand leur posait des questions autour de leurs activités quotidiennes, souvent ils me répondaient: « mais ce n'est pas intéressant », « c'est toujours la même chose », « c'est la routine ». Le *folklore* était en quelque sorte une porte d'entrée aux pratiques quotidiennes de mes interlocuteurs. En prenant des photos lors des défilés, en laissant des personnes prendre des photos avec moi sans même me parler, je me suis de plus en plus conformée à l'image que les personnes collaient sur moi. En effet, depuis ma personne extérieure et européenne dans ce contexte, il n'était pas possible de participer autrement qu'en faisant ainsi. J'aurais pu faire le choix de ne pas participer au *folklore*, de résister aux demandes et d'orienter différemment mon travail plutôt

vers le fonctionnement du commerce, mais finalement j'ai compris que pour pouvoir m'approcher de la vie quotidienne de mes interlocuteurs il était important que je participe. Au fur et à mesure de l'implication, j'ai pu me baser sur des relations d'amitié, qui n'entraient pas dans ce rapport de pouvoir. Néanmoins, au sein des fêtes, ce contact étrange basé sur une relation inégale, était toujours présent envers les multiples autres danseurs et membres de la *fraternidad*

IV. Derrière l'action

A côté d'une observation et participation à l'intérieur même de l'espace festif, dans ce chapitre je me dirigerai en dehors de l'action des fêtes, pour considérer les éléments qui traversent non seulement les discours, mais également, et surtout, les pratiques de mes interlocuteurs en lien avec leur implication dans des *fraternidades de morenada*. Dans cette première partie je me centre sur quatre discours de quatre interlocuteurs privilégiés : Doña Rita, Denise, Sergio et Sandra. Ceci permet de développer davantage les personnages qui m'ont introduit dans l'univers des *fraternidades de Morenada*. Il s'agit d'analyser comment les fêtes ont-elles été expliquées par mes interlocuteurs. J'analyserai ces discours à partir de cinq axes centrales, l'économique, la religieux, le social, l'identitaire et le politique. Ensuite, je m'intéresserai aux processus sous-jacents aux fêtes, en incluant également les vécus d'autres participants rencontrés lors des célébrations. Ici on revient sur les éléments déjà expliqués dans le chapitre III L'action de la fête, mais j'essayerai de les appréhender de manière plus approfondie.

4.1 Le discours des interlocuteurs sur fetes

4.1.1 Doña Rita

Doña Rita vit depuis une trentaine d'années au quartier autour du *Cementerio General* (cimetière général) au nord-ouest de La Paz. Depuis quatre ans elle est veuve. Son époux fut quelqu'un de respecté dans le quartier, il vendait des *micros*, les bus utilisées pour le transport public dans la ville. En me présentant ses enfants, il était intéressant de noter qu'elle se centrait seulement sur leur état civil: « J'ai six enfants, dont deux mariés et deux célibataires » (entretien informel avec Doña Rita, carnet de terrain, 10 octobre 2016). Sa fille Denise, âgée de quarante ans, avec qui j'ai pu rentrer en contact par après, et son fils cadet âgé de vingt-trois ans, qui l'aidait dans son magasin, vivaient chez elle à la maison, située devant l'étal de vente. Denise ne s'était pas encore mariée et n'avait donc pas encore quitté le foyer, comme ses autres frères. Un fils vivait au nord de La Paz et le fils aîné vivait à Santa Cruz avec ses enfants.

Doña Rita m'introduisait chez sa *comadre*, membre de la *fraternidad* qui était propriétaire d'un magasin de meubles. Les deux *comadres* me donnaient un aperçu du déroulement des fêtes liées au Gran Poder. Dans leur conversation, rapidement,

Doña Rita et sa *comadre*, abordaient le thème de « *la plata* » (« la thune ») dépensée dans les fêtes. Aussi bien les membres que les organisateurs dépensaient des grandes sommes d'argent dans la fête. Pour leur participation à la *fraternidad*. *Nueva Generación Viajeros de La Paz a Charaña*, la cotisation annuelle était de cent cinquante dollars. Mais les membres ne sont pas les seuls à devoir dépenser de l'argent. Doña Rita m'explique que dans la *Fraternidad* 'Nueva Generación Viajeros' les couples de *pasantes* élus chaque année devaient dépenser une grande somme d'argent. Les cinq couples de *pasantes* élus cette année 2017 devaient dépenser autour de quatre-vingt mille dollars par couple, pour un montant total de quatre-cent mille dollars. Doña Rita et sa *comadre* du magasin de meubles, qui avait été *pasante* l'année d'avant, considéraient le fait d'être *pasante* plutôt comme un fardeau à porter. Doña Rita m'expliquait qu'elle ne souhaitait pas être élue comme *pasante*, « *porque cuesta demasiado dinero* » (« parce que ça coûte trop d'argent »). « Ce n'est pas parce qu'elle ne voulait pas, mais c'est parce qu'elle est veuve, et c'est très difficile pour une femme seule d'organiser tout cela. Vous devez passer par les maisons de toutes les personnes et boire beaucoup, ce n'est pas possible en tant que femme seule, c'est trop. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). La position de *pasante* étant essentiellement basé sur le modèle d'un couple marié, selon Denise il était difficile pour Doña Rita de prendre cette responsabilité à elle seule. Elle n'aurait pas les capacités financières ni sociales d'être *pasante* à elle seule.

Les deux *comadres* insistent sur le fait qu'une fois élu *pasante*, il n'était pas bien considéré de renoncer à sa responsabilité. Après les discussions plus formelles sur le fonctionnement de la *fraternidad*, je notais que le ton de la conversation changeait. Elles parlaient de voix plus basse, et de manière plus rapide. Elles ne dirigeaient plus la parole envers moi, mais conversaient entre elles. Petit à petit elles commençaient à dévoiler les ragots de l'intérieur de la *fraternidad*. Apparemment une des femmes élue de *pasante* cette année avait renoncé à cette responsabilité. Ceci était considéré comme un acte très grave, Doña Rita le répétait continuellement, qui menait à l'expulsion de cette personne de la *fraternidad*. En effet, en renonçant, elle nuisait à la réputation de la fraternité entière. En effet, selon Doña Rita cette femme avait l'obligation de « *dar la cara* », c'est-à-dire de porter la responsabilité des conséquences de ses actes et de se présenter pour ne pas 'perdre la face'. Pourtant, autour de la raison de son refus, différentes versions existent. Doña Rita et sa *comadre* estimaient qu'elle n'avait pas les capacités financières. Par contre, selon Denise, « la femme qui devait organiser le *Gran Poder* de cette année avait renoncé

parce que les deux autres *pasantes* étaient des indigènes très orgueilleuses, et qu'elle ne voulait pas être associée à ces '*campesinos*'. Elle était très raciste ». Un peu plus tard, les deux *comadres* jugeaient une autre membre de la *fraternidad* « prétentieuse », qui se sentirait « supérieure aux autres », « *una idiota* » (« une idiote ») selon Doña Rita. Un autre ragot c'était que les membres avec le plus d'argent, « *los millonarios* » (les millionnaires), seraient ceux qui contribuent le moins à la *fraternidad*. Ces éléments montrent que les conflictualités internes à la *fraternidad* constituent des sujets de conversation importants entre les *comadres*. Les liens entre les *fraternos* étaient soudés, mais pas exclus de tensions et de rapports de force.

4.1.2 Denise

J'ai rencontré Denise dans le magasin de meubles où elle travaillait dans un quartier au Sud de la ville, une partie plus aisée par rapport au Nord de la ville. Le magasin appartenait à son frère plus jeune qui avait trente ans. Il s'était marié avec la fille de la *comadre* de Doña Rita, que j'avais visité quelques jours auparavant dans son magasin de meubles près de la *calle Huyustus*. La *comadre* de Doña Rita, propriétaire de plusieurs magasins de meubles, était donc devenue en même temps belle-mère de son enfant. La « *madrina de bautizo* » (la marraine de baptême) du fils cadet était également l'épouse de son fils aîné. « Tu vois, on est fortement connecté. Quand ma maman appelle cette femme *comadre*, cela signifie qu'il existe un lien fort entre elles. Plus que par le sang, les familles sont connectées de manière spirituelle (« *las familias están conectadas de manera espiritual, más que de sangre* »). » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016).

Même si Denise était très croyante et dévote au à certains saints et vierges catholiques, elle n'était pas attirée à danser dans une *fraternidad* participant au *Gran Poder*. Selon elle, derrière le discours des *fraternidades* d'établir les célébrations en fonction de la dévotion au '*Tata del Gran Poder*', se cachaient des questions de prestige, de pouvoir et d'intérêt. Même si la base était religieuse, « aujourd'hui, pour beaucoup de personnes, les fêtes du *Gran Poder* tournent plus autour de l'argent qu'autour de la foi. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Denise portait une vision négative sur les évolutions récentes du *Gran Poder*. En expliquant les mécanismes intérieurs de la fête, rapidement elle évoquait la question de l'argent, comme dans la conversation entre Doña Rita et sa *comadre*.

Denise mettait en évidence les mécanismes des *pasantes* pour générer des bénéfices des fêtes, par exemple concernant le costume. Les danseurs devaient acheter les costumes adéquats, créés spécifiquement pour les fêtes, auprès des organisateurs. « Personne ne sait à l'avance à quoi va ressembler le costume avant de l'avoir en main. Tu ne peux pas dire que tu veux le changer pour autre chose. Si le costume est rouge, tu es obligé à le mettre. Tu ne peux pas acheter ton costume individuellement, tu dois l'acheter auprès de l'atelier de confection choisi par l'organisateur » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). L'organisateur peut gagner de l'argent par ce mécanisme : « il peut faire une commande auprès d'un atelier de confection pour cinquante bs (autour de sept euros) la pièce, mais les revendre aux danseurs à deux-cent bs (autour de vingt-cinq euros) » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Les *pasantes* pouvaient par exemple placer leur commande auprès d'un couturier avec lequel ils avaient des établit des relations de confiance, pour un moindre prix. En plus de cela, les caisses de bières pouvaient être vendues à un prix beaucoup plus élevé par les *pasantes*.

Malgré sa vision négative sur les fêtes, Denise restait impliquée par le fait que sa maman participe. Elle était impliquée dans le réseaux de connaissances de sa maman constitué des *fraternos* et elle jouait un rôle dans les coulisses. Souvent elle devait aller chercher sa maman le soir au salon de fête, pour la ramener en sécurité à la maison (cette dernière étant souvent en état d'ivresse, et pour éviter le vol de ses bijoux précieux). Denise explique que la *fraternidad* de sa maman est très prestigieuse. Presque tous les membres sont des marchands, et certains voyagent même en Chine. « A l'intérieur, au niveau économique, la fraternité est assez homogène. Tous les membres ont un certain capital, et pour cela leurs fêtes sont plus prestigieuses et coûtent plus d'argent ». Entre les *fraternidades* différentes, elle considère des distinctions au niveau du statut. Ainsi, des commerçants de statuts différents s'intégreraient dans des *fraternidades* différentes. Entre eux, « les commerçants qui ont un magasin se distinguent de ceux qui vendent dans des étals sur les côtés de la rue, et de ceux qui vendent au milieu de la rue ». Denise considère les marchands de viande (« *los carniceros* ») comme très riches, le summum des commerçants 'prestigieux'. (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016).

Dans son discours je notais un certain désintérêt par rapport à l'étude des fêtes du *Gran Poder*. Premièrement déjà, pour Denise, les fêtes avaient un caractère tellement

évident, qu'il ne serait pas nécessaire d'y consacrer une recherche. Denise met en avant le caractère évident et répétitif du déroulement de la fête dans le *local* : « Je vais t'expliquer comment ça fonctionne, dans chaque local c'est la même chose. Ils organisent les choses toujours de la même manière. Je connais quelqu'un qui a un local, une *comadre* de ma maman. Chaque local a son niveau tu vois. Ce local est plutôt prestigieux, ils ont beaucoup de demandes de toute sorte de fêtes : *prestes*, *matrimonios* (mariage), *bautizos* (baptême). Il est destiné à des personnes de la classe moyenne et haute, du niveau socio-économique de ma maman. Il existe des *locales* de niveau plus bas ou plus haut. Dans chaque local c'est le même système. Les personnes arrivent avec leurs caisses de bières, ils attendent dans une file, quand c'est à leur tour ils saluent les organisateurs, reçoivent un verre, le boivent ensemble, et peuvent entrer à la fête. Sur une liste ils notent alors qui a ramené combien de caisses.» pour elle ce processus semblait très évident. Dans le cas spécifique de la *fraternidad Morenada Nueva Generación Viajeros*, le fait que les participants auraient plus ou moins tous le même niveau socio-économique, et que les mécanismes de pouvoir à l'intérieur de la *fraternidad* n'existeraient pas vraiment, rendrait une étude sur ces thématiques superflue. Elle me décrivait ces mécanismes comme s'ils étaient tellement évidents, et donc ne « pas intéressants ». Deuxièmement, sa vision plutôt négative sur la forme que prennent les fêtes du *Gran Poder*, lui faisaient se distancier de la thématique du *Gran Poder* comme sujet d'étude. Aujourd'hui, selon Denise, le *Gran Poder* se centre surtout autour des questions de l'argent, le prestige et l'ostentation. Au lieu d'étudier le *Gran Poder*, elle me conseillait de me focaliser plutôt sur les « vraies » et « belles » traditions, comme les rituels liés à la célébration de Toussaint (*Todos Santos*) par exemple.

4.1.3 Sergio

Quand Sergio abordait le sujet des fêtes, ses yeux s'animaient. Il parlait de manière enthousiaste des groupes musicaux connus, de l'abondance d'alcool, de ses amis et de son plaisir à danser. Avec un sourire il montrait des albums de photos des différents événements soigneusement présentés et rangées selon la date et l'événement. Il montrait également des invitations reçues, c'est-à-dire des dépliants avec des photos et des phrases saillantes pour présenter et pour inviter les membres à assister à l'événement. En montrant les photos prises lors d'un événement auquel il

avait assisté avec les *Rosas de Viacha* il explique que pour lui sa participation à cette *fraternidad* c'était plus pour l'amusement et la bonne ambiance entre amis. A la différence de *Los Intocables* où le prestige jouait un rôle central entre les membres, l'atmosphère dans la *Fraternidad Las Rosas de Viacha* lui semblaient plus détendue. Il y voyait moins l'exigence de « se montrer » que chez *Los Intocables* par exemple. Dans la *Fraternidad Sociedad* Sergio appartenait à un *bloque* « spécial », qui se distinguait notamment par des *trajes* (des costumes) spécifiques, plus coûteuses que les autres. Il y avait été introduit par un ami, sans vraiment se rendre compte du poids financier : « En faite, je suis entrée parce qu'un ami m'avait invité. Je ne savais pas du tout que c'était un *bloque* tellement spécial. Ce n'est que par après que je me suis rendu compte de tout ce que je devais payer, et je me suis dis 'mais qu'est-ce que j'ai fait ?' (en rigolant) » (entretien informel avec Sergio, carnet de terrain, 16 janvier 2017). Une fois qu'il était intégré dans le *bloque* il entrait dans un système d'obligations et de réciprocité financières, obligeant à une participation aux fêtes. Du discours de Sergio il n'était pas difficile de conclure que les festivités du *Gran Poder* prenaient une place importante dans sa vie. Les relations soudées avec ses *compadres* et *comadres* créaient un vrai réseau social entre les *fraternos*. Ce réseau social lui procurait également les clients potentiels pour sa *carnecería* (boucherie).

Comme les autres interlocuteurs, Sergio mentionne également de grand budget dépensé aux fêtes. Pour un an, Sergio avait dépensé au moins 1500\$ pour la cotisation et les costumes d'une *fraternidad*, en ne comptant même pas la consommation d'alcool dans la participation aux événements. Pour sa participation au *bloque* « spécial » de la *fraternidad Sociedad*, il devait payer mille bs (autour de cent-trente euros) par mois dans les mois précédant le *Gran Poder*. A côté de la cotisation annuelle, il devait financer les différentes tenues et dépenser de l'argent lors des activités-mêmes dans la consommation de boissons, le transport par taxi pour retourner la nuit, l'achat des caisses de bière pour inviter à l'organisateur de la fête, etc. Une dépense importante était le costume. Pour participer au *Gran Poder*, en tant qu'homme, il devait se procurer au moins de trois costumes : une pour la *Recepción* (généralement la même tenue de la *Entrada* de l'année précédente, en costume et cravate), une pour la *Entrada* (le grand défilé dans la rue, de *moreno*) et une pour la *Diana* (la fête entre *fraternos* le lendemain de la *Entrada*). Pour réduire les coûts les costumes pouvaient également être loués. Cependant, dans le *bloque* « spécial » de la *fraternidad Sociedad* dont il appartenait, lors de la *Entrada* les hommes devaient acheter leur propre costume de *moreno*, et non le louer comme

était fait usuellement. Le *bloque* crée des costumes spécialement conçus pour la fête, par un designer spécialisé, augmentant le prix par rapport aux autres.

A côté des dépenses en tant que membre, Sergio mettait également en évidence les dépenses que les *pasantes* devaient faire dans la fête. Sergio estimait que, par cet « investissement », les *pasantes* récupéraient des montants considérables. Il estime que l'année passée les *pasantes* avaient généré un bénéfice de vingt mille dollars. Cependant ce chiffre ne reste qu'une spéculation. En effet, de manière générale, peu est communiqué sur le montant réel des bénéfices générés par les *pasantes*, et la manière dont elles ont réellement été générées. Pour Sergio, sa plus grande motivation pour participer à la festivité du Gran Poder semble être sa dévotion et sa foi, et non l'intérêt financier, ni la quête du prestige. Il insiste à plusieurs reprises sur l'origine purement religieuse des festivités. Sergio ayant suivi une formation pour devenir prêtre dans le passé, montre en effet une grande dévotion religieuse catholique. Il avait la volonté d'être *pasante* à lui seul dans quelques années, pour démontrer l'intensité de sa foi.

4.1.4 Sandra

Sandra fut pendant trois ans la vice-présidente de la '*Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder*' ('L'Association d'Ensembles Folkloriques du Gran Poder'), ou de manière abrégée l'ACFGP, lors d'une des gestions précédentes. L'ACFGP est un organisme 'indépendant' qui organise le *Gran Poder*, dans son aspect pratique et administratif. L'Association établit un concours entre les différentes fraternités, organise la *Entrada*, établit des réunions avec les différentes fraternités, et est le représentant officiel du *Gran Poder*. Sandra est une personne très impliquée dans le « *folklore* ». Sandra faisait partie d'une *fraternidad* de *Kullawada*, dont elle était une des fondatrices. L'année passé, Sandra devait « passer *preste* » de sa *fraternidad* au *Gran Poder*, une célébration en honneur du *Tata del Gran Poder* qui s'organisait chaque année le lendemain de l'*Entrada del Gran Poder*. En effet, le statut du *Jesús del Gran Poder* est passé chaque année d'un *prestario* à l'autre. L'organisateur de l'année suivante doit donc « recevoir » le statut. A un moment, il n'y avait personne pour « recevoir » le *Tata*, et donc Sandra décidait d'organiser la fête car « à ce moment là, j'avais les possibilités économiques de le faire » (entretien informel avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017). Elle m'explique que

l'organisation consistait en différents aspects. Après la messe du matin, elle devait arranger une fanfare pour accompagner les danseurs de *Kullawada*, et ensuite organiser la fête dans un « *local* », un salon de fête. A cette fête elle devait inviter tous les membres de la *fraternidad*, environ quatre-vingt personnes « ce qui n'est pas tellement beaucoup comparé à d'autres *fraternidades* » (entretien informel avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017). Mettre à disposition de la nourriture pour tous les invités, un repas de midi et un repas du soir, et des boissons, c'est-à-dire environ vingt-cinq caisses de bière et des bouteilles de whisky sur les tables. »

Quand, à certaines occasions, elle danse la *morenada*, comme par exemple lors d'une fête dans son village d'origine situé près du lac, elle loue ses vêtements, pour autour de 350 bs. Cependant, elle estime que les femmes qui dansent la *Morenada* peuvent dépenser autour de 1500 bs à leur costume. Elle souligne que les *fraternidades de morenada* ne sont pas seulement constitués de commerçants. « Aujourd'hui il y a plein de *profesionales* (professionnels) qui en font partie, des employés de banque par exemple, ou même dans certains cas des ambassadeurs. ». En disant cela, elle contrarie l'idée d'une association du « *folklore* » aux commerçants et aux intérêts économiques. En effet, elle met l'attention à plusieurs reprises, sur l'importance de la foi et la dévotion, écartant les dimensions économiques de la fête. Comme mes interlocuteurs précédents m'avaient déjà mentionnés les bénéfices économiques qui pouvaient être tirées du fait d'être *pasante*, dans la conversation traitant des dépenses que constitue la fête, j'utilisais le mot « investissement ». Pourtant, Sandra n'était clairement pas d'accord avec cette désignation. « Tu organises la fête pour le *cariño* que tu as pour tes *comadres* et *compadres* et à partir de ta foi, pas pour gagner de l'argent. A mon *preste*, les gens ne devaient pas venir avec de caisses de bière. Si certains en achetaient, c'était une ou deux caisses, tandis que moi j'en avais acheté beaucoup plus. Ce n'est pas un 'investissement', tu ne le fais pas pour en tirer des bénéfices économiques » (conversation informelle avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017). Elle ne conçoit pas de relation directe entre le fait de dépenser de l'argent dans les fêtes, et la volonté d'en recevoir des bénéfices personnelles en récompense, comme a pu être insinué par d'autres interlocuteurs, le fait de « donner pour recevoir » comme m'avait expliqué Denise par exemple. Selon Sandra, il ne s'agit pas d'un simple processus de donner pour recevoir auprès de la Vierge ou le Saint : « On danse pour la *virgencita* (la 'petite vierge'), pour l'honorer et de dévotion. Tu peux alors lui demander un peu d'aide ou de chance. Mais danser ce

n'est pas simplement 'donner pour recevoir'. C'est davantage une relation de croyance, d'espoir et de l'aide dans certaines situations, sans être quelque chose d'exigeant et avec une réciprocité directe. » (conversation informelle avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017).

Le discours de Sandra, suivant la vision de l'ACFG sur le Gran Poder, était centrée sur la dimension folklorique, l'importance des danses, des costumes, de l'histoire de cette 'tradition', et surtout sur la dimension religieuse et la question de la foi, la dévotion au *Tata del Gran Poder* à l'origine des fêtes. En me proposant de contacter des membres de la gestion de l'ACFGP de cette année 2017, elle me prévenait de ne surtout pas mentionner « l'argent », la dimension économique dans les fêtes. « Ils s'intéressent au *folklore*, aux traditions, le contrôle du suivi des règles, mais ils ne parlent jamais des questions d'argent. Ils laissent les fraternités gérer leur propre argent. » (conversation informelle avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017).

4.2 Les dimensions présentées dans les discours des interlocuteurs autour de la fête

Contrairement aux activités commerciales, les festivités autour du *Gran Poder* étaient une thématique 'facile' à aborder. Les danses et les musiques folkloriques, les vêtements, le déroulement des fêtes, la dépense financière, les positions sociales dans les fêtes et la question du prestige sont des choses dont mes interlocuteurs me parlent amplement et volontiers. La plupart du temps mes interlocuteurs me parlent des fêtes à un niveau assez 'superficiel', sans pour autant énoncer leur vécu personnel. Pour mes interlocuteurs, le déroulement et l'organisation des fêtes avait un caractère assez évident. Cependant, il reste intéressant de considérer les éléments mis en évidence par mes interlocuteurs par rapport à la fête du *Gran Poder*. À côté de ces interlocuteurs principales, rencontrés avant la participation aux fêtes-mêmes, j'ai aussi appuyé également sur les discours des personnes rencontrées aux fêtes, des connaissances de mes interlocuteurs principales, ou des *fraternos* de ces derniers. Il est important de remarquer que de multiples liens existent entre les dimensions différentes, divisés ici dans des points différents. Certains éléments pourraient se répéter dans plusieurs titres. Il semble que ces fêtes constituent un « fait social total », concept utilisé par Muass (Van Campenhoudt, 2001, p.144), englobant des différentes dimensions, qui s'entremêlent entièrement.

4.2.1 «Por fé y devoción »

Au centre des discours et des pratiques associées aux fêtes du *Gran Poder*, se trouve la dévotion *al Santo*, au *Jesús del Gran Poder*. « *Bailar por fé y devoción* » (« Danser par foi et dévotion ») est une expression typique dans les discours particuliers de mes interlocuteurs, mais également dans les discours médiatisés (à la télévision, à la radio, etc.). La dévotion religieuse est considérée comme la base des fêtes, constituant, selon mes interlocuteurs, l'origine mais également le sens de leur participation aux fêtes du *Gran Poder*. « Il faut croire dans le pouvoir de la vierge ou du saint. Je sais que la croyance est une construction, mais le fait de croire rend les choses réelles. Si tu ne crois pas, tu ne peux pas comprendre...mais si tu crois, tu crois. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016).

« Un *preste*²⁹ est une fête qui se donne en honneur *de una virgen* (d'une vierge). La personne qui organise la fête peut demander par exemple : '*Virgencita*, j'aimerais bien construire une maison, tu pourrais m'aider ?' Alors tu dois faire des efforts pour bien préparer la fête. Tu dois honorer la Vierge, construire un petit autel, mettre des fleurs tous les jours et l'accompagner d'un plat de nourriture. Il faut aussi investir son argent dans la fête, pour en faire quelque chose de beau. Tu dois donner pour qu'ils te rendent quelque chose. Quand tu as fait des efforts, tu peux par exemple demander de la prospérité dans le commerce pour qu'après tu puisses t'acheter une maison. Pour certaines Vierges, il suffit de les construire un petit autel, d'autres, plus importantes, il faut bien les soigner, et il faut organiser des grandes fêtes pour les honorer. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Le *preste* semble donc être une fête organisée au nom d'une Vierge ou d'un Saint, et qui doit s'organiser d'année en année par une autre personne. La *pasantía* serait alors l'organisation d'un *preste* à l'échelle d'une association, d'une *fraternidad*. D'une année à l'autre, entre les *pasantes* de la gestion en place et celle de l'année suivante, la Vierge circule. De manière rituelle elle est remise chaque année à la personne ou aux personnes qui organiseront la fête l'année suivante. Accompagnés de leur famille (ou seulement de leur partenaire s'il s'agit d'une fête à moindre échelle), les nouveaux *pasantes* se dirigent vers la maison de l'organisateur précédent, pour faire passer la

²⁹Le *preste* est le nom attribué aussi bien à la fête, qu'à celui qui organise et assume les frais d'une fête, lié au terme de *pasante* Denise distingue 'la fête' dans le forme d'un *preste* (ou d'une *pasantía*), exprimant une dévotion religieuse, des fêtes davantage 'rituelles' comme celles dans le cadre de *Todos Santos* (Toussaint), ou le « *cabo año* » (« au bout d'un an », des commémorations organisées tous les trois mois pendant la période d'un an suivant le décès d'un proche). A côté de cela, il existe encore des célébrations individuelles à l'occasion d'un mariage, d'un baptême, etc.

vierge. La vierge ou le saint est transporté de maison à maison, circule de *pasante* en *pasante*, et y est installé(e) et soigné(e) avec beaucoup d'attention. Représentés sur des images, des statues, des tableaux, et placés sur un autel décoré par des bougies, des fleurs et accompagné de nourriture et de boissons, le divin semble se convertir en quelque chose de tangible et de proche des personnes dévots. Ainsi le divin peut être sollicité: « on se réfère plus souvent à des vierges et des saints pour des demandes spécifiques concernant notre famille, et notre propre situation » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Ainsi, en organisant la fête, en « soignant » bien le statut, en faisant d'efforts et en investissant du temps, de l'argent, et son corps entier pour honorer le Saint ou la Vierge, les personnes peuvent envisager de la 'bonne chance', généralement traduit par la « *suerte en el negocio* » (« bonne chance dans le commerce »,) mais aussi à un niveau plus abstrait. En suivant la logique de certain de mes interlocuteurs, comme Sergio, au niveau de la *fraternidad de morenada*, le plus que le *pasante* 'offre' au Saint en lui organisant une fête prestigieuse et coûteuse (le plus d'efforts qu'il fait pour le Saint), le plus de chances qu'il aurait d'avoir une reconnaissance de la part des Saints pour ses efforts. Cela augmenterait les possibilités d'un remboursement ou d'une récompense en « *suerte* » la chance, surtout au niveau économique, « *en el negocio* », ce qui se traduit par le fait de générer des bénéfices économiques de l'organisation de la fête. Selon cette logique, le rapport au divin semble assez direct, faisant partie d'un système de réciprocité. Ainsi, en offrant une fête au saint, on obligerait ce dernier à rendre des services en retour. Cependant, il faut faire attention à nuancer ce propos sur une 'logique' qui lierait le « spirituel » à des mécanismes économique. Selon Sandra, ancienne membre de l'ACFGP, le rapport au divin au sein des fêtes n'est pas pensé pour générer des bénéfices économiques. Pour la plupart de mes interlocuteurs, dans leur rapport au divin, la recherche des « chances » financières n'est pas un but en soi, mais est plutôt quelque chose qui en découle 'logiquement'. Ainsi, Sergio et Denise mettent en avant leur dévotion comme engagement première à la participation dans la *fraternidad*, mais énoncent comment des bénéfices économiques peuvent en être accompagnés. Sandra, par contre, écarte complètement la dimension économique de son discours. Pour elle, le rapport au divin n'a rien à voir à l'intérêt économique. Dans la plupart des discours, il surgit une réticence envers les quêtes de prestige suivies par certaines personnes en organisant et en participant aux fêtes. En effet, mes interlocuteurs portent un jugement négatif sur ceux qui ne participent « que pour le prestige », pour titrer des bénéfices économiques du fait d'être *pasante*.

Le point de départ pour tous mes interlocuteurs est la dévotion, « la clé de la fête ».

4.2.2 « Para bailar la *morenada*, tienes que gastar plata »

(«Pour danser la Morenada, tu dois dépenser de l'argent ») (conversation informelle avec Don Simón, carnet de terrain, 3 avril 2017)

Dans tous les discours de mes interlocuteurs autour de la danse de *morenada*, la dépense d'argent dans les fêtes est mis en évidence. Don Simón, un membre de la *Fraternidad 'Morenada Verdaderos Intocables'*, en premier instance se déclare « *folklorista* » mettant l'accent sur la dévotion pour le *Tata des Gran Poder*, et le lien social qui se crée entre les membres de son *bloque*, « mais en même temps c'est une dépense énorme » : « Aux fêtes, tu ne peux pas non plus laisser '*la boca seca*' (la bouche sèche), tu dois inviter tes *compadres* à une ou deux caisses de bière ». Pourtant le fait de devoir dépenser n'est pas réellement perçu comme un aspect négatif, plutôt quelque chose qui permet de s'affirmer, de procurer du prestige. Dans leurs discours, mes interlocuteurs m'en parlent mettent en valeur le fait de dépenser, illustrant « le poids » de la *morenada*.

Le coût de la participation semble différer selon le type de *fraternidades*, celles de *morenada* étant généralement les plus coûteuses. Mais également entre hommes et femmes, les dépenses ne semblent pas les mêmes. Pour les hommes, les costumes ne semblent pas constituer un grand coût, car le costume de *morenada* est souvent loué (« *fletar el traje* »). Pourtant, des cas exceptionnels, existent, comme le bloque «spécial » de la Sociedad qui doivent acheter leur costume, et non pas le louer. Pour les femmes, le coût pour danser la *morenada* semble encore plus élevée. « Esas señoras gastan mucha plata » (« Ces femmes dépensent beaucoup de thunes »), m'expliquait une vendeuse de polleras, qui vendait la tenue à Doña Rita (conversation informelle avec la vendeuse de polleras, carnet de terrain, 25 octobre 2016). Des prix différents sont estimés selon les interlocutrices. La vendeuse vendait des polleras qui pouvaient coûter entre 400 et 800 bs (entre cinquante et cent euros), des polleras dont le tissu est importé depuis la Chine. Le prix varie si elles étaient fabriquées à la machine, ou brodées à main et donc forcément plus chers. Mes interlocuteurs mettent en avant que les femmes cholas sont celles qui dépensent le plus, car pour chaque événement elles doivent se procurer d'une autre pollera et manta. En plus de cela, elles doivent avoir des chaussures, des chapeaux et des bijoux. La valeur de leurs vêtements et bijoux est généralement affichée par la

présence ou non de gardes-corps à leurs côtés. « Danser dans le bloque des femmes en pollera implique de fortes dépenses (la jupe, les bijoux et le châle) que beaucoup de femmes métisses ne peuvent assumer. Ainsi, danser pour la fête du Gran Poder est une manière d'afficher une stabilité financière et un pouvoir économique, que celui-ci soit réel ou fictif. Certaines femmes font de grands sacrifices personnels (économies, emprunts, travail supplémentaire) afin de pouvoir danser pour le défilé. » (Fléty, 2011, p.35)

4.2.2.1 Los pasantes

Les interlocuteurs insistent fortement sur les dépenses des *pasantes* dans les fêtes, et les différents éléments qui constituent leur budget. Mais de l'attention est également portée sur les bénéfices qui pouvaient être générées par les *pasantes*.

- Deux logiques apparemment contradictoires ?

Dans les discours de mes interlocuteurs, en même temps d'évoquer la « *suerte* » (« la chance »), notamment au niveau économique, dans la relation de réciprocité entre *pasante* et le saint, ils expliquent les mécanismes par lesquels les *pasantes* peuvent générer de l'argent : la vente des boissons alcooliques à un prix plus élevé, le fait de placer la commande des costumes auprès d'une entreprise locale de confection à un prix de vente plus élevée que celui d'achat, un prix fixé par les *pasantes*. Bien que ces mécanismes sont expliqués par mes interlocuteurs, ils ne sont pas mobilisés pour expliquer le sens de ces pratiques : le but d'organiser les fêtes ne peut pas être la recherche des bénéfices. Deux schémas d'explication basés sur des principes différents s'entremêlent continuellement dans les discours et les pratiques des personnes. Mes interlocuteurs n'hésitaient pas à m'expliquer les mécanismes d'enrichissement produit par la fête, mais mettaient en avant la dévotion comme la motivation pour participer.

- Les pasantes qui perdent l'argent, perdent la face ?

Selon mes interlocuteurs, par ces mécanismes spécifiques, l'organisation de la fête pourrait engendrer des bénéfices financiers considérables. Cependant, ce discours axé sur l'enrichissement des *pasantes* ne semble pas confirmé par tous les discours. Dans une ethnographie effectuée dans le cadre d'une thèse par un autre étudiant en Sociologie à l'Université Mayor de San Andrés, une *pasante* de la *fraternidad Los*

Intocables affirmait qu'elle avait subie des pertes financières importantes³⁰. En dépit des dettes possibles, les *pasantes* doivent veiller à garder 'la face', avec des discours axés sur la richesse, le gain et le profit, pour permettre au système de se reproduire. Un interlocuteur qui n'était pas impliqué dans les fêtes (mais qui était mariée à une employée d'une banque octroyant des prêts) m'explique que les *pasantes* s'endettent considérablement auprès des banques par ces grandes investissements. « Ils attirent les groupes les plus fameux de l'étranger, achètent des caisses de bières, gaspillent leur argent, et tout cela pour des questions de prestige et d'ostentation, pour montrer comment les choses leur vont bien dans leur commerce. Alors, quand ils ont dépensé plus d'argent de ce qu'ils ont épargné, leurs affaires sont confisquées par la banque ou par les douanes ». (entretien informel avec Ramón³¹, carnet de terrain, 10 novembre 2016). Même si les capacités financières ne suffisent pas et que des dettes peuvent s'accumuler, comme Fléty l'explique, « certaines femmes font de grands sacrifices personnels (économies, emprunts, travail supplémentaire) afin de pouvoir danser pour le défilé », il faut faire en sorte de ne pas le montrer. La réputation semblent en dépendre car « sinon les gens vont parler ».

4.2.2.2 Dévotion religieuse ou quête de prestige ? « Aujourd'hui, au lieu d'être dévot au Saint, la majorité est dévot à la bouteille de bière »

Même si la participation aux *fraternidades* liées aux festivités du *Gran Poder* est répandue entre les « *cholo* », il est intéressant de noter que non pas tous ceux à qui s'appliquerait cette catégorie sont impliqués dans ces *fraternidades*. Certains d'entre eux dénoncent le fait de « gaspiller » son argent dans les fêtes, aussi bien dans l'achat des costumes, que dans la consommation des boissons alcooliques. Il semble que des personnes très dévots au saint ne sont pas en faveur de la fête du *Gran Poder*, comme Denise par exemple. Claudia l'épouse d'un ami d'enfance de Sergio, Javier, raconte que sa famille et son époux n'aimaient pas danser dans le cadre des festivités du *Gran Poder*. Sa famille était très catholique, et dévots au Saint. Ses parents organisaient souvent des *prestes*, des fêtes organisées en honneur de leur Saint. Depuis vingt-cinq ans ils s'étaient intégrés dans un réseau d'amis du quartier et de

³⁰ Mollericona Alfaro, Danny « Una cervecita tomemos », Tesis de Grado de Sociología, UMSA, 2017.

³¹ Ramón est un commerçant en *ropa usada* (vêtements de seconde main) à *El Alto* Son épouse travaille auprès d'une institution qui accorde des prêts

famille où chacun à son tour organisait le preste. Cependant, ils jugeaient négativement le développement des festivités liés au *Gran Poder*, et l'implication dans les *fraternidades* que finalement la fête tournerait davantage autour des questions de l'argent, qu'autour du religieux.

Les festivités ne sont donc certainement pas répandue dans tout le domaine commerciale, même si la majorité des participants à la *Morenada* sont des commerçants (même si aujourd'hui les membres sont plus diversifiés selon divers interlocuteurs). Pendant le déroulement du défilé, Sergio et Javier, son ami d'enfance qui n'était pas intégré dans le *morenada*, étaient en désaccord par rapport à la question de l'origine des fêtes du *Gran Poder*. *Sergio avait invité Javier au défilé pour essayer de le convaincre à participer à danser de Morenada. Ce dernier était assez réticent par rapport aux danses, il n'aimait pas le milieu des fêtes.* Sergio était convaincu que l'origine des fêtes se trouvait dans la religion et que jusqu'aujourd'hui la dévotion au Saint restait la base des fêtes. Cependant, Javier, considérait que la religion serait plutôt instrumentalisée aujourd'hui et non pas la 'vraie' motivation de la participation. « je dirais qu'un deux pourcent est réellement dévot, le reste participe plutôt pour le sentiment d'appartenance, le prestige » Álvaro, un *compadre* participant à la *fraternidad Rosas de Viacha* avec Sergio, rajoutait : « Aujourd'hui au lieu d'être dévots au Saint, ils sont plutôt dévots à la bouteille de bière ». *L'étude de l'anthropologue Nico Tassi (2010) met en évidence que les deux perspectives ne sont pas nécessairement incompatibles. D'un côté, des personnes critiques considéraient l'ostentation de la richesse matérielle par les danseurs de morenada, comme une « démonstration grossière du pouvoir économique des cholo-mestizos » (Tassi, 2012, p.110). De l'autre côté, les folkloristas sont persuadés qu'ils dansent « 'pour foi et dévotion', pour une promesse ou pacte avec le Señor del Gran Poder.* Dans les Andes, la danse est fréquemment interprétée comme une offre, ou un sacrifice au divin » (Tassi, 2012, p.110). *Ces deux points de vues ne sont pas incompatibles, car la logique religieuse peut s'inscrire dans une logique d'ostentation et de compétence entre les fraternidades pour présenter la meilleure entrada* (Tassi, 2012, p.110).

Des personnes, généralement d'extérieures qui ne participant pas aux fêtes, jugent les fêtes de manière négative basé sur le fait que les participants « gaspillent leur argent », « font tout pour se montrer ». Dans la société, des jugements de valeur portés sur ces fêtes, s'inscrivent souvent (mais pas toujours) dans des discours

comportant un jugement négatif sur ce groupe de personnes participant aux fêtes dans la société. Selon cette vision, les *cholos* commerçants, participeraient aux fêtes pour échapper à une réalité quotidienne de travail ardu. Il est donc important d'inscrire l'étude effectuée dans le cadre plus large de la société bolivienne, et les rapports de pouvoir présents.

4.2.3 Faire communauté : création des liens et définition des rapports hiérarchiques

A côté de la dimension économique et la dimension religieuse, dans les discours de mes interlocuteurs, surgit une dimension sociale dans la participation à la fête.

4.2.3.1 Introduction par membres de la famille

L'implication dans les *fraternidades* semble fortement connectée à des relations familiales. De nombreux *fraternidades* et *bloques* se sont construits par une implication des réseaux familiales. Généralement, mes interlocuteurs ont commencé à danser par l'introduction à une *fraternidad* par un des membres de la famille ou par des amis. Quand mes interlocuteurs mentionnent comment ils se sont impliqués dans le *folklore*, ils mentionnent le réseau familial par lequel ils ont été introduits à la *fraternidad*. De multiples cas sont possibles. Parfois c'est par l'implication des parents, que les enfants se sont insérés dans le milieu, comme dans le cas de Susan et de Sandra (« les danses servent aussi à unir une famille » (entretien informel avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017). Pourtant, même si les parents dansent, l'introduction ne passe pas toujours par eux, comme dans le cas de Don Simón. L'introduction aux fêtes se fait donc souvent par un ou des membre(s) de la famille, mais pas nécessairement les parents. Parfois, les parents montraient une certaine réticence face à la participation de leurs enfants au *Gran Poder*, et l'introduction passe par un autre membre de la famille, comme dans le cas de Álvaro. Parfois les parents participent aux *fraternidades*, mais les enfants non, comme dans le cas de Doña Rita et sa fille Denise. De multiples situations existent alors, dans le rapport entre la *fraternidad* et la famille. Aussi, l'année après le décès d'un proche, il n'est pas permis aux personnes de danser. Je considérerai ici plus en détail les cas de Álvaro et Don Simón :

- Álvaro

Álvaro, un membre de la *fraternidad Rosas de Viacha*, danse la *Morenada* depuis plus de neuf ans. Il avait commencé à danser aux *Intocables* quand il avait dix-sept ans. En ce moment il ne buvait jamais de l'alcool et sa maman devait l'accompagner car elle jugeait qu'il était trop jeune. « Mes parents n'aiment pas vraiment cette atmosphère (« *esa onda* »), mais mon oncle et mon grand-père ils aimaient bien danser et boire. Mes parents me disent que je ressemble très fort à mon grand-père ». Apparemment, son oncle, intégré dans les *Intocables*, s'en était séparé pour fonder une nouvelle fraternité, la *Sociedad Fanáticos*. Álvaro s'est également intégré dans cette fraternité. C'est donc par des connections familiales (même si ce n'est pas les parents), qu'il s'était impliqué dans les fraternités.

- Don Simón

J'ai rencontré Don Simón, qui dansait avec *Los Intocables'*, dans son atelier de sérigraphie : « Moi, je suis *folklorista*, toute ma famille danse. Ils dansent chez les *Rebeldes* mais jamais ils ne m'ont invité. Une fois, à un baptême, l'oncle de mon épouse m'invitait à danser chez les *Intocables*. C'était le premier qui me l'a proposé, et j'ai accepté ». « Mon épouse elle n'aimait pas danser. Moi j'ai commencé il y a quinze ans environ, mais elle n'a jamais voulu m'accompagner. Elle me disait toujours qu'elle n'aimait pas l'ambiance des fêtes, qu'ils buvaient trop et que ça coûtait trop cher. Mes *compadres* me disaient toujours 'mais elle est où ton épouse? Pourquoi elle ne danse pas?' Même sa tante s'est disputée avec elle. Puis, tout à coup elle a commencé à danser et elle est venue avec moi aux fêtes. Maintenant elle adore danser ».

4.2.3.2 La relation entre *los compadres* et *las comadres* de la *fraternidad* : la création d'une « relation spirituelle » entre les familles

La participation à la *fraternidad* crée des relations entre les *fraternos*, des relations fortes qui peuvent avoir une signification importante pour mes interlocuteurs. Les relations entre les *fraternos* se basent sur les relations de confiance de longue durée (comme par exemple des relations de *compadrazgo*). *Compadre* et *comadre* sont des notions utilisées continuellement par les *fraternos*. Les traduire comme 'ami', 'copain' ou 'compagnon' serait réduire la force de ce mot. En faite, il s'agit d'une relation de confiance, une relation forte, unissant des 'parents' appartenant au même groupe, à la

même assemblé, à la même association. Le *compadrazgo* est une relation établie entre des personnes ou des familles. Littérairement ce terme peut être traduit comme 'co-parenté', un système qui lie des parents, enfants, parrains et marraines, dans une relation sociale et économique étroite (Tassi, 2007). Dans le cas de Doña Rita et sa *comadre*, par exemple, non seulement de manière spirituelle, mais également de manière économique cette liaison entre les deux familles était consolidée : par ce mariage, le fils de Doña Rita avait obtenu l'accès à un de ses magasins, dans la partie sud de la ville.

Sergio en parlant des membres de son *bloque*, il fait toujours référence à ses *compadres*, *comadres*, *hermanos* ou *hermanas*. Le sentiment d'appartenance est bien visible une fois qu'on entre à l'intérieur de la fête, aussi bien littéralement que symboliquement. En effet, pour les danseurs, participer aux festivités, à côté du grand investissement financier, comprend également une grande consécration de son temps et de sa vie sociale. Pendant toute l'année se déroulent des événements auxquels assistent les *compadres* et *comadres* de la *fraternidad*, à d'occasions différentes et à plus petite échelle : des baptêmes, des inaugurations de maisons (*ch'alla de casa*), des mariages, des *prestes*, etc. Il semble qu'une fois inscrit dans ce réseau de la *fraternidad*, le système d'obligations (de donner et rendre) qui constitue les festivités oblige les personnes à assister à toutes les activités, même en dehors du cadre des festivités organisées par la *fraternidad*. Sergio assiste pendant toute l'année, presque tous les week-ends à des événements liés à ses fraternités, d'autres fraternités, ou aux membres de ces fraternités. Il regrette même le fait de devoir annuler des festivités car il se confronte à des conflits d'horaires, quand il est invité à plusieurs événements qui se déroulent le même jour. En effet, les fêtes s'accumulent rapidement. À l'intérieur d'une *fraternidad*, chaque année est fêté son anniversaire, à partir de la date de fondation. Chaque *bloque* fête aussi annuellement son anniversaire particulier. Le réseau social de Sergio semble majoritairement composé de personnes en lien avec ce monde folklorique. Le fait qu'il consacre une grande partie de son budget et de son temps aux festivités montre quelle place ces dernières prennent dans sa vie.

4.2.3.3 La reconnaissance sociale des pasantes

À côté des relations sociales membres, pour les *pasantes*, organiser et financer la fête implique également des influences sur les rapports sociaux dans le groupe. Le fait

d'organiser et de financer la fête procure également aux *pasantes*, surtout à l'intérieur de la fraternité mais également en dehors, du prestige, un statut et des réseaux de connections, mais également des relations et des opportunités commerciales. Il existe une forte concurrence entre les fraternités différentes pour attirer le plus de membres possibles, et différentes stratégies sont mises en place pour attirer de nouveaux recrutés. À côté de la recherche d'un « pouvoir d'attraction » envers des nouveaux membres, il est important pour les *pasantes* d'obtenir une reconnaissance sociale au sein de la *fraternidad*. Pour obtenir du prestige social, les *pasantes* doivent veiller à bien 'soigner' les membres de la *fraternidad*, « la famille », pour recevoir des commentaires positifs sur leur gestion. Comme mentionné, l'évaluation par les membres passe généralement par une offre généreuse d'alcool, de nourriture et de musique de la part des *pasantes* (Tassi, 2007) .

- L'élection en tant que *pasante*

Selon Denise, cette possibilité de gagner de l'argent en organisant la fête ferait que « généralement, les personnes se battent entre elles pour pouvoir organiser les fêtes. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). « Les gens qui sont élus, ce sont ceux avec les meilleures connections, qui savent parler le mieux.... l'élection ça passe par les amitiés » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Selon Denise, il semble important d'avoir des connections pour être élu en tant que *pasante*. Selon Sergio, quelqu'un qui montre sa dévotion et sa foi aurait plus de chances à être élu en tant que *pasante* et donc bénéficier d'un lancement financier et social qui lui permettrait de développer davantage son commerce. Pourtant, ne pas tout le monde souhaiterait être *pasante*. Certains participants, comme Doña Rita, considèrent l'investissement comme trop lourde, et dès lors préfèrent de ne pas « passer » la fête, ne pas être élu *pasante*. Si des bénéfices il y aurait, ceux-ci n'arriveraient de toute façon qu'à long terme. Sergio, par contre, envisage d'être *pasante* à lui seule dans quelques années, ce qui signifie de financer et d'organiser toutes les festivités autour du *Gran Poder* lui-même. Non seulement pour exprimer sa dévotion, mais sûrement également pour la reconnaissance sociale que ça lui procurerait. Une fois élu en tant que *pasante*, l'abstention est très mal vue. La réputation de la *fraternidad* semble en souffrir. Il y a une importance de « *dar la cara* », de « garder la face ».

4.2.4 L'inscription de la fête dans « un país de mezclas » ?

Doña Rita parlait de la Bolivie comme « un pays de mélanges ». Parler de l'identité

n'est pas évident, et certainement pas dans ce contexte identitaire complexe qu'est la Bolivie. Doña Rita parle la langue Aymara, mais ne se considère pas nécessairement ainsi. Ses enfants n'ont pas appris la langue, mais peuvent la comprendre un peu. Comme mentionné dans l'introduction, en Bolivie, et certainement dans la région andine, la question de l'identité est très complexe et non sans récupérations politiques. Les *fraternidades* de *morenada* sont généralement associés par les chercheurs aux *cholos*. Sur mon terrain, mes interlocuteurs n'ont jamais utilisé ce moi, peut être en raison qu'il est péjoratif. Même si mes interlocuteurs n'évoquent pas directement leur appartenance identitaire, de manière sous-jacente la question de l'identité transverse les discours. Mes interlocuteurs mettent souvent l'accent sur le mélange. Doña Rita considérait la Bolivie comme « un pays de mélanges ». Elle parle la langue Aymará, mais ne se considère pas nécessairement ainsi. Ses enfants n'ont pas appris la langue, mais peuvent la comprendre un peu. Parler de l'identité, ce n'est pas évident, et peut-être l'identité se vit plus qu'elle ne s'évoque. Il semble intéressant que dans leurs discours ils mettent l'accent sur 'le mélange'. En faite, cette idée d'une Bolivie 'mélangée', 'métissée' avait été promue au niveau politique, à la fin du 20^{siècle} (Fléty, 2011, p.31). Il semble que Denise continue avec cette vision (même si son discours n'est pas à généraliser pour tous mes interlocuteurs) « L'identité en Bolivie, ça n'existe pas. On prend des bouts d'un côté et d'un autre, et on met tout cela ensemble. Il y a beaucoup de *mestizaje* en Bolivie, le vrai indigène, ça n'existe presque plus. Ce qui est nouveau aujourd'hui, c'est que la Bolivie commence à exporter cette culture *mestiza*. Avant, la Bolivie était une culture d'importation : on importait depuis les États-Unis, l'Europe. Mais maintenant ça change, on exporte aussi. De plus en plus de gens tendent vers le milieu, vers une identité *mestiza*. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2017). Avec cette 'exportation de la culture bolivienne', Denise fait référence, notamment au Gran Poder. Le fait que Denise représente les choses comme caricaturalement opposées, convergeant vers un milieu, s'inscrit dans une idée plus large, à partir de la deuxième moitié du 20^e siècle d'une création d'une culture nationale, bolivien, situé dans ce milieu. Le Gran Poder serait ainsi un espace de rencontre entre deux 'mondes', deux 'identités', d'une identité « métisse ». Je reviendrai sur cette question dans le point suivant.

4.2.5 Les récupérations possibles de la fête du Gran Poder

La Asociación de Conjuntos Folklóricos del Gran Poder, (l'Association des Ensembles Folkloriques du Gran Poder), l'ACFGP, est une association « indépendante » qui s'occupe annuellement de la gestion de la Entrada Folklórica del Jesús de Gran Poder. Dans sa mission de la gestion du Gran Poder, l'ACFGP fonctionne comme un organisme de contrôle sans but lucratif, un élément sur lequel est insisté à plusieurs reprises. Ils établissent le concours auxquels participent les *fraternidades*, qui doivent suivre un nombre de règles. Ainsi par exemple, ils jugent la consommation excessive d'alcool. Dans le reportage qui a été diffusé sur la télévision autour de la Entrada del Gran Poder, il était continuellement répété que pas ou peu d'alcool était consommé pendant le défilé. En même temps, par contre, des publicités pour Pacea, la bière propriété de la CBN (Cervecería Boliviana Nacional) qui fait partie de la multinationale belgo-brésilienne SAB-Miller/AB-InBev en fusion avec la compagnie brésilienne³², sont affichées partout, le plus grand sponsor de la fête.

L'ACFGP soutient un discours centré autour la dimension folklorique, l'importance des danses, des costumes, de l'histoire de cette 'tradition', de l'organisation pratique, et surtout de la question de la foi. Ils mettent l'accent sur la foi et la dévotion au *Tata del Gran Poder*, écartant les dimensions économiques du discours. La dimension économique est donc entièrement mis de côté, même si elle semble être à au cœur du déroulement pratique des fêtes liées au Gran Poder d'aujourd'hui. Pourquoi est-ce que cette institution ignore cette dimension, pourtant tellement présente dans les pratiques des *fraternidades* (ou au moins des *fraternidades de morenada*) ? Depuis quelques années, le projet existe pour intégrer la fête du Gran Poder au patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'Unesco. Aussi bien de la part des membres, que de la part de l'organe organisationnel, l'ACFGP, il existe une volonté d'exporter cette festivité, considérée comme 'pratique traditionnelle' du pays. « Nous avons un plan. Après que le patrimoine passe, qu'est ce qui va se passer avec le Gran Poder ? Comment est-ce qu'on peut l'améliorer ? Parce que ça ne va plus être quelque chose de local, ni bolivien...ça deviendrai mondial ! (....) Messieurs délégués, ce qui est notre priorité, c'est que nous voulons dans cette gestion du Gran Poder, c'est que dans

³²AFP, La Razón, 14 de octubre de 2015, Londres, « Se unen las 2 cerveceras más grandes del mundo », http://www.la-razon.com/economia/Internacional-unen-cerveceras-grandes-mundo_0_2362563758.html

toutes les fraternités, le Gran Poder soit patrimoine culturelle. (...) je nécessite votre aide (...) il ne s'agit pas seulement des danseurs, il faut également les brodeurs, il faut les musiciens, il faut tous les personnages...que vous connaissez. C'est ça qu'il faut défendre, ce qui à Oruro a été perdu. Avec la déclaration Candelaria ça a tout détruit. Maintenant le Gran Poder c'est le « bouclier » (« *escudo* ») de Bolivie, la seule chose qui nous reste à défendre....(*applaudissement*)... *Viva el Gran Poder...Viva (scandent tous ensemble)* » (discours officielle de la personne chargée de répertorier les fêtes, dans le cadre du projet de l'Unesco, enregistrement, 3 février 2017). A la différence du carnaval d'Oruro, qui serait « perdu », le Gran Poder est le moyen pour ces personnes « de présenter les pratiques populaires »

La *morenada* s'inscrit donc également dans une volonté de créer une culture nationale centrée sur l'urbain : « la danse est exécutée à l'occasion de divers événements officiels, visible sur les calendriers, affiches et posters des ambassades et inmanquablement présente dans les clips touristiques diffusés en boucle dans les aéroports. Cette association entre identité nationale et identité métisse correspond au surgissement, assez tardif en Bolivie, d'une conscience nationale. C'est avec la révolution de 1952, menée par le Mouvement National Révolutionnaire (MNR), que se met en place pour la première fois un véritable projet gouvernemental dont l'ambition est de créer une « nouvelle nation » bolivienne (Burgos 2005). Cette nouvelle conscience nationale se cristallise autour du concept d'une « Bolivie métisse » censée inclure tous les habitants du territoire. La nationalisation du pays se fait à travers la mise en exergue d'un « peuple bolivien » qui triomphe des traditions particularistes : ainsi, tout indigène peut devenir métis en abandonnant son identité indienne pour devenir citoyen de la Nation (Urioste 2005 : 64-65). Dans les années '90 on assistera à un multiculturalisme libéral « En Amérique latine, de nombreux pays adoptent le multiculturalisme libéral au cours des années 1990 pour considérer la diversité culturelle revendiquée par les organisations autochtones depuis deux décennies. Dans la plupart des cas, cette voie résulte d'une « confluence et d'une intersection » entre l'affirmation croissante d'appartenances ethniques et les politiques néolibérales qui s'étendent sur tout le continent latino-américain, marquant une rupture avec le modèle national populaire étatiste, uniformisant et assimilationniste en vigueur depuis plusieurs décennies, le tout dans un contexte international particulièrement sensible à la question des peuples autochtones » ((Lacroix, 2011, p.6). Cependant, actuellement, ce modèle semble avoir changé : « Actuellement, le gouvernement d'Evo Morales, en place depuis 2005, cherche à

construire un tout autre projet de citoyenneté qui aurait comme ambition de « décoloniser » la Bolivie (Lazar 2010 : 186). Selon la constitution de 2009, la Bolivie est dorénavant un État plurinational qui cherche à consolider la pluralité identitaire du pays et n'oblige plus ses citoyens à abandonner leur appartenance ethnique pour appartenir à la Nation. » (Fléty, 2011, p.30-31)

Reste que les commerçants du Gran Poder associés au *fraternidades de Morenada*, semblent s'inscrire dans un rapport ambivalent envers l'Etat : les commerçants se sont construits de manière indépendante aux structures de l'Etat. Certains de mes interlocuteurs m'expliquent que maintenant qu'ils sont 'en ascension', et qu'ils représentent quelque chose dans la société (« un pouvoir »), ils sont récupérés par l'Etat, et mis en avant. En même temps, il semble qu'avec le gouvernement Morales, inscrit dans l'idée d'une « valorisation de l'indigène », les choses ont changé pour ces commerçants. « L'instauration d'un Etat plurinational [en 2006] introduit des changements substantiels dans le champ politique bolivien. Elle entend favoriser une mise en correspondance, à la fois effective et historique, entre les institutions politiques et la diversité des peuples et des cultures existant dans un pays. En ce sens, elle implique l'élaboration d'un projet politique novateur reposant sur de nouvelles formes de culture politique, de coexistence sociale et (inter)culturelle, de territorialité et d'institutionnalité de l'Etat. De manière générale, l'Etat plurinational permet d'envisager un dépassement du modèle historique « uninationnel » des nations latino-américaines qui s'est prolongé à la fin du XX^{ème} siècle avec le multiculturalisme libéral. En d'autres termes, avec l'Etat plurinational, il s'agirait de consolider « l'unité dans la diversité » (Lacroix, 2011, p.6-7)

4.3 Processus sous-jacents dans les fêtes : entre pratique et discours

En réalité, peu est énoncé de manière verbale sur les éléments qui se trouvent au fondement des fêtes. Ce sont des choses plutôt vécues, ou qui émergent de l'ombre du discours. Pour cette partie, nous revenons à la description ethnographique qu'on retrouve au chapitre précédent. Il s'agit ici de lier discours et pratiques.

4.3.1 Des pratiques qui s'inscrivent dans des mécanismes de réciprocité

4.3.1.1 La participation aux *fraternidades* par le réseau familial : inviter ou obliger l'autre à participer ?

Le système de participation aux *fraternidades* se base sur l'invitation par des paires. Don Simón, qui danse depuis des dizaines d'années chez les *Intocables*, avait invité deux de ses cousins à participer à danser, son filleul et le frère de ce dernier. « Je leur ai offert un *gabardina* (un long manteau en cuir, le costume des *Intocables*) comme cadeau. L'un m'a coûté mille deux cent bs (cent cinquante euros), l'autre huit cent cinquante (cent dix euros). Mais ma femme elle trouvait que c'était trop cher, elle a repris les cadeaux, alors moi j'ai dû aller leur redonner les cadeaux (*rires*)». En effet, Don Simón avait l'intention d'inviter ses cousins à danser pour qu'ils s'intègrent dans la fraternité. Ainsi en les achetant ces cadeaux il obligeait les membres de sa famille à participer à la fraternité, en les insérant dans un système d'obligations. Maintenant, il raconte que ses cousins sont entièrement impliqués dans la fraternité. Quelques membres de sa famille, adhérant à l'église évangélique, essayent de sortir Don Simón de ce milieu folklorique, et de le convaincre à rejoindre leur église, qui se détache complètement de ces pratiques considérées comme 'grotesques' « Pour l'instant je préfère assister aux fêtes, j'aime le *folklore*, danser pour le Tata et boire avec mes *compadres*...Mais peut-être dans le futur j'irai voir là-bas, mais entre temps je reste ici. »

4.3.1.2 La signification de la consommation d'alcool

Boire ensemble, cela crée des liens entre des personnes. Non seulement cela crée des liens, il semble qu'en échangeant des boissons, on peut engager l'autre dans une relation de réciprocité (Geffroy, 2013, p.37) : dans un contexte des communautés andines, « le boire collectif rituel et festif a un pouvoir performatif.(...) [la] réciprocité oblige, en offrant à boire, on entraîne l'autre -humain ou non – dans une dette qui ne sera soldée qu'une fois la supplique accomplie. Canal de communication et pouvoir performatif, l'ivresse joue un rôle primordial dans la vie des hommes et des dieux, mais c'est un rôle dangereux ; nul n'est à l'abri de possession par le démon/chicha » (Geffroy, 2013, p.37-38) . Il s'agit ici de donner un aperçu des pratiques qui sont liées à la consommation d'alcool.

◦ La *ch'alla*

La *ch'alla* s'inscrit dans un mécanisme de réciprocité avec les dieux : « L'alcool

devient alors le véhicule qui permet de franchir les frontières entre l'espace sacré et celui des hommes du fait que les boissons alcoolisées sont chargées d'énergie et que l'on peut considérer cette énergie comme une forme de communication, comme un don pour demander quelque chose en retour. Les remerciements des humains, leurs demandes, leurs prières, leurs dons sont portés vers la sphère sacrée ; ensuite, les dieux peuvent intervenir directement dans les relations sociales des humains. L'homme, comme le montre Randall (1993), se trouve dans une chaîne éternelle d'échange de dons, contre-dons et d'obligations envers les dieux. » (Geffroy, 2012, p.87-88). Ainsi, par le fait de *ch'allar* à la *Pachamama*, les personnes demandent une permission, une protection et une bénédiction de la chose, incluant la divinité en quelque sorte dans une relation de réciprocité.

La *ch'alla*, dans ce contexte urbain des fêtes du Gran Poder, ce retrouve dans une forme spécifique. La *ch'alla* s'applique souvent à des objets de consommation. Ainsi, de l'alcool et des pétales de fleurs sont versés sur des véhicules ou des constructions. La *ch'alla* est devenue une pratique généralisée dans les fêtes folkloriques liées au *Gran Poder*. Avant de boire, les danseurs 'offrent' une partie de leur boisson à la *Pachamama*. Cette pratique d'origine rituelle peut même se transformer en une pratique 'stratégique' utilisée pour éviter de boire trop. Comme j'avais pu observer, certaines personnes versaient ainsi la moitié de leur verre par terre, derrière la jambe et en cachant le verre avec sa main pour que l'autre personne ne le voie pas, avant de le boire en entier. Pourtant ce n'était pas sans risque, car si c'était fait de manière trop évidente, la personne qui servait pouvait se rendre compte, s'énerver, et verser un nouveau verre à la personne. Au fur et à mesure de l'implication, il y avait un apprentissage des gestes du terrain, notamment des gestes et des manières de faire liés à alcool. J'incarnais de plus en plus ces pratiques, et je suivais les stratégies observées qui permettaient de détourner les malaises causés par l'obligation de la consommation (tellement abondante) d'alcool.

Dans le contexte des fêtes, la pratique de *ch'alla* était également appliqué à des objets comme les invitations à la *Recepción*, des objets jugés de 'valeur'. Ainsi, lors de la fête organisée pour la présentation de l'invitation, avant de donner les invitations à des personnes connues dans les médias, de l'alcool et des confettis étaient versés



dessus.

. La *ch'alla* des invitations lors de la *Presentación de la Invitación de la Fraternidad Morenada Juventud Rosas Residentes de Viacha Los Legítimos*. De l'alcool et des confettis sont versés sur les invitations par les *pasantes*. Source : Facebook³³

◦ Rembourser le nombre de caisses de bière : le *ayni* des fêtes urbaines

Au sein des fêtes se jouent de multiples pratiques basées sur la réciprocité et l'échange de 'faveurs' et de 'cadeaux'. Ceci semble s'inscrire dans un contexte communautaire aymara, où la réciprocité est contrôlée avec beaucoup de précision (Tassi, 2010, p.21). Au sein des communautés aymara, pour effectuer un travail particulier, *l'ayni* permet une coopération symétrique : une personne, ou même un groupe de personnes, pouvait s'accorder pour aider l'autre à effectuer une tâche, mais la même quantité de travail devait leur être rendue par après par l'autre (Geffroy, 2012, p.88). *El ayni*, ne serait qu'une des institutions de réciprocité qu'on peut (ou pouvait) retrouver dans les communautés *aymara*. Il s'agit donc d'« un type d'échange qui exige la réciprocité stricte, dans exactement le même type de travail ou bien reçu. Usuellement, elle va de paire à une comptabilité des *aynis* prestés ou reçus » (Albó, 1985, p.33). Ce système de réciprocité permet, par le fait d'endetter l'autre, de s'appuyer sur une communauté en cas de besoin. Dans un contexte urbain, au sein du milieu festif, *l'ayni* appliqué aux services communautaires semble traduit par le système de donner et l'obligation de rendre en retour des caisses de bière lors de l'invitation à une fête. :« si tu es invité à la fête de ton amie, et que tu apportes quatre caisses de bière, il est possible que la prochaine fois, ton amie ne retourne que

³³<https://www.facebook.com/1648418708713375/photos/a.1834935940061650.1073743279.1648418708713375/1834936763394901/?type=3&theater>

deux caisses. Cela ne pose pas problèmes tant que la prochaine fois, elle t'apporte les deux restants. Ou alors, si tu invites une amie à danser à ta fête, et elle refuse, tu ne vas pas danser avec elle lors de sa fête. Tu donnes ce que tu reçois » (conversation informelle avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2016). Au sein des fêtes au *local*, non seulement des fêtes en relation aux *fraternidades del Gran Poder*, mais également à l'occasion d'autres fêtes ponctuelles, comme des *prestes*, un système de réciprocité s'instaure par rapport aux caisses de bière. Il est important de noter que la réciprocité s'effectue par rapport au même service, ou par rapport au même objet que celui donné, mais n'est pas forcément une réciprocité directe. Le remboursement peut se faire plus tardivement et en parties, même si finalement la totalité des choses reçues doit être remboursée. Lors de chaque fête, il est noté sur une liste quelle personne ramène quelle quantité de caisses. Quand la personne meurt, « les comptes doivent être réglés », et les dettes doivent être remboursées. Le mécanisme de devoir rembourser le nombre de caisses de bière inscrit les invités dans un réseau d'obligations de donner et recevoir. Une invitation mène donc à l'insertion dans un système de mise en dette dont il est difficile d'en sortir.

«L'*ayni*, c'est plutôt un mécanisme social qu'on peut retrouver dans de différentes sociétés, je ne le vois pas comme une caractéristique culturelle de la culture Aymará... Dans ton pays, ça n'existe pas ?»

Ce système permet également de définir des rapports de force au sein du groupe. Ainsi si une personne « donne trop », elle peut affirmer son pouvoir, car l'autre personne est obligée à rendre. Si l'autre personne n'est pas dans la possibilité de rendre ce qui lui a été donné, elle se trouve dans une position de dépendance face ce premier. Dans ce sens, le système de la réciprocité traduit par des caisses de bière, crée une dette, mais crée également communauté, car ça lie les membres entre eux, par des relations inégales de pouvoir. Par ce système de réciprocité, des relations de pouvoir et hiérarchie s'instaurent.

Ces rituels liés à l'alcool ne se déroulent pas seulement dans le cadre des fêtes liés aux *fraternidades*. Ils sont surtout visibles dans des fêtes qui s'organisent de manière privée, où sont invités les *fraternos* et où ils se rassemblent. Le système de réciprocité, de donner et rendre des caisses de bière permet de créer un lien entre des personnes, qui les insère dans un système d'obligations. Je décrirai ici un événement, une *ch'alla* de la maison d'une *comadre* de Sergio de la fraternidad *Sociedad de*

Morenos La Paz Maravilla del Mundo. Même si l'événement ne s'inscrivait pas directement dans les festivités liées à la *Fiesta del Gran Poder*, il y était intrinsèquement lié. Il s'agissait d'une fête organisée par un membre de la *fraternidad* pour l'inauguration de sa maison récemment construite. Ce petit détour nous permet d'illustrer comment les pratiques 'ritualisées' liées à l'alcool peuvent renforcer les liens entre les *fraternos*, même en dehors des festivités organisées par la *fraternidad* dans le cadre du *Gran Poder*.

Accompagné de Sergio et Esteban, on arriva au coin de la rue où l'on rencontra Paolo, une personne que j'avais déjà rencontrée lors de la fête de l'anniversaire du bloc *Inseparables X siempre amigos*. Il était accompagné de sa fiancée, Mariana, et d'un autre couple d'amis, tous assis dans une jeep 4x4. Paolo se rapprocha avec des canettes de bière en main. Sergio et Esteban, en regardant Paolo arriver, s'étaient indignés « Mais Paolo, tu nous avais pas mentionné qu'on devait venir habillé de manière *formal* » (observation participante, carnet de terrain, 12 décembre 2016). En effet Paolo était habillé en tenue soignée (costume, cravate et avec des chaussures de cuir), tandis que les deux autres étaient habillés plutôt de manière décontractée, avec une chemise et des baskets. A l'arrivée à la maison qui se trouvait un peu plus loin du coin de la rue où nous avait laissé le taxi, les canettes de bière devaient être vidées. En descendant la rue dans laquelle la fête se déroulait, à côté de la maison récemment construite, des *caseritas* vendaient des confettis et des feuilles de fleurs. Les hommes achetaient une dizaine de petits sachets de confettis et de fleurs dont il n'a pas fallu longtemps pour que j'en comprenne l'utilité. Une fois arrivé à l'extérieur de la maison, le groupe saluait les *comadres* et *compadres*, *hermanos* et *hermanas* de la *fraternidad*, placés au milieu d'un rassemblement de personnes devant la maison. Un podium était placé dans un camion au milieu de la rue, du côté droit de la maison, sur lequel un groupe jouait. La maison vue de l'extérieur était impressionnante. Elle comptait cinq étages avec des vitres blindées, et était décorée avec des fleurs et des ballons. En haut du bâtiment, un petit chalet était construit, comme une maison en miniature au dessus de la grande maison. Ses couleurs vives entraient en fort contraste avec les maisons de briques qui l'entouraient. Les différents étages allaient servir en tant qu'établissement pour un commerce (au premier étage), salon de fête (les étages supérieurs), et finalement un étage est dédié à l'espace de vie de la famille

qui l'a construite. Ces maisons sont communément appelées '*cholets*'³⁴.

Sergio et ses amis se dirigèrent vers le côté de la maison où se trouvait un petit local. Une personne s'était installée derrière une table avec une longue liste, et avec des caisses de bières empilées derrière lui. A leur arrivée, tous les invités devaient d'abord faire la file devant ce local. Sur la liste était noté le nom de la personne et le nombre de caisses de bières achetées par invité. Les caisses de bières Paceña valent 109bs (selon le prix du marché, environ treize euros), mais sont souvent vendues à des prix allant de 120bs à 150bs (de quinze à dix-huit euros). La marge de profit créée par la vente des boissons alcoolisées constitue une partie du revenu de l'organisateur, del *preste*, car ils peuvent revendre les caisses non consommées par après. Les invités achetaient donc un certain nombre de caisses, selon la quantité de personnes (variant d'un couple à plusieurs couples, ou dans notre cas, un groupe d'amis), et selon les moyens économiques de chacun. Le statut symbolique, et la position sociale a également une influence dans l'achat (le fait d'être marraine ou parrain des organisateurs ou le fait d'avoir un statut élevé dans la fraternidad, a une influence sur le nombre de caisses à acheter). Une règle se met ainsi en marche: le nombre de caisses de bière que vous achetez auprès d'une personne quand celle-ci vous invite à une fête, devrait être remboursé par cette dernière quand vous l'invitez à votre fête. Sergio, Paolo et Esteban s'étaient arrangés pour partager entre eux le coût de huit caisses de bières. Les femmes ne pouvaient pas participer au paiement. Après l'achat des caisses, le montant était noté sur le formulaire, et les caisses étaient portées par les '*garçons*' (les serveurs qui étaient habillés en costume et embauchés par les organisateurs de la fête) devant la ligne où étaient positionnés les organisateurs de la fête, au milieu de la rue.

³⁴Cette notion est un mélange entre '*chalet*', en référence au chalet qui est construit tout en haut, et le terme '*cholo*'. Généralement les *cholets* comportent différents étages à usages différents : un magasin au rez-de-chaussé, un salon de fête au premier étage, et des appartements en haut. Les propriétaires vivent au sein du chalet qui est construit tout en haut.



Les caisses de bière empilées, et les invités qui attendent le rituel de *ch'allar* les *pasantes*
(Photo auteur)

Là commençait une pratique rituelle mise en place à l'arrivée de chaque invité, après l'achat des caisses de bières. Les *pasantes*, ceux qui avaient organisé la fête, attendaient pendant que les caisses étaient empilées devant eux. Au milieu des *pasantes* se trouvaient Doña Susana et son époux, le couple qui avait construit la maison, un couple remarquablement jeune. A leurs côtés, aux deux extrémités, étaient positionnés la *madrina* et le *padrino de casa*. Nous, les invités, devions nous positionner de manière alignée derrière les caisses. On devait saluer les *pasantes* un par un et saupoudrer leurs têtes avec les confettis et les feuilles de fleurs. Vu que je n'étais pas du tout familier avec cette pratique, je répétais ce que faisaient les autres invités, mais de manière plus ludique que les autres. Ainsi, le même rituel était répété pour chaque *pasante*. Après cela, on se repositionnait derrière les caisses pour recevoir un cocktail ou du jus d'orange avec de l'alcool, servi sur un plateau par les *garçons*. Je regardais à ma droite et voyais comment les autres levaient la main, disaient « *Salud* » aux *pasantes*, et terminaient leur verre en une fois.



Le moment de boire la bière, juste après le « Salud », le couple de *pasantes* se trouve au milieu, avec les *padrinos* des côtés (photo auteur)

Il ne me restait plus alors qu'à faire comme eux. Après cela, un verre de bière était offert, et on devait se diriger encore une fois vers les *pasantes*, pour les saluer de nouveau. Ce n'était qu'après ce rituel que les invités pouvaient réellement participer à la fête, pendant que les *pasantes* continuaient à accueillir les prochains invités. Entre-temps, les *garçons* avaient ouvert la majorité des bouteilles de quelques caisses, et avaient déplacé une partie des caisses en haut de la rue, à l'endroit où était placé un petit groupe de personnes, les *fraternos* membres du même *bloque* que Sergio. Une autre partie des caisses avait été déplacée vers le petit local, où elles étaient stockées pour après être vendues par les *pasantes*.

Avec cet exemple on voit comment la pratique de la *ch'alla* (de libation) peut se pratiquer sur des personnes-mêmes: des pétales de fleurs et des confettis sont saupoudrés sur la tête des *prestes*, les personnes ayant organisé la fête pour l'inauguration de leur maison récemment construite. Les *prestes* peuvent ainsi faire l'objet d'une *ch'alla*, mais l'événement entier qui s'organise s'inscrit dans cette pratique, traduit dans un contexte urbain.

4.3.2 La fête comme lieu de distinction et de définition des rapports de force

Les marqueurs de distinction et de différenciation sont omniprésents dans les fêtes. A un niveau intérieur des *fraternidades*, les marqueurs de distinction sont observables

dans les fêtes, mais aussi par rapport à d'autres *fraternidades de morenada*. Mais la distinction existe aussi dans un rapport à l'extérieur. Une volonté d'une reconnaissance dans la société, « montrer qu'on existe », s'affirmer dans l'espace urbaine, d'« *ocupar su lugar* » (« occuper sa place »), d'« attirer » des personnes à participer à leurs pratiques.

L'exemple de la *ch'alla* de la maison, permet également de montrer comment la fête peut constituer un lieu de distinction. La célébration à l'occasion de l'inauguration de la maison, avec des caractéristiques spécifiques (comme l'invitation d'un grand nombre de personnes, les groupes de musiques qui jouent, une abondance d'alcool, des vêtements prestigieux, etc.) permet de démontrer une certaine richesse, et le fait que les personnes doivent acheter des caisses à l'entrée, les insère dans un rapport d'obligations de l'un envers l'autre. Le fait que ce couple se pouvait permettre l'organisation d'un événement de tel grandeur, affirmait un certain statut. Le niveau du prestige représenté par la construction de la maison, était mis en scène par la présentation de la fête. En effet, la mise en scène de l'investissement financier se traduisait dans l'organisation et les dépenses investies dans la fête: un grand podium dans un camion installé devant la maison, des diverses *bandas*, présentant de la musique « *folklórica* » ou du *cumbia* mais aussi du rock, des plats de cuisine 'française' (consistent en une fine tranche de viande accompagnée d'une sauce de céleri-rave et de pommes, des produits et des goûts qu'habituellement on ne retrouve pas dans la région andine, donc des produits qui sont plus chers) offerts à tous les invités, servis par des '*garçons*', qui apportaient également une bouteille de deux litres de whisky sur chaque table, des centaines d'invités et les vêtements ostentatoires des organisateurs. Cependant, l'ostentation de la richesse n'était pas seulement présentée à travers l'organisation de la fête, mais également par les invités-mêmes. Surtout chez les femmes *de pollera* les marques de 'distinction' étaient remarquables: les bijoux, les vêtements, les chapeaux, étaient de haute qualité, affirmant un certain statut. Par exemple, Doña Julia, une *comadre* de Sergio habillée de *pollera*, portait un châle de *vicuña*, en double tissu, un matériel très précieux et très coûteux. La distinction entre ces femmes, déterminant le statut de chacune, était visible au niveau de la qualité du matériel de leurs vêtements et attributs. Ainsi, les bijoux de '*fantasía*' en or plaqué se distinguent des bijoux d'or. La distinction était aussi visible par la qualité du tissu utilisé (le fait d'avoir un châle brodé à la main par exemple). Les marques de distinctions se jouaient également à d'autres niveaux. Il existait une différence entre les femmes *de pollera* et les femmes

de *pantalón*, Certaines femmes, généralement celles qui n'appartenaient pas à la *fraternidad* (ou qui, comme Mariana, n'étaient plus tellement impliquées) étaient habillées en pantalon avec une chemise alors que les autres femmes, surtout celles membres de la *fraternidad*, étaient habillées 'de *cholita*'. Il était évident que ces personnes affichaient un certain statut dans la communauté, un statut qui était affirmé par la *ch'alla*. Le fait qu'ils avaient les moyens de se construire une maison de telle taille, et d'organiser une fête de *ch'alla* pour inaugurer cette maison, de telle grandeur, montre que la valeur économique des objets et leur valeur symbolique sont intrinsèquement liées

Au niveau des *fraternidades*, les fêtes au *local* permettent une mise en scène de la richesse, et une ostentation, aussi bien de la part des *pasantes* envers leurs membres (pour avoir une « reconnaissance », pour être « respectés »), que de la part de la *fraternidad* envers l'extérieur, dans le cas d'événement à plus grande échelle, comme la *Recepción*³⁵

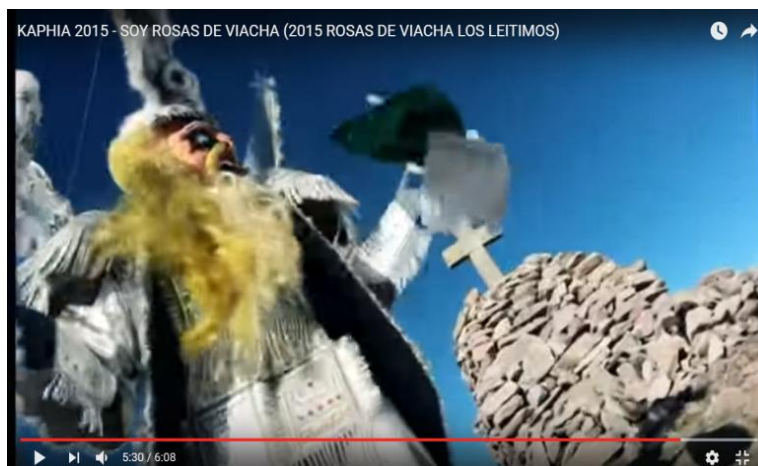
Les *pasantes* qui doivent se charger à l'organisation de la fête, ce qui les procure une reconnaissance et une respectabilité. En finançant l'entièreté de la fête, ils mettent en quelque sorte en dette les membres envers eux. Le concept de *pasante*, et de *preste* trouve son origine dans les communautés. D'année en année, les *pasantes* se suivent, ce qui finalement remodifie continuellement les positions. Cette circulation s'inscrit dans le mécanisme de la réciprocité.

4.3.2.1 Présentation de la *fraternidad*

Pour annoncer des événements importants comme la *Recepción*, les *fraternidades* créent des vidéos (qui d'année en année s'améliorent de qualité, notamment par les caméras utilisées), postés sur Youtube, qui permettent d'envisager les éléments mis en scène : une dévotion *al Tata del Gran Poder*, l'accès à une certaine consommation, le grand nombre de participants qui forme une homogénéité, des références à une culture 'originaire', en référence à des lieux associés aux cultures pré-colombins. Voici quelques stills des vidéos trouvés sur Youtube postés par les *fraternidades*:

³⁵ La *Recepción* est le premier grand événement organisé par les *fraternidades de Morenada*, à la préparation de la *Entrada del Gran Poder*. La *Recepción* est un événement organisé pour « soigner » les membres de la *fraternidad*, mais également pour attirer des nouveaux membres à danser avec eux, notamment par le fait de présenter des groupes de musique connus (entretien avec Cárdenas, Clevereth., « Abya Yala Tv : Gran Poder, 2017 », la *Entrada* du Gran Poder 2017 diffusé en direct, Abya Yala Tv, 10 juin 2017, durée de 7h 44m 31s, <https://www.youtube.com/watch?v=HwIqbYPHPVI>).

- Une dévotion religieuse, références à la religion catholique



- L'accès à une consommation



- Une masse homogène





- Des références aux 'traditions' (des lieux liés à l'histoire pré-colombine, des styles vestimentaires)



4.3.2.2 La distinction par la présentation des groupes musicaux

Je considérerai ici comment les éléments de ‘distinction’ se présentent lors des *Recepciones*, aussi bien une distinction des *pasantes* au sein de la *fraternidad*, qu’une distinction de la *fraternidad* envers l’extérieur. A l’intérieur du salon de fête, une ostentation de la part des *pasantes* était remarquable. Pendant que les groupes de musique étaient présentés sur les podiums, les *pasantes* se positionnaient devant, dansaient et saluaient les présents. Des présentateurs animaient le spectacle en introduisant les groupes musicaux et en mettant en valeur les *pasantes*. Je présenterai ici un élément particulier avec lequel les *pasantes* essayent de gagner leur réputation : *las bandas*, les groupes de musique. Lors de la fête au *local*, les *pasantes* qui organisent la fête devaient essayer de faire venir des groupes de musique connus. Dans chaque fête (de petite à grande échelle) généralement les concerts commençaient avec des groupes de musique *folklórica*, reproduisant des morceaux connues par les *fraternos*. Certains étaient connus à niveau nationale et même internationale (en Amérique du Sud), comme *Los Kjarkas*, d’autres étaient moins connus. Un des groupes présentés lors d’une fête à plus petite échelle était nommé “*Suma Qamaña*”, traduit de l’aymará comme “*Vivir bien*”. Ces groupes présentaient des morceaux de la musique folklorique avec des instruments ‘traditionnels’ comme la *zampoña* (flûte de pan), el *charango* (une petite guitare), la *quena* (une flûte), mais également des guitares électroniques, la guitare basse, la batterie (électrique ou non), et le clavier électronique. Généralement les musiciens étaient habillés avec des ponchos, faisant référence aux vêtements associés aux aymara. Ensuite, des groupes de musique « *tropical* » jouaient, accompagné des danseurs, de la musique *cumbia* et des chansons populaires connues par tous. Les musiciens généralement étaient habillés en costume, ou en pantalon jeans (parfois avec des lunettes de soleil) ou des jupes courtes pour les femmes. Généralement, quand ces groupes commencent à jouer, les *fraternos* se mettent à danser. Il est intéressant de considérer comment des styles de musiques se suivaient dans le déroulement de la fête, et comment la (re)présentation des groupes (par les vêtements, et les noms accordés aux groupes, etc.) pouvait changer.

Pour des événements à échelle plus petite, au moins trois groupes de musique différents jouaient au sein du *local*. A l'occasion d'événements plus importantes organisées par les *fraternidades de Morenada*, comme la *Recepción*, les *pasantes* faisaient des grands efforts pour en faire un spectacle extraordinaire avec de nombreux groupes connus au niveau national et international. Les *Recepciones* auxquels j'ai assisté se sont déroulées dans une espace festive en plein air: premièrement la *Recepción de 'Las Rosas de Viacha'* et ensuite la *Recepción de 'Los Intocables'*. Il s'agit d'un espace fermé avec un grand podium au milieu.



La *Recepción de Los Intocables* au «*Gigante Mirador*», notons la grandeur du podium, la présentation de la gestion 2017 aux côtés, le grand écran, la présence des *pasantes* devant les musiciens sur le podium, les tours de caisses de bière empilées dans le public et les costumes remarquables des membres des *Intocables*.

Lors de la *Recepción de 'Los Intocables'*, nombreux groupes se présentaient procurant un certain prestige aux *pasantes*. Parmi les groupes de styles différents étaient cinq boliviens, un argentine, un péruvien, et finalement, l'acte majeur, un groupe depuis l'Europe. Le public était surpris par la venue non annoncée du groupe fameux *Los Ángeles Azules* venant du Mexique, créant un enthousiasme généralisé entre les *fraternos*. Cependant, en réalité il s'agissait d'un groupe de *cover* originaires de la Bolivie, reprenant les mêmes morceaux de musique et le même logo, mais avec un nom légèrement différent : '*Los Ángeles Azules - la replica*'. Aucun droit sur les chansons n'était payé pourtant : comme s'il s'agissait du même groupe « mais pour moins cher ». Les *fraternos* étaient contents, et ça c'était le plus important. L'acte majeur était Boney M, un groupe européen de musique disco des années '70. Une

autre *fraternidad de Morenada*, '*Majestad Bolivia*', avait invité à C.C. Catch, « la reine de l'eurodisco de la fin des années '80 »³⁶ à sa *Recepción*. Il est intéressant de considérer comment des artistes occidentaux, à leur sommet il y a des dizaine d'années, pouvaient être récupérés dans d'autres continents et regagner une certaine valeur. La musique pop et disco n'était pas habituelle à ce type de fêtes, mais le fait d'avoir un groupe occidental donnait du prestige. Je remarquais, en étant habillée moi-même de *cholita* (un élément dont je reviendrai par après), la manière de danser sur cette musique était complètement différente de la danse restreinte, répétitive présent au défilé. Lors de *La Recepción de los Intocables*, l'événement était filmé et diffusé à la télévision, requérant une « bonne présentation » de la *fraternidad*. Auparavant, l'événement avait également reçu beaucoup de l'attention dans les médias (la presse écrite, la télévision et la radio), attirant beaucoup de personnes intéressés à venir voir ces concerts. Pourtant, l'accès n'était pas libre à tout le monde : l'entrée n'était permis qu'aux danseurs, membres de la *fraternidad*, même si des personnes accompagnés par des *fraternos* pouvaient négocier leur entrée.

- La question de l'accès : l'exclusivité de la fête ?

A des fêtes de moindre et de grande échelle, la sécurité était placée à l'entrée du *local*. Le fait que pas tout le monde pouvait entrer au *local*, même si pour des raisons de 'sécurité', ceci entretenait un sentiment d'exclusivité à la fête. En effet, seulement les danseurs étaient permis l'entrée. Dans mon cas, vu que je ne participais pas aux danses, l'accès n'était pas toujours garanti. Même si parfois des agents de sécurité placés à l'entrée refusaient, avec l'aide de Sergio et d'autres membres de son *bloque* on pouvait négocier l'entrée.

Tout de même, en même temps de cette exclusivité (une fête qui semble seulement réservée aux *fraternos*), il continue à exister des ouvertures envers l'extérieur, une mise en scène envers l'extériorité et des mécanismes pour attirer des personnes extérieures. La question de la mise en scène, observable dans les défilés, peut se jouer également à l'intérieur du *local*. En effet, à certaines occasions, l'accès ne semble pas exclusif seulement aux *fraternos*, permettant l'entrée des personnes extérieures selon une 'stratégie' pour avoir de la publicité. En effet, comme on l'a

³⁶ Cazas, Anahí, Página Siete, 11 février 2017, « C.C. Catch, la reina del eurodisco de finales del 80, llegara a La Paz », <http://www.paginasiete.bo/cultura/2017/2/11/cc-catch-reina-eurodisco-finales-llegara-126929.html>

mentionné avec les *Recepciones* par exemple, des fêtes dans *le local* peuvent servir à une mise en scène de la *fraternidad*, et un moyen pour attirer des nouveaux membres à la *fraternidad*.

4.3.2.3 La dépense dans la fête qui génère une richesse

Ces fêtes « somptueuses » organisées à petite et à grande échelle, « où brille tout l'apparat des familles, où nourriture et alcool abondent, où musique et vêtements imposent aux yeux des spectateurs respect et marquent le prestige » (Geffroy, 2013, p.33), pour des gens extérieures (comme moi j'étais) peuvent paraître comme un gaspillage. Cependant, selon cette logique particulière, « la fête, sous ses apparences dispendieuses, est en fait une véritable source de richesses pour qui accepte d'abord de dépenser » (Geffroy, 2013, p.35). Organiser, 'offrir', une fête ostentatoire permet de gagner du prestige et de la reconnaissance sociales, et permet de définir les rapports hiérarchiques au niveau économique, politique et sociale dans le groupe (Geffroy, 2013, p.34). « La richesse » peut donc se traduire par un capital social et symbolique (en utilisant les notions pensées par Bourdieu (Van Campenhoudt, 2001, p.131). « La fête se présente sous son aspect généreux redistributif ; toutefois, sous couvert de réciprocité, ce sont des relations de pouvoir et de hiérarchies qui s'instaurent. (...) La manifestation des hiérarchies est visible à tout moment dans la fête et dans le boire collectif. Offrir à boire peut devenir un instrument de domination, d'affaiblissement de l'autre » (Geffroy, 2013, p.35). Ceci rejoint les pratiques de l' 'invitation' à des caisses de bière observé dans les fêtes, comme contenant une certaine violence symbolique, dans son effet à définir des rapports de pouvoir.

4.3.3 Le folklore comme élément unificateur d'une identité

4.3.3.1 Créer une communauté qui dépasse les frontières nationales

Mes interlocuteurs mentionnent souvent l'ouverture de la Bolivie vers l'étranger, créant des grands groupes de migrants dans les pays voisins comme le Brésil, l'Argentine et le Chili. Le *folklore* semble être un moyen de construire des liens traversant les frontières nationales. En effet, les *fraternidades de Morenada* existent également dans les pays voisins comme le Pérou, l'Argentine, le Chili et le Brésil. Souvent, des migrants boliviens appartiennent à ses *fraternidades*.

Doña Variña, une membre de la *fraternidad Sociedad*, vivait depuis longtemps en Argentine. Ses enfants étaient nés là-bas et avaient construits leur propre vie dans ce pays. Pourtant, à l'occasion de l'approche des festivités autour du *Gran Poder* elle était retournée en Bolivie, son pays natal avec son époux. En Argentine, elle faisait partie également de la filiation de la *fraternidad Sociedad* constitué presque entièrement de Boliviens émigrés en Argentine.

Avec leur pays voisin, le Pérou, les *folkloristas* créent aussi des liens. Les *comadres* et *compadres* du *bloque* de Sergio avaient effectué un voyage tous ensemble à Puno, une ville située au sud du Pérou, près de la frontière bolivienne. Ils y avaient rencontré les « *hermanos y hermanas folkloristas* » (les frères et sœurs *folkloristas*) du Sud du Pérou, dans la région autour du Lac Titicaca. En effet, il semble que pour eux, toute la région autour du lac (aussi bien en Bolivie qu'au Pérou) présente à peu près les mêmes caractéristiques et se réunit autour du même intérêt pour la danse folklorique. Cette région est également la région dans laquelle la population aymara s'était dispersée (avec toujours une forte présence indigène aymara)

4.3.4 Les pratiques incorporées

4.3.4.1 Les règles de conduite au sein du *local*

Au sein du *local*, certaines règles de conduite apparaissaient, qui semblent encadrer l'interaction des *fraternos*. Généralement, à l'arrivée au *local*, les hommes et les femmes se positionnaient autour des caisses et buvaient. Quand la musique *tropical* commençait à sonner, généralement les personnes commençaient à danser. La danse s'effectuait toujours par paires : un homme, qui devait guider, et une femme. Un espace était laissé entre les deux, et souvent les deux partenaires ne se regardaient pas aux yeux. Généralement, les deux partenaires se tenaient par les mains, laissant une espace entre les corps. A un moment donnée, l'homme soulevait la main pour « *dar la vuelta* » (« faire le tour ») à la femme. Tout de même, il y avait une différence générationnelle, des jeunes dansaient généralement de manière plus proche que des personnes plus âgées.

C'était plutôt par le surgissement des comportements considérés comme 'exceptionnels' et 'remarquables', que les règles de conduite généralisées dans les fêtes devenaient visibles pour moi. Valeria, une amie de Sergio membre également de

la *fraternidad Rosas de Viachas*, était une jeune femme qui s'habillait de *pollera* dans la vie quotidienne. « *Yo no soy cholita, soy una mujer chola* » (« Je ne suis pas une *cholita*, je suis une femme *chola* ») (conversation informelle avec Valeria, carnet de terrain, 5 février). Dans les fêtes auxquelles je l'accompagnais, il était intéressant de voir comment Valeria 'transgressait' certains règles de conduite définies pour les femmes de manière sous-jacente aux fêtes. Généralement, les *cholitas* avaient une posture réservée, elles devaient se tenir droite, garder une élégance en veillant à tenir



les bras pliés, ou avec une main sur la hanche, pour que le châle tombe bien (c'était ainsi, en mettant un pied devant, qu'elles posaient pour une photo par exemple).

Photo prise par Iván Mendoza Moya

Elles se déplaçaient accompagnées d'un homme, ou de plusieurs autres femmes, non jamais seules. Les vêtements de *cholita* cachaient une grande partie du corps de la femme. Les *polleras* composées de sept jupes différentes et arrivant en bas des genoux combinée à la *manta* portée sur les épaules cachait les formes du corps. Par cela, la *cholita* se distinguait de la *cholita antigua*, qui dévoilait une plus grande partie du corps, avec des *polleras* plus courtes, une blouse centrée avec décolleté, une *manta* portée plus bas, fonctionnant plutôt comme un élément décoratif, et des talons. La fille *china*, portait des vêtements qui accentuaient le corps : une blouse encore plus décolletée avec un accent sur les hanches, une minijupe découvrant les jambes, des hautes talons. L'image de la femme *china* était presque l'opposée de la *cholita*. Pourtant, l'étude de Fléty permet de montrer que même si les modèles féminins paraissent opposées, des continuités existent : « *goût pour l'ostentatoire*,

recherche d'élégance, importance du détail et de la combinaison des couleurs, uniformité complète avec les autres femmes de son groupe, désir de prestige, qu'il soit économique pour les Cholas et plutôt basé sur des qualités d'ordre physique pour les chinas. Ces continuités sont en fait nécessaires pour afficher une appartenance au même ensemble esthétique que constitue la danse Morenada. » (Fléty, 2011, p.35).

Pour revenir aux règles de conduite, généralement, les *cholitas*, tout au long de la fête, n'importe s'il faisait chaud ou froid, gardaient toujours la *manta* sur les épaules, et le chapeau sur la tête. Lors d'un événement au sein d'un *local*, Valeria commençait à danser avec une amie. Elle dansait avec une enthousiasme, en contraste avec les autres femmes *cholitas*, qui gardaient, au moins au début de la soirée, une posture assez réservée. Quand elles dansaient, elles étaient toujours accompagnées d'un homme. Pour Valeria, danser était une manière d'échapper à l'obligation de boire. Elle utilisait souvent des stratégies pour ne pas trop boire, ici en s'éloignant du groupe où le verre de bière faisait le tour. A son retour, elle avait très chaud et enlevait son châle et son chapeau. C'était la première fois que je voyais une femme habillée de *pollera* dans les fêtes enlever sa *manta*, et ça suscitait des regards de la part de l'entourage. Ce n'était qu'en observant les réactions sur le comportement de Valeria, une exception à la règle, que j'ai pu m'interroger sur 'les normes' présents.

Il y a une différence entre les femmes qui portent la *pollera* dans la vie quotidienne, et les filles qui dans la vie quotidienne sont « *de vestido* » (Fléty, 2011, p.37). Les femmes « *de pollera* » sont habituées à porter ces vêtements. Les jeunes filles, dont leur maman peut par exemple être « *de pollera* », n'ont pas le même savoir-faire, mais apprennent des autres. Il est intéressant de noter que dans la manière de se présenter en tant que *cholita*., aussi bien des pratiques suivant les modèles de beauté occidentales, du maquillage et des jambes épilées par exemple, que des éléments qui n'y collent pas du tout: comme par exemple la *pollera* qui augmente le volume du derrière et qui cache les formes du corps, peuvent se réunir dans les pratiques de certaines *cholitas*, généralement les plus jeunes. La corporéité de la femme *chola* qui danse la *morenada* passe non seulement par les gestes, mais également par le visage. L'expression du visage étant généralement peu parlante non pas souriante, mais « plutôt figée », affichant « une certaine impassibilité. » (Fléty, 2011, p.36). En revanche, aux plus jeunes filles, qui dansaient devant en tant que *guía* par exemple, il était généralement conseillé de sourire, ayant une expression différente que celle des

femmes plus âgées.

Ainsi, les relations intergénérationnelles, s'inscrivent dans la corporéité des danses.

4.3.4.2 Porter la *pollera* (relation mère-fille)

Les relations ou les distanciations entre les différentes générations chez les femmes sont particulièrement visibles dans le fait de porter la *pollera* ou non.

- Valeria

Valeria est née dans un petit village dans la province de *Omasuyos*, a proximité du Lac Titicaca. « Quand j'avais neuf ans j'accompagnais ma tante à la ville. Je voulais explorer la ville, et sortir du village. Mon père me poussait à bouger, 'comme ça tu peux apprendre le *castillano* (l'espagnol, castillan), il me disait. En arrivant à la ville je parlais peut-être deux mots de *castillano*. Je vivais avec ma tante dans la ville, et je n'avais plus vu mes parents jusqu'à mes dix-huit ans. Ma mère me manquait beaucoup, mon père aussi. Un jour, je voyais un *cerro* (une colline) et j'étais persuadée que mon village se situait juste derrière la colline. Je commençais à monter et à monter, mais rapidement j'étais très fatiguée, j'étais toute seule. Je me rendais compte que ça n'avait pas de sens, et je retournais. J'y suis retournée encore une fois à mon village, *pero ya no había mi gente* (« mais il n'y avait plus les miens »), ça avait fortement changé. Je ne me sentais pas appartenir à ce lieu, ça ne correspondait pas avec mes valeurs. »

Maintenant qu'elle est adulte, elle habite toujours dans la ville, au centre de La Paz. Elle s'habille toujours de *pollera*, comme le faisait sa maman. Valeria est une des seules étudiantes de *pollera* à l'Université qui se situe au centre de la Paz. Dans le milieu des *fraternidades*, et dans la vie en général, Valeria n'obéissait pas aux règles de conduite définies. « *Yo nunca tenía que pedir permiso en mi vida* » (« je n'ai jamais dû demander la permission dans ma vie »), ce qui lui a permis de se construire de manière indépendante. Ceci la distinguait de la majorité des danseuses dans la *fraternidad de Morenada* dans laquelle elle participait, *La Fraternidad Rosas Residentes de Viacha*. Elle ne portait pas toujours les vêtements adéquats lors des défilés, des vêtements qui peuvent être très coûteuses, elle évitait de boire trop, s'appuyant sur certaines stratégies, elle dansait quand et comment elle en avait envie, et elle transposait sa joie sur d'autres personnes. Pourtant, même si son comportement était différent, dans les fêtes, cela semblait accepté, même si ça

suscitait parfois des regards.

Valeria observe que «aujourd'hui, être *chola* c'est devenu la mode ». Beaucoup de danseuses *cholitas*, qui dans la vie quotidienne portent le « *vestido* » (« en robe »), pour les fêtes « *se visten* » (« se déguisent ») en *cholita*. « Moi je m'habille comme ça dans la vie quotidienne, tous les jours, depuis mon enfance, parce que ma maman le faisait. Maintenant je vois une récupération. '*Las cholitas*' s'habillent comme ça que pour les fêtes, pour se faire montrer Moi je porte ça pour me battre contre la discrimination, c'est ma lutte personnelle ». En effet, il y a une dizaine d'années, les femmes « *de pollera* » se confrontaient à des fortes discriminations dans les espaces publics, quelque chose qui semble toujours présente dans la société (même si c'est en moindre mesures). Le fait de porter ces vêtements, pour Valeria, est non seulement un héritage, mais également un choix conscient.

Valeria faisait la distinction entre une femme de *pollera*, et une femme qui se 'déguise' en *pollera*, mais la différence se trouve dans des petits détails, qui pour une personne qui ne porte pas de *pollera* ne sont pas visibles. Ainsi, par exemple, les '*vraies*' *mujeres chola* peuvent garder le chapeau sur la tête, même quand elles dansent et tournent, sans devoir l'attacher aux cheveux par des épingles. De porter le chapeau dans la vie quotidienne, elles se sont habituées à le porter. Celles qui ne sont pas habituées l'attachent par des épingles pour le garder en place.

- Mariana

Mariana vit dans un quartier éloigné à El Alto, au chemin vers Oruro (une ville au sud est de La Paz). Mariana me racontait qu'elle venait d'une famille « *muy traditional* » (très 'traditionnelle'). Elle vit toujours avec ses parents et ne peut quitter la maison que quand elle se marie. Ses frères et soeurs aînés, même s'ils se sont déjà mariés, vivent toujours dans la même maison, mais sur un autre étage. Depuis quelques années, Mariana avait une relation avec Paolo, son « *enamorado* » (amoureux). Ils étaient fiancés, mais la famille de Mariana s'opposait à leur mariage par le fait qu'il n'était pas *soltero* (célibataire). Paolo avait déjà des enfants d'un mariage précédent. Pour cela, Mariana se sentait enfermée au foyer familial, qu'elle ne pouvait pas quitter tant qu'elle n'était pas mariée.

Ensemble avec Sergio et son fiancé Paolo, elle faisait partie de la *Fraternidad Sociedad Morenos La Paz Maravilla del Mundo*. Elle y avait dansé de *cholita* lors des festivités de la *fraternidad*. Aujourd'hui, par un manque de temps à cause du

travail, son implication dans la *fraternidad* était moindre. Même si elle participait encore à plusieurs événements, elle ne dansait plus souvent. Dans la vie quotidienne, elle ne voulait pas s'habiller de pollera mais portait des vêtements « à l'occidentale » (pantalon, talons, blouse). Elle me montrait une photo d'elle en tant que cholita, lors d'une de ces fêtes. Sa maman était « *una señora de pollera* » (une dame de pollera), qui dans la vie quotidienne s'habillait ainsi. Elle me raconte que sa maman avait des bijoux à la maison qui étaient d'une grande valeur et qui ne pouvaient pas quitter la maison.

- Susan

Dans la vie quotidienne, Susan s'habillait en «*vestido*». Elle s'habille de *cholita* pour assister aux fêtes, dans les fraternités, mais également à l'occasion des mariages, des baptêmes, des *preste*, etc. Les *polleras* qu'elle achète pour les célébrations dans le cadre du *Gran Poder*, elle les réutilise à d'autres occasions. « Quand je m'habille de *cholita*, je me sens différente. Quand je passe dans la rue, les gens me regardent. Je reçois beaucoup plus d'attention que quand je m'habille dans mes vêtements normaux. Parfois je préfère même prendre un taxi, parce que je n'aime pas marcher de ma maison au lieu où je prends le transport commun, car je reçois beaucoup d'attention. *J'aime bien le style qui accompagne le fait de mettre les vêtements de cholita, tu dois être gracieuse, elle est très élégante la cholita. Le fait de mettre ces vêtements ça me change complètement, je me sens plus élégante* ». Susan est élue *guía* de la *Fraternidad Rosas de Viacha* par la gestion de *pasantes* de 2017. Sur son Facebook apparaissent tous les jours des photos sur lesquelles elle est habillée de *cholita*, dans le cadre des festivités de la *fraternidad* participant au *Gran Poder*, mais également dans le cadre d'autres événements.

4.3.5 Différents rôles selon l'âge

4.3.5.1 L'importance des jeunes dans la *fraternidad*

Dans la fraternité la présence de membres jeunes est très valorisée, car cela symbolise le 'pouvoir d'attraction' de la *fraternidad* (Tassi, 2010). Les danseurs jeunes amènent une nouvelle dynamique à la fraternité et assurent la reproduction. Les jeunes aident à procurer du prestige à la *fraternidad*, et constituent une manière pour la *fraternidad* à se présenter envers l'extérieur. Généralement, aux défilés, les jeunes dansent de manière plus enthousiaste et souriante que les danseurs plus âgés

(qui souvent ressent assez peu expressifs). De plus en plus de jeunes professionnels, commerçants ou étudiants, semblent participer au *Gran Poder*, et être impliqué dans les *fraternidades*. Il semble que certaines traditions sont récupérées tout en étant adaptées à des contextes d'accès à une consommation globalisée. Les jeunes qui participent aux fraternités, qui se sont fortement impliqués donnent ainsi une valeur aux danses et les *inkleden* de manière différente. Généralement les positions administratifs et de statut, les organisateurs, sont occupés par des personnes plus âgées. Cependant, il n'est pas exclu qu'une personne jeune puisse être *pasante*. Généralement, dans l'ACFGP, les représentants des *fraternidades* sont des personnes d'âge mûr. Dans les danses dans la rue, les positions de *guía* sont toujours occupées par des jeunes adultes.

4.3.5.2 Être homme ou femme, marié(e) ou *soltero/a*, jeune ou âgée

Dans les *fraternidades* de *Morendada*, certains vêtements et comportements sont associés à la jeunesse et au statut de célibataire, d'autres à des personnes plus âgées au statut de marié.

Pour les femmes, les positions et les vêtements différents, correspondent à un certain âge ou un certain statut. Entre les danseuses, des différences de comportement s'installent : *las chinas* étaient souvent des filles jeunes et minces avec des formes accentuées par leurs vêtements. *Las cholitas* étaient généralement des femmes plus âgées, les vêtements cachaient les formes de leur corps par le volume de leurs *polleras* les jambes n'étaient visibles qu'au moment de tourner lors des danses, élégance du châle qui couvre les épaules. Se bougent avec grâce. Cependant, aujourd'hui beaucoup de jeunes filles semblent vouloir participer aux danses en tant que *cholita*, tandis qu'avant la tendance était plutôt d'aller de *china*. « Les filles qui sont sélectionnées sont toujours des belles filles qui viennent de l'université, des études de droits ou quelque chose comme ça. Souvent il y a beaucoup de concurrence entre elles, et les mamans essayent d'introduire leurs filles par leurs contacts. » (entretien informel avec Denise, carnet de terrain, 17 octobre 2017)., interview !! S'habiller de fille *china* est généralement réservée à des jeunes filles célibataires. Il est rare de voir des femmes mariées danser de *china*. Une fois mariée, les femmes dansent généralement de *cholita*. Quand même, dans l'autre sens, cette remarque ne serait pas valable, car beaucoup de jeunes filles dansent de *cholita*. En effet, au sein de la *tropa*

de mujeres, on peut voir une variété de personnes de tous les âges. Pour les hommes aussi, dans *la tropa de hombres*, les âges se mélangent.

Une position emblématique au sein du défilé de *Morenada*, qui illustre bien ce mécanisme est la position de *guía* (guide). La position de *guía* est généralement associée à la jeunesse, aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Généralement les *guías* sont les membres les plus jeunes de la *fraternidad*, au début de la vingtaine. Ils 'servent' en quelque sorte comme façade pour la *fraternidad*. Ils sont positionnés devant au défilé, avec des costumes plus saillants, et doivent danser avec un enthousiasme (pour les hommes) et une élégance (pour les femmes), accompagné d'un grand sourire. Susan dansait comme *guía* dans la *Fraternidad Morenada Juventud Rosas Residentes de Viacha Los Legítimos*, pour la gestion de l'année 2017. Chaque année, huit filles et huit garçons sont élus en tant que *guía* de la *fraternidad*. Souvent les élu(e)s sont des connaissances ou des familiers des *pasantes*. Susan connaissait un des *pasantes*, mais insiste sur le fait qu'elle avait obtenue cette position « par élection ». « Selon la règle, les filles guides doivent avoir moins de vingt-cinq ans. Mais bon, maintenant il y a une fille de vingt-six ans et ça ne pose pas problèmes. C'est mieux que les filles soient encore célibataire quand elles dansent en tant que guide, pour cela elles doivent être plus jeunes. Parce que si elles sont mariées, ça devient plus difficile. En tant que guide il faut participer à beaucoup d'activités, assister à différents événements, tu es souvent invité à des fêtes, ensemble avec les *guías* masculins. Quand tu es marié ça devient compliqué. Tu es souvent en contact avec les garçons *guías*, et pour les époux ça peut poser des difficultés. Pour cela généralement des filles plus jeunes sont élues en tant que *guía* » (conversation informelle avec Susan, carnet de terrain, 16 février 2017). Dans sa relation de couple, le fait d'être *guía* semblait poser des problèmes, même s'ils ne s'étaient pas encore mariés. « Mon 'enamorado' ('amoureux') est souvent jaloux. Il danse aussi dans *las Rosas de Viacha*, mais il ne l'aime pas autant que moi. Il le fait pour m'accompagner, ou plutôt pour me surveiller (rires) » (entretien informel avec Susan, carnet de terrain, 16 février 2017). Au carnaval d'Oruro, Susan danse la *chuta*, une danse dansée en paires, généralement en couple avec son partenaire.

Lors du défilé dans le cadre de la *Recepción de la fraternidad 'Rosas de Viacha'*, Claudia, l'épouse de Javier, un ami d'enfance de Sergio, me racontait qu'avant de se marier elle dansait de *caporales* et de *tobas* au Gran Poder, des danses où les femmes

portent généralement des mini-jupes. Elle dansait de *china*, et était fortement impliquée dans la fraternidad. Cependant, elle avait arrêté à danser quand elle s'était mariée il y a deux ans. En effet, ses danses étaient plutôt associées à des jeunes célibataires.

4.3.6 Un entre-deux

4.3.6.1 Paradoxe d'une logique subalterne

Dans la société bolivienne, un rapport d'inégalité omniprésent dans tous les domaines de la société m'avait fortement frappé lors de l'effectuation de mon terrain. Les *fraternidades de morenada* et leur membres étaient également inscrit dans ces rapports hiérarchiques au niveau de la société. Comment, les danseurs de *morenada* s'affirment au sein de la société bolivienne ? Par rapport au moment de leur fondation, les *fraternidades*, nées comme des associations entre des membres de familles ou entre commerçants d'un même secteur, ont fortement évoluées. Aujourd'hui, les *fraternidades* se sont agrandies, les dépenses financières deviennent plus élevées, et les membres se diversifient de plus en plus.

Dans la société, les fêtes entourant les danses de *morenada* sont souvent jugées comme « gaspillant leur argent aux fêtes et à la bière ». Dans les dernières décennies, les danseurs de *Morenada* ont obtenu un pouvoir économique, notamment par le développement du commerce dans le cadre d'une économie informelle. Ces personnes se sont construites par des voies alternatives, sans être inclus dans un système étatique (sans sécurité mais également sans règles), passant par des relations commerciales informelles. Cependant, en dépit d'un capital économique élevé, ces personnes se sont heurté à une mobilité sociale limitée, n'étant pas considéré comme faisant partie de l' 'élite', ou de la 'classe moyenne' de la société³⁷ (Tassi, 2007). Des personnes 'appartenant' à une classe moyenne pouvaient exprimer une dépréciation envers ces pratiques festives de la 'culture populaire *cholo*' (de manière péjorative), considérées comme 'peu civilisées' ou 'peu éduquées'. Les classes moyennes les mettaient à l'écart car ces pratiques ne collaient pas avec des pratiques

³⁷ Généralement, dans la société bolivienne fortement hiérarchisée, des personnes *mestizo* ou *criollo-mestizo* sont associées à cette classe 'supérieure' de la société . Aujourd'hui des pratiques culturelles spécifiques sont associées au terme. A La Paz, il s'agit par exemple d'une population qui vit dans un quartier aisé de La Paz, dont les enfants effectuent par exemple des études à des universités privées plus coûteuses dans des parties favorisées de la ville. Cependant, ces dernières dizaines d'années, ces universités sont également fréquentées par des élèves de descendance aymara plus prononcée, n'appartenant pas à cette couche aisée de la société.

'sophistiquées' associés aux classes aisées basées sur une logique 'occidentale'. Pour se différencier, les classes moyennes appliquent la catégorie '*comerciante*' à ces personnes, un terme qui inclut une dimension péjorative, mettant l'accent sur une matérialité grossière (Tassi, 2007). Même si à un niveau politique, des changements se sont faits par rapport à la discrimination : « Au niveau politique, des changements, et surtout le gain de pouvoir des mouvements 'indigènes', ont permis de contrarier ses discriminations, mais la position des *cholos* envers 'la classe dominante' est restée ambiguë : d'un côté ils rejettent l'individualisme et la corruption qu'ils jugent présent au sein de l'élite 'créole', mais d'un autre côté ils essayent de les 'attirer' à participer à leurs pratiques et d'obtenir une reconnaissance, les incluant dans leurs activités économiques et sociales » (Tassi, 2007).

D'un côté, en s'organisant, en s'auto-finançant entre eux d'une 'manière de faire' qui leur est propre (par exemple avec une puissance économique acquit par le commerce), est-ce que les fêtes ne permettraient pas justement une certaine affirmation de la non-conformation aux dominants qui les discriminent ? L'indigène en ascension sociale, qui fait que 'même' les classes moyennes, les blancs, les *criollos*, s'intéressent à eux et veulent participer à 'leur' fête. Avec leur manière de faire qui leur sont propres elles permettent de se distinguer par rapport aux pratiques et canons de beauté des *criollos*, des « élites ». Les pratiques et les logiques propres aux danseurs de Morenada, qui ne sont pas entièrement compréhensibles par des personnes extérieures, leur permettraient peut-être de mettre à l'écart « les étrangers », « *los gringos* ». Est-ce que la fête remettrait en question les rapports de pouvoir mis en place dans la société ? Finalement peut-être ils arrivent à inverser les rôles : ce sont les blancs, les *criollo-mestizos* appartenant aux classes moyennes qui veulent participer à 'leurs' danses. Le fait que des chercheurs étrangers s'intéressent à leurs pratiques, veulent danser avec eux, les met peut-être dans une position de pouvoir. Tassi semble donner des pistes pour considérer le folklore comme un « instrument *cholo* » qui pourrait « captiver » l'étranger (européen « bien éduqué ») qui s'y intéresse, comme l'anthropologue qu'il est: *the succes of this cholo-instrument was based on the ability to 'get hold of the foreign soul' and to overcome the noise of his 'meaningful' language. Gran Poder shifted the rules of ethnographic interaction by defining the body as the cornerstone of its being-in-the-world.* » (Tassi, 2007)

Cependant, d'un autre côté, une conformation à l'occidentale est toujours cherchée,

selon une vision idéalisée de l'occident inscrit dans un rapport colonial. L'ostentation de la richesse considéré comme un moyen de distinction et la quête du prestige continue des *fraternidades*, est-ce qu'elles ne s'inscrivent pas dans des mécanismes définis par l'occident, où les éléments qui s'associent à l'occident sont considérés comme les plus prestigieuses, comme ceux à atteindre ? Est-ce que les *fraternidades* ne reproduiraient-elles ainsi pas les mêmes rapports de force que justement, au niveau économique elles ont essayé de combattre ? Est-ce qu'elles ne chercheraient pas à complaire à ce qui est considéré comme dominant, se positionnant eux-mêmes dans une position inférieure (comme une « colonisation intériorisée » dont me parlaient à plusieurs reprises mes interlocuteurs). Ainsi, les *fraternidades* cherchent à présenter les groupes de musiques les plus fameux, dont les groupes qui étaient les plus mis en valeur étaient ceux provenant de l'Europe ou des Etats Unis. Inviter des groupes occidentaux à leurs *recepciones* procure du prestige à la *fraternidad*, et notamment plus d'attention dans les médias (ce qui peut également renforcer ce rapport inégal). J'ai éprouvé moi-même, en tant que européenne que ma présence était considéré par les membres comme valorisante. De plus en plus de membres nouveaux s'intéressent à danser la *morenada*, et également des membres de cette partie « dominante³⁸ » de la population. Les *fraternidades* essaient d'attirer des membres des classes moyennes à participer à la *fraternidad*. La présence ou l'intérêt des 'blancs' est toujours associé à une valorisation qui permettrait de procurer du prestige à la *fraternidad*. En voulant intégrer le *Gran Poder* à l'Unesco, est-ce que ce ne serait pas de nouveau confirmer une légitimité occidentale (selon l'idée qu'une appartenance de leur fête à l'Unesco la donnerait plus de valeur)?

Tout de même, plein de questions se posent par rapport à cette piste d'analyse. Elle part d'un questionnement sur qui instrumentaliserait qui. Est-ce que les danseurs *cholos* pourraient utiliser les « blancs » au niveau de la façade, tout en gardant une mise à l'écart par rapport à leurs pratiques ? Ou est-ce que ce sont les « blancs » issus d'une situation privilégiée qui s'intéressent à « l'authenticité » des pratiques « populaires », sans pour autant réellement s'y impliquer, ou même en voulant récupérer cette « culture 'originale' » en tant que représentant de 'leur' pays au niveau international, en considérant comme 'leur' quelque chose qui est né d'une autre partie de la population auxquelles ils n'appartiennent pas, et qu'ils ont peut-être méprisé avant. Il. Le questionnement qui est peut-être trop poussé à l'extrême, dans

³⁸ sans vouloir penser les choses trop en « classes », j'ai évité ici d'utiliser les catégories « blancs »

le sens où il semble que cette réflexion oppose les catégories de « blanc » contre « cholo », tandis qu'en réalité les choses sont plus complexes et les catégories sont vagues. Ce qu'on peut dire, au moins, c'est que le Gran Poder permet de questionner les rapports de pouvoir dans la société, et permet une reconfiguration constante des catégories existantes. L'opposition entre d'un côté le *cholo* qui participe au folklore contre les *criollos* de la classe moyenne, qui les méprisent ne tient pas (ou plus) (Tassi, 2007)

V. Quelques pistes analytiques

Dans ce chapitre, j'explorerai des pistes d'analyse permettant d'approfondir des éléments observés et vécus dans les fêtes du *Gran Poder*.

5.1 La mise en scene de soi

Un auteur qui a apporté une analyse incontournable sur la mise en scène de soi est Erving Goffman. Goffman, considère cette mise en scène plutôt à un niveau individuel, pour voir comment dans la vie quotidienne, les règles de conduite sont organisées en codes (Goffman, p. 49). Une notion intéressante qu'il présente est celle de « la tenue », « *cet élément du comportement cérémoniel qui se révèle typiquement à travers le maintien, le vêtement et l'allure, et qui sert à montrer à l'entourage que l'on est une personne douée de certaines qualités favorables ou défavorables* » (Goffman, 1967 p.68-69). Il semble qu'au niveau des membres des *fraternidades*, une « bonne allure », une « bonne présentation » de soi est continuellement mis en scène. La femme *cholita*, par exemple, par sa tenue et expression faciale particulières, incarne une posture réservée, discrète et contrôlée.

Dans le cadre de mon travail, je m'intéresse plutôt à une mise en scène au niveau collectif. Il s'agit de considérer comment les personnes se mettent en scène, comment leur comportement d'adapte à la situation dans laquelle ils se trouvent, ce qui mène à la notion de *performance*. Ici, il s'agit plutôt de voir comment le corps se manifeste dans un contexte de performance, dans un rapport entre 'se montrer' et 'être vu'. Dans cet aspect, la question de l'ostentation, intervient, les manifestation par le corps . Mauss, dans un ouvrage datant de 1934 où il traite des « techniques du corps », considère « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss, 1934). Il s'agit donc de voir comment le corps peut fonctionner comme un langage.

5.2 « Performing », voir et etre vu, la scene/l'audience

Dans son ouvrage « *Frame analysis : An essay on the Organization of Experience* », Goffman analyse les '*frames*', les cadres, présents dans « les expériences ». Dans un chapitre de l'ouvrage, Goffman fait référence à des multiples formes de '*performing*',

dont les modalités ne sont pas les mêmes dans tous les cas. Tout de même, en lien avec la thématique des fêtes du *Gran Poder*, l'analyse de Goffman, permet de penser autour de certaines notions : la scène, la performance, le rôle, le regard, la 'mise en scène' d'une personne ou d'un groupe de personnes face à un public. Goffman définit la *performance* comme un « *framing arrangement which places a circumscribed sequence of activity before persons in an « audience » rôle, whose duty is to observe at length the activities of the « performers » without directly participating in those activities* » (Carlson, 1996). La performance permettrait de transformer l'individu dans un '*stage performer*', qui peut être l'objet du regard ('*looked at*') mais également '*looked on*' pour engager un comportement par des personnes dans le rôle d'un public (Goffman, 1974, p.124). L'espace de performance est généralement séparé de l'espace du public, « l'audience n'a pas le droit ni l'obligation de participer directement à l'action qui se met en place sur la scène » (Goffman, 1974, p.124-125). Le public, peut répondre indirectement à cette performance, en suivant des côtés, et encourager les *performers*, mais non pas intercepter directement dans l'action (Goffman, 1974, p. 127). Lors des défilés dans le cadre du Gran Poder, la participation en tant que '*performer*' est uniquement réservé aux danseurs (qui portent les vêtements adéquats, qui ont le comportement adéquat, et qui s'insèrent dans le cadre d'une appartenance à la *fraternidad*)Cependant, la *performance* est continuellement traversée par des interceptions de la part des danseurs. Les danseurs sortent du défilé, interagissant avec les spectateurs, mais sortant ainsi de leur 'rôle' (au sens théâtral) de *performer* dans un va-et-vient. Aussi dans le temps, la *performance* n'est pas continue. Les gens s'arrêtent, sortent de leur rôle de *performer*, participent à des pratiques à l'intérieur du groupe (boire ensemble, parler, etc), des pratiques qui ne sont pas destinées à un public, et puis reprennent. Ainsi ils le rôle de '*performer*', qui peut être regardé par un public n'est pas constante. Alternance entre '*on-stage*' et '*off-stage*' dans le même espace physique ouvert : la rue.

Le fait d'être 'regardé' et d'être 'noté', semble au cœur des défilés du *Gran Poder*. La position de 'spectateur' est une position où il est devenu 'légitime' de regarder l'autre, mais seulement dans ce contexte. En dehors de ce contexte du 'spectacle', le regard n'a plus la même liberté.

5.2.1 Performance studies

La notion de performance est très vaste, englobe des réalités multiples, et est utilisée par les chercheurs dans des contextes très différents. Pour un petit aperçu des '*performance studies*', et de l'histoire de la conception de la notion de 'performance' je fais référence à l'ouvrage de Spielman (Spielmann, 2013, p. 194-195) Dans son ouvrage, Spielmann, repense les études sur le 'performance' car selon lui « ce qui peut être étudié concrètement n'est pas le spectacle – c'est-à-dire une abstraction – mais chaque instanciation particulière de performance-spectation, qui possède des coordonnées spatio-temporelles propres et uniques ; en d'autres termes, un événement » (Spielmann, 2013, p.193-194). La performance s'inscrit donc inévitablement dans un événement, dans un spectacle. Spielmann, en essayant de résoudre la vagueness autour de la notion de performance, définit la performance, en la comparant avec une action ordinaire. Il définit l'événement-spectacle comme une « Séquence d'actions de nature communicative, accomplies dans un temps et un lieu donnés, selon des modalités fixées à l'avance (performance), et intersubjectivement perçue comme ayant une unité par au moins un individu qui les accomplit (le performeur) et au moins un autre qui y assiste (le spectateur), chacun étant conscient de son rôle dans ce processus. » Il propose d'utiliser plutôt le terme '*performing*', pour exprimer ce processus et cette action.

5.2.2 Une anthropologie du spectacle

Une réflexion autour de l'investigation anthropologique du spectacle permet de se questionner autour de la position du spectateur, et la position étrange de l'anthropologue/spectateur. Le travail de Jean-Marc Levaratto par exemple permet de « replacer le spectacle et le spectateur au centre de son observation, en refusant toute position d'extériorité ou de supériorité vis-à-vis de ceux qu'il observe, du fait de la commune implication corporelle du spectateur dans la production de son plaisir » (Kasprowicz, 2006, p.2). Spectateur et acteur font donc partie d'une même phénomène et s'impliquent émotionnellement dans l'action.

Finalement, est-ce que le terrain de l'anthropologue ne pourrait pas être conçu comme un théâtre ?

5.3 Embodiment

Les danses du *Gran Poder*, et notamment *La Morenada*, permettent d'aborder des études concernant l'*embodiment*, l'utilisation du corps, l'incorporation et l'incarnation des pratiques. En effet, dans ce jeu des corps, une énergie se transmet entre les personnes, l'émotion est au centre des fêtes. Les choses sont peu explicitées, mais plutôt vécues. L'émotion qui se joue dans cette collectivité, s'exprime par des danses répétitives effectuées en groupe, selon une homogénéité, mais également lors des fêtes au sein du *local*, un sentiment de décharge. Comment le pouvoir peut s'incarner dans les corps, comment le pouvoir peut être 'porté' par les personnes, incorporé de manière physique ? En dansant, on se rend compte de l'incarnation des pas par les danseurs, une incarnation des manières de faire et des mouvements, qui même s'ils n'ont pas l'air compliqués ne s'apprennent pas facilement.

On peut mettre en lien avec des études de Zarrili autour des pratiques des danseurs, acteurs et pratiquants de Yoga en Kerala, en Inde : « *The relationship between the doer and what he does has been qualitatively transformed from an external process that only engages the gross physical body to a psychophysical one in which the practitioner's inner experience, awareness, attentiveness, and perception are ideally engaged and altered.* » (Zarrilli, 2011, p.249). Ici, même si l'étude traite des pratiques différentes qui s'inscrivent dans leur propre contexte, ils permettent d'analyser une dimension interne au fait de danser : quelque chose d'incarné, de vécu.

5.4 Abondance matérielle : interaction entre objets et corps

« *During the solemn celebrations of Gran Poder, a powerful music-driven parade of cholos enters the exclusive districts of state institutions and city's officialdom, showing off their newly acquired economic power as well as a certain emotional pre-eminence.* » (Tassi, 2007)

Les danses peuvent être considérés comme des processus de transformation, ils permettent de devenir autre. En mettant le masque, en portant des vêtements exprimant « du poids », on peut devenir autre. Comment le corps peut-il incarner le pouvoir ? Ici on pense le corps dans une interprétation très physique : la corpulence

des femmes, les objets attachés au corps (comme par exemple chez les corps des *pasantes*), des bijoux, des colliers de fleurs, des images du Saint, une bouteille de whisky en main, etc.

Les femmes s'habillent *de pollera*, en mettant en valeur ce style vestimentaire particulier, des habilles qui ont regagné une certaine valeur, notamment entre la jeunesse, ces dernières années. Au niveau vestimentaire le volume de la *pollera*, les bijoux, les décorations sur le châle, peuvent représenter un certain « poids » au niveau symbolique. Les hommes qui dansent la *morenada* semblent avoir incarner une apparence suivant le modèle occidental : veste de costume, cravate, lunettes de soleil, chaussures brillantes, du gel dans les cheveux, et un chewing-gum à la bouche. On peut faire un lien avec des études africaines sur le corps et l'expression du pouvoir. Ainsi, l'historien congolais, Charles-Didier Gondola, a effectué une étude concernant « la sape » auprès des jeunes africains (les « *mikilistes* ») ayant migré vers des villes européennes : « C'est est un corps qui vit et brille dans univers artificiel de la sape et qui assujettit au strict canon du paraître » (Gondola, 1999, p. 20). Même si les pratiques d'ostentation dans le cas des commerçants *cholo* participant aux danses de *morenada* dans les *fraternidades*, s'inscrivent dans un contexte e toute à fait différente, la comparaison est intéressante. « Le vêtement parlé voire chanté ou dansé fait du sapeur acteur et le prestidigitateur de cette identité (...) Le corps sapé devenu une sorte de social skin (Turner,1980, 112) est non seulement une surface égotiste grâce à laquelle le sapeur définit les frontières qui le sépare de Autre mais il sert aussi de territoire social qui délimite un groupe les sapeurs par rapport au reste de la société » (Gondola, 1999, p. 40). Gondola permet de faire le lien entre distinction au niveau personnel, et au niveau social. Cette dernière dimension renvoie aux pensées de Bourdieu. : « La sape illustre la formule de Bourdieu (1979,191) [dans l'ouvrage 'La distinction critique sociale du jugement'] selon laquelle « l'identité sociale se définit et affirme dans la différence » Ainsi le vêtement onirique des sapeurs, dans ses dimensions protéiformes, enveloppe et développe le corps, dessine les contours culturels du groupe social et met en relief une pluralité identités égotistes » (Gondola, 1999, p.40).

5.5 La distinction sociale

L'ouvrage de Bourdieu permet de considérer la dimension symbolique dans les

relations sociales (Van Campenhoudt, 2001, p.128) : « exister dans un espace social, c'est être différent, marquer un écart entre soi et les autres » (Van Campenhoudt, 2001, p.130). L'ostentation des danseurs de *morenada* pourrait être analysé par cette différenciation au niveau économique : « le pouvoir économique est d'abord un pouvoir de mettre la nécessité économique à distance : c'est pourquoi il s'affirme universellement par la destruction de richesses, la dépense ostentatoire, le gaspillage et toutes les formes du luxe gratuit » (Bourdieu, 1979, p.58). Si on appliquerait l'analyse de Bourdieu, ces danseurs de *morenada* auraient un fort capital économique (notamment par le commerce) fortement mis en scène. Bourdieu met en évidence que les différents capitaux (économique, social, culturel ou symbolique) peuvent se convertir et se rétroalimenter entre eux (Geffroy, 2013, p .34). Ainsi, ces personnes peuvent investir leur capital économique dans un capital culturel (en envoyant leurs enfants à des universités prestigieuses par exemple). Le capital économique peut également se convertir en capital social (relations sociales de coopération et solidarité) et symbolique (prestige, honneur social et reconnaissance) (Geffroy, 2013, p .34 ; Van Campenhoudt, 2001, p.131).). Ainsi, en organisant des fêtes ostentatoires on peut acquérir un certain prestige qui définit des hiérarchies économiques, politiques et sociales (Geffroy, 2013, p.34). Pour cela, ils s'appuient sur des relations sociales fortes (les « parrains » et le *compadrazgo*). Ces capitaux semblent fortement mobilisés à l'intérieur de ces cercles, sans pour autant que ce soit valorisé au niveau sociétal. Leur capital symbolique serait ainsi ambigu : élevé à l'intérieur du groupe, mais au niveau sociétal parfois contesté. La situation des danseurs semble très ambigu et difficile à catégoriser, car ce groupe de gens ne se considère pas comme élite et n'est pas considéré ainsi par la société. Jean-Pascal Deloz met en évidence que l'analyse de Bourdieu concernant la « distinction » bourgeoise focalisée sur les élites, est souvent appliqué à des contextes très différents, sans nécessairement rendre compte de la particularité de chaque contexte de son utilisation (Foudi, 2013). Dans le contexte particulier des danseurs de *morenada* à La Paz, une ambiguïté rend cette catégorisation difficile.

Même s'ils ne sont pas toujours reconnu par les 'élites', ces personnes affirment leur pouvoir de manière «différente». Il montrent leur richesse d' une manière qui est propre à leur contexte particulier et à cette situation d'entre-deux dans laquelle ils se situent: ils organisent des grandes fêtes, construisent des maisons de plusieurs étages aux couleurs vives (dans le style d'un *cholet*), occupent la rue par les défilés, dépensent leur argent aux fêtes de manière ostentatoire à l'achat de vêtements,

d'alcool, de la présentation des groupes de musique prestigieux,...). Mais en gardant toujours cette ambiguïté : certains préfèrent envoyer leurs enfants à des 'bonnes écoles' (privées), ou préfèrent que leurs enfants aillent étudier à l'étranger. Dans la vie quotidienne, ces participants aux *fraternidades* qui peuvent se présenter de manière ostentatoire lors des fêtes, s'habillent 'sobrement' : pour certaines en *pollera*, pour d'autres en vêtements sportifs, en tout cas pas de vêtements de marque 'à l'occidentale'.

5.6 La reciprocite

Par la participation aux fêtes, les positions hiérarchiques au sein du groupe se repositionnent continuellement. Il semble que la réciprocité permet une circulation des positions, et une redéfinition continue des rapports de pouvoir. La réciprocité est un élément central aux fêtes, et est souvent présenté comme l'essence des fêtes. C'est un élément qui revient continuellement dans les discours et les pratiques de mes interlocuteurs. Il s'agit aussi bien une réciprocité entre humains, qu'une réciprocité avec le divin. Une personne, en invitant une autre à participer, peut l'obliger à céder à la demande ; en invitant un membre à des caisses de bière, ce dernier est obligé à vous rendre ; en dépensant de l'argent aux fêtes au nom du *Tata del Gran Poder*, il peut entrer dans un rapport de réciprocité avec les divinités.

De nombreux auteurs ont mis en évidence que dans le fait de 'donner', ou d' 'inviter' réside en effet un rapport de pouvoir. Ceux qui donnent, en faisant ainsi, mettent les autres en dette, et affirment ainsi leur pouvoir. « La relation de pouvoir s'exerce dans le cadre d'une certaine horizontalité du rapport social et d'un esprit de réversibilité et de réciprocité qui n'est pas sans évoquer le don maussien, » (Caillé, 2016). L'apport de Mauss par rapport à la question du don a été de mettre en évidence cette triple obligation de donner, rendre et recevoir (Mauss, 1924, p.18). Cependant, Hénaff met en évidence comment Mauss n'a pas réellement pris en compte le fait que l'échange peut se faire de manière différée, en passant le don à des tiers et en s'inscrivant dans la longue durée. Il propose plutôt de « concevoir la réciprocité comme inhérente au geste initial de donner sans quoi on ne comprend rien non seulement à l'obligation de rendre mais déjà à celle de recevoir. C'est ce que Mauss a perçu mais a eu le plus grand mal à argumenter. » (Hénaff, 2010, p.75). La réciprocité suppose donc une confiance entre les partis impliqués (Hénaff, 2010, p.76). Hénaff propose ainsi de

considérer les propos de Claude Lévi-Strauss par rapport à son étude nommée ' Les Structures élémentaires de la parenté'. La réciprocité, le fait de rendre, donner et recevoir inscrit les partenaires dans un système : « quand on reçoit la balle, si on se doit de la renvoyer, c'est non parce qu'il serait moral de le faire, ou illégal de ne pas le faire mais, tout simplement, pour rester dans le jeu (...) accepter ce qui est offert comme impliquant l'action de *donner en retour*. »(Hénaff, 2010, p.80). L'obligation implique donc un engagement envers l'autre, ou même une « alliance », ou un « pacte »(Hénaff, 2010, p.75). Dans le cas des fêtes, concernant 'l'invitation' des caisses de bière, il s'agit d'une réciprocité du même objet, mais non pas une réciprocité directe, sur le moment. Dans la période entre la première prestation et le retour, « la norme de la réciprocité structure les relations sociales sous le registre de la dette. Obligeant ainsi moralement les hommes à marquer leur gratitude, ou au moins à faire la paix, avec leurs bienfaiteurs, elle en assure la permanence et la viabilité » (Chanial, 2008, p.100-101)[Ainsi, le fait de devoir retourner implique un tressage complexe des relations sociales sur la longue durée (Hénaff, 2010, p.85)

5.7 Les danses dans un contexte post-coloniale

La fête du Gran Poder, pourrait être considéré comme un espace de résistance, qui offre des nouvelles manières de faire face au dominant inspiré du colonialisme. Cependant, les fêtes cachent une certaine violence, un rapport de force entièrement intégré. Une violence au niveau symbolique : se transformer en quelque chose d'autre mais en même temps vouloir être et faire comme l'autre. Par les costumes, les danses et les imaginaires y associés, la *Morenda*, peut être inscrit dans la colonisation. Comment le corps dansant s'inscrit dans un contexte (post-)colonial ? Comment le rapport colonial se trouve à l'intérieur des danses ?

Des études (comme par exemple l'étude de Helen Gilbert and Joanne Trompkins sur le 'postcolonial drama') existent sur le lien entre des pratiques artistiques comme le théâtre et la danse et le post-colonialisme, et notamment comment ces pratiques peuvent offrir résister contre ou renverser un rapport colonial. « les *enactments* traditionnelles, comme le rituel et le carnaval démontrent que le *performing body* peut aider à régénérer et à unifier des communautés, en dépit des invalidités, désintégrations et des déconnexions spécifiques des *individual bodies* impliqués » (Gilbert&Tompkins in, Figueiredo, 2008, p.82)

«Dance is a form of spatial inscription and thus a productive way of illustrating—

and counter-ing—the territorial aspects of western imperialism. Dance's patterned movement also offers the opportunity to establish cultural context, particularly when the dance executed challenges the norms of the coloniser. In this way, dance recuperates postcolonial subjectivity by centralising traditional, non-verbal forms of self-representation. » (Gilbert&Tompkins, 1996, p.239)

A un niveau plus littéraire, des liens se créent entre la *Morenada* et la colonisation. Dans l'extrait d'un ouvrage collectif traitant de la '*Fiesta*', on remarque qu'au sein de la *morenada*, des luttes de pouvoir et de reconnaissance de jouent : danser la *morenada*, serait « danser la colonisation » :

« El ritmo reiterativo de la matraca, entonces, es el ritmo repetido de todas las conquistas, el peso de su memoria. Y al mismo tiempo es la arma de la subversión para el retorno de las almas conquistadas como cuerpos libertarios. (...) Están convencidos que bailando recuerdan las cadenas, pero sobre todo están seguro que las rompen. Que su ostentación económica rompe la pobreza ; que su exhibición social rompe la discriminación ; que su cuerpo cholo rompe la disfraz de lacayo y un rostro moreno. Que fueron indios y que ahora son señores. Por eso las matracas no se detienen, porque si dejan de bailar, los señores palidecen de memoria y tiemblan ante el retorno colonial. » (Mariaca Iturri, 2010, p.29).

(« Le rythme répétitif de la crécelle, alors, est le rythme répété de toutes les conquêtes, le poids de sa mémoire. Et en même temps c'est l'arme de la subversion pour le retour des âmes conquises comme des corps libertaires (...) Ils sont convaincus qu'en dansant, ils se souviennent de leurs chaînes, mais surtout ils sont sûrs de les briser. Que leur ostentation économique brise la pauvreté ; que leur exposition sociale rompe avec la discrimination ; que leur corps *cholo* rompe le déguisement des laquais et un visage brun (*moreno*). Qu'ils étaient *indios* (indiens) et que maintenant ils sont des *señores* (monsieurs). Pour cela, leurs crécelles ne s'arrêtent pas, parce que s'ils abandonnent les danses, les *señores* (monsieurs) pâlisent de mémoire et tremblent devant le retour colonial » (traduction personnelle).

Les travaux montrent comment les danses peuvent constituer un moyen de subversion, de résistance par rapport à la domination. Cependant, il est nécessaire de considérer également comment le rapport colonial s'inscrit toujours dans les danses,

non seulement dans leur origine et leur histoire (les danses, les processions et les carnavales en Amérique Latine s'inscrivent dans une histoire de colonisation, reprenant des éléments des Conquistadores : une dévotion à des vierges et des saints catholiques), mais également dans l'inscription actuelle des fêtes dans la société.

5.8 Etudes sur le folklore la tradition

La discipline folklorique traite de thèmes très diverses et non pas toujours reconciliables sous la même approche. Propp, dans son ouvrage dédié à l'histoire de la discipline du Folklore, met en évidence que « Folklore est une discipline idéologique. Ses méthodes et ses objectifs sont déterminés par et reflètent la perspective d'une époque donnée. Quand la perspective change, les principes de scalarité qu'il avait créée disparaissent aussi. » (Propp, 1984, p.3)

La recherche autour du folklore s'inscrit dans l'idée de « collectionner et préserver une culture traditionnelle avant qu'elle ne disparaisse » (Montenyohl, 1996, p.233) Ce rapport nostalgique au passé est également expliqué par Berliner, dans son article traitant de l'Unesco (Berliner, 2013). Derrière l'idée d'une « tradition en danger de disparition », se trouverait donc l'idée d'une essence, d'une pureté. Dans ce travail, au lieu de m'intéresser à la signification-même du mot 'tradition', je préfère ici me focaliser sur la manière dont elle peut être utilisée. En effet, souvent mes interlocuteurs évoquent l'importance du « maintien de leur tradition ». Quelle idée réside-t-il derrière cette attention portée sur la 'tradition' ? Plusieurs auteurs comment la tradition peut être instrumentalisée. Hobsbawm met en évidence comment des traditions peuvent être inventées, « L'objet et la caractéristique des « traditions », y compris des traditions inventées, c'est l'invariabilité. Le passé, réel ou fictif, auquel elles se réfèrent, implique des pratiques stables, formalisées de manière normative, se prêtant à la répétition. » (Hobsbawm, 1995, p.3).

Cependant, je n'ai pas eu le temps de réellement creuser cette question dans le cadre de mon travail. Tout de même, ceci reste une piste d'analyse intéressante à développer dans le cadre des festivités du *Gran Poder*. Certainement avec les démarches à l'insertion de la fête au Patrimoine Culturelle Immatérielle de l'Unesco : « *Tandis qu'elle encourage à très juste titre la préservation des cultures et*

des histoires, l'Unesco dispose aussi du pouvoir de consacrer certaines versions de l'histoire, produisant des silences et oublis. Un pouvoir qui devrait être utilisé avec précaution surtout quand il s'agit de mondes postcoloniaux » (Berliner, 2010, p.254)

5.9 Luites identitaires dans les fetes ?

Comment danses peuvent s'inscrire dans une quête d'une reconnaissance et même de la de création d'un sentiment d'appartenance nationale ?

Une comparaison peut se faire avec des études dans une domaine très différent mais pourtant très lié, le football. Dans une conversation avec Sandra, elle mentionne une famille qui « n'aimait pas du tout les danses. Mais eux ils étaient totalement accro au football, ils avaient trouvé une autre activité » (entretien informel avec Sandra, carnet de terrain, 24 janvier 2017) Dans un contexte très différent, les études effectuées sur les processus à l'intérieur du football permettent de s'interroger sur des questions autour le sentiment d'une appartenance (Sonntag, 2008, p.195). Ainsi, ce sont des contextes chargés de « sentiments de passion », « d'émotions intenses », « d'identification » (Sonntag, 2008, p.196). Il faut le considérer en tant que phénomène social qui touche à des dimensions différentes : la création d'un sentiment national (au niveau politique), l'affirmation d'une identité, le sentiment d'appartenance sociale. Dans le contexte bolivien, au niveau politique, la fête du Gran Poder semble être utilisé pour la création d'un lien entre 'boliviens', au moins au niveau des discours, accentuant une certaine appartenance nationales par rapport à d'autres pays voisins. La fête, tout comme le football, pourrait ainsi être considéré comme un espace de création de liens au sein d'un « in-group », par rapport à un « out-group », déclanchant « un processus de construction de l'identité sociale » (Sonntag, 2008, p.196). Dans le cas du football il s'agit d'un rapport davantage compétitif opposé contre l'adversaire, dans un rapport de un à un, dans le cas des *fraternidades*, il s'agit plutôt des stratégies de différenciation entre les groupes différents. Pourtant, il existe également une dimension compétitive, par rapport au concours organisé par l'ACFGP lors de la *Entrada*.

VI. Conclusion

A partir de cet étonnement par rapport au cas de Doña Lucía, la *pasante* qui vendait des glaces au *Cementerio*, qui devait dépenser quarante mille dollars (une somme estimée par sa *comadre* Doña Rita) à l'organisation de la fête, j'ai essayé de comprendre la logique qui se trouvait derrière ce processus de dépenses au sein des *fraternidades* du *Gran Poder*. Le fait que je considérais ce fait comme « remarquable » inclut déjà en soi un préjugé. Il était nécessaire de me défaire de mes schémas préalables pour comprendre le fonctionnement d'une autre logique, s'inscrivant dans un contexte particulier. En essayant d'appréhender le phénomène dans toute sa complexité, je me suis focalisé sur différents aspects des fêtes, tout en passant de côté d'autres, permettant une ouverture envers des investigations plus profondes. Il s'agit ici de considérer l'articulation entre dévotion et dépense.

En considérant le mécanisme des fêtes, depuis un point de vue extérieur, c'est-à-dire de manière globale, il semble qu'une relation de réciprocité se trouve à la base des fêtes. Le défilé, par lequel les célébrations commencent, permet de présenter la *fraternidad de morenada* envers le public. Il s'agit d'une manifestation de sa présence, d'exposer de manière physique son pouvoir. Un pouvoir économique des danseurs principalement commerçants, mais également un renommé social qu'ont ces personnes dans le quartier. Au moment de la transition de la fête au *local*, il semble que la dynamique de la fête change. La fête au *local*, essentiellement *réserve* aux *fraternos*, constitue le moment pour « profiter » ensemble de la musique, de la bière et de la nourriture. Ainsi, les membres de la *fraternidad* et les *pasantes* s'inscrivent dans une relation de réciprocité : les membres se mettent en scène, font une « bonne présentation » de soi, ce qui procure une reconnaissance sociale aux *pasantes*, et en retour, les *pasantes* leur « soignent », en leur offrant une fête prestigieuse avec des groupes de musique connus, en les invitant à des boissons alcooliques, etc. Cependant, à certaines occasions, il semble que même au sein de la fête « pour les *fraternos* » une connexion avec l'extérieur continue : les *fraternidades* peuvent utiliser la fête au *local* pour se faire de la publicité à l'extérieur, en présentant des groupes de musique fameux au niveau international, pour acquérir une reconnaissance sociale élevée. Envers leurs membres, les *pasantes*, comme mentionné, s'inscrivent dans des relations de réciprocité qui permettent une certaine reconnaissance sociale.

A côté de ces 'mécanismes' générales, en considérant le déroulement des fêtes depuis l'intérieur même de la fête, des éléments sous-jacents aux fêtes apparaissent : des pratiques liées à la réciprocité, notamment par la consommation de l'alcool (et notamment la *ch'alla* et par l'invitation à des caisses de bières incluant une obligation à donner, recevoir et rendre dans la durée), les rapports de force mais aussi les liens définis par cette réciprocité, l'incorporation des éléments de distinction, semblent être des éléments qui s'inscrivent à l'intérieur de la *fraternidad*. Ici il s'agit d'une tentative de lier les pratiques aux discours, à décrire des choses qui se trouvent dans les pratiques. Il aurait été intéressant creuser davantage la question dans les non-dits, dans les corps, dans la manière telle qu'elle est vécue ; car au niveau des discours, les choses restent assez superficielles.

Même si on peut considérer le phénomène comme quelque chose qui montre des rapports de force, une distinction dans un rapport hiérarchique, ce qui dans les discours prédomine est la dévotion et la foi au *Tata del Gran Poder*. En considérant le phénomène en essayant d'inclure les discours de mes interlocuteurs, les différentes dimensions présentes dans les festivités au niveau des *fraternidades de morenada* participant au *Gran Poder* apparaissent : une dévotion religieuse, une dépense financière, un sentiment d'appartenance à une communauté (qui implique des relations sociales profondes, mais également des rapports de force), une dimension identitaire très complexe, et finalement une récupération de la fête (et notamment au niveau politique). Il est notamment intéressant de voir comment des dimensions spirituelles s'articulent avec des dépenses. Il semble que les *pasantes* s'inscrivent dans une relation de réciprocité avec les divinités. Ils 'offrent' une grande fête prestigieuse au saint (qui se traduit notamment par une dépense élevée), au *Tata del Gran Poder*, mais s'attendent à une certaine « chance » en retour, généralement traduit par une prospérité économique (comme conséquence et non le but de la dévotion).

Finalement, il semble que les *fraternidades* permettent de considérer la manière originale dont les participants aux *fraternidades de morenada* articulent des éléments apparemment contradictoires, dans une situation d'un entre-deux, une situation qui semble caractériser ces danseurs de manière si profonde. Il s'agit toujours de considérer l'un et l'autre, ou ni l'un, ni l'autre. Les pratiques des danseurs de *morenada* mettent en évidence une 'manière de faire' très particulière, par rapport à l'utilisation de l'argent, par rapport à une mise en scène, par rapport à la relation au

divin, par rapport à des tentatives de distinction. Au niveau des discours, par exemple, les participants arrivent à articuler la dévotion et la dépense. Les dépenses en tant que membre et *pasante* sont continuellement mises en lumière dans les discours de mes interlocuteurs participant à la *Morenada*, à côté de l'expression d'une dévotion. Cependant pour beaucoup de dévots (catholiques), le prestige et la dépense visible dans le Gran Poder seraient incompatibles à la foi. Ainsi, l'ACFGP par exemple écarte cette dimension entièrement de son discours. Mais les mécanismes des fêtes au niveau des *fraternidades de morenada* contiennent des multiples contrastes apparentes : Entre ouverture et fermeture envers l'extérieur, entre volonté de reconnaissance de et distinction par rapport à la partie dominante de la société, entre un discours axé sur le « maintien des traditions » et une volonté « d'innovation », entre homogénéité et hétérogénéité au niveau du groupe, entre confiance et méfiance envers les autres *fraternos*, ...et de multiples autres.

Cette thématique permet d'ouvrir de multiples pistes de réflexion :

Il serait intéressant d'étudier davantage la question de la reconnaissance des *fraternidades de morenada* et des membres qui y participent. Comment, à un niveau politique, au niveau de la ville de La Paz (notamment avec l'implication de Ministère de la culture), une certaine récupération du Gran Poder se réalise ? Comment les *fraternidades* essayent-elles, à travers la fête du *Gran Poder*, de s'affirmer au niveau internationale ? Quel développement prend la fête du *Gran Poder*, une fois qu'elle appartient au Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité ? Quel est le rapport entre l'ACFGP et les délégués des *fraternidades* ?

Une autre piste qui pourrait être investigué, est de considérer davantage la vie quotidienne des *fraternos*, les relations intergénérationnelles entre mères et filles, les mécanismes de mariage entre les enfants des *comadres* et *compadres*, les valeurs accordées aux danses par les jeunes filles qui ne portent pas la *pollera* dans la vie quotidienne.

Ensuite, les rapports de genre dans les fêtes me semblent des éléments à creuser. Comment les relations entre hommes et femmes se construisent dans les fêtes ? Quels sont les rapports à l'ivresse, dans les deux sexes (car l'ivresse ne semble pas vécue ni exprimée de la même manière entre hommes et femmes) ? Comment le

modèle du couple hétérosexuel se répand dans les fêtes et où est-ce que se placent les relations homosexuelles là-dedans (il semble que des mécanismes de ‘savoir mais ne pas en parler’ se mettent en place au sein des réseaux de *fraternos*) ? Comment se construisent une ‘féminité’ et une ‘masculinité’ dans les fêtes ?

Ensuite, j’aurais bien aimé étudier comment la participation aux *fraternidades*, au « *folklore* » permet une création de liens, d’une communauté qui traverse les frontières nationales. Il serait intéressant de suivre des boliviens ayant migré à des pays voisins comme l’Argentine, pour voir quelle forme prennent les fêtes dans une communauté de migrants boliviens. Comment l’appartenance à une *fraternidad* permet de créer un réseau, un sentiment identitaire d’appartenance à une communauté.

Finalement, une piste peut-être davantage éloignée, mais également intéressant serait de voir comment les groupes de musique présentés lors des fêtes incarnent cette situation « d’entre-deux ». Quels images les influencent et comment ils s’inscrivent dans des phénomènes plus larges, entre mise en valeur d’une ‘tradition’ et se conformer à des images globalisées. Comment des styles musicaux, comme le disco-pop européen (et notamment allemand) des années 1990 peuvent regagner une certaine valeur dans d’autres contextes, comme notamment dans les fêtes organisées dans les *cholets*.

Les festivités des *fraternidades de morenada* permettent d’ouvrir à des multiples questionnements. J’espère que ce mémoire a permis de donner un petit aperçu du fonctionnement et des (quelques uns des) enjeux présents au sein des *fraternidades de morenada*. J’ai essayé d’alterner des dynamiques d’intériorité et d’extériorité, en considérant le phénomène par rapport aux pratiques internes (au niveau du déroulement des festivités et des pratiques de mes interlocuteurs) et les explications externes qui peuvent s’y appliquer (en mettant en lien les discours plus larges). En effet, il semble que les dynamiques internes des *fraternidades*, des pratiques incorporées qui se traduisent difficilement traduit en mots, sont continuellement en lien avec des dynamiques externes, permettant de lier ces pratiques à des enjeux plus larges, en lien avec des enjeux de reconnaissance dans la société. Ainsi j’ai essayé de creuser la question de la réciprocité et sa particularité dans ce contexte (permettant de mieux comprendre les logiques derrière les dépenses financières articulant

l'économique et le religieux dans un seul mécanisme), la question de la reconnaissance (aussi bien à l'intérieur des *fraternidades* que par rapport à l'extérieur, la société) et la question de la mise en scène (en tant que 'groupe', en tant que *fraternidad* et en tant qu'individu, d'une richesse économique, d'une dévotion et d'un pouvoir ; avec des imaginaires qui se trouvent derrière ces éléments).

VII. Bibliographie

7.1 Livres

Albó, Xavier. *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Mirada salvaje, 1985, La Paz, 127 p.

Albó, Xavier; Preiswerk, Matías. *Los Señores del Gran Poder*, Centro de Teología popular, 1986, 256 p.

Appadurai, Arjun . *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, (Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Introduction traduite par Hélène Frappat). Préface de Marc Abélès, Paris, Payot, 2001.

Bourdieu, Pierre. *La Distinction : critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 1979, 686p.

Carlson, Marvin. *Performance: A Critical Introduction*, Routledge, 1996, 276 p.

Gilbert Helen, Tompkins, Joanne. *Post-colonial drama: Theory, practice, politics*, Routledge, 1996, 360 p.

Goffman, Erving. *Frame analysis : An essay on the Organization of Experience*, North Eastern University Press, Boston, 1974, 586 p.

Mariaca Iturri, G., et.al., *Fiesta Popular Paceña. Tomo V : Literatura y fiesta*, Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz, 2010, 330 p.

Mauss, Marcel. *Essai sur le don*, (texte extrait de L'année sociologique, seconde série, 1924-1925), Presses Universitaires de France, 2012, Paris, 264 p.

Propp, Vladimir. *Theory and history of Folklore, Volume 5 of History of Literature*, University of Minnesota Press, United States, 1984, 252 p.

Tassi, N. *Cuando el baile mueve las montañas. Religión y economía cholo-mestizas en La Paz, Bolivia*, Fundación Praia, La Paz, 2010, 170 p.

Van Campenhoudt, Luc. *Introduction à l'analyse des phénomènes sociaux*, Donud, Paris, 2001, 261 p.

Van Gennep, Arnold. *Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises*. Librairie Stock, Collection : la culture moderne, Paris, 1924, 125p.

7.2 Articles

Agathe Foudi, « Jean-Pascal Daloz, Rethinking Social Distinction », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, 2013, mis en ligne le 17 décembre 2013, URL : <http://lectures.revues.org/13033>

Alain Caillé, « Pouvoir, domination, charisme et leadership », *Revue du MAUSS*

Albrecht Sonntag, « Une passion partagée, des identités ambiguës. Enjeux européens du football contemporain », *Politique européenne* 2008/3 (n° 26), p. 191-209.

Arguedas, « Qué es el folklore según José María Arguedas ? Glosario de terminos sobre la cultura tradicional popular definidos por José María Arguedas », *Instituto Nacional de Cultura, Centro Nacional de Información Cultural*, Lima, 2001

Berliner, David., Bortolotto, Chiara. « Introduction : le monde selon l'Unesco », *Gradiva*, n°18, 2013, p.4-12 (<https://gradhiva.revues.org/2696>)

Berliner, David. « Perdre l'esprit du lieu : les politiques de l'Unesco à Luang Prabang », *Terrain*, 55, 2010, p.99-105

Figueiredo, Rosa. « Ritual Theatre Bodies and Voices » In : « Bodies and Voices: The Force-field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies, European Association for Commonwealth Literature and Language Studies, *Rodopi*, 2008, 459 p.

Fléty, Laura. « *Jeux du corps et jeux identitaires chez les Cholas* (La Paz, Bolivie) », *Civilisations* vol. 60, no 1, 2011, p.23-41.

Geffroy, Céline. « La gestuelle du buveur dans le contexte festif andin (note de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 36, n° 3, 2012, p. 77-94.

Goffman, Erving. « La tenue et la déférence », in *Les rites de l'interaction*, trad., Paris, Editions de Minuit, 1967, pp43-85

Gondola Didier. « La sape des mikilistes : théâtre de l'artifice et représentation onirique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n°153, 1999. pp. 13-47

Guaygua Ch., Germán. « La fiesta del Gran Poder: el escenario de construcción de identidades urbanas en la ciudad de La Paz, Bolivia », *Revistas Bolivianas*, Temas Sociales n.24 La Paz , 2003, p.171-184.

Guy Spielmann, L'« événement-spectacle ». Pertinence du concept et de la théorie de la performance, *Communications* 2013/1 (n° 92), p. 193-204.

Hénaff, Marcel . « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS*, 2010/2 (n° 36), p. 71-86.

Hobsbawm, Eric, « Inventer des traditions », *Enquête*, 2, 1995, 14 p.

Lacroix Laurent , 2011, « Etat plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie » in Gros Christian & Dumoulin Kervran David, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ? »* , Presses de la sorbonne Nouvelle, Paris :, pp. 135-146

Laferté, Gilles. « L'appropriation différenciée des études folkloriques par les sociétés savantes : la science républicaine rétive au folklore ? », *Revue d'Histoire des*

Sciences Humaines, n°20, 2009/1, p.129-162.

Laurent Kasprowicz, « Jean-Marc LEVERATTO, Introduction à l'anthropologie du spectacle », Questions de communication [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 01 décembre 2006. URL : <http://questionsdecommunication.revues.org/7751>

Lenclud, Gérard. « *La tradition n'est plus ce qu'elle était...Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie* », *Terrain*, n°9, 1987, p.110-123
Maenhout, Kévin. « De l'ethnicité en Bolivie ? Paradoxe d'une catégorie indigène, le *folklorista* », *Critique internationale*, vol. 57, n°. 4, 2012, pp. 53-69.

Mauss, Marcel , « Les techniques du corps » 1934, Article originalement publié *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934.

Montenyohl, Eric. « On the Evolution of "Folklore" and "Folkloristics" », *Journal of Folklore Research*, Vol. 33, No. 3, Indiana University Press, 1996, pp. 232-235

Naepels, M., « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'homme*, 38 (148), pp. 185-199.
p. 191-209.

Philippe Chanial, « Générosité, réciprocité, pouvoir et violenceEsquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don », *Revue du MAUSS* 2008/2, n°32, p. 97-123.

Phillip B. Zarrilli (2011). Psychophysical Approaches and Practices in India: Embodying Processes and States of 'Being-Doing'. *New Theatre Quarterly*, 27, pp 244-271

Tassi, Nico. « The politics and aesthetics of attraction in the Gran Poder festival: reflections on a 'methodology of affect' », *Anthropology Matters*, vol 9, n°1, 2007. Disponible sur:
https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/60/115

7.3 Thèses doctorales et mémoires

Geffroy, C. « Boire avec les morts et la Pachamama. Une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes », 2013, Université de Nice Sophia Antipolis, doctorat d'anthropologie, 601 p.

Mollericona Alfáro, Danny « Una cervecita tomemos », Tesis de Grado de Sociología, UMSA, 2017.

7.4 Articles de presse

AFP, La Razón, 14 de octubre de 2015, Londres, « Se unen las 2 cerveceras más grandes del mundo », http://www.la-razon.com/economia/Internacional-unen-cerveceras-grandes-mundo_0_2362563758.html

Auteur inconnu, Pagina Siete, « Así se vive la Fiesta del Gran Poder en La Paz », 10 juin 2017, <http://www.paginasiete.bo/sociedad/2017/6/10/vive-fiesta-gran-poder-140706.html>

Cazas, Anahí, Página Siete, 11 février 2017, « C.C. Catch, la reina del eurodisco de finales del 80, llegara a La Paz », <http://www.paginasiete.bo/cultura/2017/2/11/cc-catch-reina-eurodisco-finales-llegara-126929.html>

Medrano Elisa, La Razón, 14 juin 2014, La Paz, « Fraternos documentan his ernos documentan su historia para realzar su origen e identidad », http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/especiales/Fraternos-documentan-historia-realzar-identidad_0_2070393016.html

7.5 Rapports

Programme des Nations Unies pour le développement, « Présentation : Rapport sur le développement humain 2015. Le travail au service du développement humain. », Etats-Unis, 2015, 48 p. (source : http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_fr.pdf)

United Nations Development Programme, « Human Development Report 2016 : Human Development for everyone », New York, 2016, 274 p. (source : hdr.undp.org/en/2016-report).

7.6 Sources audio-visuelles

Entretien avec Cárdenas, Clevereth., « Abya Yala Tv : Gran Poder, 2017 », la Entrada du Gran Poder 2017 diffusé en direct, Abya Yala Tv, 10 juin 2017, durée de 7h 44m 31s, <https://www.youtube.com/watch?v=HwIqbYPHPVI>).

Youtube

- « Rosas de Viacha Los Legítimos Gestión 2017 Invitación » 29 décembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ofY3hqE5jAQ>
- « Rosas de Viacha Los Legítimos 2016 Hiru Hicho- Tema : Fina Estampa », 26 décembre 2015, https://www.youtube.com/watch?v=YZoEJ_-rYAE
- « Kaphia 2015-Soy Rosas de Viacha (2015 Rosas de Viacha Los Legitimos), 23 décembre 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=hCIY9DfSDx8>
- « Kalamarka – Mil Rosas y Matracas- Morenada (HD) 2013 », 23 mai 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=zLTh3omfhyM>
- « 2017 Intocables Sin Limites. Marcando Senda Con Distinción », 2 février 2017, https://www.youtube.com/watch?v=jCLUBU-g_pk.

Pour ce travail, j'ai considéré les festivités organisées par des *fraternidades* (associations) qui dansent la *Morenada* dans le cadre du *Gran Poder*, une fête organisée au nom du Saint *Señor Jesús del Gran Poder* dans la ville de La Paz, en Bolivie. A partir d'un questionnement sur les dépenses que peuvent amener ces fêtes de caractère somptueux, j'analyse l'image véhiculée à travers les danses aussi bien dans le défilé à la rue que la fête au sein du *local* (salon de fêtes). Ces fêtes permettent de rendre compte de la complexité des mécanismes qui entourent la dépense : créant des rapports hiérarchiques au niveau du groupe et des mécanismes de distinction (permettant de lier une dimension sociale), s'inscrivant dans une relation de réciprocité avec les divinités (permettant de lier des enjeux économiques à la dévotion religieuse), permettant de remettre en question les catégories généralement mises en place dans la société (notamment au niveau politique et identitaire). En considérant les discours, à côté des actions, des contradictions apparentes surgissent, comme celle entre dévotion et dépense. Ainsi, ces danseurs de *morenada* arrivent à combiner, dans une situation d'entre-deux des éléments qui paraissent incompatibles ou contradictoires. Ainsi, en alternant des dynamiques d'intériorité (au niveau de la *fraternidad*) et d'extériorité, (par rapport à la société dans laquelle elle s'inscrit) j'ai essayé de comprendre, à partir des actions, des discours et des pratiques incorporées des danseurs de *morenada*, les logiques entourant la dépense aussi bien à l'intérieur de la *fraternidad*, qu'envers l'extérieur pour aborder la complexité des mécanismes à l'œuvre dans ces fêtes.

Mots clés: festivité urbaine, dépenses, distinction, réciprocité, dévotion