

Swiss Journal of Sociocultural Anthropology  
Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle  
Schweizerische Zeitschrift für Sozial- und Kulturanthropologie



30 / 2024

Forms of Autonomy: Assembly Practices and Collective  
Decisions on the Margin of the State

Les formes de l'autonomie: pratiques d'assemblées  
et décisions collectives en marge de l'État

Formen der Autonomie: Versammlungspraktiken und  
kollektive Entscheidungen am Rande des Staates

# SJSCA

## **Forms of Autonomy: Assembly Practices and Collective Decisions on the Margin of the State**

### **Les formes de l'autonomie: pratiques d'assemblées et décisions collectives en marge de l'État**

### **Formen der Autonomie: Versammlungspraktiken und kollektive Entscheidungen am Rande des Staates**

#### **Journal Editors / Responsables d'édition / Herausgeber-innen**

Matthieu Bolay, Universität Bern & Haute école  
spécialisée de Suisse occidentale (HES-SO),  
Genève

Filipe Calvão, The Graduate Institute Geneva  
Joanna Menet, Université de Neuchâtel

#### **Special Issue / Dossier / Dossier**

Paul Codjia, Laboratoire d'anthropologie sociale,  
Collège de France; Université Toulouse Jean Jaurès  
Raphaël Colliaux, Institut Français d'Études  
Andines

#### **Editorial Team / Comité éditorial / Redaktion**

#### **Research Articles / Articles de recherche / Artikel**

Anahy Gajardo, Université de Neuchâtel  
Leïla Baracchini, Museum National d'Histoire  
Naturelle, MNHN Paris

Yann Cerf, University of Geneva

Sibylle Lustenberger, Universität Fribourg

Barbara Waldis, Université de Neuchâtel &  
Haute école spécialisée de Suisse occidentale  
(HES-SO), Valais

#### **Current Research / Recherches en cours / Laufende Forschung**

Juliane Neuhaus, University of Zürich

Frédérique Leresche, University of Applied  
Science and Art Fribourg

Arnaud Frauenfelder, Haute école spécialisée de  
Suisse occidentale (HES-SO), Genève  
Tobias Schwörer, Universität Luzern

#### **Contributions in Audio-Visual Anthro- pology / Contributions en anthropologie audio-visuelle / Beiträge in audio-visueller Anthropologie**

Darcy Alexandra, Universität Bern

Valerio Simoni, The Graduate Institute Geneva

#### **Book Reviews / Comptes rendus / Rezensionen**

Sylvain Besençon, Université de Fribourg

Anne Kukuczka, Universität Zürich

#### **Editorial Assistant / Secrétaire de rédaction / Redaktionsassistentz**

Jennifer Bentley

The Swiss Journal of Sociocultural Anthropology is the peer-reviewed, open-access journal of the Swiss Anthropological Association (SAA), dedicated to current issues and debates in anthropology. It was established in 1979, and was previously published under the name of *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) and *Tsantsa* (1996–2022). The online edition is published by Bern Open Publishing, the print issue is published by Seismo Press.

La Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle est la revue évaluée par des pairs ("peer-review") et en libre accès de la Société Suisse d'Ethnologie (SSE), dédiée aux questions d'actualités et aux débats en anthropologie. Elle a été fondée en 1979, et a été publiée auparavant sous le nom *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) et *Tsantsa* (1996–2022). L'édition digitale est publiée par Bern Open Publishing, l'édition imprimée est publiée par les Éditions Seismo.

Die Schweizerische Zeitschrift für Sozial- und Kulturanthropologie ist die Open-Access-Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Ethnologie (SEG). Die Beiträge unterliegen dem Peer-Review-Verfahren und beleuchten aktuelle Themen und Debatten der Anthropologie. Die Zeitschrift wurde 1979 gegründet und wurde zuvor als *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) und *Tsantsa* (1996–2022) veröffentlicht. Die digitale Ausgabe wird von Bern Open Publishing herausgegeben, die Druckversion erscheint im Seismo Verlag.

ISBN 978-3-03777-830-0 (Online)  
 ISBN 978-3-03777-230-0 (Print)  
 ISSN 2813-5237 (Online)  
 ISSN 2813-5229 (Print)  
 DOI <https://doi.org/10.33058/seismo.30830>

#### **Layout / Mise en page / Satz**

*Seismo Verlag / Éditions Seismo / Seismo Press*

#### **Cover / Couverture / Umschlag**

*Reto Cotting, macmac*

#### **Kontakt / Contact / Contact**

*SJSCA – Swiss Journal of Sociocultural Anthropology*  
*c/o Matthieu Bolay*  
*Institut für Sozialanthropologie*  
*Universität Bern*  
*Lerchenweg 36*  
*CH-3012 Bern*  
*info@journal-sa.ch*

*[www.journal-sa.ch](http://www.journal-sa.ch)*

# CONTENT / SOMMAIRE / INHALT

## SPECIAL ISSUE / DOSSIER / DOSSIER

### LES FORMES DE L'AUTONOMIE

Pratiques d'assemblées et décisions collectives en marge de l'État

*Paul Codjia et Raphaël Coliaux* ..... 4

### LA «CULTURE DE L'ASSEMBLÉE» DANS LE 15M

Un lent apprentissage entre partage de normes et ouverture aux autres

*Héloïse Nez* ..... 22

### ASSEMBLING DIFFERENCES

The Reshaping of Hostility in Indigenous Assemblies (Peruvian Amazon)

*Thomas Mourières*..... 42

### S'ÉMANCIPER DE L'AUTONOMIE

Ethnographie des séances de délibération sur le statut d'Autonomie Indigène Originare

Paysanne de Tarabuco (Bolivie, 2010-2013)

*Verónica Calvo Valenzuela* ..... 62

### STIRRING THE ASHES

How Mohawk Mothers Fight Against Representation

*Philippe Blouin*..... 81

## RESEARCH ARTICLES / ARTICLES DE RECHERCHE / ARTIKEL

### COMMONING AS SOCIAL STRUGGLE

Three Modes of Commoning Mobility Infrastructures in Berlin

*Alik Mazukatoz*..... 100

## CURRENT RESEARCH / RECHERCHES EN COURS / LAUFENDE FORSCHUNG

### ON DISQUIETING GROUND EROSION AND NARRATION ON SAMOTHRAKI ISLAND, GREECE

*Robin Jaslet*..... 117

## BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS / REZENSIONEN

### BALANCING THE COMMONS IN SWITZERLAND

Institutional Transformations and Sustainable Innovations

*Ieva Snikersproge*..... 129

# LES FORMES DE L'AUTONOMIE

## Pratiques d'assemblées et décisions collectives en marge de l'État

### Introduction

*Paul Codjia et Raphaël Coliaux*

#### Résumé

Ce numéro spécial de la *Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle* souhaite prêter attention aux pratiques d'assemblées comme outil de décisions collectives au sein de groupes humains qui revendiquent des formes multiples d'autonomie politique vis-à-vis des États. Ce dossier se propose d'ethnographier des processus décisionnels dans divers espaces sociaux, aussi bien en contexte autochtone postcolonial (Amazonie, Andes, Amérique du Nord) que dans un mouvement social de l'Europe occidentale (Espagne). La description de ces réunions donne à voir une multiplicité de stratégies que les personnes inventent et mettent en œuvre pour décider ensemble, former une union politique et essayer de faire société selon des termes distincts de ceux qui caractérisent le modèle étatique. Par-là, ces ethnographies invitent à réinterroger les outils conceptuels de l'anthropologie pour penser le politique.

**Mots-clés:** *pratiques d'assemblées, décisions collectives, autonomie, État, union politique*

#### FORMS OF AUTONOMY: ASSEMBLY PRACTICES AND COLLECTIVE DECISIONS ON THE MARGIN OF THE STATE

#### Abstract

This special issue of the *Swiss Journal of Sociocultural Anthropology* focuses on assembly practices as a tool for collective decision-making within human groups that claim multiple forms of political autonomy from States. The aim of this dossier is to ethnograph decision-making processes in various social spaces, both in a post-colonial indigenous context (Amazonia, Andes, North America) and in a Western European social movement (Spain). The description of these meetings reveals a multiplicity of strategies that people invent and implement in order to decide together, form a political union and try to build a society on terms that are distinct from those that characterize the state model. In doing so, these ethnographies invite us to reconsider the conceptual tools of anthropology for thinking about the political.

**Keywords:** *assembly practices, collective decisions, autonomy, State, political union*

Au tournant des années 1970, assemblées, conseils ou autres comités deviennent des objets d'enquête pour l'anthropologie grâce aux travaux des tenants de l'école structuro-fonctionnaliste britannique qui, après avoir établi une typologie des systèmes politiques africains, proposent d'amorcer une exploration du politique en actes, par l'ethnographie des rassemblements (Bailey [1965] 2004; Richards et Kuper 1971). Depuis, les réunions constituent des phénomènes qui ne cessent d'intéresser la discipline et plus largement les sciences sociales et politiques (Detienne 2003; Brown et al. 2017; Sandler et Thedvall 2017). Cet intérêt régulièrement renouvelé peut s'expliquer par la puissance comparative d'un tel objet, qui fournit « un lieu » au politique (Abélès 1983), un ancrage empirique et temporel propice à la description comparée de formes distinctes d'organisations dans des collectifs aux histoires et aux cultures variées. Ainsi, si se réunir en assemblée pour décider ensemble captive, malgré l'apparente banalité du fait, c'est que cet acte continue d'être perçu comme expression par excellence du politique; l'assemblée étant tout à la fois lieu de production et de reproduction de statuts, de normes et de rapports de pouvoir, et espace souvent idéalisé de participation égalitaire à la gestion de la chose commune. Dans tous les cas, elle reste appréhendée comme le moteur privilégié de l'union politique: selon les structuro-fonctionnalistes, on se rassemble d'abord pour maintenir un « ordre social », ou du moins pour construire et pérenniser la cohésion d'un groupe. Cette conception de l'assemblée pourrait-elle toutefois cacher une vision « statocentrée » de l'union politique, qui suppose la préexistence de l'unité du collectif à l'assemblée, comme c'est le cas dans les États modernes, et dont la raison d'être serait la conservation de cette unité? Dans cette perspective, de telles réunions ne seraient alors que l'expression de cette cohésion première, tout en lui donnant corps et en la donnant à voir. Cette manière d'appréhender les mondes et les phénomènes sociaux à partir d'ensembles politiques qui seraient en quelque sorte toujours *déjà là*, ou préconçues, caractérise, comme ce numéro essaie de le montrer, des modes de pensées et d'action de type étatique.

Afin de contraster cette compréhension univoque de l'union politique portée par les États, ce numéro spécial de la *Revue Suisse d'Anthropologie Culturelle et Sociale* vise à mettre en lumière d'autres logiques de l'union politique et du « décider ensemble » (Urfalino 2021) au sein de groupes humains qui revendiquent des formes multiples d'autonomie politique vis-à-vis des États, aussi bien en contexte autochtone postcolonial (Amazonie, Andes, Amérique du Nord) que dans un mouvement social de l'Europe occidentale (Espagne). De quelles manières ces groupes issus d'horizons géographiques et culturels fort divers inventent-ils, chacun à leur manière, des pratiques d'assemblée se distinguant, ou se situant parfois même en franche opposition, à l'égard des modalités d'organisation et de décision promues par les États modernes? Comment ces modes d'êtres collectifs se démarquent-ils des mécanismes gouvernementaux qui s'imposent à tous et à toutes et en tout lieu, tant sur le plan normatif que sur celui des catégorisations identitaires – et ce, sans tenir compte des volontés et des spécificités locales?

Afin d'analyser ces modalités complexes de l'autonomie au sein de collectifs cherchant à construire une cohésion politique distincte des formes imposées par les États, nous avons choisi d'adopter une méthode comparative. Nombreux sont les écueils de cette méthode qui, néanmoins, semble incontournable au moment d'introduire un dossier thématique dans un texte que nous ne voudrions pas réduire à la simple superposition de résumés. Entre autres

choses, le fait de contraster des réalités denses, complexes et « uniques » octroie nécessairement une place considérable aux constructions analytiques, et ce, au détriment sans doute du détail de la parole des locuteurs et locutrices (Candea 2018; Traimond 2005). Pour pallier cette difficulté, nous avons choisi de regrouper des textes privilégiant des approches mettant largement en avant les témoignages des actrices et des acteurs, dont nous avons ensuite tenté, autant que possible, de restituer les voix dans cette introduction. Ce dossier ne prétend pas épuiser les problématiques relatives au fonctionnement des assemblées présentées dans ces pages, notamment celles relatives aux possibilités de prise de parole et de participation des personnes au regard de critères socioéconomiques, de genre, d'assignation ou d'identification raciale, bien que ces questionnements surgissent à la lecture des articles. Nous avons choisi de nous concentrer davantage sur les contrastes, cultivés par les membres de ces assemblées elles et eux-mêmes entre leurs manières de s'unir et de décider ensemble et celles que proposent le modèle étatique.

Plus précisément, l'heuristique comparative que nous avons voulu développer opère à deux niveaux simultanément. D'une part, nous avons voulu contraster les formes de socialité imposées par les États modernes, avec les modalités d'organisation et de décision au sein d'assemblées désirant s'émanciper des premiers. Cette démarche, reposant sur un principe d'opposition, nous a permis de mettre en lumière les particularités propres à chacun de ces pôles se caractérisant par des logiques distinctes de l'union politique. D'autre part, nous avons tenté de rapprocher les multiples expériences sociales décrites par les autrices et les auteurs, afin de comprendre leurs contrastes communs avec les formes sociales promues par les États. La particularité de cette dernière démarche est d'avoir mis en corrélation des collectifs qui, bien que caractérisés à première vue par des différences considérables (sur le plan culturel, économique, ou même social), peuvent selon nous être rapprochés, du fait du type de socialité qu'ils développent à travers leur pratique d'assemblée dans leur rapport à l'État.

Ainsi, ce travail comparatif qui a été mené autour de ces diverses assemblées se voulant autonomes nous a permis de dégager une forme de la décision collective qui tend, nous semble-t-il, à construire et à maintenir une cohésion politique selon des termes distincts de l'uniformité sociale postulée et imposée par les États. Nulle velléité séparatiste de type régionaliste qui se donnerait pour ambition de reproduire des formes étatiques concurrentes des États en place, mais bien recherche ou mobilisation de modalités non-étatique d'union politique. De la sorte, ces collectifs critiquent l'idée d'une communauté culturelle homogène réunie sous la bannière d'une nation unique, ils interrogent les modalités de gouvernement et de décisions centralisées, ou encore, comme l'illustrent ici singulièrement les exemples mohawks (Blouin) et amazoniens (Mouriès), ils questionnent la pratique de la représentation politique. Il apparaît en particulier que les modalités de réunions étudiées dans ces pages esquissent un horizon politique dans lequel l'unité du groupe est fortement conditionnée à la préservation des possibilités de s'en détacher (Bulle 2020; Verdier 2021): l'originalité de ces collectifs, en effet, est que pour réaliser l'union, il semble paradoxalement nécessaire de produire et de respecter des valeurs qui tendent à la scission des groupes (Allard 2020; Walker 2012). En cultivant la participation de toutes et tous et en cherchant à respecter les positions de chacun·e, ces groupes instaурeraient comme condition du rassemblement l'acceptation de l'éventualité de la dissidence et de leur propre dissolution. Partant, les collectifs

présentés dans ces articles donnent à voir et permettent de penser, comme nous tenterons de le montrer dans cette introduction, des «schèmes de l'union politique» (Crignon 2012) qui ne sont pas fondés sur l'idée d'une unité devant être imprescriptible à l'instar de celle que portent les États, mais, sur le constat d'une inévitable fragilité de l'alliance qui pousse leurs membres à rechercher les moyens de faire consentir à son maintien – le temps, au moins, de faire face aux logiques et aux politiques étatiques. Ce faisant, leur but est de s'émanciper, autant que faire se peut, de la puissance uniformisante des États (Scott 2021).

Il ressort avec force que de part et d'autre de l'Atlantique, ces espaces de discussions et de délibérations s'imposent, aux yeux de leurs membres, comme un médium privilégié pour se produire et se reconnaître comme «groupes», à bonne distance des normes et des rythmes de la socialité imposés par les États englobants. En décrivant minutieusement le déroulement de ces réunions, véritables unités de temps et de lieu (voir aussi Brown et al. 2017), il est possible d'observer de manière privilégiée la diversité des stratégies que les personnes mettent en œuvre en assemblée pour essayer de s'émanciper des États et de s'ajuster, rejeter ou composer avec la normativité produite collectivement, autant en termes de valeurs que de décisions communes qui donnent corps à un groupe aux contours fluides. Mais comment ces différents collectifs travaillent-ils concrètement à la réalisation de cette autonomie revendiquée? Quelles en sont les pratiques observables? Ces praxis, plus ou moins objectivées par les actrices et acteurs sociaux, font émerger des formes contrastées de quêtes vers l'autonomie, comme en rendent compte les contributeurs et contributrices réunies dans ce numéro. Les articles éclairent alors la multiplicité des dynamiques politiques que leurs interlocutrices et interlocuteurs mettent en œuvre pour revendiquer une existence plus «autonome», à distance des logiques étatiques.

### **La décision collective au sein d'assemblées en quête d'autonomie**

Objet d'étude crucial pour les sciences sociales, la décision collective est un phénomène d'une complexité remarquable qui justifie pleinement un éclairage comparatif (Boholm et al. 2013). Loin d'être la résultante de rationalités individuelles chimériques de type économique (Coleman 1966), calculant coût et bénéfice du projet en discussion, la décision collective repose sur la confrontation d'idées et l'ajustement de valeurs morales, des rapports de pouvoir institués par des différentiels de compétences oratoires et rhétoriques (Bloch 1975; Brenneis et Myers 1984; Hall 2015), ou encore sur des phénomènes d'inimitié ou d'affinité entre des membres de l'assemblée, fondés par exemple sur des rivalités politiques ou des relations de parenté. Si dans les collectifs que nous proposons d'étudier, toutes les paroles n'ont pas la même force et ne contribuent pas de la même manière à la décision finale, tous les participants peuvent, et sont même encouragés, à prendre la parole lors des réunions. Aussi, comme ailleurs, entrer dans ces *agoras* pour en comprendre les fonctionnements internes suscite une série de questionnements inévitables relatifs aux modalités de prise de décision: comment s'organisent les échanges d'idées et la coordination des points de vue? Comment s'expriment les désaccords? Quels mécanismes permettent d'arrêter les décisions? Dans quelles mesures ces décisions obligent-elles les membres de ces assemblées? Sont-elles perçues comme des

contraintes? Quelle place pour l'expression des positions divergentes? Enfin, qui est légitime pour porter et présenter ces décisions face à des représentant·e·s étatiques et comment des dynamiques de «leadership» se déploient-elles et sont-elles accueillies par les collectifs concernés?

Comme cela ressort très clairement des articles qui composent ce dossier, si les collectifs hésitent et naviguent entre plusieurs modalités d'arrêt de la décision comme le vote à majorité ou au deux-tiers, le consensus est une modalité d'entente particulièrement valorisée par ces assemblées. Verónica Calvo montre bien, par exemple, que dans les assemblées andines en Bolivie qu'elle étudie, la norme d'une majorité simple est impensable, dans la mesure où les formes de participation au débat se conçoivent davantage «dans les termes d'un accès égal à la prise de décision qui ne correspond pas à la logique proportionnelle ou au principe de représentativité des démocraties libérales». La légitimité de la décision reposerait alors sur la capacité à construire un consensus avec toutes les personnes présentes – chaque point de vue étant considéré «comme un apport dans le but de construire des positions collectives» –, et si ce consensus n'est pas possible, alors la décision devra être au moins soutenue par les deux tiers du collectif (sur ce point, voir aussi Mouriés, ce volume).

En ce sens, on peut faire l'hypothèse qu'en l'absence de dispositifs coercitifs et administratifs contraignant les personnes à demeurer dans un ensemble social et à obéir aux cadres normatifs produits en son sein, la décision par consensus reste la meilleure manière de préserver l'union du groupe. C'est pourquoi on y développe une puissante culture de la participation au débat (comme cela ressort dans l'ensemble des contributions présentées ici), pratique la plus efficace pour essayer de produire un consentement collectif et maintenir l'assemblée vivante.

Toutefois, loin d'être un alignement général des opinions individuelles, le consensus atteint à l'issue de ces échanges cache, dans de nombreux cas, des divergences d'opinion qui, comme en Amazonie par exemple, finissent par être provisoirement passées sous silence en raison des règles de bienséance locales, du souci de ne pas faire durer des débats souvent très longs, et du respect pour les efforts déjà accomplis (Codjia 2024). Pour décrire ce phénomène, Philippe Urfalino a proposé le concept de «décision par consensus apparent» (2007; 2014), qui définit le consensus comme n'étant pas «*attesté par un dénombrement des opinions, mais par le constat d'une absence d'opposition à la dernière proposition émise*». Comme l'explore Héloïse Nez dans sa contribution portant sur le mouvement 15 M des «indigné·e·s» (*Indignado·a·s*) à Madrid, l'absence de contestation verbale ne signifie pas nécessairement l'absence de désaccord. À force d'être tu, ce désaccord peut conduire à des défections, surtout quand il s'agit d'une assemblée ouverte à tous et à toutes sur une place publique en ville comme celle du 15 M. Pour pallier à ce problème, les assemblées autochtones Kanien'kehá:ka, comme le rapportent les «mères mohawks» (Canada) dans l'article de Blouin se donnent pour principe de «remuer les cendres» (*stir the ashes*) afin de s'assurer qu'aucune «braise» ne brûle encore à l'issue des débats. À l'aide de ce protocole qui est réalisé quand les réunions se tiennent autour d'un foyer, on cherche à débusquer les désaccords derrière le consensus apparent en invitant, de manière répétée, les membres d'une assemblée à exprimer leurs objections.

Le consensus apparaît comme un instrument à double tranchant. D'un côté, il incite les membres des assemblées à s'engager dans le processus délibératif, à travailler ensemble et à produire une expérience collective essentielle au ciment du groupe. Un tel engagement per-

sonnel est par exemple considéré comme un devoir moral par les mères mohawks, dans le but explicite, souligne Blouin (ce volume), de « télescoper » ponctuellement les individus dans le collectif, et d'associer ainsi étroitement ces « forces centrifuges et centripètes » que sont les dynamiques collectives et les volontés individuelles. Au-delà de ce labeur intellectuel que nécessite les échanges d'arguments et l'exigence rhétorique de l'exercice, Nez (ce volume), pour sa part, souligne l'importance de la dimension affective qu'implique la construction de la cohésion de l'assemblée, les corps étant mis à rude épreuve durant l'écoute patiente des nombreuses interventions. Comme l'indique d'ailleurs Mouriés (ce volume), les leaders amazoniens tirent leur pleine légitimité politique de cette présence physique continue auprès de leurs « bases », c'est-à-dire auprès des assemblées locales qui les ont directement élues, et qui permet de s'assurer qu'ils agissent en dehors des assemblées en conformité avec ce qu'elles décident. C'est pourquoi se pose pour eux et pour elles la question de la possibilité d'appliquer la pratique de la représentation politique qui implique une coupure de cet engagement corporel immédiat dans l'arène des débats.

Mais d'un autre côté, ce temps long de la production et de l'ajustement des positions en vue du consensus peut rebuter certaines personnes, davantage habituées – comme c'est particulièrement le cas en Espagne – à l'arrêt d'une décision par vote. Les membres encore opposés mais respectueux du chemin parcouru peuvent même, au bout de ce marathon délibératif, renoncer à leur implication et arrêter de venir aux assemblées. Réunion après réunion, l'exigence que requiert cet effort de participation peut donc conduire au délitement progressif de l'assemblée. Contrairement aux pratiques d'assemblée des démocraties représentatives étatiques qui valorisent un pluralisme permanent pour s'assurer de l'unité de l'État (Abélès 2000; Przeworski 2011), ces collectifs seraient en quête, plus ou moins avouée, de l'expression publique d'un monisme politique – on songe à l'idée de « pensée collective » (*pensamiento colectivo*) défendue par les *Indignado·a·s* espagnol·e·s (Nez, ce volume), ou encore aux assemblées amazoniennes perçues et décrites par Mouriés (ce volume) comme des « corps collectifs » –, le consensus étant leur condition d'existence sur un plus ou moins long terme en l'absence de coercition. Par contraste, si le dissensus et le pluralisme peuvent exister au sein des démocraties étatiques, c'est en partie en raison de l'usage accepté de la coercition potentielle visant à préserver l'unité de l'État et des différents groupes aux sensibilités politiques distinctes qu'il a pour mission d'administrer.

Dans les contextes ethnographiques qui sont les plus familiers à Paul Codjia et Raphaël Coliaux, c'est-à-dire en Amazonie autochtone péruvienne, le dissensus provisoirement tué dans les assemblées de villages ou de fédération de villages wampis ou matsigenka peut conduire à la création de nouveaux villages ou de nouvelles institutions fédératrices accueillant les voix dissidentes. Dans ces cas, on observe une dynamique politique qui ne se caractérise pas par un pluralisme politique se déployant sur un fond d'unité institutionnelle, mais tend à une multiplication des monismes et des groupes unifiés. C'est précisément ce type de dynamique que met au jour Thomas Mouriés dans le bas Marañon (Amazonie andine), où la réunion sous une bannière commune de représentant·e·s de groupes autochtones distincts – un phénomène qui, comme le rappelle significativement l'auteur, serait encouragé par le cadre légal et administratif péruvien – s'apparenterait à une « réalité improbable », car travaillée par une puissante dynamique de fragmentation atavique. Tout se passe en effet

comme si ces leaders devaient perpétuellement convoquer et renouveler leur allégeance aux assemblées locales d'où ils et elles proviennent, assemblées qui, à l'inverse, tendent à détricoter toute idéologie multi-ethnique englobante. Cette dynamique ouvre ainsi des perspectives anthropologiques pour penser des praxis politiques non-étatiques s'articulant à des valeurs fondamentales autres que celle de la préservation de l'unité. Les contributions réunies dans ce numéro visent, entre autres, à comprendre quelles sont ces valeurs afin de qualifier positivement ce type de dynamique, et non plus seulement à l'aune du seul concept de divisionnisme rimant le plus souvent avec «échec politique».

Ces considérations posent en outre un problème redoutable pour saisir les dynamiques politiques de ces groupes: si la décision collective oblige les membres de l'assemblée à mettre en œuvre ce qui a été décidé ensemble (Urfalino 2021), quels rapports entretiennent-ils avec cette obligation? Est-il accepté de finalement y déroger? Comment les individus et les groupes composent-ils avec un tel cadre normatif plus ou moins temporaire et contraignant?

### **Une perpétuelle interrogation sur les cadres de la discussion : dimension méta-décisionnelle et rapport à la normativité**

L'obligation produite par la décision collective peut être rapidement perçue par les participants et les participantes aux assemblées comme un frein à l'expression postérieure de divergences et, par suite, peut entraver la production renouvelée de l'accord nécessaire à l'évitement des défections. Du fait de l'absence de mécanismes coercitifs qui sanctionnent le non-respect de cette obligation tout en contraignant leurs membres à la participation, ces assemblées se gardent d'instaurer des cadres de discussions et de prises de décision figés à l'instar d'une constitution étatique, et entretiennent une certaine plasticité des modalités de la délibération et de la coordination en s'autorisant des degrés plus ou moins importants, selon les cas ethnographiques, de réflexivité et de remise en question de ces cadres. Par là, et c'est l'un des aspects les plus remarquables de ces assemblées en quête d'autonomie, aucune règle ne stipule l'irrévocabilité d'une décision une fois qu'elle a été arrêtée. Les décisions prises lors des séances précédentes, incluant les décisions concernant les modalités de prises de décision – que nous proposons d'appeler «méta-décisions» – peuvent faire l'objet de nouvelles interrogations et critiques lors des sessions suivantes. Elles seront portées par exemple par les individus qui étaient absents, comme le montre les cas exposés par Nez et Calvo, ou par ceux qui, on l'imagine aisément, s'étaient abstenus de manifester leurs objections le temps de mûrir leurs arguments. Bien entendu, cela ne veut pas dire que les participants et participantes acceptent que toutes les modalités d'organisation et de décisions soient en permanence interrogées, et certains et certaines s'agacent, notamment au sein des *Indignado-a-s* madrilènes, de cette propension à revenir sur ce qui a déjà été débattu. Une praxis décisionnelle et un corpus de décisions se développent et se stabilisent peu à peu, tout en conservant une certaine ouverture perpétuelle à la critique, ce qui constitue une condition pour que chacun et chacune des membres des assemblées se sentent légitimes à participer, entendus, et consentent finalement à suivre tout ou partie des décisions passées.

Cette ouverture et cette plasticité décisionnelle contrastent avec l'imposition, par les États démocratiques, d'un cadre de discussion et de prise de décision unique et immuable – un cadre constitutionnel – dont le contenu est verrouillé par un ensemble de dispositifs institutionnels qui rendent difficile sa modification. Ce verrouillage est souvent présenté comme un prérequis nécessaire à la stabilité politique de l'État-nation et à l'expression démocratique d'une multiplicité de groupes, d'individus, d'identités et de positions idéologiques sur son territoire (Przeworski 2011). À l'inverse, on verra très souvent les acteurs et actrices regroupés dans les assemblées étudiées s'interroger continuellement sur la définition, la légitimité ou encore l'efficacité de leurs propres mécanismes décisionnels, des logiques de leur fonctionnement, mais aussi tenter d'innover en la matière. La constance de cette réflexivité et de cette plasticité décisionnelle, liée à la préférence pour le consensus et aux valeurs caractéristiques des pratiques d'assemblées de ces collectifs – sur lesquelles nous reviendrons –, semble indiquer que comprendre ces assemblées nécessite de rompre avec l'idée que ces collectifs, comme tout collectif humain, auraient pour vocation de se structurer de manière durable, de s'institutionnaliser par l'établissement de cadres solides conçus comme indiscutables à la manière d'une forme-État. De telles considérations, qui supposeraient la forme-État comme un aboutissement « naturel », trahiraient de nouveau une analyse statocentrée de ces réunions. Les articles ouvrent plutôt des voies pour penser cette plasticité décisionnelle comme constitutive de ces pratiques d'assemblées et non comme un symptôme d'immaturité politique et organisationnelle. C'est précisément sur cette base que les personnes consultées par les ethnographes paraissent vouloir établir les conditions de réalisation de leur « autonomie » en proposant, en interne, des cadres et des modalités de prises de décision *autres* qu'étatiques.

Un des traits saillants de ces assemblées est donc d'accepter des débats réguliers sur les modalités d'arrêt de la décision, et même sur l'efficacité du consensus alors qu'il est très souvent la modalité de prédilection. Ainsi, les contributions de ce dossier cernent particulièrement bien cette dimension méta-décisionnelle qui affleure au cours des échanges, et qui s'impose comme un jalon indispensable au fonctionnement des assemblées étudiées : il surgit invariablement de débats portant sur les modalités de prise de décision mais aussi sur la légitimité de l'alliance politique, de l'unité du groupe et des catégories employées. Or, le fait de cultiver cette réflexivité sur les conditions de la prise de décision collective permettrait, justement, de fonder et d'amorcer la production d'un cadre normatif perçu comme véritablement endogène, autrement dit « autonome » vis-à-vis de tout cadre allogène imposé – et notamment si celui-ci est de nature étatique. La présence de cette dimension méta-décisionnelle dans les échanges traduit donc une réflexivité importante des membres de ces collectifs sur les conditions de l'union que la forme d'État, elle, empêche ou prévient par souci de stabilité. Cette réflexivité peut être autant synchronique, au cours d'une séance, que diachronique, sur plusieurs réunions. Au cœur des assemblées décrites par Verónica Calvo, dans les hautes terres de Bolivie, c'est bien le contrôle des mécanismes de la prise de décision qui s'avère décisif pour la population autochtone, laquelle conteste d'entrée de jeu les instruments délibératifs imposés par l'État central. Une telle orientation des débats s'opère au grand dam des observateurs, observatrices et fonctionnaires étatiques qui n'y voient que perte de temps et futilité au regard de leurs objectifs politiques d'instauration d'autonomies autochtones qui soient

gouvernables par cet État se définissant comme « plurinational » (Postero 2017). Pourtant, du point de vue des groupes autochtones concernés, ce qui se joue là est au cœur de leur projet d'autonomie collective: « Ils et elles revendiquèrent aussi une autonomie dans les décisions concernant les modalités des prises de décision. Et lorsque le ministère essaya de forcer la convergence face à un scénario de dispute, ils et elles décidèrent par consensus, c'est-à-dire de façon unanime d'abandonner le processus de conversion [au processus politique proposé par l'État bolivien] » (Calvo, ce volume).

Par ailleurs, la préservation de la possibilité d'ouvrir un espace pour la méta-décision dans les assemblées invite à repenser le rapport que les participants et participantes entretiennent avec la normativité produite par la décision collective. En effet, dans la mesure où les modalités même de la prise de décision peuvent être réinterrogées lorsque surviennent des divergences, comprendre ces manières de faire une union politique nécessite de nuancer et de relativiser l'idée d'« obligation » résultant de l'arrêt d'une décision, en insistant non sur la contrainte normative que cet accord fait peser sur les membres de ces collectifs, mais sur leur consentement réunion après réunion à cette décision qui permet sa possible contestation. De la sorte, les normes produites ne finiraient pas par être considérées comme extérieures à la volonté des participants et des participantes, perçues comme une coercition ou un facteur d'aliénation. Peut-être est-ce même cette pratique du consentement qui faciliterait la mise en conformité des individus avec les cadres normatifs collectivement décidés. Dans ses descriptions minutieuses des principes qui guident le fonctionnement des assemblées Kanien'kehá:ka (mohawk) du Canada, Philippe Blouin insiste bien sur l'idée que les décisions prises collectivement seront d'autant plus contraignantes qu'elles sont considérées comme étant « librement acceptées » par les participants. Au cours des assemblées des villages autochtones d'Amazonie péruvienne auxquelles ont assisté Codjia et Coliaux, la production collective d'une normativité, du fait de la difficulté pour atteindre un consensus, au bout souvent de plusieurs heures de discussion et de travail d'ajustement des opinions, est davantage perçue comme une réussite collective, un succès partagé que l'on respecte volontiers, que comme un instrument de coercition que, de toute manière, il sera toujours possible de questionner à l'avenir.

À la lecture des présents articles, on peut aussi formuler l'hypothèse que la dimension méta-décisionnelle que ces assemblées mobilisent constamment induit des rapports réflexifs à la temporalité vécue. Ainsi, comme le montre Héloïse Nez, les *Indignado-a-s*, surtout lorsqu'ils ou elles sont récemment mobilisé-e-s, ne cessent de s'interroger sur les ruptures temporelles que leurs nouvelles pratiques d'assemblées impliquent. En effet, les rythmes nouveaux que ces réunions impriment sont ressentis avec d'autant plus d'acuité que les personnes qui y participent sont, comme on l'a vu, entièrement partie prenante de ces processus ouverts de la décision collective qui, en outre, tendent à étendre considérablement le temps des délibérations et de l'arrêt des échanges. Si ces activités nécessitent ainsi une forte disponibilité sur le temps long – ce qui est un investissement auquel toutes et tous ne peuvent pas répondre de la même manière, du fait de contraintes socioéconomiques et de genre très inégales –, ces expériences nouvelles relatives à la question de la durée, qui mobilisent singulièrement les corps et les intellects, seront susceptibles de questionner le caractère atemporel, figé, de ces formes décisionnelles imposées par les États, et qui sont fondamentalement extérieures

aux individus. En somme, cette dimension méta-décisionnelle propre aux phénomènes de réunion pourrait induire un « choc des temporalités » (Agier 2016) en leur sein, suscitant des interrogations sur la forme étatique elle-même, dans la mesure où celle-ci est ordinairement appréhendée comme une entité « naturelle », là encore *préconstituée* et hors de l'événementialité historique. C'est d'ailleurs peut-être dans le but de créer une telle rupture temporelle que, comme l'ont montré Jiménez et Estalella (2017) ces mêmes assemblées espagnoles visent, au moyen de divers procédés (notamment artistiques), à « capturer l'attention » des passantes et des passants, autrement dit, à générer une brèche dans le quotidien vécu des personnes non-militantes, afin de susciter leur adhésion et leur engagement dans un espace se désirant en marge de l'État.

Ces pratiques d'assemblée constituent donc une matière de premier choix pour mener à nouveau frais une réflexion d'ordre épistémologique sur le concept de norme tel qu'il est généralement conceptualisé dans les sciences sociales. Aujourd'hui, il semble qu'une seule acception du concept se soit imposée, à savoir celle de règle plus ou moins consciente et explicite qui détermine les comportements des actrices et acteurs sociaux au sein d'un collectif donné (Bicchieri et al. 2011). En ce sens, et même si la littérature s'est efforcée de distinguer les normes sociales des normes juridiques – quant à leur degré de formalisation et d'explicitation par exemple, dans la lignée des propositions de Maine formulées au XIX<sup>e</sup> siècle –, on a tendance à penser les effets de la norme sociale comme analogues aux effets d'une loi, à savoir comme des contraintes s'accompagnant de sanctions en cas de non-respect. Peut-être pouvons-nous déceler là les influences de la sociologie durkheimienne et de l'anthropologie structuro-fonctionnaliste qui attribuaient aux normes une fonction de contrôle social et à la société, à travers elles, une forme de pouvoir coercitif. Aussi, dans ces travaux pionniers, les concepts de normes sociales et de société étaient souvent employés de manière interchangeable avec ceux de normes juridiques et d'État (Linhardt 2010). Partant, toute forme de normativité tend à être conçue comme extérieure aux individus et s'imposant à eux, ce qui freine la compréhension des processus par lesquels elle est susceptible d'être intériorisée. Bien-sûr, cette objection est ancienne et Bourdieu, on le sait, avait tâché de résoudre ce problème en interrogeant la pratique pour comprendre l'intégration des normes et la formation d'un *habitus*, avant que la sociologie pragmatique ne prenne en compte la réflexivité critique des actrices et acteurs sociaux dans ces processus (Boltanski 2008; Chateauraynaud 2021).

Les assemblées en quête d'autonomie examinées dans ce numéro permettent de documenter des dispositifs d'intériorisation des normes qui relève moins de l'imposition des cadres normatifs décidés collectivement, que de la la production permanente du consentement à ces cadres, par la préservation des possibilités de les critiquer et de les remettre en question. L'étude des rapports à la normativité produite dans ces assemblées contribue par conséquent au dépassement de l'acception juridique de la norme sociale propre à une pensée d'État (Bourdieu 2012) qui imprègne la sociologie d'inspiration durkheimienne pour ethnographier, en partant de l'expérience des participants et des participantes, la façon dont est entretenu le consentement à l'obligation engendrée par la décision collective. Cela implique d'interroger aussi dans quels cas les normes ainsi produites peuvent parfois finir par être perçues comme trop contraignantes.

## Des cultures de l'autonomie: *ethos*, valeurs et identités communes

Ce rapport singulier à la normativité que développent ces assemblées se voulant « autonomes » renvoie à la production d'un cadre de valeurs à l'égard duquel les personnes présentes seront encouragées à s'identifier, mais sans que cet engagement soit pour autant vécu et présenté comme définitif. L'observation méthodique des prises de paroles et des modalités d'expression des membres des assemblées éclaire alors cet autre point crucial pour la compréhension des logiques d'assemblée: si les échanges servent à la production de codes comportementaux et discursifs partagés régissant les modalités de la décision, il s'agit aussi de dégager un sous-bassement éthique cristallisant l'adhésion, même temporaire, des individualités ainsi réunies (Brenneis et Myers 1984, Morton 2014). Bien qu'en perpétuelle construction et reconstruction, ce socle commun permet d'identifier les contours mouvants de ces collectifs autonomes auto-constitués, et de fonder les décisions prises ensemble, en particulier aux yeux des néo-participant-e-s, comme à l'égard d'entités ou d'institutions exogènes dont ces assemblées cherchent, précisément, à s'émanciper.

De manière suggestive, Héloïse Nez note ainsi que si les assemblées madrilénes aspirent à dépasser les cercles militants auxquels on tend ordinairement à les confiner, cet élargissement des publics sur les pratiques d'assemblés (lesquels ont néanmoins une longue tradition en Espagne, comme le souligne l'autrice) repose sur la capacité, objectivée comme telle par les participant-e-s, à « construire une culture commune de la prise de décision collective ». Nez s'attarde ainsi sur les processus d'apprentissage qui contribueront à élaborer, à faire reconnaître et à intégrer un certain nombre de valeurs politiques et de principes relatifs à la participation: en particulier, faire adhérer à cette pierre angulaire de cette « culture commune » qu'est l'horizontalité des positions, principe éthique sur lequel repose l'idée de consensus, de même que la profonde plasticité qui régit les mécanismes de décision.

Il faut noter ici que plus ces assemblées ont une prétention à l'ouverture à toutes et tous, comme le défendent en l'espèce les Indigné-e-s, plus l'exigence d'orchestrer un travail d'acquisition d'un *ethos* commun sera prégnante et mise en avant dans les témoignages. En effet, tout se passe comme s'il fallait que ces personnes, qui n'ont a priori aucune expérience préalable de participation aussi intense dans des assemblées délibératives, en viennent, chacune à leur échelle, à se donner les moyens de s'approprier un même cadre de valeurs orientant notamment la prise de parole en publique, et de s'identifier collectivement sur cette base. Ainsi, l'acceptation et la participation à un tel processus d'apprentissage, parce qu'il renvoie à une volonté de composer un même ensemble, semble constituer en soi une valeur incontournable: bien que les *Indignado-a-s* encouragent l'inclusion de chacune et de chacun, il convient néanmoins d'avoir consacré du temps et de l'énergie à comprendre et à s'approprier les principes éthiques de la prise de parole en public, avant de s'autoriser soi-même à s'exprimer en assemblée. Si ce type d'obligation ne sera pas nécessairement explicité publiquement comme tel, ni accompagné de sanctions collectives en cas de non-respect, cela montre que ces espaces ne sont pas exempts d'inégalités dans l'influence sur les décisions, notamment entre celles et ceux qui auraient plus ou moins d'expérience, de compétences et de temps pour s'exprimer. Mais l'on remarque que, là aussi, un tel dispositif encourage avant tout un travail d'intériorisation des normes posées collectivement, sans que ne soit convoquée une instance coercitive extérieure aux individus.

Ce cas expose pleinement les *cultures de l'autonomie* que ces collectifs cherchent ainsi à produire et à maintenir, et qui les définissent en opposition aux États dont les *modus operandi* en matière de gouvernementalité demeurent le plus souvent inaccessibles aux individus, produisant alors cet effet d'imposition qui est contesté. Plus encore, le fait que ces ensembles se constituent au cours d'un processus d'apprentissage dont la durée est pleinement éprouvée par leurs membres semble être l'un des facteurs de la mise en question des catégorisations préétablies. « Ce que les fonctionnaires du ministère imaginaient comme un dispositif qui révélerait le groupe Tarabuco », écrit Verónica Calvo dans le cas bolivien, « s'avéra être un espace de production de ce groupe ». Dès lors, ces mêmes fonctionnaires n'auront de cesse, selon l'autrice, de vouloir « court-circuiter les opérations d'identification hétérogènes » émergeant durant les assemblées quechuaphones des hauts plateaux boliviens.

Là encore, les formes « culturelles » décrites dans ces pages reposent sur des normes et des pratiques qui admettent ou valorisent la possibilité de la fragmentation et la dimension éphémère de ces entités collectives auto-constituées. Thomas Mouriès montre bien que pour défendre leurs intérêts propres, de multiples ethnies amazoniennes du Nord du Pérou se sont peu à peu fédérées dans le but de présenter, au cours des assemblées qui les réunies aujourd'hui, l'image d'un tout politique cohérent poursuivant des objectifs communs – formant ainsi une nouvelle identité autochtone générique. Il n'en reste pas moins que cette union, qui peut se révéler fort utile lorsqu'il s'agit de négocier avec l'État péruvien ou des entreprises privées opérant sur les territoires autochtones, est sans cesse travaillée par les antagonismes et un certain ethos « guerrier », sinon agonistique, qui structurent les relations inter-ethniques dans la région. En réalité, ce sont ces valeurs de confrontation et de discontinuité qui, loin d'être neutralisées par les formes institutionnelles que revêtent ces regroupements contemporains, orientent significativement leurs dynamiques internes. C'est aussi ce principe de division, que les amazoniens cultivent indéniablement, qui limitera la possibilité d'une représentation à l'échelle d'une fédération multi-ethnique.

De même, c'est au nom de l'autonomie imprescriptible des personnes et des unités familiales que dans les groupes Kanien'kehá:ka, on exhorte chacun et chacune à s'exprimer au moment de décider ensemble, écartant par là l'idée d'une délégation de prérogatives ou d'opinions individuelles. Le « wampum à deux rangs » (*Two Row Wampum*), le collier traditionnel de coquillage composé de deux lignes parallèles, vient symboliser cet entrelacement complexe entre unité et indépendance des parties : deux sections ne peuvent s'allier et poursuivre des objectifs communs que si elles demeurent contiguës et séparées, sans dévier chacune de leur chemin. Pour Blouin, cette allégorie « defining the respect for difference in relations between Indigenous peoples, clans, age groups, genders, and even non-human beings ». C'est le même principe du Wampum qui avait permis à des groupes de langue distincte de forger la fameuse « confédération iroquoise » qui avait tant fasciné il y a plus d'un siècle Lewis H. Morgan.

En somme, la comparaison proposée dans ce numéro vient mettre en lumière un schème de l'union politique que nous pourrions qualifier d'« autonome », et qui contribue à produire et à maintenir le caractère distinctif de cultures spécifiques au sein d'un même ensemble. Contrairement au schème de l'union politique de l'État-nation qui, pour préserver l'unité, tend à réifier une culture principale (posée comme axiomatique) afin d'encadrer et de limiter la diversité des valeurs et des normes culturelles qui pourraient émerger en son sein, la

modalité « autonome » de l'union politique que nous avons voulu dégager cherche à définir les termes d'une culture d'assemblée qui, tout au contraire, préserve et rend possible la collaboration et le dialogue entre des ethos ou des traditions multiples.

## Le rapport à l'État et le problème de la représentation politique

C'est en réaction aux États et pour s'en émanciper que se déploient et s'échafaudent ces initiatives collectives, à la fois *en partie avec* et *contre* les outillages techniques, juridiques ou organisationnels de ces mêmes systèmes étatiques. En contexte postcolonial, tous ces collectifs ainsi assemblés sont liés historiquement à la forme-État, et même ceux qui la rejettent de la manière la plus explicite se trouvent nécessairement, dans l'acte de rejet lui-même, influencée par elle. Pour cette raison, nous avons choisi de qualifier ces collectifs « d'en marge » des États, en référence à l'approche proposée par Poole et Das (2004), pour souligner leur effort souvent paradoxal d'affranchissement de l'État par la réappropriation, la transformation et l'éventuel détournement d'instruments ou de concepts nés *de ou avec* la pensée d'État.

L'un des points les plus surprenants de ce rapport paradoxal à l'État est probablement les positions diverses que les collectifs étudiés dans ce numéro adoptent au regard de la représentation politique. Tentative de mise en place d'une démocratie directe dans une *agora* établie en ville ouverte à toutes et tous pour rompre avec une logique de gouvernement représentatif (Nez), ou encore rejet ou réappropriation problématique de la représentation politique dans les négociations avec l'État par les peuples autochtones du Nord et du Sud du continent américain (Blouin, Mouriès), les ethnographies montrent que les schèmes de l'union politique dessinés par ces collectifs ont bien du mal à s'accommoder de la pratique de la représentation politique et ce, nous croyons, pour une raison fondamentale : cette pratique est constitutive du schème de l'union étatique vis-à-vis duquel ces groupes, de par les valeurs qui les caractérisent, se distancient.

En effet, la notion de représentation politique telle qu'elle a été définie par la philosophie politique européenne du XVII<sup>e</sup> siècle, et en particulier par Hobbes dans le *Léviathan*, doit être associée à la naissance de l'État tel qu'il est conceptualisé encore aujourd'hui, et non à la démocratie, malgré ce que le concept commun de « démocratie représentative » semble suggérer (Crignon et Miqueu 2017). La représentation politique pose, pour le dire vite, la relation apparemment indéfectible entre l'État – ou tout autre type d'entité politique totalisante –, la multiplicité des individus et des groupes qui composent cette totalité, et le représentant de cette entité politique totalisante. La représentation politique personnifie en outre l'entité politique totalisante par l'attribution d'une personnalité juridique dotée d'une volonté générale censée être la résultante et transcender les volontés individuelles (Crignon 2012). Le représentant – gouvernant élu au sein d'un État démocratique, par exemple – représente physiquement cette personnalité juridique et « porte » littéralement la volonté générale.

Une telle pratique politique pose problème pour ces collectifs en quête d'autonomie. La première raison est illustrée de manière exemplaire, dans l'article de Blouin, par le rejet par les mères Kanien'kehá:ka de la représentation lors d'un procès devant la cour canadienne : d'après les valeurs et pratiques politiques Kanien'kehá:ka, il n'est pas moralement acceptable de parler à la place d'autrui, ni d'avoir la prétention de connaître et d'exprimer ses pensées

en son nom. Si l'on suit cette logique, ce principe a pour effet d'empêcher et de condamner *de facto* le concept de volonté générale, qui invisibilise la multiplicité des volontés individuelles et efface leurs nuances. Il devient donc impossible, dans ces conditions, de désigner des délégués chargés de « représenter » une telle entité transcendante. En Amazonie péruvienne, il existe une éthique politique similaire (Codjia 2024; Surrallés 2024), bien que, comme le montre Thomas Mouriès, beaucoup de groupes autochtones aient choisi de tenter d'appliquer cette pratique pour pouvoir dialoguer avec les représentants et représentantes de l'État qui exigent d'interagir avec des personnes qui, comme eux et elles, incarnent la volonté générale de leur groupe. Dans le cas exploré par Mouriès, cette réappropriation autochtone de la représentation politique n'est pas sans causer des frictions et mésententes entre représentants et représentés, puisque les élus se doivent de consulter, de rendre des comptes et de conserver des relations étroites avec leurs « bases », c'est-à-dire avec les personnes réunies en assemblées qui les ont élu, pour éviter les conflits voire, comme c'est le cas dans les villages wampis de la même région, sous peine de révocation de leur mandat. Les « représentants » sont alors davantage des porte-parole des décisions qui ont été prises en assemblée, que les porteurs d'une volonté générale qui supposerait que l'assemblée est localement conceptualisée comme un sujet politique unique et en capacité d'invisibiliser, à l'image d'un État, les individus et les groupes qu'elle rassemble. Il faut donc prendre soin de distinguer la décision collective, qui est une parole, parfois écrite, arrêtée, de la volonté générale, qui est plus qu'une décision collective, mais un attribut ontologique, une forme d'intériorité attribuée à une entité politique personnifiée et faite sujet politique.

En ce sens, les entités politiques totalisantes évoquées dans les pages de ce numéro, que ce soit les assemblées, les nations ou les fédérations autochtones par exemple, posent des questions fondamentales quant à la caractérisation de leur mode d'existence. En effet, ces formes politiques paraissent être conçues comme « nominales », une catégorie ontologique désignant des entités politiques qui, aux yeux de leurs membres, ne jouissent pas d'une existence propre indépendante de celle des individus qui l'ont créée, promue, soutenue, défendue, et qui acceptent les valeurs et les normes qui la définissent (Kaufmann et Guilhaumou 2003). Pour la sociologue Laurence Kaufmann, comprendre la nature des entités politiques nécessite de les inscrire dans un processus historique, que la chercheuse postule universel et caractéristique de tout processus d'institutionnalisation, par lequel ces entités passent progressivement de la qualification de nominale à celle de « réelle », c'est-à-dire, existant alors par elles-mêmes, indépendamment des personnes physiques qui la composent – sous l'effet, notamment, de l'instauration de cadres juridiques (Kaufmann 2003). Dans les cas étudiés ici, il semble que les valeurs et les pratiques de prise de décision empêchent précisément une telle indépendance ontologique de ces assemblées en quête d'autonomie (Codjia 2024). Le schème de l'union politique qui est privilégié concourt au fait qu'aucune entité totalisante unique ne vient invisibiliser la multiplicité des sujets politiques individuels qui la composent. Ici, l'entité totalisante n'est pas transcendante, et ne paraît jamais devenir en soi un sujet politique singulier possédant sa propre voix (du type « l'État veut... ») : elle est toujours liée à la multiplicité des personnes rassemblées qui la définissent en participant au débat. Il s'agit donc d'un « nous » contextuel qui nécessite des efforts sans cesse renouvelés de production du consentement de chacun et chacune pour le faire exister. Ce faisant, ces contributions nous encouragent à reconsidérer la pertinence, pour l'analyse anthropologique de ces collectifs,

de l'idée, fondatrice de la sociologie et de l'anthropologie depuis Émile Durkheim, postulant la nécessaire existence d'une entité totalisante faite sujet – la société, l'État, la nation –, distincte de la somme des individus qui la composent, pour penser le politique.

## Remerciements

Les auteurs remercient chaleureusement les contributrices et contributeurs de ce numéro spécial de la Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle, l'équipe éditoriale de la revue, ainsi que toutes les personnes sollicitées pour évaluer les manuscrits soumis. Cette introduction a bénéficié des réflexions menées dans le cadre du projet AMAZ « Configuration socio-spatiales, enjeux politiques et débats ontologiques en Amazonie », coordonné par Alexandre Surrallés et financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR-17-CE41-0013).

## Références

- Abélès, Marc.** 1983. *Le lieu du politique*. Paris: Société d'Ethnographie.
- Abélès, Marc.** 2000. *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris: Odile Jacob.
- Agier, Michel.** 2016. « Urgence et attente », *Écrire l'histoire* 16: 175-83. <https://doi.org/10.4000/elh.1086>.
- Allard, Olivier.** 2020. « Faut-il encore lire Clastres? », *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 236: 159-76. <https://doi.org/10.4000/lhomme.38258>.
- Bailey, Frederick George.** [1965] 2004. « Decisions by Consensus in Councils and Committees: With special Reference to Village and Local Government in India ». In *Political Systems and the Distribution of Power*, édité par Michael Banton, 1-20. New York: Routledge.
- Bicchieri, Cristina, Ryan Muldoon, et Alessandro Sontuoso.** 2011. « Social Norms », mars. <https://seop.illc.uva.nl/entries/social-norms/>. Article consulté le 13 juin 2024.
- Bloch, Maurice (éd).** 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press.
- Boholm, Åsa, Annette Henning, et Amanda Krzyworzeka.** 2013. « Anthropology and Decision Making: An Introduction ». *Focaal* 65: 97-113. <https://doi.org/10.3167/fcl.2013.650109>.
- Boltanski, Luc.** 2008. « Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination ». *Tracés. Revue de sciences humaines* 8: 17-43. <https://doi.org/10.4000/traces.2333>.
- Bourdieu, Pierre.** 2012. *Sur l'État: cours au Collège de France (1989-1992)*. Édité par Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau, et Marie-Christine Rivière. Paris: Seuil: Raisons d'agir.
- Brenneis, Donald Lawrence et Fred R. Myers (éds).** 1984. *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press.
- Brown, Hannah, Adam Reed, et Thomas Yarrow.** 2017. « Introduction: Towards an Ethnography of Meeting », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 23: 10-26. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12591>.
- Bulle, Sylvaine.** 2020. *Irréductibles: enquête sur des milieux de vie de Bure à Notre-Dame-des-Landes*. Édité par UGA Éditions. Grenoble: UGA Editions Université Grenoble Alpes.

- Candea, Matei.** 2018. *Comparison in Anthropology: The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chateauraynaud, Francis.** 2021. «Des expérimentations démocratiques en tension. L'œuvre des citoyens dans le travail politique des bifurcations». *Cahiers du GRM. publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes–Association* 18.
- Codjia, Paul.** [à paraître]. «Hacer acto de ausencia. La representación política desde una perspectiva amazónica: el caso del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (Perú, Aent Chicham)». *Revista de Antropología* 66.
- Coleman, James S.** 1966. «Foundations for a Theory of Collective Decisions», *American Journal of Sociology* 71 (6): 615-27. <https://doi.org/10.1086/224219>.
- Crignon, Philippe.** 2012. *De l'incarnation à la représentation: l'ontologie politique de Thomas Hobbes*. Paris: Classiques Garnier.
- Crignon, Philippe, et Christophe Miqueu.** 2017. «Introduction». In *Représentation politique et transformations de la citoyenneté XVIIe-XXIe siècle*, édité par Philippe Crignon et Christophe Miqueu, 7-13. Paris: Classiques Garnier.
- Detienne, Marcel (éd).** 2003. *Qui veut prendre la parole? Le Genre humain (Paris)*. Paris: Seuil.
- Hall, Ingrid.** 2015. «Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou», *Autrepart* 1: 89-103.
- Jiménez, Alberto Corsín, et Adolfo Estalella.** 2017. «Political Exhaustion and the Experiment of Street: Boyle Meets Hobbes in Occupy Madrid», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 23: 110-23. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12597>.
- Kaufmann, Laurence.** 2003. «Le Dieu Social: Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution». In *L'invention de la société: Nominalisme politique et science politique au XVIIIe siècle*, édité par Jacques Guilhaumou et Laurence Kaufmann, 125-63. Raisons pratiques. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11115>.
- Kaufmann, Laurence et Jacques Guilhaumou (éds).** 2003. *L'invention de la société: nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Linhardt, Dominique.** 2010. «L'embarras de la sociologie avec l'État. Groupes sociaux et collectifs politiques au prisme de l'argument pluraliste». In *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, édité par Kaufmann Laurence et Trom Danny, 295-330. Raisons pratiques 20. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Morton, Gregory Duff.** 2014. «Modern Meetings: Participation, Democracy, and Language Ideology in Brazil's MST Landless Movement». *American Ethnologist* 41 (4): 728-42. <https://doi.org/10.1111/amet.12108>.
- Poole, Deborah, et Veena Das (éds).** 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Delhi: Oxford University Press.
- Postero, Nancy.** 2017. *The Indigenous State. Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.
- Przeworski, Adam.** 2011. «Divided We Stand? Democracy as a Method of Processing Conflicts», *Scandinavian Political Studies*, 34 (2): 168-82. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.2011.00265.x>.
- Richards, Audrey Isabel, et Adam Kuper (éds).** 1971. *Councils in action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandler, Jen, et Renita Thedvall (éds).** 2017. *Meeting Ethnography: Meetings as Key Technologies of Contemporary Governance, Development, and Resistance*. New York: Routledge.

- Scott, James.** 2021. *L'œil de l'État. Moderniser, Uniformiser, Détruire*. Paris: La Découverte, « Sciences humaines ».
- Surrallés, Alexandre. [à paraître].** « Política « presentativa » contra el Estado en la Alta Amazonia », *Revista de Antropología* 66.
- Traimond, Bernard.** 2005. « La comparaison anthropologique aujourd'hui », *Ethnologie française* 1 (35): 157-60. <https://doi.org/10.3917/ethn.051.0157>.
- Urfalino, Philippe.** 2021. *Décider ensemble: la fabrique de l'obligation collective*. Paris: Éditions du Seuil.
- Urfalino, Philippe.** 2014. « Les conditions de l'obligation majoritaire. Règle de majorité et corps délibérant », *Raisons politiques* 1 (53): 139-69. <https://doi.org/10.3917/rai.053.0139>.
- Urfalino, Philippe.** 2007. « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales / European Journal of Social Sciences* XLV (136): 47-70. <https://doi.org/10.4000/ress.86>.
- Verdier, Margot.** 2021. *Le commun de l'autonomie: une sociologie anarchiste de la zad de Notre-Dame-des-Landes*. Vulaines-sur-Seine: Éditions du Croquant.
- Walker, Harry.** 2012. « On Anarchist Anthropology », *Anthropology of This Century*, Issue 3.

## Auteurs

**Paul Codjia** a obtenu un doctorat en ethnologie et anthropologie sociale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en 2019. Il a été chercheur postdoctoral à l'Université McGill, au CNRS et au Collège de France et enseigne actuellement à l'Université Toulouse Jean Jaurès. Ses recherches portent sur les nouvelles organisations politiques autochtones en Amazonie péruvienne dans un contexte de revendication d'un droit à l'autodétermination et de conflits socio-écologiques avec l'État et les entreprises extractives. Au croisement entre anthropologie politique et anthropologie de l'affectivité, ses travaux décrivent les formes émergentes de socialités et de pouvoir dans ces collectifs en quête d'une autonomie politique vis-à-vis des États.

*paul.codjia@hotmail.fr*

*Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France; Université Toulouse Jean Jaurès*

**Paul Codjia** earned a PhD in Ethnology and Social Anthropology from the École des Hautes Études en Sciences Sociales in 2019. He was a postdoctoral researcher at McGill University, the CNRS, and the Collège de France, and currently teaches at the University of Toulouse Jean Jaurès. His research focuses on new indigenous political organizations in the Peruvian Amazon in a context of claiming the right to self-determination and socio-ecological conflict with the state and extractive companies. At the intersection of political anthropology and the anthropology of affect, his work describes the emerging forms of sociality and power within these collectives seeking political autonomy from states.

*paul.codjia@hotmail.fr*

*Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France; Université Toulouse Jean Jaurès*

**Raphaël Colliaux** est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (2019). Il a été chercheur postdoctoral à la *Pontificia Universidad Católica del Perú* (Lima), au CNRS et au Collège de France. Depuis 2014, il travaille dans le sud-est de l'Amazonie péruvienne sur les effets de la scolarisation et des regroupements démographiques contemporains au sein de diverses

populations autochtones. Il poursuit actuellement des enquêtes de terrain sur le répertoire mythologique amazonien et sur la question de la distinction de genre.

*raphael.coliaux@ehess.fr*

*Institut Français d'Études Andines*

**Raphaël Coliaux** holds a doctorate in sociology from the École des Hautes Études en Sciences Sociales (2019). He was a postdoctoral researcher at the *Pontificia Universidad Católica del Perú* (Lima), the CNRS, and the Collège de France. Since 2014, he has been working in the south-east of the Peruvian Amazon on the effects of schooling and contemporary demographic groupings among various indigenous populations. He is currently pursuing fieldwork on the study of the Amazonian mythological repertoire and the question of gender distinction.

*raphael.coliaux@ehess.fr*

*Institut Français d'Études Andines*

# LA «CULTURE DE L'ASSEMBLÉE» DANS LE 15M

Un lent apprentissage entre partage de normes  
et ouverture aux autres

*Héloïse Nez*

## Résumé

En Espagne, le mouvement du 15M s'est organisé en assemblées autogérées sur les places publiques, dépassant les cercles militants auxquels ces pratiques étaient jusque-là confinées. À partir d'une enquête ethnographique menée pendant dix ans à Madrid, cet article interroge les effets de cet élargissement des publics sur la pratique de l'assemblée. En s'intéressant aux difficultés induites par le recours au consensus, il se focalise sur le principal défi politique qui consiste à construire une culture commune de la prise de décision collective. La question de la temporalité, centrale dans ce processus, s'exprime aux niveaux de l'apprentissage d'une culture partagée de l'assemblée et des prises de décisions elles-mêmes. Nous explorons ainsi la tension entre, d'une part, l'ouverture à toutes et tous des assemblées du 15M, et d'autre part, la production de normes spécifiques à ces pratiques de réunions qui nécessitent un apprentissage rendant difficile la participation et l'intégration dans l'assemblée.

**Mots clés:** *assemblées, consensus, autonomie, participation, Espagne, 15M*

THE "ASSEMBLY CULTURE" IN 15M. A SLOW APPRENTICESHIP BETWEEN SHARING NORMS  
AND OPENNESS TO OTHERS

## Abstract

In Spain, the 15M movement organised itself into self-managed assemblies in public squares, going beyond the militant circles to which these practices had hitherto been confined. Based on an ethnographic study conducted over a ten-year period in Madrid, this article examines the effects of this broadening of audiences on the practice of assemblies. By looking at the difficulties involved in resorting to consensus, it focuses on the main political challenge of building a shared culture of collective decision-making. The question of temporality, central to this process, is expressed at the levels of learning a shared culture of assembly and of decision-making itself. We are thus exploring the tension between, on the one hand, the openness of the 15M assemblies to all, and on the other, the production of norms specific to these meeting practices, which require an apprenticeship that makes participation and integration into the assembly difficult.

**Key words:** *assemblies, consensus, autonomy, participation, Spain, 15M*

Le mouvement espagnol des Indigné·e·s commence le 15 mai 2011 (d'où l'appellation de «15M») à la suite d'une manifestation convoquée sur les réseaux sociaux par plusieurs collectifs réunis au sein de la plateforme «*Démocratie réelle maintenant*». Des dizaines de milliers de personnes descendent alors dans la rue pour dénoncer les conséquences sociales de la crise économique de 2008 (explosion du chômage, des expulsions de logement, de la pauvreté et des inégalités) et la gestion de cette crise par leur gouvernement, qui y répond par des politiques d'austérité. Plus largement, comme en témoigne le slogan «Ils ne nous représentent pas» (*No nos representan*), ce sont les défaillances du système politique représentatif qui sont dénoncées, principalement la corruption politique et la collusion d'intérêts entre élites politiques et économiques, mais aussi les limites du bipartisme et du mode de scrutin qui a des effets majoritaires. En mettant ainsi en avant le manque de démocratie, les Indigné·e·s transforment la crise économique et sociale en crise politique.

À la fin de la manifestation, quelques dizaines de personnes restent camper à la Puerta del Sol, une place symbolique au cœur de Madrid qui est occupée jusqu'au 12 juin 2011. Les campements se multiplient alors sur les places d'autres villes espagnoles, en étant autogérés par des assemblées générales (AG), des commissions sur des aspects pratiques de la mobilisation (infrastructures, dynamisation des assemblées, questions juridiques, etc.) et des groupes de travail thématiques (politique, économie, éducation, etc.) visant à élaborer des projets, des propositions et des actions en vue d'un changement de société. La même structure d'assemblées est ensuite mise en place dans les quartiers des grandes villes, comme à Madrid à partir du 28 mai 2011. Ces assemblées réunissent des publics au départ nombreux (quelques milliers de personnes dans certaines AG de la Puerta del Sol et plusieurs centaines dans les premières assemblées de quartier) ou plus restreints dans les commissions et groupes de travail et à mesure que le mouvement se prolonge dans le temps. Les sujets de discussion sont très variés, de la lutte contre les expulsions de logement à la précarité de la jeunesse, en passant par le rapport à la politique et à l'État, la préservation des services publics ou encore les règles de démocratie interne au mouvement.

La principale différence des pratiques d'assemblées des Indigné·e·s, par rapport à celles des mouvements autonomes dont elles s'inspirent (notamment des mobilisations altermondialistes et des squats autogérés), est de dépasser largement les cercles militants auxquels elles étaient jusque-là confinées. La mobilisation espagnole se distingue en effet d'autres mouvements de la décennie 2010, qu'elle a en partie inspirés à travers le monde (Occupy, Nuit Debout), par une forte participation et par l'hétérogénéité générationnelle, sociale et idéologique des manifestant·e·s : à la fin 2011, près de 7 millions de personnes auraient participé d'une manière ou d'une autre au 15M (Adell 2011). Comme le souligne Eduardo Romanos (2011) : «Le 15M a favorisé le transfert des pratiques délibératives depuis des enceintes plus ou moins limitées (par exemple, les campements, forums sociaux ou centres sociaux autogérés) vers les places, et c'est là que semble résider une différence importante.» Les Indigné·e·s incarnent ainsi la montée en puissance, depuis le début de la décennie 2010, des assemblées dans les mouvements sociaux : «Over the course of the past decade, assemblies, often associated with occupations, have again acquired a public and open character» (Davidian et Jeanpierre 2022, 11).

Cet article interroge les effets de cet élargissement des publics sur la pratique de l'assembléisme qui a une longue tradition en Espagne, en s'intéressant aux difficultés induites par l'usage de la prise de décision par consensus. Il se focalise ainsi sur le principal défi politique que tentent de surmonter les participant·e·s aux assemblées du 15M, consistant à construire une culture commune de la prise de décision collective. La question de la temporalité, centrale dans ce processus, s'exprime de deux manières. Premièrement, au niveau de l'apprentissage d'une même culture d'assemblée, qui prend du temps et produit un groupe de personnes partageant un certain nombre de normes relatives à la participation et de valeurs politiques. Deuxièmement, au niveau des prises de décisions elles-mêmes, qui sont chronophages et mettent à l'épreuve la volonté des membres à poursuivre cet apprentissage et à continuer à participer aux assemblées. Nous explorerons ainsi la tension entre, d'une part, l'ouverture à toutes et tous des assemblées des Indigné·e·s, et d'autre part, la production de normes spécifiques à ces pratiques de réunions qui nécessitent un apprentissage (notamment d'un art de la parole en public) rendant difficile la participation et l'intégration dans l'assemblée. Après avoir interrogé les affinités entre les assemblées du 15M et la tradition politique autonome (première partie), l'analyse se focalise sur ce que produit l'assembléisme comme normes sociales et rapports hiérarchiques (deuxième partie), qui ont des effets sur les participant·e·s en termes d'apprentissages mais aussi de désengagements (troisième partie).

Sur le plan méthodologique, l'analyse s'appuie sur une enquête de terrain menée pendant dix ans dans la région madrilène, à partir de la fin mai 2011. Au cours de la première année du mouvement, j'ai observé une soixantaine d'AG, de réunions de groupes de travail et de commissions, à la Puerta del Sol et dans plusieurs quartiers et villes périphériques de la capitale – en particulier à Carabanchel et Parla, deux territoires populaires au sud de Madrid. Ces observations portent autant sur la forme que sur le contenu de la discussion, en s'attachant aux discours et aux échanges d'arguments, mais aussi à ce qui relève des émotions et du non verbal<sup>1</sup>. En m'appuyant sur les contacts noués au cours de ces observations, j'ai ensuite réalisé, entre 2013 et 2015, des entretiens avec une quarantaine de personnes qui ont pris part au 15M, afin d'interroger les premiers effets biographiques de leur engagement. L'immersion ethnographique m'a permis de «juger de l'exemplarité de certaines trajectoires observées» (Siméant 2001, 57), en sélectionnant une diversité de profils sociodémographiques et politiques, de parcours d'engagement avant et après les Indigné·e·s, et de modes d'implication dans le 15M. L'enjeu est de rendre compte du caractère hétérogène d'un mouvement comprenant «des collectifs et des individus impliqués sous différentes formes et intensités et avec des caractéristiques idéologiques et sociodémographiques différentes» (Lobera 2015, 100). J'ai ainsi interrogé 17 femmes et 23 hommes, entre 16 et 69 ans, ayant des origines sociales et des situations professionnelles variées. Certain·e·s avaient une expérience d'engagement antérieure dans des collectifs et mouvements divers (étudiants, autonomes, communistes, etc.), alors que d'autres manifestaient pour la première fois. Ces entretiens se sont accompagnés d'observations, en 2013 et 2014, au squat collectif de l'Eko ouvert par les Indigné·e·s

<sup>1</sup> Ces observations ont donné lieu à plusieurs articles sur la dimension spatiale et émotionnelle de la délibération (Nez 2012, 2016, 2018), auxquels nous renvoyons pour avoir plus de détails sur le fonctionnement des assemblées et sur les discussions et activités en leur sein.

à Carabanchel. En novembre 2019 et en octobre 2021, j'ai mené deux autres séries d'entretiens avec près de la moitié des personnes rencontrées lors de la première phase, afin de saisir les effets biographiques de leur engagement sur un plus long terme<sup>2</sup>. La sélection des participant·e·s était également fondée sur une diversité de situations sociales et de parcours d'engagement. Par rapport à la première vague d'entretiens, j'ai rééquilibré la proportion des femmes (9) et des hommes (9), et privilégié les personnes qui n'étaient pas militantes avant le 15M afin d'interroger l'impact du mouvement sur les novices de l'action collective. L'originalité de ce dispositif méthodologique est d'avoir suivi les Indigné·e·s à la fois sur le vif de l'événement et dans la durée, en combinant une observation directe des pratiques et des entretiens répétés avec les participant·e·s<sup>3</sup>.

### Généalogie des assemblées du 15M L'inspiration des mouvements autonomes

Si les Indigné·e·s ne se définissent pas collectivement comme libertaires, on repère des affinités entre le 15M et la tradition anarchiste<sup>4</sup>. David Graeber (2005, 42), anthropologue et militant libertaire, avait déjà repéré cette tendance dans le mouvement altermondialiste :

*Quelque chose est en train d'émerger. Le problème est de savoir comment le nommer. Bien des principes fondamentaux de ces mouvements (auto-organisation, association volontaire, aide mutuelle, refus du pouvoir d'État, etc.) proviennent de la tradition anarchiste. Néanmoins, beaucoup de ceux qui embrassent ces principes répugnent quelque peu, voire même refusent catégoriquement, de se dire « anarchistes ».*

Selon ce théoricien de la pensée libertaire nord-américaine, l'objectif des altermondialistes est « de créer et de mettre en œuvre des réseaux horizontaux plutôt que des structures descendantes comme les États, les partis ou les entreprises ; des réseaux basés sur les principes d'une démocratie de consensus décentralisée et non hiérarchique » (Graeber 2002). Cette analyse pourrait très bien être transposée au 15M, dont les pratiques reposent sur l'absence de leader et de hiérarchie. Des travaux mettent ainsi en avant des éléments de continuité entre le 15M et les mouvements autonomes qui se développent à partir du début des années 1980 en Espagne<sup>5</sup>. Cristina Flesher Fominaya (2015, 4), qui a observé des réseaux autonomes

<sup>2</sup> L'anonymat a été préservé pour les personnes rencontrées au début de l'enquête, sauf quand elles occupent une fonction publique. Pour celles que j'ai suivies jusqu'en 2021, les prénoms ont été changés ou conservés selon leur préférence. Les âges et les professions indiqués sont ceux des participant·e·s au début du mouvement en 2011.

<sup>3</sup> Cette approche longitudinale, peu fréquente dans l'analyse des mouvements sociaux en général et du 15M en particulier, est développée dans l'ouvrage *Démocratie réelle. L'héritage des Indignés espagnols* (Nez 2022).

<sup>4</sup> J'utilise comme synonymes les termes de libertaire et d'anarchiste, comme les personnes rencontrées qui se réclament de cette tradition politique.

<sup>5</sup> Cet anarchisme autonome se différencie de l'anarchisme politique, qui s'incarne dans des organisations politiques dont la priorité est la défense et la promotion de l'anarchisme (comme la Fédération anarchiste ibé-

altermondialistes au début des années 2000 à Madrid, les définit comme « des mouvements organisés en réseaux horizontaux, reposant sur des principes d'auto-organisation, de démocratie directe/participative, d'autonomie, de diversité et d'action directe ». Les similitudes avec le 15M ont d'abord trait à leurs principes et modes de fonctionnement, comme les assemblées ouvertes, la prise de décision par consensus et la rotation des responsabilités. Un autre élément de continuité concerne le refus d'être associé à des partis politiques, des syndicats ou d'autres organisations. Des circulations d'activistes ont également lieu : les militant·e·s *okupas* ont influencé l'organisation et la modération des assemblées des Indigné·e·s et leur ont apporté un soutien logistique depuis les centres sociaux occupés autogérés, tandis que différents groupes issus du 15M ont intégré des squats existants ou en ont créé de nouveaux (Martínez et García 2018).

La mobilisation des Indigné·e·s dépasse toutefois largement la sphère d'action et d'influence des mouvements autonomes. Si des activistes libertaires ont joué un rôle important dans la genèse et l'essor du 15M (Flesher Fominaya 2020), la participation est loin de se limiter à ces cercles militants, même dans les équipes de modération des assemblées. Par exemple, les membres de la commission de dynamisation des AG de Sol ne venaient pas tous des mouvements autonomes. Parmi celles et ceux que j'ai rencontrés, si Eduardo (aide-soignant au chômage, 30 ans) était familier de ce milieu militant, Estrella (32 ans, animatrice au chômage) a modéré de grandes AG sans aucune expérience militante préalable. Cette pratique de la modération faisait davantage écho à la formation qu'elle suivait dans l'animation socioculturelle. Une autre filiation des mécanismes d'apprentissage pour la modération des assemblées, au-delà des mouvements autonomes et des squats autogérés, vient ainsi de jeunes professionnel·le·s ayant suivi des formations sur les méthodologies participatives. C'est le cas du master mis en place par le sociologue Tomás Rodríguez Villasante à partir de 1996 à l'université Complutense de Madrid puis dans des universités à Barcelone, Séville et Bilbao, qui s'inspire de la pédagogie de Paulo Freire et des méthodes de recherche-action développées dans les années 1970 et 1980 en Amérique latine (Nez et Ganuza 2018). Ces formations aux méthodologies participatives soulignent le problème central de l'apprentissage d'une culture de la participation qui se construit au fil des assemblées.

Par ailleurs, les relations aux institutions sont beaucoup plus discutées et diversifiées au sein du 15M que dans ces mouvements autonomes, qui situent leur action en dehors de l'État et cherchent à renforcer des espaces autonomes de prise de décision collective et de transformation sociale. Une partie des Indigné·e·s s'inscrivent dans cette perspective, mais d'autres cherchent à avoir une influence sur l'action étatique. Leur désaccord sur le rapport à la politique institutionnelle s'exprime dès le début du campement à la Puerta del Sol avec la séparation du groupe de travail sur la politique en deux sous-groupes, qui se réunissent le

---

rique). Il se distingue aussi de l'anarchisme social englobant des organisations militantes sur des causes variées (antiracisme, féminisme, etc.) qui fonctionnent selon les principes anarchistes, c'est-à-dire sans chef, en prenant les décisions par délibération et en favorisant l'action directe. Les autonomes, qui valorisent aussi les principes anarchistes sans être membres d'une organisation, circulent dans des réseaux fluides et dynamiques, se retrouvent dans des « espaces autonomes » comme les squats autogérés et dans des mobilisations sociales, à l'instar de l'altermondialisme qui se développe à la fin des années 1990. Cf. Dupuis Déri 2018.

même jour à la même heure sur deux places différentes. Le groupe sur «la politique à court terme», dont certain·e·s membres s'impliqueront à Podemos à partir de 2014, cherche à avoir une influence sur les politiques publiques. Il se met rapidement d'accord sur plusieurs propositions visant à améliorer le système actuel, comme «la réforme de la loi électorale pour une démocratie plus représentative, réellement proportionnelle et qui développe des mécanismes effectifs de participation citoyenne» (AG de Sol 2011b). Au contraire, le groupe sur «la politique à long terme» se désintéresse de la voie électorale et se focalise sur le mode d'organisation politique à atteindre, basé sur l'autogestion et l'assemblée, tel qu'il se pratique au campement de la Puerta del Sol. Il promeut des expérimentations locales comme l'occupation d'immeubles pour reloger les personnes expulsées, l'ouverture de squats d'activités ou la création de coopératives. Dans une perspective autonome théorisée notamment par Hakim Bey (1997) ou John Holloway (2008), l'objectif est de forger une contre-culture à la culture dominante en constituant des «poches de résistance». Si la dissociation entre le «court» et le «long» terme peut être interrogée, vu que la conception du groupe sur «la politique à court terme» a aussi des implications à long terme et inversement, elle met en relief la temporalité nécessaire à l'apprentissage d'une culture et de pratiques politiques spécifiques.

On peut ainsi comprendre pourquoi le qualificatif d'anarchiste ne fait pas consensus parmi les Indigné·e·s, même si la tradition libertaire a clairement influencé leurs modes d'organisation et de délibération. Emilio (63 ans, journaliste), impliqué depuis plus de trente ans dans le syndicat anarchiste de la CGT, indique que l'esprit autogestionnaire du 15M l'a attiré, bien que le caractère libertaire du mouvement se retrouve plus dans son mode de fonctionnement que dans une idéologie qui serait affichée: «Sans que le 15M soit anarchiste ou libertaire, il a une structure libertaire, son fonctionnement. C'est horizontal, c'est de libre association entre les assemblées, les assemblées quand elles s'intéressent à des projets communs elles travaillent ensemble, elles sont absolument indépendantes.» Comment expliquer que des personnes plus éloignées du militantisme se soient également retrouvées dans un mode de prise de décision inspiré des mouvements anarchistes?

### Les raisons du recours au mode de prise de décision par consensus

On retrouve, dans le discours des Indigné·e·s qui défendent l'usage du consensus pour prendre des décisions, les arguments généralement avancés pour valoriser les pratiques de délibération au sein des mouvements sociaux, comme un moyen d'expérimenter au sein du mouvement le modèle démocratique prôné en dehors. Il s'agit, dans une conception préfigurative de la politique qui a été beaucoup mise en avant dans les squats autogérés et les mobilisations altermondialistes, de mettre en pratique dans les assemblées la «démocratie réelle» que les Indigné·e·s appellent de leurs vœux, comme les altermondialistes avant eux: «Ces pratiques en réseau marquées par l'horizontalité et la diversité forment la base de la forme alternative de démocratie que le mouvement entend développer comme alternative viable à la démocratie représentative libérale» (Maeckelbergh 2011, 9). Ces choix de fonctionnement démocratique relèvent donc en partie d'une adhésion à un système de valeurs spécifiques, qui privilégie la

démocratie participative à la délégation (Della Porta 2009). Les participant·e·s qui défendent l'usage du consensus, lorsqu'il est critiqué dans les assemblées du 15M, craignent qu'un mode de prise de décision majoritaire – qui correspond au «système de toujours, dont on ne veut plus» (AG de Sol, 3 juillet 2011) – soit excluant, ne stimule pas autant la discussion que la recherche du consensus et s'oppose ainsi à «l'esprit du mouvement». Ces ressorts de légitimité de la décision par consensus sont souvent valorisés par rapport à la règle de la majorité, comme le souligne le sociologue Philippe Urfalino :

*Le souci de parvenir à un consensus exige une écoute de tous les points de vue et permet plus facilement la participation de chacun à la discussion; la participation de tous à la délibération et l'exigence de consensus accroissent la qualité et la légitimité de la décision (Urfalino 2007, 47).*

Face à une démocratie représentative dont ils et elles jugent le fonctionnement oligarchique (c'est-à-dire où le pouvoir est détenu par un petit groupe de personnes formant une classe dominante), les Indigné·e·s cherchent ainsi à créer de nouveaux espaces de discussion collective qui s'appuient sur la diversité des opinions de la population et lui donnent une expression. La délibération et la recherche du consensus sont donc perçues comme des méthodes permettant d'élaborer une parole collective au sein d'un mouvement social, en s'appuyant sur l'expression des désaccords et sur la formulation d'accords autour d'un minimum commun (Nez 2012). Les Indigné·e·s définissent ainsi la «pensée collective» (*pensamiento colectivo*) comme l'un des quatre principes de la démocratie d'assemblées du 15M – les trois autres étant «l'horizontalité», «l'inclusion» et «le respect» –, comme le rappelle Alberto (41 ans, employé de bibliothèque) qui a participé jusqu'en 2013 à l'assemblée locale de Parla :

*Ce n'est pas ce que tu dis, ce n'est pas ce que je dis, mais nous allons tous les deux créer une nouvelle idée qui ne sera pas la mienne, mais qui n'est pas la tienne non plus, et nous allons tous les deux sentir que nous avons participé à la construire.*

L'enjeu est donc aussi stratégique, la pratique du consensus étant un moyen de préserver les différences au sein d'un mouvement hétérogène (en refusant l'adoption de décisions qui n'incluent pas l'ensemble des participant·e·s comme avec le vote majoritaire), tout en poursuivant des objectifs communs. Comme le montre Francesca Polletta (2002) à partir d'une analyse historique des mouvements sociaux aux États-Unis au XX<sup>e</sup> siècle, le choix de la prise de décision par consensus correspond non seulement à des valeurs auxquelles les membres d'un mouvement social se disent attachés, mais également à un intérêt pratique visant à éviter les divisions internes et à continuer à mobiliser un nombre important de citoyen·ne·s. Les pratiques de démocratie interne peuvent ainsi renforcer les liens de solidarité et la cohésion entre les participant·e·s, en les incitant à reconnaître la légitimité du raisonnement des autres et à accepter les différences au sein du mouvement. Mais l'usage très spécifique du consensus dans les assemblées du 15M a aussi posé des problèmes pratiques.

## Les assemblées en pratiques

### Le consensus entendu comme unanimité

Toutes les assemblées des Indigné·e·s respectent une série de règles communes, résumée dans la proposition méthodologique transmise par l'AG de Sol aux quartiers et villes périphériques de Madrid lors de la décentralisation de la mobilisation le 28 mai 2011: «L'objectif sera de promouvoir dans toutes les assemblées du mouvement un fonctionnement transparent, horizontal et qui permette à toutes les personnes de participer de manière égale» (AG de Sol 2011a). La formalisation de méthodes délibératives – rotation des fonctions et des porte-paroles, organisation de tours de parole et contrôle du temps, définition claire de la posture de modération – vise à éviter les tentatives d'accaparement du pouvoir et la production de hiérarchies au sein du mouvement, entre celles et ceux qui auraient plus ou moins d'expérience, de compétences et de temps pour organiser et/ou s'exprimer dans les assemblées (Nez 2012). Ce degré de formalisation des normes de la délibération permet de saisir le rôle des mécanismes d'apprentissage et d'acquisition de savoir-faire valorisés dans le contexte d'assemblée. Le consensus, qui s'est rapidement imposé comme mode de prise de décision dans les assemblées du 15M, vise à reformuler les propositions jusqu'à ce qu'elles ne fassent l'objet d'aucun désaccord exprimé (Urfalino 2007). Concrètement, avant de valider une proposition en sondant l'ensemble des participant·e·s, le modérateur ou la modératrice demande s'il y a une personne qui s'y oppose ou souhaiterait «apporter des nuances». Si la proposition fait débat, des tours de parole (limités en temps et en nombre<sup>6</sup>) sont ouverts, afin d'entendre les arguments en sa faveur et à son encontre. La proposition est alors reformulée, en prenant en compte les critiques exprimées, et soumise à nouveau au même processus d'approbation. Pour qu'une décision soit prise, il faut qu'elle soit acceptée par l'ensemble des participant·e·s, c'est-à-dire qu'aucun désaccord argumenté ne s'exprime plus au sein de l'assemblée. Cette méthode implique «d'essayer de convaincre l'autre, et si on n'est pas d'accord, de le présenter de manière constructive», comme l'explique un participant dans une assemblée de quartier. Les échanges d'arguments et de contre-arguments visent ainsi à formuler et à reformuler les propositions, jusqu'à ce qu'un accord soit finalement trouvé.

En théorie, ce type de consensus est «apparent» dans la mesure où il exige «non pas l'unanimité mais, à côté de ceux qui approuvent, le consentement des réticents» (Urfalino 2007, 57). Mais dans la pratique à la Puerta del Sol, il est souvent synonyme d'unanimité car les participant·e·s n'hésitent pas à utiliser leur droit de veto. Cela provoque des situations fréquentes de blocage que regrettent quasiment toutes les personnes que j'ai rencontrées. C'est surtout le cas pour les décisions polémiques, à l'instar de celle consistant à mettre fin au campement qui a crispé les discussions dans plusieurs AG de Sol, avant d'être actée sans faire réellement l'objet d'un consensus. La proposition qui a permis de sauver les apparences d'un consensus (en cherchant à obtenir le consentement des réticent·e·s faute de parvenir à l'unanimité) a été d'organiser un campement itinérant, qui serait accueilli par des assemblées locales à tour

<sup>6</sup> Ces règles varient d'une assemblée à l'autre: par exemple, deux personnes pour et deux contre, avec un temps de parole généralement fixé à trois minutes.

de rôle, pour prendre en compte la position des opposant·e·s à la levée du campement de la Puerta del Sol. Même sur des décisions moins stratégiques, comme le fait de fixer une date, un lieu et des horaires pour se réunir dans les premières assemblées de quartier, les discussions peuvent prendre des heures avant de parvenir à une décision.

Certes, la lenteur du processus est valorisée au début du mouvement par les équipes de modération qui reprennent souvent le slogan des zapatistes « nous allons lentement parce que nous allons loin » (« *vamos lentos porque vamos lejos* »), prenant ainsi en compte l'enjeu central de la temporalité pour développer une « culture de l'assemblée ». Mais cette lenteur a aussi contribué à l'affaiblissement de ces assemblées locales en faisant fuir les personnes moins habituées à l'action collective (Nez 2012) et ayant moins de temps disponible, ce qui reproduit des asymétries sociales et genrées. En effet, les femmes (en raison notamment d'une plus forte implication dans les tâches domestiques et les activités de *care*) et les personnes ayant des difficultés socioéconomiques ont moins de temps à consacrer à la lutte, tandis que celles qui sont peu ou pas diplômées et/ou de nationalité étrangère manquent de ressources pour s'exprimer en public. Selon l'analyse comparée des questionnaires distribués en 2011 à Salamanque, Bilbao et Madrid, la forte hétérogénéité sociale et politique initiale des manifestant·e·s tend à s'amenuiser au fil des mois (Calvo 2013). En effet, le degré d'engagement préalable des Indigné·e·s et leur situation à gauche de l'échiquier politique sont plus importants à Madrid qu'à Bilbao, ce qui est en partie lié au moment d'administration de l'enquête – en mai à Salamanque et Bilbao, et en novembre dans la capitale – et nous informe donc sur le départ des personnes moins politisées après l'été 2011. Or, cette baisse de fréquentation des assemblées remet en cause certaines de leurs principes de fonctionnement institués en rempart à toute bureaucratisation du mouvement, c'est-à-dire à l'accaparement du pouvoir par celles et ceux qui ont le plus de temps et de ressources à y consacrer selon « la loi d'airain de l'oligarchie » (Michels 1912) ou un « effet bureau » (Bourdieu 1987). C'est surtout la règle de rotation des tâches – animer la réunion, prendre les tours de parole et rédiger le compte-rendu – qui est de moins en moins respectée, au fur et à mesure que s'installe le mouvement dans le temps (Nez 2012).

### Débats autour du consensus

La prise de décision par consensus fait l'objet très régulièrement de débats dans les assemblées, en raison des difficultés rencontrées. C'est pourquoi j'ai posé la question, lors de la première série d'entretiens, pour voir comment chacun·e avait perçu cette pratique : « Que penses-tu du fait de prendre les décisions par consensus ? » Quelques réponses sont enthousiastes, comme celle de Pilar (29 ans, documentaliste), qui fréquentait déjà les squats auto-gérés avant le 15M et s'est découvert une sensibilité anarchiste avec les Indigné·e·s :

*Super ! Je pense que les choses fonctionnent bien mieux comme ça. [...] Ce n'est pas la même chose que quelqu'un te dise : « Tu dois prendre ce couteau », et que tu dises avec tous les autres :*

*«Nous voulons le prendre». C'est comme si tout à coup tu le sentais plus à toi [...] parce que ça vient de toi, il y a quelque chose de toi dans cette décision qui est prise.*

Amalia (36 ans, psychologue scolaire), qui vient d'une autre tradition politique à Izquierda unida (Gauche unie, une coalition de gauche créée en 1986 qui inclut le Parti communiste espagnol), souligne aussi les effets d'inclusion sociale et politique du consensus :

*Ça m'a beaucoup plu comme idée démocratique de participation, dans le sens de respecter les minorités. Et il me semble que nous le faisons très bien au début. Parce que ça ne suffisait pas de bloquer quelque chose et c'est tout, mais il fallait trouver une formule dans laquelle tout le monde se sentait inclus.*

Malgré ces vertus du recours au consensus pour prendre des décisions au sein du mouvement, la majorité des personnes rencontrées en 2013-2015 sont très critiques sur l'usage qui en était fait dans les assemblées du 15M. C'est le cas de celles et ceux qui n'étaient pas habitués à ce mode de prise de décision, à l'instar de Juan (27 ans, étudiant) qui me dit au bout de quelques minutes d'entretien : «Le gros gros gros problème était le consensus... si tu veux prendre une décision dans une entreprise, dans une copropriété, où que ce soit, où il y a plus de quatre personnes, tout ne peut pas être par consensus.» Lui qui participait tous les soirs aux AG de Sol au moment du campement, alors qu'il n'avait pas d'expérience militante préalable, estime que cette pratique a signifié «la plus grande usure» du 15M :

*Tu passais une journée entière à arriver à un consensus, et le lendemain, un gars qui n'était pas venu à la réunion précédente disait : «Je ne suis pas d'accord». Comme tu n'avais pas le pouvoir de l'arrêter, les gens étaient frustrés.*

Soulignant les enjeux du contrôle de régimes de temporalités antagoniques, Juan remet ainsi en cause le principe d'égalité des prises de parole, en dépit d'engagements différenciés dans le mouvement :

*Tout le monde n'a pas le droit d'être toujours entendu parce que parfois il faut passer par un processus d'apprentissage, on ne peut pas dire que la voix de tout le monde vaut la même chose... parce que le gars qui vient de se réveiller de sa sieste a peut-être besoin d'attendre un peu... avant de parler.*

On voit bien ici les objectifs collectifs qui entourent les processus individuels d'acquisition de savoir-faire nécessaires au fonctionnement des assemblées. De son point de vue, le consensus constitue un frein à l'action quand les décisions sont compliquées et qu'elles génèrent de l'opposition : «Il faut prendre une décision sur laquelle tout le monde est plus ou moins d'accord... au final ce sont des choses super vagues... Au final, on parlait de définitions, de choses comme ça, au lieu de faire des choses.» Juan, qui est désengagé lors de notre entretien

en 2013, conclut : « Maintenant, je sais ce que je ne suis pas prêt à faire. [...] Je ne suis pas prêt à faire partie d'un mouvement qui fonctionne par consensus. »

Les militant·e·s qui pratiquaient ce mode de prise de décision avant le 15M continuent à le défendre, tout en critiquant l'usage qui en est fait par les Indigné·e·s. Javi, un avocat de 27 ans qui milite dans un collectif de désobéissance civile, regrette ainsi l'attitude des personnes qui participent à ces assemblées sans en avoir l'habitude :

*Ça ne me viendrait pas à l'idée d'arriver dans un nouveau collectif, dans une nouvelle assemblée, et de donner mon avis le premier jour... c'est fou! [...] Si j'entre dans une nouvelle assemblée, je reste d'abord très silencieux, je vais connaître l'assemblée, l'assemblée va me connaître, et ensuite je vais me lancer, en regardant comment va l'histoire, en voyant comment je peux parler. À la commission [juridique], nous travaillions depuis une semaine et arrivait un type que personne ne connaissait, il venait, il demandait la parole et il te disait que rien n'allait, et on lui donnait le même poids qu'aux gens qui travaillaient depuis deux semaines. C'est grave, ce n'est pas être horizontal ça. [...] Il y a un train en marche, et ce que tu prétends c'est qu'il doit s'arrêter pour quiconque qui veut monter.*

Pour Javi comme pour Juan, la prise en compte des avis de chacun·e devrait dépendre de son investissement dans le collectif, notamment dans la durée. Cette critique est surtout portée par les activistes autonomes qui associent ce dysfonctionnement à une absence de « culture de l'assemblée » chez les primo-manifestant·e·s et soulèvent ainsi la question centrale de l'apprentissage mais aussi de la légitimité dans les mouvements politiques : qui a le droit de parler et pour qui ?

### Contournements et adaptations du consensus

Diverses stratégies ont été mises en place pour faire face à ces blocages. Des Indigné·e·s ont cherché à privilégier les activités concrètes plutôt que la délibération dans les groupes de travail, comme dans le mouvement Occupy en Slovénie où l'autonomie des groupes de travail vis-à-vis de l'AG permet de valoriser les positions minoritaires (Razsa et Kurnik 2012). Par exemple, la commission d'action à Parla mène des actions concrètes à l'échelle locale pour dénoncer le pouvoir des banquiers (avec des *happenings* dans les agences bancaires) et créer des alternatives au système économique capitaliste (un marché de troc, une banque de temps).

D'autres participant·e·s ont contourné la dynamique délibérative des assemblées en lançant des actions directement sur les réseaux sociaux. Francisco Jurado, un doctorant en science politique qui a participé au campement de Séville, oppose ainsi la pratique du consensus dans les assemblées – où « on ne peut rien faire tant que tout le monde n'est pas d'accord » – à une conception plus « pro-active » en ligne (sans évoquer ce que cela peut induire en termes d'exclusion numérique, certaines personnes notamment âgées pouvant être moins à l'aise avec l'usage des outils informatiques et des réseaux sociaux) :

*Si tu veux lancer une initiative, tu n'as pas à demander la permission, les gens décident de collaborer ou non. Le consensus est démontré par la collaboration. [...] Sur Internet, notre façon d'agir était très facile. [...] On crée un site web, un profil Twitter, une page Facebook, on propose une journée de lancement et on réalise l'initiative.*

Si certain·e·s activistes critiquent la manière dont la prise de décision par consensus est mise en œuvre dans les assemblées du 15M, en recherchant l'unanimité parmi les personnes présentes, d'autres en remettent en cause le principe même. C'est le cas de militant·e·s provenant d'une autre culture politique que celle des mouvements autonomes. La critique est très forte chez Rita Maestre et Sarah Bienzobas, deux activistes du mouvement étudiant de 23 et 26 ans qui s'investissent à *Juventud sin futuro* (Jeunesse sans futur, l'une des organisations qui a appelé à manifester le 15 mai 2011) et dans la première campagne électorale de Podemos quand je les rencontre au printemps 2014. Sarah Bienzobas se souvient être allée à la Puerta del Sol mais n'avoir participé à aucune assemblée par manque de temps, car elle partageait alors son emploi du temps entre travail et études. Cela lui fait dire que ces assemblées sont «peu démocratiques» car «il fallait avoir tout le temps du monde»: «Il y a des gens qui ne sont pas prêts à passer cinq heures en réunion pour parvenir à un consensus. [...] Au final, celui qui tient le plus longtemps et qui est le plus têtu l'emporte.» On voit bien ici comment la question de la temporalité est éprouvée dans les assemblées du 15M, la pratique de la décision par consensus étant un travail d'endurance qui exige des ressources inégalement distribuées parmi les participant·e·s. Rita Maestre considère ainsi que le 15M a promu un «fétichisme» de l'assemblée qui «cache une partie de la réalité»: «Tout le monde ne parle pas de la même façon, une assemblée peut être beaucoup manipulée et c'est très facile à faire. Ce n'est pas un espace horizontal. Formellement, toutes les opinions se valent. C'est [...] un mensonge.» Cette critique peut être qualifiée de féministe, car elle met en avant des dispositions inégales à participer aux assemblées en fonction du genre et de la classe sociale. En interrogeant qui a réellement droit à la parole dans l'espace public, elle souligne une contradiction entre un droit égal à la participation et une inégalité de fait dans l'influence sur la décision, qui est également mise en avant dans la théorie politique (Urfalino 2007, 66).

Rita Maestre ne pense pas pour autant que les décisions devraient se prendre systématiquement par vote, mais qu'une certaine flexibilité permettrait d'essayer de tendre vers le consensus et de voter lorsqu'il y a des blocages. Quelques assemblées de quartier du 15M à Madrid ont d'ailleurs opté pour le principe d'une majorité qualifiée – avec un vote aux quatre cinquièmes des voix – lorsque le consensus n'est pas possible. Cette règle de la majorité qualifiée avec un seuil très élevé, également mise en œuvre à Nuit debout, évite le blocage par une ou deux personnes et peut être utilisée dans l'esprit de la décision par consensus, c'est-à-dire conformément à la logique du consentement qui vise à ne pas mettre en opposition deux tendances au sein du groupe («oui» et «non») contrairement à la logique de l'approbation (Urfalino 2021). Cette flexibilité dans les modes de prise de décision est aussi défendue par des personnes qui s'identifient à l'anarchisme depuis qu'elles participent aux assemblées du 15M. Fernando (51 ans, professeur de collège) estime ainsi que le consensus est «intéressant jusqu'à un certain point»:

*Quand le consensus n'est pas atteint après un débat difficile, il faut voir, peut-être faut-il voter. Dans peu d'assemblées, il a fallu arriver à un vote, mais ce n'est pas une aberration, il ne faut pas être intégriste. Si tu veux de l'efficacité, tu dois t'organiser en fonction de tes objectifs.*

Même celles et ceux qui se sont impliqués jusqu'au bout dans l'assemblée de Parla, comme María (37 ans, avocate), considèrent le consensus comme une «utopie»: «C'est très beau, mais ce n'est pas toujours possible. Ça génère beaucoup d'usure qui n'en vaut pas toujours la peine». Ces inégalités au cours de la délibération sont mises en avant dans la littérature sur les pratiques de démocratie interne dans les mouvements sociaux: «La démocratie participative [...] prend généralement plus de temps que la prise de décision contradictoire. Elle exige plus de patience, d'énergie et de temps de la part des participants. Les gens qui n'ont pas beaucoup de temps libre sont désavantagés» (Polletta 2002, 12). La pratique du consensus renforce ainsi les inégalités sociales et de genre, les personnes ayant des conditions de vie difficiles (précarité, activités de subsistance, travail pénible, double emploi, etc.) et/ou une charge de *care* (par exemple, s'occuper de personnes dépendantes comme des enfants en bas âge) ayant moins de temps que les autres. Mais elle génère aussi, selon Francesca Poletta, des «effets bénéfiques sur le développement» des participant·e·s:

*Pour ceux qui ont été systématiquement exclus de la participation politique, la prise de décision participative fournit des compétences pour négocier des programmes et interagir avec les autorités politiques. Elle forme les gens à présenter des arguments et à peser les coûts et les avantages de différentes opinions. La rotation du leadership, l'établissement d'une norme de participation et la recherche d'un consensus entraînent les gens à faire de la politique contestataire (Poletta 2002, 10).*

Comme le montrent Maple Razsa et Andrej Kurnik (2012, 252) en analysant les pratiques de démocratie interne à Occupy Slovénie, ce qui compte est le «*process of becoming*», c'est-à-dire la manière dont les personnes se trouvent transformées par l'expérience.

### **Ce que produit l'assembléisme** Des processus d'apprentissage inégaux

Lorsque je les interroge sur ce qu'ils et elles ont appris du 15M, les participant·e·s abordent systématiquement l'expérience de l'assemblée. Le fait d'apprendre à (ne plus avoir peur de) parler en public revient à de nombreuses reprises, surtout chez les femmes, d'autant plus quand elles sont peu diplômées et même si elles ont un parcours militant. Pour Marta (28 ans, aide-soignante), une «activiste de toujours» ayant milité aux Jeunesses communistes à partir de 18 ans, c'est le principal apprentissage du 15M qui s'éprouve même affectivement: «Avant, j'avais tellement honte de parler en public, [...] ça m'a fait beaucoup de bien. Être capable de parler en public et d'exprimer ce que je pense.» Des personnes plus diplômées mettent aussi

en avant cet apprentissage, comme Evelyn (41 ans, comptable au chômage) qui a suivi des études universitaires et qui n'osait pas prendre la parole lors des AG de Sol :

*J'ai beaucoup de mal à parler dans une assemblée, et s'il y a beaucoup de monde, des mégaphones et tout ça. [...] C'est simplement le fait de parler en public. Ça m'est arrivé à l'université [d'avoir peur], ça m'est arrivé dans beaucoup d'endroits. Mais ça aussi, ça se perd.*

Lors des assemblées du 15M, il n'était pas rare que les participant·e·s expriment leur anxiété, à l'instar de ce quarantenaire qui dit avec une voix hésitante, à la première assemblée de Carabanchel le 28 mai 2011: «Excusez-moi, je n'ai pas l'habitude de parler en public, ça me rend nerveux.» D'autres Indigné·e·s valorisent le fait de pouvoir s'exprimer librement, comme Fernando (51 ans) qui a plus de facilités pour parler en public en tant que professeur de collègue: «Ce qui nous attirait beaucoup, c'est qu'on puisse parler, c'est-à-dire s'exprimer en public, vaincre sa timidité ou participer à une controverse.» Pilar (29 ans, documentaliste) a apprécié le fait que sa parole soit respectée au même titre que les autres :

*J'ai beaucoup de mal à parler en public, mais quand je voyais quelque chose d'important à dire, oui [je prenais la parole], et il n'y avait aucun problème. En fait, tout le monde t'écoutait et tu ne te sentais pas... Peut-être au début ça te faisait un peu peur, mais ensuite quand tu voyais que tout le monde parlait et que chacun donnait son avis, tu te disais: «Eh bien, moi aussi j'ai envie de donner le mien».*

Comme l'ont montré de nombreux travaux sur les processus délibératifs dans le cadre d'institutions participatives ou de mouvements sociaux, les prises de parole dans les discussions publiques restent toutefois inégales. Plusieurs personnes reconnaissent ainsi ne pas avoir parlé ou très peu, surtout dans les grandes assemblées, ce qui rejoint mes observations dans les AG à la Puerta del Sol et dans les quartiers.

Au-delà de la prise de parole en public, qui constitue donc un apprentissage commun aux Indigné·e·s mais inégal, la modération des assemblées concerne un nombre plus réduit de participant·e·s. Dans les entretiens réalisés plusieurs années après le 15M, tout le monde se déclare très attaché au principe de la rotation des tâches et plusieurs personnes se souviennent avoir appris des différents rôles au sein de l'assemblée. Par exemple, Manolo (32 ans, manutentionnaire au chômage) modérait souvent les AG à Parla. En 2015, ce primo-manifestant considère que cette expérience a été fondatrice pour son engagement à Podemos :

*[Le 15M m'a aidé] à parler en public surtout, dans les assemblées, à en faire le compte-rendu, à prendre les tours de parole aussi. Maintenant, quand on vend les t-shirts, les badges et tout, tu n'as pas honte de dire aux gens de venir, de les inciter.*

Parmi les personnes que j'ai rencontrées, plusieurs ont modéré des AG à la Puerta del Sol. C'est le cas d'Eduardo (aide-soignant au chômage, 30 ans), qui s'était déjà impliqué dans

des collectifs s'organisant en assemblées, mais qui n'avait jamais joué le rôle de modérateur. Il a lu quelques livres sur la gestion des groupes et des conflits, mais a surtout appris sur le tas en intégrant la commission de dynamisation de mai 2011 à août 2012 :

*Il y avait des outils qu'ils utilisaient pour améliorer et mettre en pratique, donc tout ce processus de comment faire pour améliorer une assemblée, je l'ai avalé tout entier. On étudiait tout... si nous faisons une pause, est-ce que ça peut avoir une influence, les nuances, les outils, tout cet apprentissage.*

Dans les assemblées de quartier, la modération s'est élargie à des personnes qui n'avaient pas d'expérience militante ni de formation spécifique. Toutefois, à mesure que les assemblées se sont dépeuplées, le roulement pour cette tâche est devenu difficile à tenir. Le discours de plusieurs Indigné·e·s à ce propos est paradoxal, car il pointe à la fois la nécessité d'une rotation des tâches et un sentiment d'incompétence pour en assumer certaines, surtout celle de la modération. Par exemple, quand je demande en 2014 à Pilar (29 ans, documentaliste) si elle a pris en charge des fonctions dans l'assemblée, elle me répond d'abord sur un ton enjoué : « J'ai fait le compte-rendu une fois ou deux, parce que c'est aussi important de changer, que ce ne soit pas toujours la même personne qui le fasse. » Puis elle change de ton et reconnaît, moins enthousiaste : « Par contre, prendre le mégaphone pour modérer, très peu pour moi. Je ne me voyais pas faire ça. [...] C'était très intimidant. » Si quasiment toutes les personnes rencontrées mettent en avant l'apprentissage de la prise de parole en public, celui de la modération des assemblées reste donc restreint à celles qui se sentaient légitimes pour le faire.

Un autre apprentissage mis en avant par les Indigné·e·s, en lien avec la pratique de l'assemblée, est la capacité d'écoute et de travail collectif. On le retrouve chez les novices du militantisme comme Marcos (22 ans, étudiant), qui répond à la question « qu'est-ce que tu as appris avec le 15M ? » :

*Ce que je n'ai pas appris, tu devrais dire ! [rires] D'abord la patience [rires], je pense que c'est la chose la plus importante que j'ai retirée du 15M. En étant dans des assemblées de cinq heures, il faut apprendre à écouter les gens. [...] Aussi à collaborer avec les gens, à être beaucoup plus ouvert. À savoir travailler avec d'autres personnes qui pensent différemment.*

On retrouve dans cette citation la tension entre l'ouverture à d'autres qui pensent différemment et la construction d'une culture commune de l'assemblée. Cet apprentissage est aussi mis en avant par les activistes, quels que soient leur génération et les mouvements dans lesquels ils et elles s'impliquent. Alberto (57 ans, sérigraphe au chômage), habitué à la dynamique des assemblées dans les squats autogérés, répond d'abord à la question sur les apprentissages « Rien, le 15M ne m'a rien appris », avant de se raviser : « Si, à respecter la parole. [...] Je me suis calmé, avant j'étais plus véhément. » Pour Pepe (36 ans, éducateur), investi depuis très jeune dans des associations de loisirs, l'apprentissage ne se situe pas non plus au niveau du débat auquel il était habitué, mais davantage dans l'écoute et la prise en compte d'autres opinions pour modifier les siennes :

*Le 15M est utile pour dire « tu as une idée qui te semble bonne, mais tu es ouvert à ce qu'elle puisse être meilleure en la modifiant ». Et ça me permet de penser et de me rappeler que mon idée n'est pas toujours la meilleure et qu'il y a d'autres options pour l'améliorer.*

Pour Estrella (32 ans, animatrice au chômage), qui s'est spécialisée dans la modération des assemblées, ce « processus d'écoute » reste toutefois la principale difficulté rencontrée :

*Tout réside dans le fait que nous ne nous écoutons pas, donc je viens avec mon idée et je reste avec mon idée, mais je ne m'assieds pas dans une assemblée pour mettre mon idée devant la tienne, ça n'est pas constructif. Nous avons du mal.*

On repère en effet des limites à la tolérance et à l'écoute lorsqu'il s'agit de trouver des accords sur des sujets conflictuels au sein d'un mouvement hétérogène, ce qui a été particulièrement le cas dans le 15M avec le rapport à la politique institutionnelle et à l'État. Le fait de trouver des relais au sein des institutions, de soutenir des partis politiques existants ou d'en créer de nouveaux a cristallisé de nombreuses discussions au sein des assemblées – de telle sorte que l'émergence de Podemos trois ans plus tard constitue l'une des principales lignes de clivage parmi les personnes rencontrées.

### Désengagements et évolutions des engagements

Se situant au cœur des expériences et des apprentissages du 15M, la pratique de l'assemblée a également constitué un facteur de désengagement, en raison de la lenteur et des dysfonctionnements de la prise de décision par consensus. L'intérêt pratique du consensus mis en avant par Polletta (2002) n'est donc pas systématique dans les assemblées des Indigné·e·s, car ce mode de décision a pu parfois renforcer les divergences internes et démobiliser les participant·e·s. En 2019, Pepe (36 ans, éducateur), qui avait déjà une expérience importante dans le milieu associatif, revient sur les « blocages des minorités » qui l'ont incité à se mobiliser davantage à Izquierda unida après avoir participé activement à l'assemblée du 15M à Parla :

*Quand une personne était contre une idée alors que nous étions 200 pour, elle était paralysée. Je voyais que nous nous mettions dans un tourbillon de projets, de propositions, d'idées paralysants, car deux personnes étaient contre, alors que 90 étaient pour. [...] Et une, deux, trois semaines passaient et on ne pouvait pas la mettre en pratique parce qu'il y avait quelqu'un qui n'en avait pas envie.*

Pepe reconnaît que la mise en place de groupes de travail et de commissions, comme celle d'action auquel il a participé pendant plus d'un an, a permis de réaliser davantage de projets et de dépasser certains blocages de l'AG à Parla. Mais ceux-ci l'ont amené à se désinvestir peu à peu de l'assemblée du 15M pour s'engager davantage dans la section locale d'Izquierda unida qu'il a rejointe en parallèle : « Cela finit par mettre un frein à l'implication. Et chercher

un autre espace où je me sentais plus entendu. Je n'ai abandonné le 15M à aucun moment, mais j'ai commencé à m'impliquer davantage ailleurs.»

Plusieurs Indigné·e·s à Parla expliquent leurs engagements dans d'autres espaces en partant des mêmes constats, même si leur départ a été plus tardif. Alberto (41 ans, employé de bibliothèque), qui s'est impliqué jusqu'au bout dans l'assemblée locale, décide de s'engager dans le cercle de Podemos puis sur la liste pour les élections municipales en faisant un bilan mitigé des assemblées: «Nous débattions et nous parlions, et c'était trop d'assemblées, trop pour décider d'une chose, on perdait beaucoup de temps et on n'arrivait à rien.» Leti (étudiante, 22 ans), devenue secrétaire générale de Podemos Parla après s'être investie dans l'assemblée locale du 15M, pointe aussi les limites de cette démocratie d'assemblées et la volonté de les dépasser en s'engageant dans un parti politique: «Tu avais l'impression d'avoir passé trois heures dans une assemblée mais au final quoi? Je pense que ça ne pouvait plus se reproduire. Et que si un accord était conclu, il l'était.» La principale différence de fonctionnement entre les cercles de Podemos et les assemblées du 15M réside ainsi dans le mode de prise de décision, avec l'adoption d'une règle de majorité simple pour trancher la plupart des décisions par un vote à main levée. On voit bien ici combien il est difficile de se départir d'une culture et de pratiques politiques spécifiques pour en apprendre de nouvelles, avec des rapports au temps différents. Les Indigné·e·s ont toutefois inspiré les modes d'organisation et de délibération d'autres collectifs, comme les «marées» dans les secteurs de l'éducation et de la santé, qui s'inspirent en partie de leurs pratiques d'assemblée.

## Conclusion

Le 15M a diffusé une nouvelle conception de ce qu'est la démocratie en publicisant et en amplifiant la pratique des assemblées en Espagne, qui était jusque-là réservée à des cercles militants relativement restreints, en particulier dans la mouvance autonome. Ce mode de fonctionnement est à la fois plébiscité par les Indigné·e·s, qui en font la pierre angulaire de leur organisation, et régulièrement interrogé au cours de réunions consacrées aux pratiques de démocratie interne. La prise de décision par consensus est au centre des polémiques, en raison des asymétries qu'elle génère (en termes de classe sociale et de genre notamment) et des difficultés à la mettre en place dans un mouvement aussi massif qu'hétérogène. Le déplacement des assemblées des squats autogérés vers les places publiques rend peu opérationnel ce mode de décision, du fait non seulement de l'élargissement et de la diversification des publics, mais aussi de l'usage spécifique du consensus dans les assemblées du 15M à Madrid. La recherche d'une unanimité des présent·e·s est vite apparue impossible à tenir, d'autant plus sur des sujets conflictuels, ce qui est critiqué – pour différentes raisons en fonction de leurs trajectoires d'engagement – par des activistes libertaires coutumiers de ce mode de prise de décision qui dénoncent l'usage qui en est fait dans les assemblées du 15M, par des militant·e·s venant d'autres traditions politiques parfois sceptiques sur le principe même du consensus et par des novices de l'action collective qui en saisissent l'intérêt mais aussi les limites.

Les assemblées ouvertes du 15M ont ainsi essayé de produire une culture politique particulière et une certaine forme d'autonomie marquée par une tension centrale entre, d'une part, le respect de la prise de parole de chacun et chacune et donc de l'autonomie indivi-

duelle et, d'autre part, la constitution d'un groupe social avec ses normes et sa culture de «l'assemblée». Les mécanismes d'apprentissage et d'acquisition de savoir-faire, hérités de différentes traditions politiques et professionnelles, sont centraux dans la constitution, la production et la reproduction des assemblées comme espaces sociaux autonomes, obéissant à des systèmes de valeurs et des pratiques propres. Mais le temps que requiert cet apprentissage, comme les prises de décisions elles-mêmes, engendre des tensions entre le partage de normes et l'ouverture aux autres. En effet, apprendre une même «culture de l'assemblée» produit un groupe social partageant des normes que les primo-manifestant·e·s n'ont pas et qui rendent difficile leur intégration. Pourtant, les membres des assemblées du 15M continuent de cultiver une ouverture, une liberté d'association et de parole, qui entrent en tension avec les normes qu'ils produisent et qui sont excluanes vis-à-vis de celles et ceux qui ne les connaissent pas et ne les mettent pas en pratique.

Il est intéressant de suivre à ce propos les parcours d'engagement des primo-manifestant·e·s : si certain·e·s ont découvert une affinité avec l'anarchisme en participant aux assemblées du 15M, d'autres ont cherché à s'investir dans des organisations adoptant des modes de fonctionnement différents, ou encore ont cessé tout engagement en dénonçant le manque de résultat du mouvement social. Derrière les évolutions de ces engagements et des pratiques de démocratie interne qui y sont associées, on repère des différences importantes sur la conception du politique et du rapport à l'État, entre une volonté de peser sur l'action institutionnelle ou de s'organiser dans des espaces autonomes de la sphère étatique.

## Références

- Adell, Ramón.** 2011. «La movilización de los indignados del 15M. Aportaciones desde la sociología de la protesta». *Sociedad y Utopía* 38 : 141-70.
- AG de Sol.** 2011a. «Propuesta de acuerdos del grupo de barrios para unas asambleas saludables». <https://laforestaindignadactua.files.wordpress.com/2011/06/asambleasaludables.pdf>.
- AG de Sol.** 2011b. «Acampada Sol consensua cuatro líneas de debate». <https://maximokinast.blogia.com/2011/052603-acampada-sol-consensua-cuatro-lineas-de-debate.php>
- Bey, Hakim.** 1997. *TAZ, zone autonome temporaire*. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Bourdieu, Pierre.** 1987. «La délégation et le fétichisme politique». In *Choses dites*, 185-202. Paris : Éditions de Minuit.
- Calvo, Kerman.** 2013. «Fighting for a Voice: The Spanish 15-M movement». In *Understanding European Movements*, édité par Cristina Flesher Fominaya et Laurence Cox, 236-53. London : Routledge.
- Davidian, Anne, et Laurent Jeanpierre.** 2022. *What Makes an Assembly? Stories, Experiments, and Inquiries*. Paris: Evens Foundation & Sternberg Press.
- Della Porta, Donatella (éd.).** 2009. *Democracy in Social Movements. Theories and Practice Within the Global Justice Movement*. Houndsmill: Palgrave.
- Dupuis Déri, Francis.** 2018. *Les nouveaux anarchistes. De l'altermondialisme au zadisme*. Paris : Textuel.
- Flesher Fominaya, Cristina.** 2015. «Debunking Spontaneity: Spain's 15-M/Indignados as Autonomous Movement». *Social Movement Studies* 14 (2): 142-63. <https://doi.org/10.1080/14742837.2014.945075>.
- Flesher Fominaya, Cristina.** 2020. *Democracy Reloaded. Inside Spain's Political Laboratory from 15-M to Podemos*. Oxford: Oxford University Press.

- Graeber, David.** 2002. «A Movement of Movements? The New Anarchists». *New Left Review* 13: 61-73.
- Graeber, David.** 2005. «La démocratie des interstices. Que reste-t-il de l'idéal démocratique?». *Revue du MAUSS* 2 (26): 41-89. <https://doi.org/10.3917/rdm.026.0041>.
- Holloway, John.** 2008. *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*. Paris: Syllepse.
- Lobera, Josep.** 2015. «De movimientos a partidos. La cristalización electoral de la protesta». *Revista Española de Sociología* 24: 97-105.
- Maeckelbergh, Marianne.** 2011. «Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement». *Social Movement Studies* 10 (1): 1-20. <https://doi.org/10.1080/14742837.2011.545223>.
- Martínez, Miguel, et Ángela García.** 2018. «Converging Movements: Occupations of Squares and Buildings». In *Crisis and Social Mobilization in Contemporary Spain. The M15 Movement*, édité par Benjamín Tejerina et Ignacia Perugorria, 95-118. London: Routledge.
- Michels, Robert.** 2009 [1912], *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Nez, Héloïse.** 2012. «Déliberer au sein d'un mouvement social. Ethnographie des assemblées des Indignés à Madrid». *Participations* 3: 79-102.
- Nez, Héloïse.** 2016. «Déliberer en plein air. Analyse spatiale des assemblées des Indignados à Madrid». In *Les lieux de la colère. Occuper l'espace pour contester, de Madrid à Sanaa*, édité par Hélène Combes, David Garibay et Camille Goirand, 193-216. Paris: Karthala. <https://doi.org/10.3917/parti.004.0079>.
- Nez, Héloïse.** 2018. «Émotions, délibération et pouvoir d'agir. Les assemblées des Indignés à Madrid». In *Démocratie participative et émotions*, édité par Loïc Blondiaux et Christophe Traini, 93-118. Paris: Presses de Sciences Po.
- Nez, Héloïse.** 2022. *Démocratie réelle. L'héritage des Indignés espagnols*. Vulaines-sur-Seine: Éditions du Croquant.
- Nez, Héloïse, et Ernesto Ganuza.** 2018. «Among Militants and Deliberative Laboratories: The Indignados». In *Crisis and Social Mobilization in Contemporary Spain. The M15 Movement*, édité par Benjamín Tejerina et Ignacia Perugorria, 15-35. London: Routledge.
- Polletta, Francesca.** 2002. *Freedom is an Endless Meeting. Democracy in American Social Movements*. Chicago: The Chicago University Press.
- Razsa, Maple, et Andrej Kurnik.** 2012. «The Occupy Movement in Žižek's hometown: Direct democracy and a politics of becoming». *American Ethnologist* 39 (2): 238-58. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2012.01361.x>.
- Romanos, Eduardo.** 2011. «Les Indignés et la démocratie des mouvements sociaux», *La Vie des idées*. [https://lavedesidees.fr/IMG/pdf/20111118\\_romanos.pdf](https://lavedesidees.fr/IMG/pdf/20111118_romanos.pdf)
- Siméant, Johanna.** 2001. «Entrer, rester en humanitaire. Des fondateurs de Médecins sans frontières aux membres actuels des ONG médicales françaises». *Revue française de science politique* 51 (1-2): 47-72. <https://doi.org/10.3917/rfsp.511.0047>.
- Urfalino, Philippe.** 2007. «La décision par consensus apparent. Nature et propriétés». *Revue européenne des sciences sociales* XLV-136: 47-70. <https://doi.org/10.4000/ress.86>.
- Urfalino, Philippe.** 2021. *Décider ensemble. La fabrique de l'obligation collective*. Paris: Seuil.

## Auteure

**Héloïse Nez** est professeure de sociologie à l'université Paris Cité, membre du Laboratoire interdisciplinaire des énergies de demain (LIED) et associée au Laboratoire du changement social et politique (LCSP). Ses recherches portent sur les formes d'engagement et de participation, étudiées sous l'angle des pratiques démocratiques, en France et en Espagne. Elle est l'auteure des livres *Démocratie réelle. L'héritage des Indignés espagnols* (Éditions du Croquant, 2022) et *Podemos. De l'indignation aux élections* (Les petits matins, 2015). Elle a également codirigé, avec Marcos Ancelovici et Pascale Dufour, l'ouvrage *Street Politics in the Age of Austerity. From the Indignados to Occupy* (Amsterdam University Press, 2016).

*heloise.nez@u-paris.fr*

*Professeure en sociologie à l'Université Paris Cité, LIED/LCSP*

**Héloïse Nez** is a professor of sociology at the Université Paris Cité, a member of the Laboratoire interdisciplinaire des énergies de demain (LIED) and associated with the Laboratoire du changement social et politique (LCSP). Her research focuses on forms of engagement and participation, studied from the perspective of democratic practices in France and Spain. She is the author of the books *Démocratie réelle. L'héritage des Indignés espagnols* (Éditions du Croquant, 2022) and *Podemos. De l'indignation aux élections* (Les petits matins, 2015). She is also co-editor, with Marcos Ancelovici and Pascale Dufour, of *Street Politics in the Age of Austerity. From the Indignados to Occupy* (Amsterdam University Press, 2016).

*heloise.nez@u-paris.fr*

*Professeure en sociologie à l'Université Paris Cité, LIED/LCSP*

# ASSEMBLING DIFFERENCES

## The Reshaping of Hostility in Indigenous Assemblies (Peruvian Amazon)

Thomas Mouriès

### Abstract

In the Peruvian Amazon's lower Marañón basin, the prospect of an indigenous assembly appears unlikely: how can previously semi-nomadic groups, historically immersed in recurrent warfare, come together in a cohesive political entity? This transformation is undoubtedly a product of historical processes, greatly influenced by Western political structures and legal frameworks. However, does this shift erase the traditional conflicts among Amazonian groups? The criteria defining indigenous identity and collective action still bear traces of past hostilities, albeit reshaped by indigenous political dynamics. This article draws from the ethnography of a federation assembly to delve into the nuances between fragmentation and unity. Through the lens of assembly issues, it seeks to uncover both the ruptures and continuities defining contemporary indigenous communities.

**Keywords:** *indigenous assemblies, ethnogenesis, political representation, indigenous politics, political autonomy*

Indigenous assemblies in the Peruvian Amazon are one of the main institutions where indigeneity is being manufactured as a political form of agency. It marks a strategic and foundational moment in indigenous politics, not only for its capacity to “assemble” diverse groups and tribes into a cohesive political body but also for its role in reshaping the traditional animosity these groups once held towards each other (cf. Descola 1993).

A clear example can be found among the Amerindian groups previously named “Jivaro” in the Northern Peruvian Amazon. Their reputation for warfare needs no further evidence. Any traveler, whether an ethnologist or not, is often struck by their vigor and the occasionally confrontational nature of their interactions, particularly within the political sphere, even to this day. The stories their men declaim are peppered with martial prowess, typically recounted in the first person (Hendricks 1994; Taylor 1993; 2006). Their history is one of rebellious tribes, resistant to the efforts of the Incas, Jesuits, and conquistadors to subdue them. It is a history haunted by the prospect of war, punctuated by the practice of vendetta and headhunting, structured by the law of reciprocity in aggression—by which those who now refuse the exonym “Jivaro” have persisted in their identity. They now ask to be called *Aénts Chicham* (Deshoullière and Utitaj Paati 2019), which can be translated as “people of the word.” Their sociability is no longer defined by warfare and bloodshed but by negotiations, more or less violent depending on the circumstances, aimed at securing the conditions for their survival and eventual autonomy. To accomplish this, they had to shift their tactics, moving away from warfare and embracing the tools of diplomacy—pens, paper, the law, and

persuasive speech (Greene 2009). The former warriors became community organizers, teachers, political representatives, lawyers. They have adopted *ad hoc* legal frameworks, such as federations and assemblies, to establish themselves as a political force across all levels, ranging from the local to the international. They have, in this sense, evolved into “people of the word” (*Aénts chicham*), but the unequal dynamics in their interactions with the state and in front of external economic pressures still leaves them in a situation of “uncertain peace” (Brown 1984).

This condition was brutally underscored through the violent conflict that erupted between Amazonian indigenous peoples and the Peruvian state in June 2009.<sup>1</sup> The clashes followed prior attempts at negotiation between the state and indigenous representatives. The indigenous groups organized various demonstrations, including protest marches and blockades of roads and oil exploitation sites. They united to oppose state measures imposed without consultation. For indigenous communities, this marks the culmination of a political evolution that originated in the 1970s, empowering Amazonians to establish political organizations that assert their unity amidst the ethnic diversity that defines the Peruvian Amazon.<sup>2</sup> The fact of such a conflict itself—where Amazonian indigenous peoples oppose the state as a whole—indicates the emergence and consolidation of indigenous self-awareness within the political landscape.

Here is where the significance of indigenous assemblies becomes notably evident. According to some analysts, political assemblies appear to primarily serve the purpose of fostering collective self-reflection, leading to the emergence of a unified “we, the people,” in other words, the acknowledgment and assertion of a common political identity (Detienne 2003, 16). In the case of Amazonian indigenous peoples, this unique and hybrid institution is precisely one of the arenas where political self-awareness has been cultivated over the past few decades. Yet, assemblies often do not receive as much attention as indigenous leaders or federations, despite the fact that the latter largely emerge as a result of assembly dynamics. With a few exceptions (cf. Morin 1992a; Belleau 2014, 137–65), research on contemporary indigenous politics in the Amazon often overlooks assembly dynamics, prioritizing instead leadership (cf. Chaumeil 1990; Greene 2009; High 2015; Veber and Virtanen 2017), institutional history and structure (cf. Chaumeil 1987; Morin 1992b; Romio 2014), or cosmopolitics (cf. Surrallés and García Hierro 2005; Sztutman 2012; Oakdale 2022).

These subjects are undoubtedly intertwined, and a comprehensive analysis of indigenous politics should integrate them harmoniously. However, indigenous assemblies hold a specific significance, serving as the platform where indigenous peoples not only engage in debates and voting, but also distinguish between direct democracy and representative elections. These assemblies serve as the arenas where a collective force undergoes constant reconfiguration, both in its decision-making processes and its institutional structure. It provides a space for

<sup>1</sup> On June 5, 2009, on the highway leading to the city of Bagua, in northern Peru, the Peruvian state sent the police to break up a blockade organized by indigenous peoples from the Amazon rainforest in protest against legislative decrees threatening their rights over their territories. This action led to violent confrontations between indigenous peoples and the police, leaving 33 people dead, over 200 wounded, and about 100 arrested.

<sup>2</sup> A comparable political process can be observed in other Amazonian countries, such as Ecuador (cf. Déshouillière 2016 and Cova 2021).

indigenous people to define their shared indigeneity and the form of their autonomy amidst internal tensions and divisions. Indigenous assemblies serve as the embodiment of “the people,” thereby bestowing legitimacy upon any representative indigenous authority, whether it be a leader, a federation, or even an elected official.

One of the major regional indigenous political organizations that has emerged in the Peruvian Amazon is the Regional Coordination of Indigenous Peoples (CORPI<sup>3</sup>) (Fig. 1), which is located in a region dominated by Aénts Chicham peoples.<sup>4</sup> This dominance is also reflected in the leadership of CORPI, which has been predominantly led by Aénts Chicham leaders, particularly Awajún<sup>5</sup>—a fact that has sparked internal tensions. In any case, CORPI offers a vantage point to investigate the role of indigenous political assemblies and their contribution to the development of collective self-awareness. But in this equation, it is crucial to consider the customary Aénts Chicham element mentioned earlier: the factor of hostility. By “hostility,” I mean here a specific attitude towards others, which is characterized by a display of antagonism, a dominant stance, and unwavering determination (cf. Taylor 2007, 146–47). It doesn’t always imply bellicosity or the designation of the other as an “enemy,” but it is a way of presenting oneself to others in order to establish a specific relationship with them. Even in times of peace, the specter of war persists: in the Awajún language, the term for peace, *nagki atukbau*, translates to “laying down my spear”—a ceasefire maintained with the awareness of the ever-present threat of conflict.

Hostility is not confined to external interactions: it also shapes internal social dynamics to this day. For instance, the suspicion of witchcraft examined by Simone Garra among the Awajún (Garra 2017) serves as a manifestation of this inherent hostility within the ongoing socio-economic transformations of indigenous communities. The question then becomes: How does this hostility contribute to the formation of a shared political identity that brings together former tribal enemies? The main answers to this question can be found within indigenous assemblies, because they are collective spaces where the need to come together meets the fact of division, and where politics emerges as a display of both compromise and opposition.

But to explore this issue, we must first understand how Amazonian politics is organized in contemporary Peru and identify the institutional tools through which indigenous people define common goals and engage in collective action. We will look at how indigenous organizations work together regionally and examine the challenges they face in creating a heterogeneous political collective under the common banner of indigeneity. I will show how different levels of indigenous organization imply different political models: at the regional level, direct democracy as practiced in local communities is no longer relevant, but neither is the idea of a strictly ethnic representation, which is still practiced in most local federations. Indeed, starting at the regional level of the indigenous political organization, choosing a leader and an executive board to unite diverse ethnic and geographical groups involves navigating internal disagreements and hostility.

<sup>3</sup> Cf. García Hierro, Chirif, and Surrallés 2002.

<sup>4</sup> The provinces of Datem del Marañón and Alto Amazonas, east of the department of Loreto.

<sup>5</sup> Among the eight presidents that have led CORPI since 1996, four were Awajún.



Figure 1: CORPI's headquarters in San Lorenzo, Loreto (2011),  
(Photo credit: Thomas Mouriès).

## The Indigenous Political Organization, From the Bottom to the Top

Contemporary indigenous politics in the Peruvian Amazon is built on a system of interlocking federations of different scales. Local “bases” or grassroots organizations are affiliated with a regional organization, which in turn is affiliated with a national organization, such as Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), the main indigenous confederation in the Peruvian Amazon.<sup>6</sup>

Indigenous assemblies periodically decide on the federations’ leadership and strategic direction. Once a year (depending on the financial means), these assemblies bring together the “bases” of a specific indigenous organization. For a local federation, the *apus*—leaders of the indigenous villages—form these “bases;” for a regional federation, the bases are represented by the leaders of the local federations; and, for the national federation, it is a mixture of leaders from both local and regional federations. Each federation has its own assembly, which is responsible in particular for constituting, dismissing, or reappointing the federation’s executive team.

Legally, each indigenous federation is a non-profit association headed by a five-member executive board.<sup>7</sup> The visible head of the federation is the president of the board. After the president, the vice-president also has an important role, replacing the president in their absence and acting as interim president when the president’s mandate is interrupted. The other members are also indigenous “leaders” in the full sense of the word, as they have been elected by their constituencies during an assembly, which gives them recognized political representativeness during their term. In principle, the real decision-making power is not held by the president alone, but by the complete team, which is considered the only legitimate executive body.

While my fieldwork<sup>8</sup> uncovers a more intricate reality, it remains a fact that within indigenous federations, leaders elected every four years in a plenary assembly embody one of the primary institutionalized figures of indigenous leadership in the Peruvian Amazon. These leaders—primarily the federation presidents—perform various administrative and representative functions. They act on behalf of their federations and their constituents, and occasionally (but not without tension and misunderstanding) on behalf of the indigenous Amazonians as a whole. Such was the case during the conflict that has already been mentioned here: in 2009, in the Amazonian province of Bagua, the armed forces and the police attacked indigenous protesters who were blocking a strategic departmental road, which ended in a bloodbath, leaving more than thirty people dead and hundreds injured. At the time,

<sup>6</sup> On AIDSEP, its history, and functioning, see Romio 2010. It should be noted that local organizations generally have a dual affiliation: to the regional federation and to the national organization.

<sup>7</sup> These are the president, vice president, treasurer, secretary, and spokesperson. Apart from the president of the federation, who is the chief elected official and visible head of the federation, the other titles do not so much refer to a function in the team as to the fact of belonging to it and thus of being an indigenous “leader,” elected by the assembly, and thus enjoying representative legitimacy.

<sup>8</sup> I spent two years among indigenous leaders in the Northern Peruvian Amazon, mainly in the Datem del Marañón province (department of Loreto), between 2011 and 2013. My main focus was a regional political federation dominated by Aénets Chicham leaders but including eight different ethnic groups.

Segundo Alberto Pizango Chota, who was at the head of AIDSESEP (national), was seen as “representing” the Amazonian indigenous peoples, and he was forced into exile.

### The *Apu* and the Leader

Amazonian indigenous leaders are always elected in a plenary assembly. The AIDSESEP (national) assembly is made up of the leaders of the regional and local federations, most often their presidents, who elect their national representatives. Likewise, the CORPI (regional) assembly comprises the leaders of the local federations (the CORPI “bases”), who in turn elect their regional representatives. At the regional and national levels, the assemblies are composed mainly of federation leaders who have already been appointed by an assembly with a representative mandate within the federation system. This suggests that the production of leaders through the indigenous federation system is an endogenous process.

But the federation leaders are not the only type of indigenous leaders—although they are the most visible, perhaps even the most powerful, given the strong institutional system that supports them. The foundation of the entire political system resides in the indigenous communities (*comunidades nativas*<sup>9</sup>) and the *comuneros* who live there. These communities, which population can range from a few dozen to several hundred, can be defined as “[a]n organization with legal status made up of a group of people with ancestral ties, which occupies a certain territory in the Amazon rainforest and maintains its traditions and forms of organization.”<sup>10</sup> From these communities emerge a first type of indigenous leader in the Amazon, called *apu*, a Quechua word designating in this context a political authority.<sup>11</sup> The *apu* is elected by the village assembly as the community’s legal representative. His function is mostly administrative, which is why he is usually a young, literate, and ambitious indigenous person rather than an older, experienced one.<sup>12</sup>

But how could a young, educated, bilingual native “represent” the whole community? The role of an *apu* is not to lead, but rather to mediate and deal with administrative issues. The *apus* do their work and make decisions under the guidance and often the direction of the community. They act as “representatives,” more in terms of direct democracy than representative democracy: that’s why they are chosen mainly for their abilities as facilitators and

<sup>9</sup> In the 1920 Constitution, the expression *comunidades de indígenas* (indigenous communities) was the first time the Peruvian Republic recognized the legal existence of indigenous populations as collective subjects, with legal personality attributed to their place of rural settlement (article 58). The 1969 *Ley de Reforma Agraria* changed the name of the *comunidades de indígenas* to *comunidades campesinas* (peasant communities), seeking to neutralize the depreciative charge of the notion of *indígena* with a socio-professional designation. In 1974, Legislative Decree 20653 introduced a new term into Peruvian law, this time specific to the indigenous populations of Amazonia: *comunidades nativas*.

<sup>10</sup> *Diccionario panhispánico del español jurídico*: <https://dpej.rae.es/lema/comunidad-nativa> (accessed February 2, 2024).

<sup>11</sup> In the Andes, *apu* can also designate a divine entity. This ritual or sacred dimension is hardly present in the use of the word in the Upper Amazon.

<sup>12</sup> I have not heard of women *apu* in the communities, although I have met several women leaders in the federations.

translators. The true authority is the village assembly as a whole, and the *apu* is the executor of a collective will, not its guide, and certainly not its chief (cf. Clastres 2013). This shows once again the importance of assemblies in Amazonian indigenous politics, where authority is delegated only as a last resort, and where the group, in its process of consolidating itself, refuses to be led by an individual, whether charismatic or not.

In short, there are two different types of leaders: federation leaders and *apus*, and two corresponding types of institutions: the indigenous federation and the indigenous local community. Once elected by an assembly, however, the indigenous leader must leave his community for the federation headquarters and a nomadic life, moving at the whim of meetings and negotiations his mandate requires. Unlike the *apu* who remains a *comunero* without compensation for their office, the leader becomes a politician who is compensated monetarily for their role in the federation, albeit with varying degrees of difficulty. It is important to note these differences in leadership and institutions to better understand the intricacies of indigenous governance.

### The Indigenous Assembly: A Collective Body

There is no higher authority than the indigenous assembly. This was said by a municipal councilor during a meeting I attended in March 2012 in the Pastaza region (Department of Loreto): “*La asamblea es la máxima autoridad!*” The fact that an elected official and agent of the state asserts the supremacy of the assembly over any other institution and individual, including public authorities, emphasizes how such an indigenous institution symbolically and politically transcends the framework of indigenous federations: it is both a part of that political system and its foundation. On that day, the Quechua federation FEDIQUEP<sup>13</sup> was holding its annual assembly (Fig. 2) and had invited the provincial mayor and his team to participate. The mayor, himself an indigenous Quechua, wanted to leave after the first day, but the assembly asked him to stay. His councilor recognized then the political relevance of the assembly, and the team remained another day.

The indigenous federation system starts at the local federation level. Unlike regional or national federations, for example, the local federation does not represent other federations: it represents indigenous communities that have decided to join the federation according to political, ethnic, and geographic criteria.<sup>14</sup> In my study of an indigenous assembly (Mourìès 2016), it was noted that the village chiefs or *apus* convene for a period of approximately five days once every two years. They attend the assembly accompanied by two to five members from their community, and all residents of the hosting village join in, forming a substantial “popular” constituency from which the political authority of the local assembly emanates. The mode of political representation undergoes a noticeable shift between indigenous communities and their corresponding local federation. Indigenous politics transition from cus-

<sup>13</sup> Spanish acronym for “Federación Indígena Quechua del Pastaza.”

<sup>14</sup> In the case of the Quechua Federation of the Pastaza River (FEDIQUEP), these three criteria are: political-ly, the struggle against the abuses of oil exploitation; ethnically, belonging to the Quechua of the Pastaza; and geographically, being part of the Upper Pastaza basin and its tributaries.



Figure 2: Community delegates and *apus* attending a federation's assembly (2012),  
(Photo credit: Thomas Mouriès).

tomary leadership<sup>15</sup> within the community to institutional and extraterritorial leadership beyond it. This transition also involves a shift from a “direct” to a “representative” mode of democracy. In this way, indigenous politics becomes part of the broader context of Peruvian politics and builds democratic legitimacy, enabling indigenous leaders elected under the federation system to negotiate with the state on behalf of their Amazonian constituents. Yet again, indigenous politics demonstrates a deep-seated distrust towards representative systems. Assemblies thus become the primary arena where this skepticism can be voiced and, potentially, reconciled.

This is why the “bases” become an essential factor of political legitimacy: they embody the founding ground of indigenous politics, the place where it all began, the primary source of political authority. Local assemblies are supposed to be the embodiment of “the people,” the time and place where authority is given by those who are represented to those who will represent them: the foundation of representative politics. Wouldn’t then the true heart of the bases lie in the village assembly, and not in the local federation one? The former gathers community leaders, while the latter gathers the community itself. We find already a nascent representative politics in local federation assemblies, when communal assemblies are attended by most villagers and not just their delegates. But a village assembly deals mainly with the day-to-day concerns of the village and its surroundings, without any major impact on indigenous politics as a whole. If it does, it is only circumstantial. This is not the case with a federation assembly. Indigenous federations articulate local, regional, national, and even international levels, so that the issues debated in the assembly, while tending to concern geographically circumscribed questions, nonetheless involve a much broader and more ambitious indigenous vision, touching on what Marc Abélès calls the “new global politics.”<sup>16</sup> The leaders are the bearers of this vision and the operators of its implementation. Additionally, as observed, the *apus* primarily serve as facilitators and spokespersons rather than authoritative leaders. This dynamic blurs the traditional notion of “representation,” as *apus* speak not so much on behalf of their constituency but rather under its direction. Thus, by bringing together the two circuits—the “grassroots” communities, that is, the villagers themselves, and the federation system—the assembly of a local federation is a strategic moment in the political life of the indigenous Peruvian Amazon.

The assembly stands as a pivotal moment fraught with tensions and challenges: it represents the original locus of power delegation within the political framework of indigenous communities. This entails the establishment of a mode of (representative) power, which *comuneros* seek to counteract in their daily lives.<sup>17</sup> In the local assembly, we go from a territorialized legitimacy, which remains under control inside the village, to a representative legiti-

<sup>15</sup> Power in indigenous communities (*comunidades nativas*) is not strictly speaking customary because it is governed by Peruvian law, but it is established and organized by the community itself within the framework of that law.

<sup>16</sup> “The global-political is not only a space where arguments are exchanged; orientations are negotiated that will progressively be imposed at the local and national levels” (Abélès 2011, 111). See also: Abélès 2010, chap. 8.

<sup>17</sup> The *apu* is in this sense the figure of a neutral power because it is constantly being neutralized by the *comuneros*, but also because it relays the community’s will: neutrality indicates that the *apu* offers no (or little) resistance to this will and remains under its effective control.

macy which is subject to suspicion, because, as long as it remains far from its constituency, it threatens to betray its mandate. That's why the assembly (and particularly the assembly of a local federation) transforms its temporary incarnation into a spectacular showing of supreme power, a power that is capable of overthrowing a leadership team or of subjecting to its will any indigenous participant, including an official agent of the state. In the Amazonian federative system, if there is indeed a pyramidal institutional structure, the assembly serves as a moment of truth where the pyramid is inverted. It's when the "bases" converge at the summit, a unique occurrence—but only for a few days every couple of years.<sup>18</sup>

### A Laboratory of Indigeneity

Assemblies also serve as the arena for implementing indigenous autonomy, driven by two main reasons. Firstly, during an assembly, indigenous people debate, disagree, and compromise on indigenous issues, without being directly influenced by non-indigenous agents—mainly by internal advisors and external partners, two strong figures in the federation system. Secondly, the assembly stands as the site for constructing political legitimacy; it's also where the essence of political indigeneity is continually shaped and reshaped.

This applies to local, regional, and even national indigenous federations. The main difference between the assembly of a local federation and that of a regional federation lies in the homogeneity of the latter: at a regional federation's assembly, there are almost only leaders already elected by their bases and belonging to the federation system. This does not mean that elected federation leaders are the only ones who participate in the regional assembly, but they are the only ones whose voices and votes count. The political influence of the *comuneros*, *apus*, and indigenous communities begins to dissipate here, although leaders frequently allude to the community bases that elected them and from which they derive their political legitimacy. Yet, within the framework of representative democracy, the existence of these bases is now merely spectral.

But the specificity of the regional level of governance, positioned between the local federations and the national indigenous organization, holds its own legitimacy and significance. At this intermediate level, a fundamental operation of indigenous politics unfolds: the production of indigeneity as a political-legal category, capable of bringing together a diversity of indigenous groups that were traditionally at war, and that find a laboratory for developing a common agenda in this space. If we take the example of the CORPI federation, we can clearly see in its organizational chart (Fig. 3) that it aggregates different entities: the general assembly oversees the presidency of the federation and the executive council, which consol-

<sup>18</sup> A local federation like FEDIQUEP, while not lacking in resources compared to other organizations of similar size, cannot guarantee the frequency of its meetings. This frequency is mainly dependent on the availability of funds to travel for all participants (gasoline makes up the bulk of the budget). Thus, the frequency of FEDIQUEP's assembly is theoretically annual, but is seriously disrupted by the financial vagaries that all federations, especially the smaller ones, experience. When I regularly asked about a next assembly after the one in 2012, the leaders announced a later date each time, until I left the field almost two years later without knowing when it would take place.

idates several administrative functions, several work programs and, above all, a large group of indigenous federations, which themselves come from the various communities they represent.

The architecture of the regional federation thus appears to be primarily concerned with managing diversity, bringing it down to a measure of unity that satisfies its different constituents—especially the local federations—and its different partners—the external advisors and funders. This unity is primarily provided by indigeneity as a political abstraction, because indigeneity is not an intuitive notion: there is both a conceptual and an institutional process to go from “I am Awajún” to “I am indigenous,” because “I am Awajún” traditionally implied that “I am not Achuar” or “I am not Wampis”—these entities used to be positional antagonists who need each other, in the context of tribal war, to define themselves by opposition. Indigeneity transforms these contrasting definitions of the collective by introducing a distinct positional system: “we, the indigenous people” is now opposed to the White and the “mixed blood” (*mestizos*). Indigenous politics implies a reconfiguration of these identities, requiring ancestral relationships to be progressively disentangled and reassembled within another system of reference. The political, legal, and economic consequences of this transformation is what makes indigenous politics what it is today: it brings together a diversity of ethnic groups, it connects them to national and international human rights, and it makes them eligible for development aid programs.

Unlike some local federations’ assemblies, the matter at CORPI is no longer to know what it means to be Quechua of the Pastaza, or Awajún, or Shawi, etc., but to find how all these belongings can share “indigeneity” as a common denominator. CORPI emerges as a crucible where the evolving definition of indigeneity unfolds through diverse ethnic affiliations, influenced by the prevailing adversarial stance inherent in the Aénts Chicham ethos. CORPI brought together nine indigenous peoples whose histories were characterized by intertribal conflicts (Taylor 1985; Julou 2006; Taylor 1999; Seymour-Smith 1988; Ochoa 2009): the Aénts Chicham groups (Achuar, Awajún, Wampis), those related to them (Kandozi, Shapra), as well as their neighbors (Kukama-Kukamiria, Pastaza Quechua, Shawi, Shiwilu). This unity first cracked with the departure of the Achuar in 1997, who formed their own supralocal federation (Federación de la nacionalidad achuar del Perú, FENAP). Although no defection of this magnitude has occurred since, a centrifugal inclination persists, particularly during assemblies, whose agonistic nature I aim to delineate through two ethnographic examples.

During the 2011 and 2012 CORPI assemblies, which I had the opportunity to attend, there was a vote each time, though on different issues. In 2011, a vote was planned to designate CORPI’s candidate for the presidency of AIDSEP, the national federation, which would take place during the renewal of AIDSEP’s executive board the following month. In 2012, with the term of the CORPI leadership team nearing its end, the need arose to elect a new executive board, including a new president. Each of these assemblies resulted in a demonstration of hostility, directly challenging the unity CORPI is meant to foster.

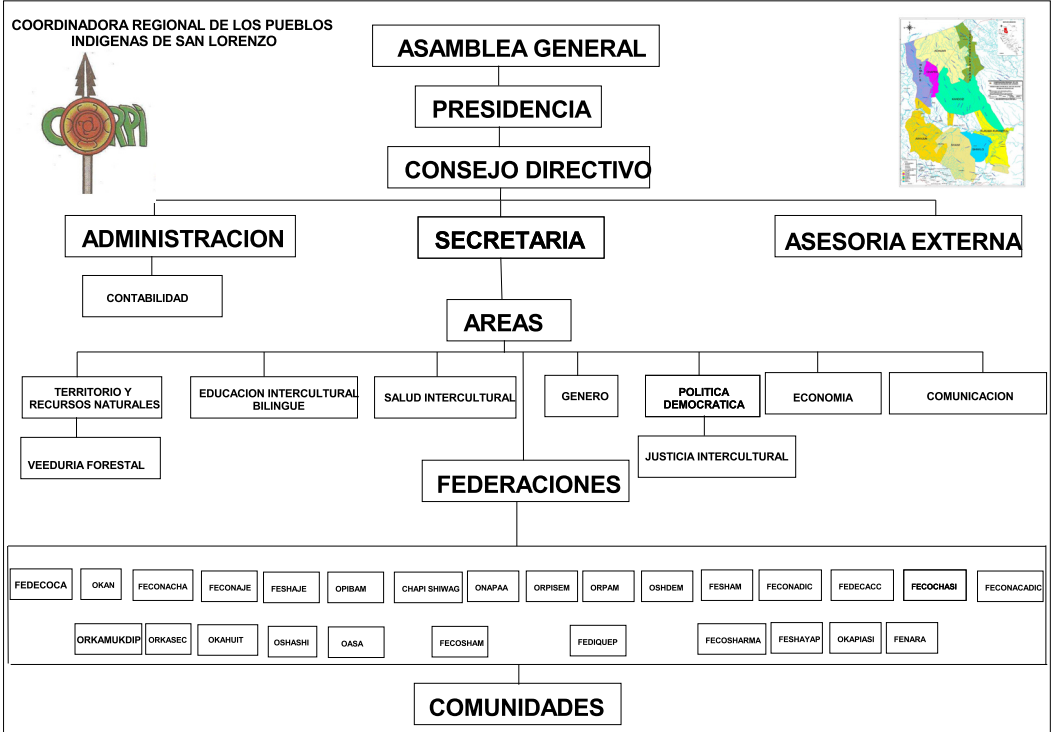


Figure 3: CORPI's organigram in 2011 (Source: CORPI, internal document, 2013).

## CORPI and the National Federation: How to Nominate a Candidate?

Just before concluding its annual meeting in November 2011, the national federation (AIDSESEP) visited the indigenous federation CORPI at its headquarters in San Lorenzo. Represented by its treasurer (an Achuar from the Corrientes River), the national federation aimed less at strengthening ties with its regional base than at campaigning for a second re-election of its current president (Alberto Pizango Chota), who had previously been CORPI's vice-president. CORPI's leaders were not fooled, and several of them denounced the lack of interest of national federation representatives outside of the election period. The national federation's leader avoided confrontation: he himself was working for re-election as part of the executive board.

CORPI's distrust of the national federation was evident in the exchanges that took place on November 24, 2011, after the national representative ended his short visit. A highly regarded Awajún leader from the region set the tone by reminding the assembly that "in any organization there are those who betray," while a former president of CORPI emphasized that the national federation had changed its rules at the last minute to allow the re-election of its current leadership. AIDSESEP's visit highlighted the regional federation's frustrations with the national organization and the lack of representation and legitimacy of AIDSESEP. The rest of the assembly took place in an animated atmosphere, with expressions of hope that a CORPI leader would be elected in the upcoming AIDSESEP elections to replace the current president.

But, before that, they had to choose the best candidate, someone able to win the national federation's elections. First, two CORPI leaders were nominated: its president (Mamerto Maicua, Awajún) and its vice-president (Jamner Manihuari, Kukama-Kukamiria)—following the rule that a leader cannot nominate themselves but must be proposed by another leader to the assembly.<sup>19</sup> Next, the election committee was set up: an Awajún leader is appointed as the president of the electoral committee, with a Kukama-Kukamiria leader serving as secretary. They were responsible for ensuring compliance with the rules, overseeing the vote count, and announcing the results. At the end of the vote, the vice-president of CORPI and underdog won with twenty-three ballots, while the Awajún president received only nine votes.

At the end of the assembly the electoral committee reminded the leaders that CORPI's candidate would have strong chances to win: "We are very well seen by the eight regions. We must support the candidacy of our friend so that he can win." In fact, CORPI's leadership had experienced remarkable support from other AIDSESEP bases. Alberto Pizango himself, the incumbent president, who had previously won as CORPI's candidate in 2006, had been re-elected prior to seeking a third term in 2011. But this also means that the current president of AIDSESEP was already originating from CORPI. If the AIDSESEP bases aimed for alternation, there's a good chance they would favor a candidate from a different region this time.

<sup>19</sup> On the subject of political elections in indigenous communities: cf Allard forthcoming.

However, CORPI remains committed to addressing the issue of disconnection between the regional and national levels, paradoxically underscored by the visit of an AIDESEP representative, which made the political maneuverings of the national leadership palpable. How then, according to regional leaders, should a national leader act? “I would like you, if you have the chance to be elected, not to become like those of ONDEPIP [Organización Nacional de Defensa y Desarrollo de Pueblos Indígenas del Perú, an indigenous organization notorious for its collusion with oil companies]. We want you to be a leader who has vision, who leads his people,” says the president of the Pastaza Quechua federation. An Awajún leader from another local federation, confirms: “As a leader, you have to take a stand, not turn your back, we wouldn’t want that.” We can hear in these remarks the leaders’ ambiguous feelings towards AIDESEP—suspecting a lack of loyalty to their bases, manifested in what they perceive as venality, particularly towards the mining and oil industries.<sup>20</sup>

Gil Inoach, who had been president of both CORPI and AIDESEP, warns the new candidate about several pitfalls, both in the pursuit of the AIDESEP presidency and in managing the federation if elected:

*What AIDESEP must do is unite with its people and continue defending what it has failed to defend. It must be careful, particularly in the choice of its advisors. Because now many of them are with the government. If you’re not careful, they’ll tie your hands and they’ll make sure you don’t speak out against the government. [...] We’ll need to reach out to all the regions... But for that, you have to come up with a work plan. When you have a clear idea, that’s when they [the other regional federations] will support you. We don’t want you to settle for secretary of AIDESEP when you could become its president. Here the people have chosen you to be president of AIDESEP, and that’s the way it has to be. Without getting angry with others. Don’t be the kind of leader who, when criticized, pushes people aside, because you might end up surrounded only by leftists, and you’ll get rained on by those.*

Inoach speaks from experience. He begins with a critique of the current management: it does not primarily defend the interests of indigenous peoples, but is committed to the cause of the government, which it cannot freely oppose. At the end, he makes a second criticism, against a second type of influence: no longer that of pro-government advisors, but of “leftists,” in other words, peddlers of an ideology of confrontation with the government. On the one hand, there are the institutional entanglements that prevent strong opposition to the government, and on the other, there is the leftist rhetoric that gives the impression of systematic opposition to the state—and both are damaging the indigenous movement. Gil Inoach shows how AIDESEP has become paralyzed in its action and in its thinking. The cause of indigenous peoples is not dictated by ideology, but by commonly-decided goals, primarily territorial autonomy, and this requires a pragmatic approach and the will to resist ideological and institutional influences.

<sup>20</sup> This was confirmed in July 2012 by the agreement signed, without consultation, by AIDESEP with the Brazilian oil company Petrobras. See on this subject an analysis published in Servindi (2012).

In between these two condemnations, he conveys confidence in CORPI's candidate's capability to secure victory in the elections. But this confidence is contingent upon four specified conditions: that CORPI's candidate is supported by all the components of the federation; that he makes dialogue with the other regions a priority; and that he offers them "a work plan" and "a clear idea." In other words, a successful campaign for the presidency of AIDSESP should reflect the unity and coherence of the regional federation that acts as its foundation—which entails embodying a clear vision, a comprehensive work plan, and a commitment to open dialogue. This is the task of the assembly: reconciling differences, turning continual divisions into transient unity, and empowering its members and leaders to collectively declare, "we, the Awajún," "we, the Pastaza Quechua," and ultimately, "we, the indigenous people."

Therefore, successful articulation between the regional and national scales of the indigenous organization is to first ensure that the proposed leadership at AIDSESP is already present, at least virtually, at CORPI. Yet, in 2011, CORPI was itself plagued by internal divisions, and the failure of Jamner Manihuari's candidacy for AIDSESP's presidency in 2011 was a reflection of CORPI's failure to offer a sustainable and coherent leadership to its own constituency.

### CORPI and its Bases: Electing a President

When, during the November 2011 assembly, a candidate had to be chosen to represent CORPI in the national federation, the Kukama-Kukamiria candidate, with twenty-three votes, received more than double the number of votes compared to his only opponent: his victory partly reflected a rejection of his opponent, the incumbent president of CORPI at that time. Anticipating this rejection, some leaders attempted to propose an open vote as a means to prevent potential disloyalty among voters. But one group insisted on a secret ballot: "We've always done it that way! We set up a table, write on a little paper and put it in a box." Finally, it was agreed that the vote would be secret. However, the attempt to change the voting method indicates internal tensions within CORPI, revealing unspoken and shifting loyalties among the bases.

A year later, these tensions erupted at CORPI's general assembly in November 2012, during which the election of the new executive board took place. During 2012, that is, in the period between the two general assemblies of CORPI, a group of leaders was preparing for a change of leadership. The driving force behind this movement were CORPI treasurer Juan Tapayuri and vice president Jamner Manihuari, both from the Kukama-Kukamiria group. Backing them was the support of the Shiwilu of Jeberos and the Shawi of Balsapuerto, in the Alto Amazonas province. Jamner Manihuari's victory in clinching the CORPI candidacy for the presidency of AIDSESP infused hope into this faction, and it was Juan Tapayuri who was nominated to try his luck at being elected president of CORPI in the 2012 assembly.

When, a month before this assembly, I visited the soon-to-be candidate in CORPI's new offices in Yurimaguas (Alto Amazonas, Loreto), he was working on the federation's accounting report. Juan Tapayuri complained that morning that he had to do it alone when it should

be a team effort. He asserts that he is the one who puts in the most effort at CORPI, diligently preparing reports and handling the majority of administrative tasks to ensure CORPI remains transparent and accountable to its partners, especially to donors who otherwise, as has happened in the past, would not renew their funding. Juan presents himself as the one who takes things in hand, who does not run away from his responsibilities. He is contemplating running in the upcoming election, with the support of several influential leaders. His vision for CORPI is centered on successful alliances with non-governmental partners. Juan Tapayuri thus appears to be a manager and, to some extent, a diplomat, and this is both his value and his weakness as a candidate to lead CORPI. As observed in the 2011 assembly, the leaders prioritize a leader's ability to firmly confront external entities perceived as threatening, particularly in this region where, as we've seen, a form of hostility or antagonistic stance shapes the style of indigenous politics. Furthermore, Juan Tapayuri emerged from the national indigenous organization Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP),<sup>21</sup> whose stance towards the private sector is deemed overly accommodating by the leaders of its rival, AIDESEP (to which CORPI is affiliated).

With these image handicaps, Tapayuri's challenge will be to win the election against the announced Awajún candidate: Marcial Mudarra. Unlike the situation in the 2011 assembly, the current scenario doesn't revolve around confronting an unpopular leader and relying on a wave of rejection against him. On the contrary, Marcial Mudarra had been elected president of CORPI shortly before the events of Bagua in 2009, and, involved in the revolt, he decided to step down and allow the bases to select someone else in his place. In 2012, this grants him a dual legitimacy: that of the *Baguazo* activist who is beyond suspicion of collusion with the enemy, and that of the honest leader who prioritizes the interests of his people over personal ambitions for power. There is also a corollary: Marcial Mudarra appears as the one who, having received the anointment of the bases in 2009, was prevented from serving his mandate. His candidacy is viewed by some as an opportunity to right this wrong.

The rivalry between Juan Tapayuri and Marcial Mudarra also reproduces a geographical division within CORPI. The federation represents the populations of two border provinces in the department of Loreto: Datem del Marañón, where the majority are Aénts Chicham, and Alto Amazonas, where the Aénts Chicham are a minority. So, what can the leaders of Alto Amazonas, led by Juan Tapayuri, do to get their candidate elected? Without a strategy of alliance with the bases of Datem del Marañón, Juan's election seems unlikely. Each federation is entitled to two votes; if we consider the twenty-seven federations allowed to vote in 2011,<sup>22</sup> Alto Amazonas has twenty voters and Datem del Marañón has thirty-four: the gap is significant, even when considering a portion of voters who may not adhere strictly to provincial loyalties.

When it was time to nominate candidates for the presidency of CORPI, the Shiwilu leader from Alto Amazonas proposed Juan Tapayuri. The other two candidates proposed for COR-

<sup>21</sup> The Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) is the second most important national Amazonian federation in Peru, after AIDESEP.

<sup>22</sup> There will be a total of fifty votes, which is four less than expected given the number of federations: either two federations were absent, or four of them had only one delegate, or one federation was absent, and two federations had only one delegate.

PI's presidency were Aurelio Chino (Quechua from the Pastaza), by his colleague from FED-IQUEP, and, as expected, Marcial Mudarra (Awajún), by another Awajún leader. At the end of the vote, Marcial Mudarra received thirty-one votes, against only fourteen for Juan Tapayuri and five for Aurelio Chino.

As soon as the results were announced, Juan Tapayuri's key supports protested by leaving the assembly, expressing their strong disagreement with the predominance of Awajún leaders in CORPI. A Shawi leader from Alto Amazonas stood up angrily and walked out of the room, followed a few minutes later by the Shiwilu leader who had proposed Tapayuri's candidacy. CORPI is politically rooted in San Lorenzo, where the influence of the Aénts Chicham holds sway, both in terms of numerical representation and leadership model.<sup>23</sup> These leaders from Alto Amazonas were unwilling to accept this reality any longer. As for Jamner Manihuari, although he comes from the same community and local federation as the unsuccessful candidate Juan Tapayuri, he accepted the outcome of the vote and maintained a low profile throughout the meeting.

Juan Tapayuri and his supporters decided to leave CORPI institutionally, arguing that its leadership only secondarily represented their bases. They created their own regional federation: the Regional Organization for the Development and Defense of the Indigenous Peoples of the Province of Alto Amazonas (ORDEPIAA),<sup>24</sup> which is not affiliated with AIDSEP, like CORPI, but with CONAP—AIDSEP's national competitor, as we have noted. But most of the CORPI bases in the Alto Amazonas province remained loyal to their initial organization. A Kukama-Kukamiria was elected treasurer of CORPI. As for Jamner Manihuari, there never seemed to be any indication of him considering secession. His path eventually led him to assume the presidency of CORPI in 2018—which is another story, beyond the scope of this article. However, we can see that CORPI's leadership responds neither to a dynamic of alternation nor to a logic of exclusion, but is guided by opportunistic alliances, which are historically dominated by the Aénts Chicham of Datem del Marañón.

## Conclusion

In both assemblies examined, albeit through different approaches, the challenge was to identify one or more individuals capable of representing all the facets of CORPI as a multi-ethnic and multi-level organization, thereby advancing the scope of political representation beyond the local assemblies: it's not necessarily a Shawi individual who will represent the Shawi people, or a Kukama-Kukamiria who will represent their province. Instead, a member of one of the eight ethnic groups CORPI represents will assume leadership over all others, as well as over the two provinces of Datem del Marañón and Alto Amazonas.

<sup>23</sup> CORPI was created primarily by the Awajún and its leadership model was first implemented by Gil Inoach, who then took that model to AIDSEP in 1996. This model is based on a bottom-up organization and in the resistance against extraction companies.

<sup>24</sup> The first president of the new federation was, unsurprisingly, Juan Tapayuri, and Segundo Pizango was its president in 2018. The organization has a Facebook page: <https://www.facebook.com/Ordepiaa-Ordepiaa-363788794220294/>, accessed April 25, 2024.

The key matter during this transition from one organizational level to another is the cohesion of the indigenous movement facilitated by the deliberations and actions taken during the assemblies. In CORPI, this is evident in how assemblies connect the regional and national levels, such as when nominating its candidate for the presidency of the national federation in 2011. Additionally, CORPI's assemblies also connects the regional and local levels, as seen in the election of the new executive board by local leaders in 2012. But this article has shown how the endeavor to achieve unity is fraught with conflicts and divisions that can undermine cohesion—so much so that, looking only at the electoral process during the assemblies, the federative system seems to fail at fully establishing the legitimacy of its leaders.

This also explains why indigenous leaders, at all levels, become the subject of rumors and persistent criticism. Their representativeness, despite being institutionally necessary, is generally viewed as fictional. Once again, the assembly holds the position of the “supreme authority,” as it serves as the primary arena for debate, contestation, and the source of the indigenous political discourse. It is also where a collective will is initially manifested and institutionally legitimized. Political representation seems at the antipodes of the assembly's political practice, which establishes an authority that is only acknowledged in its susceptibility to being challenged. The perpetual tension between the legitimacy of the assembly and the perceived illegitimacy of the elected leaders shapes indigenous politics in the Peruvian Amazon.

In a context dominated by the Aén'ts Chicham ethnic group, this display of hostility, as analyzed, illustrates how the warlike antagonisms that historically structured intertribal relationships in the region are not being neutralized by politics but rather reshaped by it. Particularly, the predatory stance of the Awajún leaders finds a new space for affirming a warrior *ethos* in the political arena that emphasizes vision, strength, dominance, and individual prowess (cf. Taylor 2006; 2007). These values are now being mobilized for a political cause that promotes collective action and a common agenda, progressively reorienting the war-like values of confrontation and individualism to nurture a sense of togetherness.

## References

- Abélès, Marc.** 2010. *The Politics of Survival*. Translated by Julie Kleinman. Durham: Duke University Press.
- Abélès, Marc (ed).** 2011. *Des Anthropologues à l'OMC: Scènes de La Gouvernance Mondiale*. Paris: CNRS.
- Allard, Olivier.** Forthcoming. “Voting in Lowland South America: Changing Relations Between Indigenous People, Communities, and Nation-States.” In *The Lowland South American Worlds*, edited by Casey High and Luiz Costa, Routledge, forthcoming 2024.
- Belleau, Jean-Philippe.** 2014. *Le mouvement indien au Brésil. Du village aux organisations*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Brown, Michael F.** 1984. *Una Paz Incierta: Historia y Cultura da las Comunidades Aguarunas Frente al Impacto da la Carretera Marginal*. Lima: CAAAP.

- Chaumeil, Jean-Pierre.** 1990. “‘Les nouveaux chefs...’ Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne.” *Problèmes d’Amérique Latine* 96: 93–113.
- Clastres, Pierre.** 2013. *Society Against the State*. New York: Zone Books.
- CORPI.** 2012. Organigrama de la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas, sede San Lorenzo, unpublished document.
- Cova, Victor.** 2021. “The Road to Taisha: Indigenous Protests for Road Infrastructure in the Ecuadorian Amazon and the Ontological Turn.” *Sociologus* 71 (1): 13–32. <https://doi.org/10.3790/soc.71.1.13>.
- Descola, Philippe.** 1993. “Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l’ensemble jivaro.” *L’Homme* 33 (126–128): 171–90.
- Deshoullière, Grégory.** 2016. “Une première route dans le Transkutukú, terres jivaro. Quelques remarques sur le rapport entre ethnicité, territoire et développement économique au temps de la Révolution citoyenne (Équateur).” *Journal de la Société des américanistes* 102 (2): 207–34. <https://doi.org/10.4000/jsa.14823>.
- Deshoullière, Grégory, and Santiago Utitiaj Paati.** 2019. “Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jivaro.” *Journal de la Société des américanistes* 105 (2): 167–79. <https://doi.org/10.4000/jsa.17370>.
- Detienne, Marcel, ed.** 2003. *Qui veut prendre la parole ?*. Paris, Seuil.
- García Hierro, Pedro, Alberto Chirif, and Alexandre Surrallés.** 2002. *Una Historia Para El Futuro: Territorios y Pueblos Indígenas En El Alto Amazonas*. Copenhagen: CORPI/IWGIA.
- Garra, Simone.** 2017. “Les Sorciers Condamnés: Chamanisme et Mutation Dans Le Monde Awajún.” Ph.D. thesis in Ethnology, Nanterre: Université Paris-Nanterre.
- Greene, Shane.** 2009. *Customizing Indigeneity: Paths to a Visionary Politics in Peru*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hendricks, Janet Wall.** 1994. *To Drink of Death: The Narrative of a Shuar Warrior*. Tucson: University of Arizona Press.
- High, Casey.** 2015. *Victims and Warriors: Violence, History, and Memory in Amazonia*. Champaign: University of Illinois Press.
- Julou, Ronan.** 2006. “L’autre en soi. Intériorisation de l’altérité et métamorphose identitaire chez les Jebero d’Amazonie péruvienne.” Ph.D. thesis in Ethnology, Paris: EHESS.
- Morin, Françoise.** 1992a. “Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60–70.” *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2): 59–77. <https://doi.org/10.3406/jsa.1992.1457>.
- Morin, Françoise.** 1992b. “Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes.” *Cahiers des Amériques latines* 13: 75–85.
- Mouriès, Thomas.** 2016. “Comment peut-on être indigène ? La fabrication d’une identité politique en Amazonie péruvienne.” *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 45 (1): 109–36. <https://doi.org/10.4000/bifea.7872>.
- Ochoa, Nancy.** 2009. “Entre Plusieurs Mondes. Les Chayahuita de l’Amazonie.” Ph.D. in Ethnology, Paris: EHESS.
- Oakdale, Suzanne.** 2022. *Amazonian Cosmopolitans: Navigating a Shamanic Cosmos, Shifting Indigenous Policies, and Other Modern Projects*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Romio, Silvia.** 2010. “Analyse Socio-Politique de l’AIDSESEP, Organisation Interethnique de l’Amazonie Péruvienne.” Master’s thesis in Political Studies, Paris: EHESS.

- Servindi.** 2012. “Perú: Prosigue el debate sobre el caso Aidesep-Petrobras. Algunas citas textuales...”, *Servindi*, November 16, 2022. Accessed April 10, 2024. <https://www.servindi.org/node/51203>.
- Seymour-Smith, Charlotte.** 1988. *Shiwiar: Identidad Étnica y Cambio En El Río Corrientes*. Quito: Abya-Yala.
- Sztutman, Renato.** 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, SP, Brasil: Edusp : FAPESP.
- Taylor, Anne-Christine.** 1985. “L’art de la Réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro.” *Journal de la société des Américanistes* 71 (1): 159–73. <https://doi.org/10.3406/jsa.1985.2260>.
- Taylor, Anne-Christine.** 1993. “Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro.” *Man* 28 (4): 653–78. <https://doi.org/10.2307/2803991>.
- Taylor, Anne-Christine.** 1999. “The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century.” In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, edited by Frank Salomon and Stuart B. Schwartz, 188–256. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Anne-Christine.** 2006. “Devenir Jivaro. Le statut de l’homicide guerrier en Amazonie.” *Cahiers d’anthropologie sociale* 2: 67–84. <https://doi.org/10.3917/cas.002.0067>.
- Taylor, Anne-Christine.** 2007. “Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon.” In *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, edited by Carlos Fausto and Michael Heckenberger, 133–68. Gainesville: University Press of Florida.
- Veber, Hanne, and Pirjo Kristiina Virtanen (eds.).** 2017. *Creating Dialogues. Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia*. Boulder: University Press of Colorado.

## Author

**Thomas Mouries** is a French-Peruvian anthropologist. He holds a Ph.D. in Social and Cultural Anthropology from the EHESS in Paris, and is affiliated to the Laboratoire d’anthropologie sociale (CNRS, EHESS, Collège de France). His research focuses on indigenous politics, particularly in the Peruvian Amazon.

*thomas.mouries@gmail.com*

*Laboratoire d’anthropologie sociale (CNRS, EHESS, Collège de France)*

# S'ÉMANCIPER DE L'AUTONOMIE

## Ethnographie des séances de délibération sur le statut d'Autonomie Indigène Originaire Paysanne de Tarabuco (Bolivie, 2010-2013)

*Verónica Calvo Valenzuela*

### Résumé

En 2010, suite à l'approbation du droit constitutionnel des peuples et nations indigènes de la Bolivie à une autonomie politique, le nouveau ministère des autonomies se presse de le faire appliquer dans différentes municipalités indigènes. L'une d'entre elles est Tarabuco, localité des andes méridionales, de 20 000 habitants, célèbre au niveau national et international pour sa culture matérielle et rituelle. L'ethnographie des séances de l'assemblée en charge de la rédaction du statut d'autonomie – une constitution locale devant être reconnue par l'État – donne à voir les différentes perspectives sur le processus en fonction de l'appartenance aux organisations politiques locales. Après des années de controverses, les organisations en place décidèrent d'abandonner le processus ne laissant pas de place à un débat de fond sur ce que «devenir autonome» signifiait localement. Le sabordement du processus s'érigea comme un geste souverain face à la tentative d'imposition d'un dispositif d'autonomie pré-fabriquée par le gouvernement.

**Mots clés:** *autonomie indigène originaire paysanne, gouvernement, populations indigènes, Bolivie, émancipation*

EMANCIPATION FROM AUTONOMY. ETHNOGRAPHY OF DELIBERATION SESSIONS ON THE STATUS OF INDIGENOUS PEASANT AUTONOMY OF TARABUCO (BOLIVIA, 2010-2013)

### Abstract

In 2010, following the approval of the constitutional right of Bolivia's indigenous peoples and nations to political autonomy, the new Ministry of Autonomies is rushing to enforce it in various pilot indigenous municipalities. One of the candidates is the municipality of Tarabuco, renowned nationally and internationally for its material and ritual culture. An ethnography of the sessions of the assembly in charge of drafting a statute of autonomy, a local constitution to be recognized by the state in order to have access to the regime, shows the different perspectives of the process according to membership of local political institutions and organizations. After years of dispute, the organizations in place decided to abandon the process, which was deemed too dirigiste, leaving no room for in-depth debate on what becoming autonomous meant locally. The scuttling of the process was seen as a sovereign gesture in the face of attempts to impose a prefabricated autonomy system.

**Key words:** *autonomy, self-government, indigenous people, Bolivia, sovereignty*

## Introduction

Evo Morales fut élu en 2005 et mandaté par les organisations sociales et indigènes<sup>1</sup> de toute la Bolivie à convoquer une assemblée constituante chargée de rédiger un nouveau contrat social qui donnerait la possibilité aux peuples indigènes de s'autogouverner<sup>2</sup>. Mais les élites politiques et économiques du département de Santa Cruz, principal moteur économique du pays et situé dans les basses terres<sup>3</sup>, revendiquaient aussi leur droit à l'autogouvernement au nom de leurs différences ethniques et culturelles avec le reste du pays. Dans ce contexte, le gouvernement central décida de mettre en place un régime d'autonomies, inspiré du système espagnol de communautés autonomes<sup>4</sup>. Préconisant la décentralisation de bon nombre de prérogatives politiques, administratives et législatives, le nouveau régime devait répondre aux demandes politiques des secteurs indigènes et mettre un frein aux menaces de sécession que brandissaient les élites métisses de Santa Cruz. En effet, le régime d'autonomie se décline au niveau départemental mais aussi municipal, régional et dans les territoires indigènes. La forme d'autonomie proposée aux peuples et nations indigène est l'Autonomie « Indigène Originnaire Paysanne » (AIOC), régulée par la loi Ibanez de juillet 2010. La catégorie « indigène originaire paysan » que forgèrent les député·e·s de l'assemblée constituante identifie le paysan à l'indigène (basses terres) et à l'originaire (hautes plaines). Cette catégorie juridique convoque de la sorte une indigénéité diffuse au moyen de laquelle les député·e·s réussirent à octroyer les droits de l'Autonomie à des organisations indigènes spécifiques et à des communautés paysannes organisées en syndicats et régies par le principe de propriété individuelle de la terre (Shavelzon 2010). La catégorie fait en outre référence à différents mouvements d'émancipation propres à l'histoire bolivienne : la révolution paysanne avec sa vaste réforme agraire dans les années 1950, les mouvements multiculturels d'indigènes et paysans dans les années 1990, et le processus de décolonisation entamé par le gouvernement d'Evo Morales en 2005. La formule qui avait généré un consensus au sein de l'assemblée constituante bolivienne entre les député·e·s de différentes organisations cherchait à donner accès à l'Autonomie au plus grand nombre d'intéressés.

<sup>1</sup> Si le terme « indigène » fut une catégorie coloniale, en Bolivie il a subi un processus de réappropriation par les populations amérindiennes qui de nos jours l'emploient et le revendiquent. Le terme « autochtone » plus fréquent en français n'est quasiment pas utilisé en Bolivie. Ainsi, malgré sa connotation péjorative dans le contexte postcolonial français, j'ai décidé de garder le terme « indigène » afin de rester au plus près des constructions historiques des pays andins, étant moi-même bolivienne et descendante de famille indigène.

<sup>2</sup> Une initiative politique connue sous le nom d'« agenda d'octobre ». On appelle « bloc populaire » l'ensemble d'organisations qui propulsèrent Evo Morales au pouvoir : la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de la Bolivie (CSTUCB), la Conférence Indigène de l'Orient Bolivie (CIDOB) et le Conseil National des Ayllus et Markas du Qollasuyu (CONAMAQ), le syndicat de femme ouvrières Bartolina Sisa (CNMCIQB « BS ») et la Conférence Syndicale de Communautés Interculturelles de la Bolivie (CSCIB). Le CSCIB est composée de familles andines ayant migré vers l'Orient bolivien à la recherche de terres.

<sup>3</sup> Les basses terres désignent en Bolivie toute la partie Est, amazonienne, du pays, composée essentiellement de savane et de forêt.

<sup>4</sup> La constitution espagnole de 1978 organise le territoire en dix-sept communautés autonomes visant à reconnaître les nationalités existantes dans le pays (notamment la nationalité basque et catalane) et les spécificités culturelles et linguistiques régionales. Les gouvernements autonomes sont dotés de capacités administratives et législatives, disposant de leurs propres parlements.

Tarabuco, localité de 20 000 habitants, située dans la province de Yamparaez à une cinquantaine de kilomètres de la ville de Sucre, fut une des municipalités pionnières dans la mise en œuvre de ce nouveau type de régime décentralisé. Quand je m'y suis rendue pour la première fois, en juillet 2011, cela faisait bientôt un an que les habitant·e·s de cette localité quechuaphone du sud des Andes avaient décidé par voie de référendum d'adopter l'AIOC. Des conflits entre les trois organisations politiques présentes sur le territoire – les assemblées de voisinage de la ville capitale, les communautés indigènes Yampara et les communautés paysannes syndicalisées – freinaient néanmoins le processus. Leurs dissensions contredisaient l'image d'un peuple homogène avec des identifications stables et unifiées, que la célébrité nationale et internationale de la culture matérielle locale patrimonialisée laissait apparaître. Un pré requis légal incontournable pour accéder aux droits de l'AIOC était la rédaction d'un statut d'autonomie, une loi actant un contrat social local, validé en dernière instance par le Tribunal Constitutionnel<sup>5</sup>. Ce statut d'autonomie devait recueillir les éléments d'une histoire et d'une culture communes à tous les habitants d'un même territoire existant avant l'époque coloniale<sup>6</sup>. En l'absence de la description d'une origine commune, l'AIOC ne pouvait être accordée. Une fois octroyée, l'AIOC garantissait un droit à l'autogouvernement en matière de finances, de santé, d'éducation ou encore sur le plan culturel. Elle permettait l'administration du territoire et de ses ressources de façon autonome, en collectant son propre impôt, et en décidant des normes du système politique en fonction des us et coutumes locales. L'AIOC fonctionnait comme un puissant dispositif de décentralisation à partir de l'identification d'une culture locale susceptible de créer ses propres ressources. Le degré d'autogouvernement octroyé à des instances locales n'impliquait pas pour autant une désagrégation de la souveraineté territoriale de l'État-Nation. Était-il possible de reconnaître des formes d'autonomie locales, indigènes tout en garantissant la souveraineté de l'État ?

De longues séquences de description des dynamiques des séances de l'assemblée délibérative qui fut en charge de la rédaction du statut d'autonomie de Tarabuco, et que j'ai suivie pendant deux ans (2011-2013), nous permettront de voir comment l'AIOC se présente d'abord comme une technique néolibérale de gouvernement « conduisant les conduites indigènes » (Boccaro 2011, 195). En effet, les fonctionnaires du ministère qui assistaient l'assemblée essayèrent d'éviter à tout prix les débats locaux autour du sens profond que recouvrait le droit à l'autonomie en contexte indigène. Cependant, les débats sur le règlement de discussion et des modalités de prise de décision en plénière expriment en creux et de façon pratique des formes d'autonomie autres que celle prévue par l'État, ainsi qu'une volonté de gripper le « gouvernement par les instruments » qui se logeait dans le dispositif d'autonomie (Lascoumes et Le Gallès 2005).

<sup>5</sup> La loi cadre d'autonomies a été modifiée en 2013, introduisant une dernière contrainte, la validation du statut d'autonomie par l'assemblée législative.

<sup>6</sup> Les articles 289 et 296 de la Constitution et les articles 42 et 51 de la Loi Cadre d'Autonomies et Décentralisation stipulent que l'AIOC ne concerne que les peuples et les nations de la Bolivie dont « l'existence précède l'époque coloniale et partageant les mêmes institutions juridiques, politiques, sociales et économiques propres, indigènes, originaires ou paysannes ».

## Controverses sur l'autodénomination

Les fonctionnaires du ministère des autonomies bolivien impulsèrent à partir de juin 2009 l'instauration d'une « assemblée autonome<sup>7</sup> des peuples originaires de Tarabuco » (Albó 2012). Celle-ci reçut le soutien du gouvernement municipal et de l'organisation syndicale locale<sup>8</sup>. Avant même que le référendum d'approbation ne soit convoqué, cette assemblée était chargée de préparer le processus de conversion en AIOC<sup>9</sup>. À l'époque, le ministère des autonomies bolivien se référait au processus de Tarabuco comme celui de l'instauration de l'« autonomie de la nation indigène Yampara ». En 2002, sept communautés affiliées au syndicat avaient décidé de se reconstituer en *ayllus*<sup>10</sup>, c'est-à-dire en communautés indigènes reconnues par la loi en vigueur à cette époque<sup>11</sup>. Face aux 66 communautés paysannes affiliées à la centrale syndicale locale (CS), se dressaient 7 *ayllus* se revendiquant de la nation Yampara<sup>12</sup>. La formule « autonomie de la nation indigène Yampara » apparaissait dans tous les documents officiels échangés entre le ministère, le gouvernement municipal et l'exécutif de la Centrale Syndicale (CS) ; cette manière de désigner le futur projet politique de la municipalité éveilla un mécontentement chez les membres de la CS, qui ne s'y sentaient pas reconnus.

Dès les premières réunions portant sur la conversion de la municipalité de Tarabuco en AIOC, les chefs des *ayllus* s'étaient montrés méfiant vis-à-vis de ce projet politique car l'initiative revenait à la CS et au gouvernement municipal. Si l'horizon des communautés indigènes était celui de se convertir au régime d'autonomie, le lancement du projet à Tarabuco, en 2009, était perçu comme prématuré. À cette époque, les communautés indigènes étaient en plein processus de transformation de leurs titres de propriété foncière. Elles avaient renoncé à leurs titres de propriété individuels en faveur d'un seul titre de propriété collective qui leur donnerait la possibilité de souscrire à un acte de reconstitution du territoire ancestral et d'ins-

<sup>7</sup> Ce terme il faut le comprendre ici dans sa dimension administrative, à savoir, un institution qui se gère dans une indépendance relative vis à vis de l'État central, contrairement à l'adjectif « autonome » qui fait référence de façon générale à une indépendance absolue.

<sup>8</sup> La Centrale syndicale de travailleurs paysans de Tarabuco, affiliée au niveau national à la CSTUCB, est l'une des organisations matrices de l'Instrument politique pour la souveraineté des Peuples – MAS-IPSP Mouvement vers le Socialisme-Instrument Politique pour les Peuples, dont fut leader, jusqu'en 2019, Evo Morales, par ailleurs président de Bolivie entre 2006 et 2019.

<sup>9</sup> Condition obligée pour lancer le processus de conversion. Ce référendum de consultation à propos de la conversion de Tarabuco en AIOC fut organisé en décembre 2009. Le résultat fut de 96,5 % des voix en faveur de la conversion.

<sup>10</sup> Le terme *ayllu* signifie famille en quechua. De nos jours, le terme fait plutôt référence à l'idée de communauté indigène originaire. Avant la Conquête, les *ayllus* étaient des lignages distribués géographiquement en archipels verticaux afin d'accéder à différents étages écologiques (Murra 1978 ; Rowe 1946). Pendant la période coloniale les *ayllus* furent obligés à acquérir des titres de propriété foncière qui les transformèrent en unités de production and propriété communale (Platt 1984). L'*ayllu* est revendiqué de nos jours par des activistes et intellectuels andins comme une alternative politique et économique au néolibéralisme (Fabricant 2010 ; Weistmantel 2006).

<sup>11</sup> La Loi de Participation Populaire.

<sup>12</sup> Les communautés paysannes comme les communautés indigènes sont des hameaux reconnus par la Loi de Participation Populaire (1994) comme des Organisations Territoriales de Base.

tituer un Territoire Communautaire d'Origine<sup>13</sup>. À l'image de pratiques que l'on retrouve dans d'autres régions des Andes, les leaders des *ayllus* souhaitaient mettre en place un système rotatif d'administration et de gestion communautaire, dont les obligations seraient assurées à tour de rôle par des figures d'autorité désignées dans les communautés pour deux ans, responsables de l'exécution de travaux public et de l'administration de la justice locale en échange de l'accès à la terre. Dans la conception du territoire telle qu'elle était avancée par les leaders de la nation Yampara, le rapport productif à la terre devait être enchâssé dans une forme plus large d'organisation sociale rituelle et politique. Des pratiques de réciprocité existaient à Tarabuco et étaient en vigueur autant chez les syndicalistes que chez les membres des *ayllus*. *Layni* – c'est-à-dire, le système de services rendu à la communauté de façon rotative – était pratiqué par les syndicalistes. Cependant, il ne donnait pas accès à l'usufruit de la terre. Celui-ci était garanti par le titre individuel de propriété foncier.

Quand je demandais aux leaders des *ayllus* si le fait de renoncer aux titres de propriété individuels pouvait provoquer des conflits d'accès à la terre, ils me disaient que dans leurs communautés, tout le monde savait ce qui était à chacun·e, et qu'il n'y aurait donc pas de problème. Leur projet de territoire yampara s'élevait – disaient-ils – contre la conception mercantiliste de la terre de la CS qui s'exprimait dans l'attachement de ces communautés aux titres de propriétés individuelles. Pour les membres des *ayllus*, la terre dont ils vivaient, devait être enchâssée dans un système politique de réciprocité entre les familles. C'était cette insertion de la terre dans un système politique de la réciprocité qu'ils appelaient un territoire et qui exprimait l'*ethos* Yampara.

En avril 2010, après avoir gagné les élections municipales comme candidat du MAS-IPSP, l'ancien secrétaire de la CS devint davantage directif dans la façon de mener le processus de conversion de la municipalité en AIOC. Si le régime d'autonomie devait être mis en place à Tarabuco, il ne devait pas l'être au détriment des paysan·ne·s syndiqué·e·s. Aux divergences entre les communautés indigènes yampara et les communautés de la CS, s'ajoutaient les positionnements des habitant·e·s de la capitale de la municipalité, la ville de Tarabuco. Organisé·e·s en assemblées de voisinage, les habitant·e·s de la ville, réclamaient, malgré leur faible nombre, une représentation plus importante dans l'assemblée délibérative (AD). Ils et elles exigeaient cette participation au nom de la création de richesse qu'ils apportaient à la municipalité, grâce aux services de restauration et d'hôtellerie offerts aux touristes visitant Tarabuco pour admirer la culture rituelle yampara, pendant la période de carnaval notamment.

Pendant presque deux ans, les antagonismes entre les trois organisations à propos de la distribution du nombre de sièges au sein de l'AD empêchèrent celle-ci de siéger. En juillet 2011, des fonctionnaires du ministère des Autonomies et le personnel de l'ONG bolivienne *Fundación Tierra* vinrent en aide aux membres de la direction de l'AD, constituée de représentant·e·s des trois organisations. Ils leur proposèrent de travailler à un règlement interne de l'assemblée, à partir d'un modèle proposé par le ministère des Autonomies<sup>14</sup>. À l'issue de cette séance de travail, les membres de la direction signèrent une convocation commune adressée

<sup>13</sup> Plus tard, la loi va renommer ces structures « TIOC » : Territoire Indigène Communautaire Paysan.

<sup>14</sup> Le document énonçait, par le biais d'une série d'articles, les règles et les mécanismes de participation encadrant les délibérations et les prises de décisions.

aux députes de l'assemblée délibérative. Celle-ci siègea pour la première fois le 30 juillet 2011.

Aux environs de neuf heures, les quatre-vingt-quinze membres de l'assemblée commencent à s'installer dans la grande salle de la centrale syndicale. Aménagée à la façon d'un amphithéâtre, plusieurs rangées de bancs remplissaient la salle de réunions de la centrale syndicale en direction d'une petite tribune qui avait été installée pour accueillir les membres de la direction de l'assemblée. Cette direction était composée d'un président, qui était également le secrétaire exécutif de la CS, d'un premier vice-président, le grand *Kuraka* (chef de la nation Yampara) qui agissait au nom des sept communautés originaires de la nation indigène, et d'un deuxième vice-président, porte-parole des assemblées de voisinage de la ville. Sur le bureau de la tribune, on pouvait apercevoir des autocollants avec le portrait d'Evo Morales et le logo du MAS-IPSP. Ces petits auto-adhésifs, les seuls emblèmes dans un décor, par ailleurs, neutre, venaient rappeler la filiation de la CS de Tarabuco, à la CSTUCB (principale plateforme de soutien au MAS-IPSP).

Un représentant du ministère des autonomies et un avocat de la *Fundación Tierra*, étaient présents à cette première séance en qualité d'«assistants» de l'AD qui, ce jour-là, devait approuver son règlement interne de fonctionnement sur lequel les membres de la direction avaient travaillé avec le ministère et cette fondation. Cependant, avant même que l'assemblée ne commence à réviser le document, le nom de cette dernière, qui apparaissait dans le titre du document, «Assemblée Indigène Originare», suscita l'intervention de plusieurs membres de l'AD; le président tenta d'expliquer les raisons pour lesquelles les membres de la direction avaient décidé de proposer ce nom :

*Ce n'est qu'un brouillon. La direction a décidé de garder «indigène» et «originare» et d'appeler l'assemblée «indigène originare de Tarabuco», en enlevant «paysan» parce qu'on ne s'identifie pas avec «paysans», ça c'est un nom que nous ont donné les Espagnols. Dans la Constitution l'autonomie est une autonomie indigène originare paysanne, est ce que notre autonomie est constitutionnelle ou pas. Ceux qui ne sont pas d'accord avec la proposition, qu'ils s'expriment.*

Lors de réunions antérieures entre les membres de la direction et les représentants du ministère des autonomies, il avait été décidé que l'adjectif «paysan» – que l'on trouve dans l'appellation du régime «Autonomie Indigène Originare Paysanne» – soit écarté du règlement interne. Le mot «paysan» était systématiquement supprimé de tous les points et articles du document. Quand j'interrogeai le secrétaire exécutif de la centrale syndicale à propos de cette suppression, il m'indiqua les raisons suivantes :

*Les Espagnols nous ont mis ce nom de paysan. C'est de là que ça vient, depuis la réforme agraire, depuis 1952, on est apparu comme paysans. Mais avant, il n'y avait pas de paysans. Je crois que nous sommes originaires, parce que nous vivons ici, parce que nous sommes nés ici, nous ne venons pas d'un autre endroit du pays.*

Les membres de la direction décidèrent en réunion avec des fonctionnaires du ministère de supprimer le terme, étant tombés d'accord sur le fait qu'il désignait seulement la condi-

tion de travailleur de la terre et habitant en milieu rural. En revanche, le terme « originaire » englobait à leurs yeux la dimension paysanne, tout en indiquant une culture et des us et coutumes propres. L'utilisation de ce terme permettait aussi d'inclure les habitant·e·s de la ville de Tarabuco. En effet, ces dernier·e·s considéraient que leurs modes de vie s'éloignaient considérablement (voire radicalement) de ceux de la paysannerie.

Après avoir expliqué aux membres de l'assemblée les raisons du choix de la direction, le président de l'Assemblée suggéra cependant que la décision du nom de l'autonomie pourrait faire l'objet de futures discussions au sein de l'AD une fois que le règlement interne aurait été approuvé. Néanmoins, les député·e·s ne firent pas cas de ces recommandations. Des interventions à propos du terme « paysan » commencèrent à s'entremêler avec d'autres qui abordaient la modalité d'approbation du règlement, « dans le détail » ou « dans les grandes lignes » (*en grande*). Or, si le nom de l'assemblée devait être discuté et approuvé, il était nécessaire qu'au préalable, les membres de l'assemblée se mettent d'accord sur les modalités d'approbation. Certain·e·s membres s'inquiétaient du peu de temps (une journée) dont ils disposaient pour aborder le document. D'autres exigeaient que la question du nom de l'assemblée soit traitée immédiatement. Ils et elles devaient trouver une technique pour exprimer leur accord ou désaccord vis-à-vis des modalités d'approbation du règlement (dans les grandes lignes ou en détail). Or, cette technique figurait dans le document qu'ils devaient discuter. « Monsieur le président, pouvez-vous nous dire quel genre de majorité on doit avoir, absolue ou aux deux tiers, pour approuver les articles ? », demanda un membre de la centrale syndicale au président de l'assemblée délibérative. Ce dernier eut recours à l'avocat de la *Fundación Tierra* pour qu'il indique quelle modalité ils devaient adopter. « Concernant le thème de l'approbation, il faut qu'il y ait consensus pour chaque article, monsieur le président », répondit l'avocat, en s'adressant en même temps à l'ensemble de l'assemblée. Le président voulut toutefois adresser la question à la salle : « Mais vous, comment voulez-vous que l'on procède pour approuver le règlement, par consensus ? À la majorité ou aux deux tiers ? »

Les membres de l'assemblée répondirent en criant : « Consensus ! Consensus ! »<sup>15</sup> Certain·e·s proposèrent cependant le mécanisme des deux-tiers des voix dans le cas où il n'y aurait pas consensus. D'autres défendaient à outrance l'approbation par consensus ; certain·e·s se demandaient comment allaient-ils et elles voter, à main levée ou en acclamant le choix à voix haute. Au demeurant, plusieurs membres de l'assemblée continuaient à exprimer leurs accords et désaccords avec le nom de l'assemblée choisi par la direction.

Un dirigeant de la CS intervint pour rappeler que la question du référendum portait sur le fait que Tarabuco devienne ou non une « Autonomie Indigène Originnaire Paysanne ». Il insistait :

*Camarades, la question du référendum était : « Êtes-vous d'accord avec le fait que votre municipalité adopte la condition d'Autonomie Indigène Originnaire Paysanne, et avec ses effets, comme il a été établi dans la Constitution politique de l'État ? ». C'est très clair, nous avons décidé d'intégrer l'autonomie indigène originnaire paysanne, et non pas une autonomie indigène ou originnaire ou paysanne. L'article 43 le dit clairement « Indigène Originnaire Paysan »*

<sup>15</sup> Consensus dans ce contexte signifie de façon unanime.

*est un concept indivisible qui identifie les peuples et les nations de la Bolivie dont l'existence est antérieure à la Colonie, et dont la population partage territorialité, culture, histoire, langue, organisation et institutions politiques et sociales.*

Le fonctionnaire du ministère prit la parole, tentant d'anticiper l'enlisement d'un débat autour du nom de l'assemblée. Il tenta d'expliquer l'origine des trois adjectifs qui qualifiaient le régime d'autonomie indigène originaire paysanne :

*Nous ne sommes pas ici pour débattre des termes, mais pour nous mettre d'accord sur les modalités d'élaboration du statut d'autonomie et son approbation. Levez vos mains si vous êtes d'accord avec le fait d'approuver par consensus ou aux deux tiers, à défaut de consensus. Ensuite, par rapport à « indigène originaire paysan », ça c'est ce qui est inscrit dans la Constitution. Pourquoi est-ce que c'est inscrit comme ça ? Chacun a proposé des termes en fonction de la façon dont il s'identifiait. Par exemple, « indigène », qui a proposé ça ? Ce n'était pas nous, n'est-ce pas ? Ce sont les peuples indigènes de l'orient, car eux, ils se caractérisent par ethnies, la CIDOB, en particulier. Pourquoi est-ce qu'ici, dans les hauts plateaux, nous avons proposé « originaire » ? Pourquoi sommes-nous originaires ? Parce que nous sommes propriétaires de la terre, de ce territoire. Et pourquoi alors le terme paysan ? Parce qu'on travaille aussi dans la campagne, c'est pour cette raison. Qu'il y ait les trois [termes] ou non dans le nom de l'assemblée ou du statut, cela revient au même : vous serez quand même une autonomie indigène, et vous ne serez pas plus ou moins autonomes en fonction des noms.*

Il précisa ensuite que la dénomination de leur autonomie devait être en accord avec leur identité, mais qu'il s'agissait là d'une question qu'il ne convenait pas de traiter pour l'instant, car l'ordre du jour concernait exclusivement la révision du règlement interne, et non pas la question de l'identification. Or, le dispositif de délibération en assemblée, en charge de la rédaction du document donnant le droit à l'AIOC (le statut d'autonomie), visait l'élaboration commune d'une définition du collectif.

Malgré les recommandations du fonctionnaire, le représentant des *ayllus* dans la direction prit la parole pour exprimer comment il entendait ces trois termes, et en quoi ils n'étaient pas tous pertinents pour désigner le régime d'autonomie de Tarabuco. Pour lui, « paysan » désignait un « travail », et non pas un sentiment d'identification ou une identité : « ce n'est pas comme les termes « indigène » et « originaire ». Paysan, c'est une organisation, mais ce n'est pas une identification identitaire ».

Cette intervention éveilla la rage du dirigeant de la CS, qui avait rappelé l'article 43 de la Constitution : « Du respect pour l'organisation. Nous sommes affiliés à la CSUTCB, la Confédération Syndicale Unique des travailleurs paysans [emphasis sur le ton, presque en hurlant] de la Bolivie, soyons respectueux, enfin ! ». Ses paroles résonnèrent pendant quelques instants dans la grande salle de la centrale. Le président tenta de reprendre en main la dynamique de la séance, proposant d'aborder cette question ultérieurement dans les commissions de travail. Ce fut en vain. Les interventions s'enchaînaient à ce propos sans qu'il y puisse faire grande chose. La posture du dirigeant de la CS fut soutenue par deux autres intervenants, qui, comme lui, s'opposaient à la tentative de dépassement de l'organisation sociale, en fai-

sant référence à la CSUTCB. Un député syndiqué plaida en faveur du respect de la Constitution et donc du maintien de l'appellation d'origine. Un membre d'une assemblée de voisinage pris la parole pour signaler à l'assemblée que s'ils voulaient entamer un processus de décolonisation, la question des termes et appellations devait être abordée. Une membre du syndicat intervint ensuite pour manifester son accord sur l'importance du travail de décolonisation, en nuancant le fait qu'il s'agissait, selon elle, de quelque chose de plus profond qu'une « simple affaire de noms ». Pour elle, réduire la question de la décolonisation au choix des appellatifs était un non-sens : « Ce qui importe – argua-t-elle – c'est la façon dont chacun se sent ». Un représentant des *ayllus* prit la parole pour répondre à la camarade syndicaliste, au moyen d'une série de questions rhétoriques : « De quel parti était González Sanchez de Lozada ? Du MNR n'est-ce pas ? Et qui c'est qu'on a viré du pays ? lui, n'est-ce pas ? Alors, comment peut-on continuer à considérer des termes [paysan] qui ont été utilisés par son parti ? »<sup>16</sup>. Puis, il ajouta : « Nous devons décider qui nous sommes, par nous-mêmes ».

Nous le voyons, en soubassement du débat sur la dénomination de l'assemblée délibérative se jouait une discussion sur la définition du sujet de droit à l'AIOC à Tarabuco. La légitimité de celui-ci se définit par rapport à différents référents historiques et mouvements d'émancipation : l'État plurinational et son projet de décolonisation, la révolution paysanne de 1952 et la réforme agraire menée pour redistribuer la terre des grands propriétaires terriens. Le dirigeant syndical qui se référait au texte constitutionnel, usait de la Constitution – rédigée par le peuple bolivien<sup>17</sup> – comme un *principe supérieur commun* à tous les participants (Boltanski et Thevenot 1991), lui permettant de légitimer par l'appel à des critères de légalité ses propres paramètres de définition du groupe. Les dirigeants du syndicat paysan CS et les représentants des *ayllus* voient en effet dans le choix de l'autodénomination un enjeu majeur ; l'énergie investie dans leurs plaidoyers respectifs, en faveur ou contre l'usage de certains termes, en témoigne. La discussion sur les usages et la signification des termes « paysan », « originaire » et « indigène » donne à voir les différentes opérations d'identification chez les membres des organisations. La difficulté à se mettre d'accord sur une définition du « peuple Tarabuco » empêchait tout consensus sur l'autodénomination commune. Les dirigeant·e·s du syndicat insistaient sur la nécessité de garder le terme « paysan » face à ceux qui inféraient le besoin de se référer dans le nom à une dimension seulement « ethnique », défendant l'usage du terme « originaire » et la suppression du terme « paysan ». Pour les membres de la nation Yampara (*ayllus*), être du lieu était irréductible à la condition d'agriculteur. Ainsi, l'espace à partir duquel chacun·e engageait des opérations d'identification étaient leurs organisations politiques impliquant des modes de relation spécifique avec la terre et différents récits racontant l'histoire d'une appartenance à ce lieu. Dans les espaces de confrontation entre les manières d'appartenir émerge aussi une forme spécifique de subjectivité (Bayart et Warnier 2004, 58).

<sup>16</sup> González Sanchez de Lozada fut président de la Bolivie entre 1997 et 2005. Son parti était le Mouvement National Révolutionnaire, principal acteur de la Révolution de 1952 qui aboutit à une vaste réforme agraire et à la création d'un syndicat paysan. Sanchez de Lozada abandonna la Bolivie pour se réfugier aux États-Unis suite à la guerre du gaz, une grande mobilisation populaire qui s'opposa à la vente du gaz bolivien via le territoire chilien.

<sup>17</sup> Il s'agissait de la première assemblée constituante dans laquelle les député·e·s étaient issu·e·s de toutes les catégories sociales et culturelles du pays.

L'opération qui consiste à se rendre extérieur aux pratiques, à la culture et au groupe, est précisément ce qui rend possible le groupe. La réinterprétation des événements d'une histoire commune participe de l'exercice de repositionnement nécessaire à ces processus interactionnels de définition et d'identification.

Les interventions continuaient à se succéder et la tension dans la salle montait de façon exponentielle. Le président prit alors la parole pour proposer un vote afin de clore le débat. Il proposa deux noms : « Assemblée Autonome Originale de Tarabuco » et « Assemblée Autonome Originale Paysanne de Tarabuco ». Il rappela la règle de prise de décision par les deux-tiers des participant·e·s, que la plupart avait défendu en cas de non-consensus absolu ? Les membres de l'Assemblée procédèrent à un vote à main levée. Le résultat fut le suivant : 48 voix pour la première option et 36 pour la deuxième. La première option était gagnante, mais le résultat des voix ne correspondait pas aux deux tiers nécessaires pour la valider. Le dirigeant de la CS qui plaida en faveur du respect de la Constitution s'adressa à l'Assemblée pour exiger de respecter la règle des deux tiers et accusait les membres de la direction de provoquer le manque d'adhésion, cherchant à imposer leurs propositions. Le représentant du ministère reprit la parole :

*Il est certainement très intéressant de débattre sur le « pourquoi » des termes « paysan », « originaire » et « indigène ». La Bolivie est un État Plurinational en voie de décolonisation qui a cinq organisations matrices au niveau national, comme vous savez ; la CSUTCB, le CONAMAQ, la CIDOB, les « Bartolinas » et les « Colonisateurs » (migrants paysans). Suivant la logique du processus de décolonisation, les colonisateurs ont accepté de changer de nom. Ils sont appelés les « interculturels », mais on a respecté leur identité, qui demeure inchangée. Si on s'accroche aux vieilles structures, on continue à alimenter la colonisation [...]. Le terme « indigène » fait référence à quelque chose de très général au niveau national, comme les termes « originaire » et « paysan ». Les noms ne sont pas importants, ils ne changent rien, l'identification n'est pas importante car l'organisation sociale, elle, demeure. Ce sur quoi nous devons discuter sont des sujets comme l'éducation, le gouvernement, la santé, la justice... voilà ce qui importe ! Il me semble d'ailleurs que ce qu'on a ici, ce n'est pas un problème d'identification, c'est un problème entre les organisations. Finalement, vous allez être autonomes, il faut donc arrêter de penser en termes d'organisations, et penser les choses de façon unifiée, dans son ensemble. L'AIOC sert à consolider notre territoire, notre identité, c'est ça l'AIOC. L'AIOC c'est nous tous qui sommes ici présents. Pourquoi on s'attarde alors sur cette discussion à propos des termes ? Que l'on veuille ou pas, on est dans un État Plurinational, dans lequel on respecte toute sorte d'idéologie. Mais en tant qu'AIOC, nous devons penser à ce qui va nous assurer le développement : c'est à ça qu'il faut penser d'abord, car c'est ce qui va déterminer nos vingt ou trente années à venir. Focalisons-nous sur Tarabuco et oublions Chuquisaca, Sucre... l'idéologie de chacun, c'est l'affaire de chacun.*

Ce discours réussit à éteindre provisoirement le débat qui s'était formé. Le président, profita du moment d'apaisement pour relancer le vote à propos du nom de l'assemblée. Néanmoins, aucune des deux propositions n'obtint les deux-tiers nécessaires, et le nouveau vote donna un résultat presque identique : 47 voix pour la première et 37 voix pour la deuxième.

Le grand *Kuraka* de la nation Yampara prit la parole pour souligner qu'un vote devait être libre et qu'il lui semblait aberrant qu'à force de chercher obstinément les deux-tiers, les gens se sentent forcés de faire un choix auquel ils ne croyaient pas : « Le vote doit être libre, vous êtes en train de forcer les camarades ».

Le fonctionnaire du ministère et l'avocat de l'ONG s'approchèrent de la tribune et discutèrent en petit comité avec les membres de la direction pendant quelques instants. Les interventions à propos de la modalité de vote commençaient s'alternaient à nouveau avec des prises de parole exprimant ce à quoi renvoyaient les termes, s'éloignant une nouvelle fois des inquiétudes des fonctionnaires relatives aux questions d'organisation. Un membre d'un *ayllu* expliqua à ce propos que pour lui, le « paysan » est celui qui n'a pas de domicile fixe, et qui va d'un endroit à un autre, comme un animal. La comparaison fut vécue comme une insulte par certains membres du syndicat. La tension était à son paroxysme. Un membre du syndicat pris ensuite la parole pour suggérer que certain·e·s membres de l'assemblée avaient reçu de l'argent en échange de leur voix. La matinée s'écoulait autour de la question de la dénomination de l'assemblée, sans qu'un quelconque consensus soit trouvé. La direction proposa alors de marquer une pause afin que les membres de l'assemblée se concertent par organisation et favoriser de la sorte la construction des deux-tiers nécessaires pour organiser un troisième vote<sup>18</sup>.

Ce que les fonctionnaires du ministère imaginaient comme un dispositif qui révélerait le groupe Tarabuco, s'avéra être un espace de production de ce groupe. Définir ceux qui font l'autonomie de Tarabuco, à savoir ses habitant·e·s, impliquait de statuer sur les pratiques légitimes du futur territoire autonome, définissant le sujet de ce droit à l'autogouvernement. Dans le processus, des groupes hétérogènes émergent, incapables les uns comme les autres de générer un consensus autour de leurs positions. Et ce, entre autres, du fait du rappel constant par les fonctionnaires du cadre légal qui interrompait le processus de description des pratiques et des points de vue.

Les fonctionnaires du ministère semblaient vouloir empêcher sans cesse ce mouvement. S'ils évoquaient l'assemblée constituante et le moment d'élaboration de la formule « Autonomie Indigène Originale Paysanne », c'est pour généraliser la portée de ces termes et court-circuiter les opérations d'identification hétérogènes mais spécifiques avec ces différentes notions au nom d'une avancée dans l'organisation de l'autonomie à Tarabuco. En effet, alors qu'ils considèrent l'identité des « indigènes originaires paysans » comme étant une seule catégorie fixe ne nécessitant aucun débat, la loi d'autonomies et la conversion en AIOC ouvre un espace que les organisations sociales investissent pour débattre de l'identité du collectif censé basculer dans le régime d'autogouvernement. Le fonctionnaire du ministère tente néanmoins à plusieurs reprises de dissoudre le débat autour des identifications par le biais d'un exercice constant de redéfinition des enjeux de l'AIOC, et de l'AIOC elle-même. Il tente d'éviter à tout prix l'exercice d'identification que pourtant exige le dispositif d'AIOC que requiert de la rédaction d'un statut d'autonomie. En reléguant les identifications au plan

<sup>18</sup> La pause, ou « *cuarto intermedio* », dans des moments conflictuels comme celui-ci, est une pratique courante dans les milieux syndicaux pour favoriser la concertation et pouvoir construire des majorités en vue d'un vote. L'expression désigne à l'origine un quart d'heure de pause, et ses origines se remontent aux premières discussions en assemblée et à l'intérieur des corps collégiaux, du temps de l'indépendance de la Bolivie.

de l'idéologie, le fonctionnaire essaye d'éviter que l'AIOC soit désarticulée de la logique étatique dans laquelle elle est univoque et consiste en un dispositif de décentralisation. Il reproche aux membres de l'assemblée d'oublier les thématiques réellement importantes de l'AIOC: la santé, l'éducation, le développement.

Dix minutes plus tard, au retour de la pause, les membres de l'assemblée procédèrent au vote, mais les deux tiers nécessaires à la prise de décision firent à nouveau défaut. Un camarade du syndicat proposa alors officiellement de changer la règle des deux-tiers, demandant aux représentant·e·s du ministère et de la *Fundación Tierra* de leur venir en aide. Ce dernier leur reprocha tout d'abord de n'avoir pas vraiment muri leurs positions pendant la pause. Puis, il proposa, comme unique voie légale pour changer la règle d'approbation, d'organiser une réunion de la direction afin d'établir une nouvelle règle et la soumettre ensuite à l'assemblée. La plupart des participant·e·s n'étaient pas d'accord avec le fait que la direction propose une solution vis-à-vis de laquelle ils pourraient seulement s'exprimer pour ou contre. Ils et elles préféraient en discuter en assemblée.

Chaque intervenant·e proposait son point de vue dans le but de générer une adhésion. Les tours de paroles successifs expriment différentes visions répondant au besoin non pas de créer des majorités, mais un consensus général autour d'un sujet. Ce qui se rapprochait le plus du consensus, lorsque celui-ci n'était pas atteint, c'était la règle des 2/3. Les postures et les points de vue n'étaient donc pas toujours alignées en fonction des organisations pour favoriser l'adhésion. Dans les assemblées internes aux organisations auxquelles j'ai assisté, chacune·e donne son point de vue, considéré comme un apport dans le but de construire des positions collectives.

Les membres de la direction, le représentant du ministère et l'avocat de la fondation *Tierra* se réunirent une deuxième fois en petit comité pour tâcher de trouver une solution. Ils décidèrent alors de marquer la pause-déjeuner à ce moment-là. Durant celle-ci, le fonctionnaire proposa aux membres de la direction un nouveau nom pour l'assemblée: «Assemblée autonome délibérative de Tarabuco». Sur un ton d'indifférence simulée, le fonctionnaire proposa au président de supprimer les adjectifs qui freinaient (*travaban*) l'avancée du travail de l'assemblée:

*Le fonctionnaire: – Ce que je pense maintenant, c'est que ceux qui proposent de mettre «paysan» expliquent pourquoi ils veulent coûte que coûte que «paysan» apparaisse dans le nom, pour qu'ils argumentent sérieusement: «Moi je le veux pour telle et telle raison»; parce que ce que je vois ici, c'est une affaire d'intérêt [personnel]. Peut-être qu'on se trompe, je ne sais pas. Ceux qui sont en train de voter systématiquement contre, qu'ils parlent. Le problème, c'est aussi que vous avez insisté avec la règle des deux-tiers, et c'est trop, c'est plus facile avec une majorité simple. Mais maintenant, ils ne voudront pas revenir là-dessus. Qu'est-ce qu'il y aurait comme autre solution? Que l'on supprime indigène originaire et paysan.*

*Le président: – Non, non, on ne peut pas faire comme ça... et dans le statut, après...?*

*L'avocat: – Ah oui ça, ça serait possible.*

*Le président: – Aïe, non...*

*Le fonctionnaire: – Si, parce qu'au final, de toutes façons, les trois vont devoir apparaître dans le statut, moi je vous le dis.*

Le président fut convaincu par la solution que proposait le fonctionnaire. Au retour de la pause, la direction se disposa à organiser un nouveau vote, ce qui, finalement, ne s'avéra pas nécessaire. Lorsque le nouveau nom proposé par l'organe directeur fut projeté sur le mur, l'assemblée l'approuva immédiatement par acclamation. Cette troisième proposition, «Assemblée Délibérative de Tarabuco», qui écartait les adjectifs autour desquels les membres de l'assemblée s'étaient livrés à un débat survolté, obtint le consensus tellement recherché. L'après-midi fut consacré à la révision et à l'approbation, article par article, du règlement interne. S'il fut rythmé par quelques moments de tension et de débat, ceux-ci ne furent pas comparables avec la controverse houleuse autour de la dénomination de l'assemblée.

À l'instar des autres «assistants» de l'assemblée comme les ONG, les fonctionnaires du ministère avaient un rôle d'arbitrage d'une importance capitale au sein du processus de conversion. Si leur mission était d'assister en toute neutralité les membres de l'assemblée délibérative, le travail de retraduction constante des termes de la discussion en un langage d'État est tout sauf une tâche neutre. L'articulation entre les collectifs cheminant vers des formes d'autogouvernement et l'État repose sur leur capacité à traduire et à reformuler constamment les logiques autochtones hétérogènes en langage d'État et vice versa, avec tous les risques et les difficultés inhérentes à la traduction et à la reformulation. Cette traduction transforme le dialogue entre l'État et les acteurs locaux sur le sens de l'autonomie, en une discussion sur le respect du cadre légal qui exprima les logiques de gouvernementalité (Foucault 2004) sous-jacente à ce dispositif : l'intérêt pour les acteurs étatiques ne résidait pas dans l'expression de différentes *cosmopolitiques* (Latour 2007) et dans la tentative de les faire exister au sein du statut d'autonomie, mais de faire de l'AIOC une unité politico-administrative opératoire, capable d'assumer les prérogatives déléguées par l'État central. Paradoxe de la situation, c'est l'interruption du dialogue entre les participant·e·s qui va faire surgir une politique différente de celle de l'État bolivien, une politique s'exprimant précisément dans la volonté des député·e·s de l'assemblée de Tarabuco d'abandonner le processus d'autonomisation promu par le gouvernement.

### **La souveraineté étatique à l'épreuve de l'autonomie tarabuqueña**

Le 25 mars 2013, un an et huit mois après la première séance de l'assemblée délibérative de Tarabuco, le ministère des autonomies considéra qu'il était temps de venir en aide une nouvelle fois. En effet, les membres de l'assemblée délibérative ne réussissaient pas à conclure la rédaction de leur statut d'autonomie. Depuis la dernière séance de l'assemblée délibérative qui avait eu lieu le 27 août 2012, il était devenu impossible de réunir un *quorum* suffisant pour que celle-ci puisse siéger. Ses membres, notamment ceux qui appartenaient aux communautés affiliées au syndicat, n'assistaient plus aux séances, lassés et profondément insatisfaits par le déroulement de ces dernières et par la forme que prenait peu à peu le statut, qu'ils trouvaient «trop indigène» [*demasiado indígena*]. Face à une telle situation de désaffection, le ministère et la direction de l'assemblée organisèrent une commission extraordinaire avec des membres des trois organisations sans tenir informée l'AD, afin de trouver une issue au blocage concernant la règle d'attribution du nombre de sièges par organisation au sein du

conseil autonome, futur organe de gouvernement. Cette façon de procéder du ministère fut très critiquée par les participant·e·s à la réunion, membres des *ayllus*, syndicat et voisinage confondus. La convocation à cette commission fut finalement annulée et remplacée par ce qui fut appelé une «réunion de rapprochement» entre les organisations.

L'un des deux représentants du ministère présents insista sur l'état d'épuisement dans lequel se trouvaient les membres de l'assemblée délibérative de Tarabuco, tout comme le personnel technique du ministère chargé du soutien logistique aux AIOC.

*2015 approche camarades<sup>19</sup>, il faut finir le statut, on est très préoccupés. Il y a des articles très faibles, il faut leur donner plus d'identité en lien avec la culture yampara, il faut l'améliorer. Le ministère est là pour vous donner un soutien technique et logistique aussi, il faut qu'on voit comment on va traiter tout ça mais c'est un peu fatigant. Ça fait quatre ans? qu'on est dedans; si ce dont vous avez besoin c'est de soutien technique, nous on vous l'offre, pour vous soutenir.*

Dans la pièce régnait un sentiment d'agacement. Nombre des participant·e·s ne voulaient plus entendre parler de l'AIOC et du statut d'autonomie. Le secrétaire d'organisation de la centrale proposa même de convoquer immédiatement un référendum d'approbation du statut d'autonomie: «Allons au référendum une fois pour toutes au lieu d'être ici à nous disputer entre nous, et on verra à ce moment-là ce qui est décidé». Le représentant du ministère s'y opposa: «Non! Il faut y remédier maintenant». Il proposa une solution technique pour la distribution équitable des sièges au sein du gouvernement autonome. Pour cela, il utilisa les données du recensement de population de l'Institut National de Statistique (INE) de 2002. Il suggéra la composition d'un conseil autonome à cinq ou à sept sièges distribués entre les trois organisations en fonction du nombre d'habitants affiliés à chaque organisation. Quand il eut fini son explication, il insista sur la simplicité de la méthode proportionnelle pour attribuer les sièges.

Certaines personnes se montrèrent favorables à un conseil autonome à cinq sièges. Mais au cours des séances de l'AD, ses membres avaient décidé que le conseil autonome aurait sept sièges. Le porte-parole des assemblées de voisinage protesta, arguant un manque de respect vis-à-vis du travail des députes de l'AD. Le représentant des *ayllus* proposa à nouveau de discuter l'article 23 en assemblée, et de reprendre tout le statut avec le reste des membres de cette dernière. Le grand *kuraka* de la nation Yampara s'adressait aux personnes assises à proximité de lui à propos de la vision technique offerte par le fonctionnaire: «Il ne fallait pas qu'ils montrent cette méthode tout de suite. Maintenant on va croire que c'est comme ça qu'il faut faire». Face à la méfiance qui se dégageait chez certains membres de la réunion, le représentant du ministère insista sur le fait qu'il ne s'agissait-là que d'un point de vue, en l'occurrence technique, qui pouvait ne pas correspondre avec les critères sur lesquels les organisations souhaitaient s'appuyer pour procéder à la distribution des sièges. Nombre des présents – membres de communautés-*ayllus* et d'assemblées de voisinage, majoritairement – rétorquèrent au représentant du ministère que ce n'était pas une question de percep-

<sup>19</sup> Le délai pour conclure les processus de conversion en AIOC était mars 2015.

tion mais de respect vis-à-vis du travail fourni par l'assemblée. Le maire de Tarabuco reprocha à ces individus d'avoir une attitude polémiste : « Nous ne sommes pas en train de décider de quoi que ce soit. Le président de la direction est d'accord avec le fait qu'on fasse cette réunion et que le résultat de nos discussions soit soumis à l'assemblée ». Il souhaita rappeler qu'il ne s'agissait pas de prendre des décisions au nom des membres de l'assemblée, mais seulement d'élaborer des propositions sur lesquelles ils et elles pourraient s'exprimer et avoir le dernier mot. Les participant·e·s à la réunion ne savaient pas avec précision ce qui avait été décidé en assemblée. Les représentants du ministère décidèrent alors de distribuer des photocopies du dernier brouillon du statut d'autonomie. Ceci n'arrangea point les choses : les municipalités en voie de conversion en AIOC devaient, par mandat du ministère, travailler de concert avec le Projet de Développement Concurrent Regionalisé (PDCR, *Proyecto de Desarrollo Concurrente Regionalizado*), une équipe de consultants en droit, chargés d'harmoniser le statut d'autonomie avec la Constitution et les autres traités internationaux de façon à garantir une compatibilité des normes. Le PDCR était chargé de revoir le texte et de le commenter afin de faciliter le travail des membres des assemblées délibératives. Le premier brouillon du statut d'autonomie de Tarabuco était passé une première fois entre les mains des consultants du PDCR. Tout le long du texte, ces derniers avaient changé « statut d'autonomie » par « charte organique ». Ceci était le nom que recevaient les textes des municipalités en voie de conversion vers le régime d'Autonomie Municipal<sup>20</sup>. Or à Tarabuco, il s'agissait bien d'une municipalité en voie de conversion en Autonomie Indigène Originnaire Paysanne. La personne qui fut la première à repérer l'erreur fut le président du conseil municipal, qui prit la parole pour dire qu'il pensait qu'il s'agissait d'une manœuvre du ministère : « Les consultants ont modifié [le texte], ils ont introduit des erreurs. Belle excuse pour écraser le travail des peuples originaires ».

La plupart des personnes présentes commencèrent alors à chercher dans le texte les coquilles et maladresses attribuées aux consultants du PDCR. Ils en trouvèrent plusieurs. Elles furent interprétées par les membres des *ayllus* comme un sabotage direct des AIOC de la part du ministère et du gouvernement, alors que le vice-ministre la qualifiait de clé de voûte de l'État Plurinational, garante du processus de décolonisation de l'État entamé depuis l'arrivée d'Evo Morales au pouvoir.

Le représentant des assemblées de voisinage exprima aussi son mécontentement vis-à-vis du travail du PDCR et du ministère : « Avant, vous vouliez nous imposer comment faire notre AIOC, alors que vous êtes censés nous apporter seulement des conseils. Maintenant vous glissez des erreurs dans notre texte via le PDCR pour nous mettre en difficulté... ». Ces paroles incendièrent la réunion. Un murmure incessant occupait la salle. La direction décida alors de marquer une pause pendant laquelle la majorité des présent·e·s décidèrent de faire pression sur la direction pour qu'elle accepte d'envoyer le statut d'autonomie en l'état au Tribunal Constitutionnel (dernière étape avant la convocation de référendum populaire d'approbation).

Le statut d'autonomie de Tarabuco n'était pas abouti. Mis à part les erreurs qui avaient été glissées par le PDCR dans le document, cette version n'avait pas été approuvée par les 2/3

<sup>20</sup> Il existe quatre régimes différents d'autonomie : départementale, municipale, régionale et indigène originnaire paysanne.

des membres de l'AD; les représentants du ministère signalèrent que l'abrogation du statut par le Tribunal Constitutionnel serait certaine s'il était envoyé en l'état. La proposition d'envoyer le statut tel quel au Tribunal avait de nombreux soutiens: des membres de l'assemblée fatigués et déçus du travail fourni, exaspérés par le processus qu'ils considéraient une perte de temps, les leaders des *ayllus* et des assemblées de voisinage qui s'opposaient à la CS, dont les membres étaient majoritaires au sein de l'assemblée<sup>21</sup>, etc.

Face à un tel engouement pour l'envoi du statut d'autonomie au Tribunal Constitutionnel, le directeur des AIOC au sein du ministère, qui, jusqu'à présent, n'était pas intervenu, prit la parole:

*Vous voulez que le statut soit envoyé tel quel au Tribunal Constitutionnel, cela doit apparaître officiellement par le biais d'un acte [de réunion] que tous les membres de la direction doivent signer. Mais sachez qu'il y aura des représailles et des sanctions car vous avez utilisé des ressources publiques en vain puisque l'AIOC ne verra jamais le jour à Tarabuco. Vous allez être persécutés et mis en prison, pensez bien à ce que vous faites.*

Tous les membres de l'organe directeur signèrent l'acte officiel par lequel ils décidaient d'envoyer le statut en révision constitutionnelle, sachant que le texte ne passerait jamais le contrôle de constitutionnalité. La loi cadre d'autonomies stipulait une responsabilité légale vis-à-vis des institutions en charge de gérer les ressources transférées par le gouvernement central envers les unités locales. Cependant, ces responsabilités ne concernaient que les gouvernements autonomes constituées en tant que tels. Aucune mention explicite n'était faite sur la responsabilité pénale des institutions pendant le processus de conversion.

Cette dernière séquence donne à voir comment la tâche d'arbitrage des représentants du ministère d'autonomies est vécue par les acteurs locaux comme une véritable intrusion dans le travail des institutions locales. L'on reproche aux fonctionnaires de ne pas créer les conditions d'un véritable dialogue avec les institutions locales sur l'autonomie à construire.

Le désaccord émis à plusieurs reprises par les organisations locales envers le principe de représentativité basé sur une logique proportionnelle de distribution des sièges, peut être mis en parallèle avec l'existence de logiques économiques locales de redistribution qui n'ont rien en commun avec les normes proportionnelles qui régissent les logiques de représentativité. La rotation, ou *muyu* en quechua, est une pratique courante dans les Andes boliviennes. Le conflit autour de la composition de l'assemblée délibérative et du gouvernement autonome répond bien évidemment à un désir de peser dans les décisions. Nous avons en effet affaire à des personnes et des organisations qui défendent des conceptions différentes de ce que doit être l'AIOC. Malgré cela, les formes de participation au débat se conçoivent davantage dans les termes d'un accès égal à la prise de décision qui ne correspond pas à la logique proportionnelle ou au principe de représentativité des démocraties libérales (Manin 1996). La norme d'une majorité simple est impensable dans un contexte où les biens circulent constamment selon des logiques de réciprocité et de redistribution. Dans ce contexte, la légitimité de la décision repose sur la capacité à construire un consensus avec tous les agent-e-s en place.

<sup>21</sup> Ils et elles ont analysé le désintérêt vis-à-vis des AIOC comme le résultat d'un excessif centralisme dans sa mise en place et de son caractère très exigeant sur le plan bureaucratique.

Si ce consensus n'est pas possible, alors la décision doit au moins être soutenue par les deux tiers du collectif.

## Conclusion

Les fonctionnaires du ministère étaient chargés de cadrer la production d'ethnogenèses locales qui émergeaient de l'exercice d'autodéfinition qui avait lieu dans l'assemblée en charge de la rédaction du statut d'autonomie. Leur tâche était de rendre ces récits compatibles avec les demandes de l'État central. Tous les collectifs se déclarant «autonomes» devaient rédiger leurs statuts selon le même canevas et identifier des éléments considérés communs par l'État : une culture, une histoire un territoire (Springerova et Valiskova 2017).

Les deux descriptions montrent comment face au processus *top down*, les député·e·s produisent des formes autres d'autonomie qui se présentent comme des formes de contre-pouvoir : les député·e·s exprimèrent l'hétérogénéité de leurs attachements, notamment à l'égard des valeurs véhiculées par leurs organisations, par-dessus les injonctions à un consensus émises par le fonctionnaire du ministère. Ils et elles revendiquèrent aussi une autonomie dans les décisions concernant les modalités des prises de décision. Et lorsque le ministère essaya de forcer la convergence face à un scénario de dispute, ils et elles décidèrent par consensus, ici c'est-à-dire de façon unanime d'abandonner le processus de conversion. Ils et elles accomplirent de la sorte un geste d'émancipation double : vis-à-vis de l'exercice d'autodéfinition «diminué» par les manœuvres des fonctionnaires, et vis-à-vis de l'autonomie en tant que dispositif pré-fabriquée, n'ouvrant pas *in fine* sur un processus de définition autonome. Des travaux sur l'AIOC décrivent ce phénomène comme une tutelle, et la relation de l'État aux collectifs en conversion vers l'autonomie comme une dialectique (Rousseau et Manrique 2019). S'il est vrai qu'il existe une multiplicité de cas et des trajectoires dans les processus de conversion en AIOC, dans le cas de Tarabuco, il me semble que nous sommes face à un geste de résistance qui met en échec la dialectique que l'État essayait de mettre en place aux débuts du processus.

## Références

- Albó, Xavier.** 2012. *Tres municipios andinos camino de la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta*. Tarabuco, La Paz: CIPCA.
- Boccara, Guillaume.** 2011. «Le gouvernement des 'Autres'. Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine.» *Actuel Marx* 2: 191-206. <https://doi.org/10.3917/amx.050.0191>.
- Boltanski, Luc, et Laurent Thévenot.** 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bayart, Jean François, et Jean Pierre Warnier.** 2004. *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*. Paris: Karthala.
- Fabricant, Nicole.** 2010. «Between the Romance of Collectivism and the Reality of Individualism: Ayllus Rhetoric in Bolivia's Landless Peasant Movement.» *Latin American Perspectives* 37 (4): 88-107. <https://doi.org/10.1177/0094582X10373352>.

- Foucault, Michel.** 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France: 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Lascoumes, Pierre, et Patrick Le Gallès.** 2005. *Gouverner par les instruments*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Latour, Bruno.** 2007. «Quel cosmos, quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la Paix selon Ulrich Beck.» In *L'émergence des cosmopolitiques*, édité par Jacques Lolive, Olivier Soubeyran, 69-84. Paris: La Découverte.
- Manin, Bernard.** 1996. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion «Champs».
- Murra, John.** 1978. *La organización económica del estado inca*. Mexico City: Siglo XXI Editores.
- Platt, Tristan.** 1984. «Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes.» *History Workshop* 17: 3-18.
- Rousseau, Stéphanie, et Hernán Manrique.** 2019. «La autonomía indígena <tutelada> en Bolivia,» *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 1 avril 2019, 48 (1): 1-19. <https://doi.org/10.4000/bifea.10314>
- Schavelzon, Salvador.** 2010. «La Asamblea Constituyente de Bolivia: Etnografía del nacimiento de un Estado Plurinacional.» PhD diss, Museu Nacional Universidade Federal Do Rio de Janeiro.
- Springerova, Pavlina, et Barbora Valiskova.** 2017. «Formación de las autonomías indígenas originarias campesinas en Bolivia: Un proceso precario.» *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 1 janvier 2017, 103: 109-130.
- Weismantel, Mary.** 2006. «Ayllu: Real and Imagined Communities in the Andes.» In *The Seductions of Community: Emancipations, Oppressions, Quandaries*, édité par G. Creed, 77-100. Santa Fe: School of American Research.

## Auteure

**Verónica Calvo Valenzuela** est docteure de l'Institut d'Études Politiques (2017). Son terrain de thèse à Tarabuco (Andes boliviennes) s'est caractérisé par la mise en œuvre d'une ethnographie au long cours. Ses travaux dialoguent fortement avec l'anthropologie sociale et plus récemment avec les sciences de la Terre: à l'issue de deux ans d'Attaché temporaire de recherche et d'enseignement (ATER) (2017-2019), elle entame une collaboration au sein de *Chaire Laudato si'. Pour une nouvelle exploration de la Terre* du Collège des Bernardins qui abrite le projet des Ateliers *Où atterrir?* – inspirés par les travaux et le dialogue avec Bruno Latour – dont elle devient ingénieure de recherche en 2021. Au carrefour de l'histoire de l'environnement, de la géochimie, de la théologie et de la sociologie, ces ateliers constituent un terrain de recherche postdoctorale. Elle enseigne en parallèle l'anthropologie à l'Institut Catholique de Paris et est membre associée du Groupe Sociétés Religions Laïcités (GSRL): Ecole Pratique des Hautes Etudes / Centre National de Recherche Scientifique (EPHE/CNRS).

*veronica.calvovalenzuela@gmail.com*

*Membre associée GSRL (EPHE/CNRS)*

**Verónica Calvo Valenzuela** has a PhD from the Institut d'Études Politiques (2017). Her thesis field-work in Tarabuco (Bolivian Andes) was characterized by the implementation of a long-term ethnography. Her work is in strong dialogue with social anthropology and, more recently, with the Earth sciences: at the end of two years as Teaching assistant (ATER) (2017–2019), she began a collaboration within the *Laudato Si' Chair* at the Collège des Bernardins, which hosts the *Where to land?* – workshops project, inspired by the work and dialogue with Bruno Latour – of whom she will become a research engineer in

## DOSSIER THÉMATIQUE

2021. At the crossroads of environmental history, geochemistry, theology, and sociology, these workshops constitute a field for her post-doctoral research. She also teaches anthropology at the Institut Catholique de Paris and is an associate member of the Groupe Sociétés Religions Laïcités (GSRL): Ecole Pratique des Hautes Etudes / Centre National de Recherche Scientifique (EPHE/CNRS).

*veronica.calvovalenzuela@gmail.com*

*Associated member GSRL (EPHE/CNRS)*

# STIRRING THE ASHES

## How Mohawk Mothers Fight Against Representation

*Philippe Blouin*

### Abstract

This article draws on participant observation in a legal battle at the Quebec Superior Court in 2022, where the Kanien'kehá:ka Kahnistensera (Mohawk Mothers) sought an injunction to halt excavation work around a hospital where Indigenous victims of medical experiments were allegedly buried. In response to a motion from the government of Quebec, the Mohawk Mothers refused to use a lawyer who would obey colonial law, arguing that it was their traditional duty as caretakers of the territory to speak for themselves and for their community without legal representation. This article examines their fight for self-determination through their specific understanding of the relationship between individual autonomy and social responsibility, notably by way of the Kanien'kehá:ka's use of a single word to denote assemblies, fires, and families: *Kahwá:tsire'*. To reach a consensus, when it seems that everyone has come to an agreement, the Kanien'kehá:ka council must "stir the ashes" and ask everyone who has not spoken yet to voice their opinion and bring their unique perspective in the balance. As a result of this method, the author suggests that the Kanien'kehá:ka simultaneously take on the roles of legislators, executors, and judges all at once.

**Keywords:** *Iroquois, Mohawk Mothers, legal anthropology, Indigenous assemblies, Indigenous anthropology*

*The matrons of the lodges [...] have only to interpose their authority  
to turn aside all the best devised plans.*

Father Jean-François Lafitau (1724, 101)

On October 27, 2022, at the Quebec Superior Court, the Kanien'kehá:ka Kahnistensera (Mohawk Mothers) obtained the first injunction ever granted to unrepresented Indigenous plaintiffs in Canada<sup>1</sup> (Kahentinetha 2022). In response to the Kahnistensera's request to search the grounds of the former Royal Victoria Hospital, in Montreal, for the unmarked

<sup>1</sup> The widespread use of injunctions by corporations – whose injunctions against Indigenous nations have a 76% approval rate, against only 19% of First Nations' injunctions against corporations (Hyslop 2020) – plays a consistent role in upholding private economic interests against Indigenous rights in Canada. The Kahnistensera's case thus represented a rare instance of reappropriating the main legal tool usually used to criminalize Indigenous resistance movements in Canada.

graves of Indigenous children victims of the infamous MK-Ultra program<sup>2</sup> in the 1950's and 1960's, Justice Gregory Moore ordered the defendants, McGill University and the Société québécoise des infrastructures (SQI), to halt excavation work for a redevelopment project seeking to transform the hospital into a new campus, and to negotiate the parameters of an Indigenous-led archaeological plan with the Kahnistensera.

This landmark decision was in the wake of the detection by Ground Penetrating Radar of approximately 215 potential unmarked burials near the Kamloops Indian Residential School in British Columbia, in May 2021. Since then, searches in other residential schools across Canada located evidence of more than 2 300 unmarked burials as of June 2023 (Wyton 2023) – with hundreds of residential schools yet to be searched, not to mention reformatories, hospitals, sanatoriums, correctional homes, and mental institutions. In 2015, the Truth and Reconciliation Commission had officially characterized the events as a “cultural genocide.” However, the discovery of unmarked burials compelled Prime Minister Trudeau to acknowledge that “what happened was akin to genocide,” plain and simple (Alhmidi 2021), an assessment later affirmed by Pope Francis 1st during his visit to Canada in July 2022 (Deer 2022). At a press conference that the Kahnistensera held when the Pope was in the country, Mohawk Mother Kahentinetha said that the term “reconciliation” rings hollow in her language, which contains no words of apology (Tomesco 2022).

This article examines how such discrepancies between Kanien'kehá:ka and Western conceptions of responsibility and autonomy played out in the Mohawk Mothers' court proceedings. Whereas in accordance with the Mohawk Mothers' wishes I refrain from direct analyzing the inner workings of their councils, my reflection focuses on the significance of their refusal to use lawyers to represent them, exposing how Canadian courts tend to force their reappropriation of practices and the translation of terms and practices that have no equivalent in Indigenous cultures.<sup>3</sup> Such disparities are probed using both court records and participant observation with the Mohawk Mothers and Kanien'kehá:ka knowledge keepers in 2022–2023. In addition to analyses based on the *Teiohá:te* (Two Row Wampum), the traditional Kanien'kehá:ka ethical framework for maintaining good relationships with foreigners, the conceptual identification between councils, families, and fires – encompassed by the word *Kahwá:tsire'* – is invoked to highlight how Kanien'kehá:ka collective decision-making protocols respect individual autonomy.

<sup>2</sup> Led by the Central Intelligence Agency (CIA) between 1953 and 1964, the MK-Ultra program was dedicated to researching “mind-control” methods in a Cold war context. The Allan Memorial Institute (AMI), McGill University's experimental psychiatric ward, was a key hub for these experiments, as its director Dr. Ewen Cameron sought to “depattern” unwitting patients through electroshocks, insulin coma, and experimental drugs such as Thorazine/Largactil and LSD-25, before subjecting them to “psychic driving” using suggestive verbal signals for up to three months while in sensory isolation. Lana Ponting, a 82-year old survivor of these experiments, filed a sworn affidavit in court where she witnessed seeing Indigenous children being used as test subjects at the AMI, and saw people digging what she believes to be graves at night.

<sup>3</sup> Price (2023, 14–15) emphasizes the occasional flipside of forced translation: the court's occasional “refusal to translate” Indigenous notions, which results in marginalizing and orienting them.

## Background and underground

Growing up as a francophone in Montreal my knowledge of the neighboring Kanien'kehá:ka territories of Kahnawá:ke and Kanehsatà:ke, respectfully on the south and north shore of Montreal, was limited to the shocking images of the 1990 "Oka Crisis," a 78-day standoff between Mohawk warriors and Canadian Armed Forces sparked by a conflict over the expansion of a golf course over an ancestral cemetery. Even though tensions with settlers were aggravated as news outlets regularly portrayed Mohawk Warriors as armed criminals threatening law and order, the Oka Crisis resulted in the Royal Commission on Aboriginal Peoples being launched in 1991 to avoid future confrontations, eventually leading to the Truth and Reconciliation Commission's report in 2015. The same year, I met elders Tekaron-takeh, Kanasaraken, and Ateronhiatakon, known for pioneering the revival of Indigenous militancy through the Mohawk Warrior Society in the 1960's, as well as for their knowledge of the "old words" used in longhouse ceremonies, which brought them to travel throughout Rotinonhsión:ni<sup>4</sup> (Iroquois) territory to conduct funerals and baby-naming ceremonies as much as political gatherings. Resisting, in continuity with their own ancestors, colonial and Christian acculturation<sup>5</sup>, they reject the usual translation of their ancestral constitution, the Kaianerehkó:wa, as the "Great Law of Peace," in favor of the ecologically grounded and more etymologically sound term "Great Good Path" (Karoniaktajeh 2022, 261), referring to the path of a self-generated "Creation," without need for any godlike "Creator." For them the Rotinonhsión:ni could not have such a thing as "law" for the simple reason that they are a "free" people – as reflected in the word *Tewatatewenní:io*, "We all carry ourselves."<sup>6</sup>

<sup>4</sup> In addition to the Mohawk (Kanien'kehá:ka), the keepers of its Eastern Door, the Confederacy of the Rotinonhsión:ni (meaning "they make the house," spelled Haudenosaunee in Onondaga language, and called Iroquois or Five Nations by colonists) regroup, further West, the Oneida, Onondaga, Cayuga and Seneca peoples, keepers of the Western Door. A sixth people, the Tuscarora, were integrated in 1722.

<sup>5</sup> In 1799, after the American Revolutionary War which resulted in most Iroquois people being expelled to Canada given their alliance with Great Britain, Seneca Turtle clan chief Skaniadariyo, or "Handsome Lake," had a vision which resulted in the Code of Handsome Lake, promoting a new lifestyle to accommodate the modern world. It included rules opposing alcohol, promiscuity, hunter-gatherer lifestyles, and led to the decline of traditional matriarchal powerholders in Iroquois society (Wallace 1971). The Code was accepted in most Iroquois communities, with the notable exception of northern Kanien'kehá:ka villages such as Kahnawá:ke, where Christian presence was already well-established – paradoxically allowing non-Christian Kaianerehkó:wa followers to preserve their own tradition underground. The traditions preserved by these families have largely passed under the radar of the canon of Iroquoianist anthropologists from Morgan to Fenton, who worked mostly with Handsome Lake adherents.

<sup>6</sup> By contrast with European conceptions of freedom as an absence of responsibility, freeing one's will from that of its community, *Tewatatewenní:io* portrays freedom as a duty to the larger community of human and non-human beings, as an obligation to be responsible for their survival. Traditional Kanien'kehá:ka words of thanksgiving notably describe how all the elements of creation, from the waters and the thunders to the animals and insects, ceaselessly consolidate one another's freedom by performing their form of life as an inner duty and responsibility vis-à-vis creation. Objections regarding the improper use of "freedom" as a native concept given its specific Western history may note, conversely, the overwhelming and specific influence of colonial-era Rotinonhsión:ni critiques of Europeans' political and theological servitude in shaping the Enlightenment's focus on freedom in theorizing "natural law" (Graeber and Wengrow 2021, 27–77). I contend

When I integrated into the anthropology department at McGill in 2020, everyone was aware of the Kanien'kehá:ka's strong claim on the university, whose campus is situated on unceded land likely containing the archaeological remnants of the large precolonial village which French explorer Jacques Cartier witnessed in 1535. In addition to the Dawson site nearby (the largest archaeological site on the island of Montreal), construction workers accidentally stumbled on a longhouse containing numerous burials and artifacts while excavating the road in front of McGill's gates (Yakub 2018). In 2015, Kahentinetha, a Kanien'kehá:ka author and matriarch, sent a notice of seizure to McGill University on behalf of the Kanien'kehá:ka women, the titleholders of their traditional territory (Milum 2015).

The women's duty to caretake the land was stipulated in Seneca anthropologist Arthur C. Parker's (1916, 42) first published version of the Kaianerehkó:wa ("Great Good Path"): "The lineal descent of the people of the Five Nations shall run in the female line. Women shall be considered the progenitors of the Nation. They shall own the land and the soil. Men and women shall follow the status of the mother." As explained by elder Tekarontakeh, Kanien'kehá:ka women do not directly "own" the land, but rather caretake it as a trust for its true owners, the *Tahatikonhsontóntie*, "the future generations still within Mother Earth's womb" (Blouin 2022). Women have a tremendous power and responsibility in Rotinonhsión:ni (Iroquois) matrilineal society, both selecting and deposing male chiefs, with the help of the warriors, if they stray away from their responsibilities.<sup>7</sup> The notice of seizure that Kahentinetha sent to McGill University reminded Canadians that the power and responsibility of Kanien'kehá:ka matriarchs goes beyond Rotinonhsión:ni peoples to include settler colonial encroachments onto the land and soils within their traditional purview.

Kahentinetha's intervention sparked discussions at McGill, and soon the university began organizing pow-wows and raising the Rotinonhsión:ni Confederacy's flag above the campus for one week annually (McGill Provost's Task Force on Indigenous Studies and Indigenous Education 2017). Yet the terms of the notice of seizure remained unaddressed and they would reemerge in court in 2022, once it became clear that the allegations of unmarked burials on the Royal Victoria Hospital site would not be acted upon. In the meantime, I had spent six years working on a book with founding members of the Mohawk Warrior Society (Karoniaktajeh 2023), with the intention of correcting the erasure and distortion of their tradition

---

that when colonial travelers like Lahontan referred to Rotinonhsión:ni orators like Otreouti using expressions such as "We are born Freemen," to advocate their "power to go where we please, to conduct who we will to the places we resort to, and to buy and sell where we think fit" (Lahontan 1905, 82), it must have translated a preexisting native term supporting an Indigenous critique of the Europeans' lack of freedom and subservience to authority. Such a native concept translated as "Freemen" might have been *Tewatatewenní:io*. Also noteworthy is the existence, alongside freedom, of a Rotinonhsión:ni concept translating as "we are all equal in height," *Sha'tetionkwáte*' (Karoniaktajeh 2023, 266). It refers to everyone having an equal voice in the longhouse as per the equal length of the wampum strings representing the forty-nine families of the confederacy in the Circle Wampum (Fig. 2).

<sup>7</sup> Wampum (article) 60 of the Kaianerehkó:wa ("Great Good Path") "vests the people with the right to correct their erring Lords. In case a part or all the Lords pursue a course not vouched for by the people and heed not the third warning of their women relatives," the women can ask the War Chief to bring the issue in the longhouse, and if the Chief refuses to correct his behavior he is "clubbed to death" (Parker 1916, 46).



Figure 1: *Teiohá:te* held by Tekarontakeh at the National Assembly in Quebec City, 1983. Courtesy of Tekarontakeh.

resulting from the bad press following the 1990 Oka Crisis. I gradually understood, however, that their erasure had deeper roots.

On the one hand, resistance to assimilation implied going underground at a time where precolonial Indigenous traditions were outright outlawed by colonial powers. In fact, the Kaianerehkó:wa (“Great Good Path”) explicitly states that, “should a great calamity threaten the generations rising and living of the Five Nations”, the Rotinonhsión:ni (Iroquois) should retreat and hide “beneath the Tree of the Great Long Leaves” (Parker 1916, 48). On the other hand, the absence of written evidence of their ways resulting from this retreat was often framed as evidence of an absence within the anthropological and legal record, while the few written traces that did appear were often dismissed as hearsay or outright politically motivated inventions. Although this situation is gradually being remedied by the hard work of Rotinonhsión:ni scholars Kahente Horn Miller, Kevin J. White, Theresa McCarthy, Susan Hill, Audra Simpson, and many others, for much of the 20th century the possibility that core elements of precolonial Rotinonhsión:ni culture could have endured centuries of forced assimilation was consistently questioned by non-Indigenous anthropologists. While the Kaianerehkó:wa (“Great Good Path”) itself was famously dismissed as a “figment,” that “does not exist [...] either written or unwritten” (Parker 1918, 123), similar doubts were expressed over the authenticity of what became the main focus of my PhD research, the *Teiohá:te* (Two Row Wampum).<sup>8</sup>

## Two Rows and One Circle

Despite these allegations, all the knowledge holders I consulted are adamant that they inherited their understanding of the *Teiohá:te* (Two Row Wampum) directly from their elders, who themselves received it from their own elders, and consider this wampum to be the original agreement passed between their ancestors and European settlers. The white and purple shell beads display two parallel lines, symbolizing two paths on a river, one for the settlers’ ship and the other, for the Indigenous peoples’ canoe (Fig. 1). The two rows indicate that both parties can only move in the same direction as allies if they remain parallel and separate, not deviating from their path. As I came to understand from discussing the *Teiohá:te* with elders, its allegory goes beyond the relationship with settlers, also defining the respect for difference in relations between Indigenous peoples, clans, age groups, genders, and even non-human beings. It was explained to me as the ethical principle underlying “all relations” (*akwé:kon tetewatátenonhkwe*, “We are all related,”) pervading the sundry complex and balances provided by the Kaianerehkó:wa (“Great Good Path”).

<sup>8</sup> While Gehring et al. (1987) accused a 1613 document, the Tawagonshi Treaty, which was purported to be the origin of the Two Row Wampum, of being a forgery, and while other scholars cautioned against referring to it given the lack of evidence of its antiquity in the archaeological record (Muller 2007), Jon Parmenter (2013, 98) demonstrated the presence of the Two Row Wampum’s symbolism throughout the early colonial era, suggesting that “One of the primary means by which settler colonialism sustains itself is through the denial of the authenticity or the antiquity of indigenous traditions or both.”

Although few historians, with the exception of Parmenter (2013), recognized the relationship between the *Teiohd:te*'s naval imagery and the "Silver Covenant Chain," the diplomatic framework historically linking the Rotinonhsión:ni with the British crown,<sup>9</sup> Tekarontakeh explains that the Europeans' ship was originally allowed to dock to the continent of *A'nowarà:ke*, ("Turtle Island"<sup>10</sup>) (Tekarontakeh 2021). Settlers were given the right to the depth of a plough for their subsistence, but their ship had to stay in the waters, at bay, as Turtle Island was not their "motherland." Europeans were said to "have no path" – *iah tehotiianerenhserá:ien* – inside the continent. The word "Canadian," *Kanatién*, which some translate as "they embedded themselves in the village," or more literally "squatters" (Kahentinetha 2019), indicates how settlers reneged the *Teiohd:te*'s commitment to stay at bay by embedding colonial infrastructures deeper than the depth of the plough,<sup>11</sup> as policies of assimilation on the one hand, and of cultural appropriation on the other, "double crossed" its agreement to maintaining parallel paths. Several traditional Rotinonhsión:ni people explained to me that the wood-cladded courtroom embodies the cockpit of the settlers' ship which embedded on Turtle Island the extralegal "admiralty law" of the seas inherited from Pope Alexandre VI's 1493 *Inter Caetera* bull, which resulted in all lands west of the Atlantic being deemed an extension of the Ocean, a *terra nullius*.<sup>12</sup> Following this logic, traditionalists explained to me that Indigenous litigants should never cross the physical space of the bar (rudder) in court to avoid being subjected to this admiralty law. According to Kanenhariyo (Real Peoples Media 2020), the Two Row Wampum only allows to board the settlers' ship to warn them that troubled waters are ahead, and correct its course. On his part, Karoniaktajeh (2023, 157) states that the Kaianerehkó:wa does not admit dual citizenship; if someone leaves the native canoe and exits the circle of families, *Teiotiohkewahnháhton* (Fig. 2), to follow another law, such as Canadian law, they will have to wait a whole generation on the edge of the circle before entering it again.

In the following pages I will examine how, by refusing to be represented by an attorney, the Mohawk Mothers sought to "present" – rather than represent – their existence and concerns within the settler's ship while remaining within their own row, as a distinct people – albeit not as foreigners, but rather as emerging from the underground of Canada, preceding it from time immemorial. By refusing to be represented, they could pres-

<sup>9</sup> On November 1, 2023, another groundbreaking judgement was issued by Justice Sophie Bourque, of the Quebec Superior Court, in *R. c. White and Montour* (505-01-137394-165), determining that the Covenant Chain is "an overarching oral meta-treaty" which requires the Crown "to consult and cooperate" with Rotinonhsión:ni people regarding any outstanding issue.

<sup>10</sup> According to Rotinonhsión:ni cosmogony, the North American continent was originally a turtle, that grew in size after the Skywoman, who landed on it, danced to spread the soil which the muskrat brought from the bottom of the Ocean.

<sup>11</sup> This limitation to colonial encroachment to the surface of the soil was notably present in the negotiations of Treaty 6 in Western Canada in 1876, where British negotiators requested the "use of the land to the depth of the plough for the Queen's subjects to farm, trees to construct houses, and grass for the animals brought by the settlers" (Wysote and Morton 2019, 6).

<sup>12</sup> On the British extension of its admiralty law to the planetary Commonwealth, see Carl Schmitt (2006).

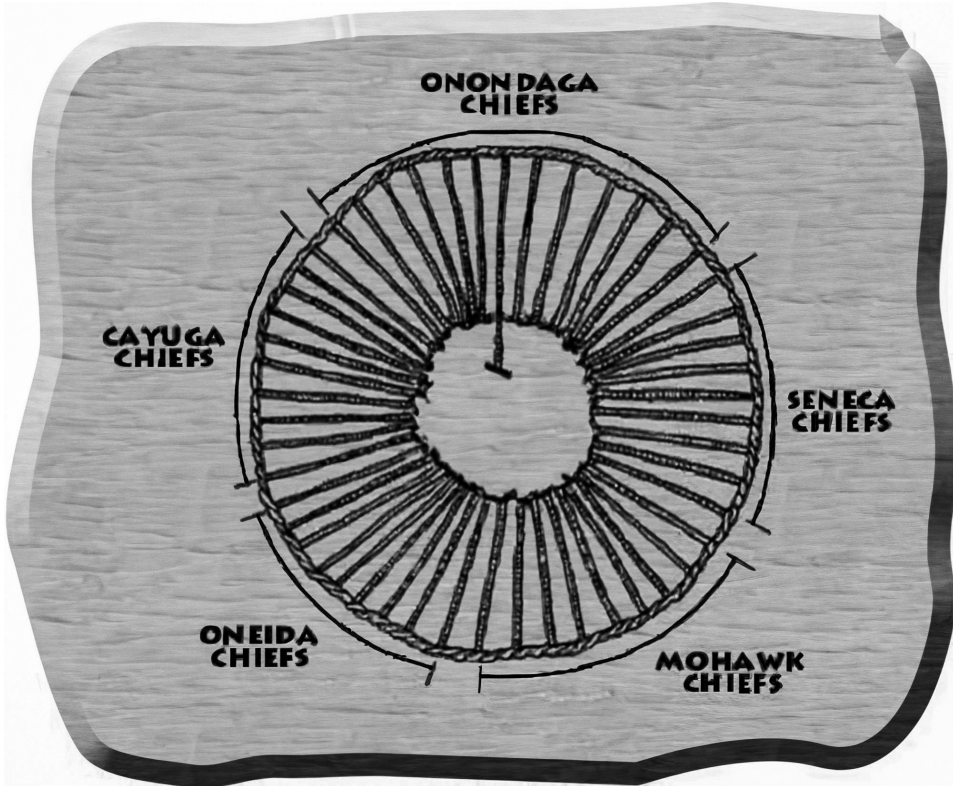


Figure 2: *Teiotiohkwahnhákton*, Circle Wampum, protecting the forty-nine Rotinonhsión:ni families. Courtesy of Mohawk Nation News.

ent themselves in a Canadian courthouse without subjecting themselves to Canadian law, which attorneys are expected to follow at the risk of contempt of court. As Mohawk Mother Kahentinetha told me: “I don’t go to court because the white man’s laws apply to me. I go to court to force the white man to follow his own laws.”

### The Right not to be Represented

The colonial state’s initial response to the Mohawk Mothers’ March 25, 2022, originating application was to file a motion requesting them to be represented by a lawyer. The motion cited article 87 of the Code of Civil Procedure, which states that while individuals can represent themselves in court, all organizations, legal persons, or “other groupings not endowed with legal personality [...] are required to be represented before the courts by a lawyer in contentious proceedings,” thus granting a professional monopoly to lawyers to represent any group, unless all of its members give their written consent (Kahentinetha et al. v. SQJ et al. 2022a). According to the Attorney General of Quebec’s submissions in court, this request was not intended to limit the plaintiffs’ access to justice, but to protect Indigenous people from an unfavorable judgment if their rights were defended by unqualified and unrepresentative persons.

As a response, the Mohawk Mothers submitted in court that the notion of representation does not apply to their situation, as it has no equivalent in their language and culture. They stressed that they do not represent anyone, on the contrary, their tradition prohibits them both from representing and from being represented by anyone. In fact, they explained that their tradition forbids them both from being told and from telling others what to do,<sup>13</sup> as everyone is expected to “freely” and “autonomously” assume their duties and responsibilities to their people and to non-human beings on their territory (animals, plants, rivers, etc.). Noteworthy is the paradoxical coincidence between the Kanien’kehá:ka understanding of “freedom,” *Tewatatewenní:io*, and obligation here, as individuals are obligated to act freely in order to truly be responsible for their actions in the absence of a power of attorney delegating or representing their willpower. In this Kanien’kehá:ka sense, diametrically opposed to the European one, the social responsibility of individuals is proportional to their degree of personal autonomy; that is, their capacity to act upon their own will without oversight. This capacity is bolstered by the situated knowledge of the social and ecological environment in which specific groups reside and interact. For example, it is said that members of the turtle clan (*Ratinidhton*) are tasked with submitting issues to the council, because having neither claws nor fangs, turtles must decide rapidly whether they have time to jump in the water to escape a predator or should instead shelter within their shell.

In reaction to the government’s motion to force them to use a lawyer, the Kahnistensera amended their originating motion:

<sup>13</sup> This straightforward understanding of Indigenous freedom as forbidding coercion was acknowledged many times over by early missionaries who discovered that the headmen they considered chiefs “couldn’t compel anyone to do anything they didn’t wish to do” (Graeber and Wengrow 2021, 41).

*The Plaintiffs' self-representation in legal proceedings is a compulsory requirement following the kaianerehkó:wa ("Great Good Path") and kanien'kehá:ka cultural practices, customs and traditions.[...]*

*Wampum 58 from the kaianerehkó:wa provides that "Any chief or other persons who submit to laws of a foreign people are alienated and forfeit all claims in the Iroquois nations". Persons who submit to the laws of a foreign people are called "They have alienated themselves" (Tehonatonkoton) and "shall forfeit all birthrights and claims of the League of Five Nations and territory."[...] This provision prohibits kaianerehkó:wa people from using attorneys who pledge oaths to foreign laws as intermediaries for pursuing their traditional duties and responsibilities.[...]*

*The Plaintiffs do not represent anyone in the corporate-based meaning of "representation" used in Canadian courts, which has no equivalent in kanien'kehá:ka culture. Used in ceremonial as well as legal and diplomatic settings, the kanien'kehá:ka word Tewatate-wenní:io, meaning "we are all free", "we are all sovereign", and "we all carry ourselves", determines that all Indigenous individuals speak for themselves as free people and cannot be represented by others. This natural freedom makes all kanien'kehá:ka individuals all the more responsible for fulfilling their traditional duties in accordance with the kaianerehkó:wa and oral tradition. It must be noted that the kanien'kehá:ka tradition considers freedom as a natural birthright granted by creation rather than a sovereignty granted by any human institution.[...]*

*The Plaintiffs' self-representation in court proceedings is thus based on their individual responsibility to freely exert their constitutionally-protected cultural duty as kahnistensera (kanien'kehá:ka women).*

*The fact that the definition of representation which prevails in Canadian courts is inconsistent with kanien'kehá:ka culture, where attorneys do not exist, makes it impossible to represent and confiscate the free will of all members of an Indigenous people in decision-making. For this very reason, treaties made in the past between representative of the Crown and select Indigenous individuals deemed to be "chiefs" are null and void, as they failed to obtain the consent of all free Indigenous people. Any single person signing a treaty on behalf of an Indigenous group, clan or people violates the kaianerehkó:wa, which outlines the due protocol for clan-based consensual decision-making. (Kahentinetha et al. v. SQI et al 2022b).*

The man-made laws of the courthouse ship are made null and void when faced with this Indigenous duty of responsible freedom and "autonomous responsibility"<sup>14</sup> as a cornerstone for consensual collective cohesion. According to Tekarontakeh, the word for "mothers,"

<sup>14</sup> Wallace (1972, 34) suggests that "the cultivation of the ideal of autonomous responsibility – and the suppression of its antinomy, dependency – began early in life. Iroquois children were carefully trained to think for themselves but to act for others."

*Kahnistensera*, literally means “life givers,” coming from *O’nista*, which refers to the point where the umbilical cord is attached to the mother, making the connection between women and Mother Earth akin to the stem that connects the apple to the tree (Karoniaktakeh 2023, 263). As the Earth is a mother, all the plants that grow from her are also feminine: the “big sisters” like wild strawberries that take care of themselves, as much as the “little sisters” that need to be tended to, such as corn, squash, and beans. On the other hand, men are modeled after the sun, bringing warmth and light to the women’s land. Rather than liabilities, freedom and autonomy in the *Kanien’kehá:ka* sense are understood as prerequisites for the fulfillment of these specific duties, ensuring that they will be respected without the need for coercion.

The Mohawk Mother’s argument that all treaties are null and void curiously echoes the way in which the Code of Civil Procedure stipulates that all members of a group must give their consent to be represented: in a lawyerless society, where one can only represent oneself, or rather present oneself, one cannot relinquish another person’s birthright to speak for her or himself. Every single person would have to sign a treaty for it to be valid. In the *Ganien’keh Manifesto*, distributed to the United Nations in 1974 after Mohawk warriors reoccupied their ancestral lands in the Adirondacks, Karoniaktajeh (2023, 133) denounced the actions of Joseph Brant, a Mohawk who maintained close ties with the British during the American Revolution. Brant had leased out most of the Haldimand Tract, initially reserved for the Rotinonhsión:ni who were expelled from the United States. He had granted himself a “power of attorney” without submitting the matter to council, whose procedures precisely and consistently work to nullify any such power of attorney, following the principle that decisions are only binding if they are freely accepted.

### No Fire Without Embers

The story of the origin of the Kaianerehkó:wa (“Great Good Path”) and the formation of the Rotinonhsión:ni confederacy recounts how Deganawidah, Hiawatha, and Jigonhsasee put an end to the bloody wars between the Five Nations through words and wampums of “condolence,” allowing to overcome the grief and cycles of vendettas following the loss of relatives. Snake-haired war-mongering Onondaga chief Atodarho, literally the “Entangled,” was the last leader to join the alliance, as he was persuaded to become the “first among equals,” with the privilege of gathering all families in the Grand Council in Onondaga. Atodarho was also granted the right to veto any decision, although this privilege was annulled by the fact that “any chief had a virtual veto on any proposal before the council” (Tooker 1978, 422). Yet the term “chief” is misleading, as his discretionary power rather rests within the families whose positions chiefs merely *present* to the council. The Kanien’kéha:ka term for chief, *Roiá:ner*, rather means “he has a path” (Karoniaktakeh 2023, 265), and the forty-nine permanent titles determining the chiefs’ specific roles within the Grand Council belong to the clans themselves – and chiefly the women, who are responsible for both selecting and deposing them. Therefore, chiefdom does not involve any representation or transfer of power, which remains within the family, who consensually determines the content of the “bundle” which their *Roiá:ner* carries to the council.

At every step of its concentric, onion-layered consensual decision-making system, comprising no less than 117 wampums in Parker's first written version (1916), the Kaianerehkó:wa applies a Two Row-based principle of reciprocity wherein all constituencies, and chiefly the five nations themselves, are at once bound together and kept separate, conserving their freedom to conduct their own affairs while uniting against common threats. The Grand Council's longhouse is divided in three sides: the Elder Brothers (Seneca and Mohawk, larger nations), first take the issues submitted by the people in the well at the center of the longhouse, and share their position with the Younger Brothers (Cayuga, Oneida, and Tuscarora, smaller nations), who then submit their opinion to the Onondaga "firekeepers." In smaller scale national or community councils, the same tripartite model applies as the longhouse is rather divided between clans – Bear, Turtle, and Wolves, in the case of the Kanien'kehá:ka.<sup>15</sup> Whenever an opposition arises as the proposals bounce to the other sides of the longhouse, the process must start all over again. If speakers are unable to "roll their words into one bundle," they must set the issue aside and the council fire is "covered with ashes" (Tooker 1978, 422).

This reference to ashes is not a mere metaphor (Tuck and Yang 2012), as the very term for the council, *Kahwá:tsire'*, literally means a "gathering of embers," and designates both a family and a fire, originally referring to the family's hearth in the longhouse. A family fire is created when individual embers, *Ó:tsire'*, come together to create a flame and intensify the heat. The Grand Council, which brings all the *Kahwá:tsire'* together, is called the *katsenhowá:nen*, the "big fire," according to Kanasaraken (Karoniaktajeh 2023, 260). Most importantly, when a decision seems to have been reached and the fire looks extinguished, the council must "stir the ashes" to make sure that no ember is still burning, asking each person who has not yet spoken to express their point of view.<sup>16</sup> This is not only to deepen and validate the consensus, but to enrich it with the singular perspectives of all individuals, whose participation is strongly encouraged, if not compulsory.

The Kaianerehkó:wa ingeniously telescopes the individual into the community, and vice-versa, by locking centrifugal and centripetal forces of allegiance and accountability into one another. Morgan (1877, 135) suggested that the Rotinonhsión:ni just had one step left to join civilization, which was severing the link between their body politic and the families, which he considered the most "primitive" unit of organization. Yet it is by way of this chain of commandment, flowing back and forth from autonomous, self-governing family units to larger or foreign autonomous, self-governing bodies, that the Kaianerehkó:wa staves off any power of attorney and representation. Stirring the ashes is to "call into presence" the people to present their views. It is a "roll call" not only of the chiefs, but of everybody.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Similarly, there must always be three runners sent to another territory, or three knowledge keepers in recitals of the Kaianerehkó:wa, so they can complement and correct each other, according to Mohawk Mother Kwetio.

<sup>16</sup> According to Wallace (1972, 52), the expression "ashes stirring" was also used during the Midwinter Ceremony when small parties of dancers would make the round of private houses to include their families in the celebration. Stirring the ashes may thus refer to a variety of different methods for fostering inclusivity.

<sup>17</sup> Kahnawá:ke knowledge keeper Brian Deer (1999) voiced discomfort regarding constant efforts, by non-Indigenous Iroquoianists such as Fenton, to uncover the original structure of the Iroquois confederacy in

The notion that each individual's role and responsibility mirrors that of a *Roid:ner* is apparent in Rotinonhsión:ni name-giving ceremonies, which bestow individuals with unique names that no one else must possess, marking their personal mission from the moment that infants start to express their singular perspective in the world. Each individual name is a sovereign title of sorts residing in each person's "mind," *O'nikòn:ra'*, a term meaning "protection" and alluding to the husks protecting the corn cob. Just as a *Roid:ner's* title, individual names are under the custody of their clans, and imply roles, rights, and responsibilities which belong to the entire family (Tooker 1978, 424). This is why individual views are paramount in supporting a decision, broadening its horizon, and ensuring that it will be implemented freely and effectively. This is why, moreover, one's particular mind, reflected by their name-title, cannot be delegated to anyone else: *tóhsa sathón:tat naiesa'nikonhrákhwa*, "don't let them take your mind/protection," as Tekarontakeh recalls being told by his grandfather (Karoniaktajeh 2023, 15).

That there are no representatives or attorneys among the Rotinonhsión:ni means that each one acts both as legislator, executor, and judge. In particular, the women retain "what amounted to a judicial review of men's actions" (Goettner-Abendroth 2012, 306), as their position conveys the consensus of all members of the matrilineal family fire, the fundamental unit of Rotinonhsión:ni politics on which larger circles of decision-making rest. The assembly or council – whether judicial or political, colonial or traditional, does not matter, as all powers consistently rest within the unanimous sum of the people's minds – is the locus where their ideas are presented and balanced with a view to a "unity in multiplicity," where decisions are all the more binding that they are freely accepted.

### Every House is a Longhouse

How does the responsibility of an ember, *Ó:tsire'*, to its fire, *Kahwá:tsire'*, translate in court? While the minutes of the Superior Court indicated all moral persons as "absent," as they were represented by their attorneys, the Kahnistensera were all "present." They argued that it was their cultural duty to be present, making use of their social positions, experiences, and way of thinking, to carry the bundles of their families in the settlers' ship. Complexifying Hannah Pitkin's (1967) classic definition of representation as "making present again" an absent voice, Louis Marin (1981, 10) distinguished between the "transitive transparency" which re-presents an absent voice "as if" it was present (political representation), and the "reflexive opac-

---

establishing the authentic "roll call of the Chiefs." In addition to emphasizing how the Kaianerehkó:wa is a "creative ideology" anchored in oral traditions which are not found in the written record, Deer criticized Fenton's argument (also found in Richter 1992) that the original structure of the confederacy degenerated since the end of the 17th century when the power of the condoled forty-nine chiefs was usurped by "war chiefs" (upholding the voice of the women in the longhouse) and unofficial "Pine Tree chiefs." Tekarontakeh, whom I consulted, agrees with Deer that there is nothing unusual in the fact that common Rotinonhsión:ni people take up important responsibilities in the longhouse. In fact, climbing the Pine Tree to see incoming danger is seen as a collective responsibility pertaining to all individuals. It is very likely that the fact that Fenton often dealt with condoled chiefs as his informants played a role in shaping his interpretation of legitimate power within the Confederacy.

ity” by way of which “any representation presents itself representing something,” effectively duplicating, replacing, and supplementing an absent voice by its public display (legal representation). In the Kahnistensera’s court submissions, the double negative of “self-representation” cancels its duplication. They are *not not present*. If someone happens to disagree with them, they are also free to step up and speak on their own behalf, because just like people cannot tell others what to do, they can always start their own fire, transforming a potential veto in the affirmation of another position.<sup>18</sup>

The Kahnistensera claimed their right to refuse the translation of legal representation and powers of attorney into their culture, but what would it imply to reverse the burden and ask the court to account for the *Kahwá:tsire*? The Two Row Wampum proposes an Indigenous-led pathway for transcultural analogies, providing settlers, by way of a naval imagery they could also relate to, insight into Indigenous relationalities. It is thus no surprise if its paradoxical notion of alliance through separation addresses the core conundrum of cross-cultural translation. For instance, Silverstein (2003) proposed “transduction,” based on an analogy with a motor engine’s transducer, as a method to translate worlds made of entirely distinct energies, each requiring their own methods – with a view to drawing analogies between each world’s own world of analogies. According to Gal (2015, 233) transduction seeks to avoid forced commensurations seeking equivalences by placing “items on a grid or scale that gauges them with respect to each other.” Similarly, Viveiros de Castro (2004, 10) calls “controlled equivocation” a method that, instead of annulling divergences between languages (which differ alongside the worlds they speak from and about, the signified floating as much as the signifier), would “emphasize or potentialize the equivocation” to present the untranslatable, non-equivalent, and irrepresentable as such, transporting non-identity into the final product. As “there are no points of view *onto* things, things and beings are the points of view *themselves*” (11), equivocation makes points of view present rather than represented, in court as in council, to account for the worlds behind words, or the “paths” behind “laws.”

The Two Row Wampum expresses the limit of legal pluralism (Lemieux 2012), resisting its translation by and into the legal metalanguage as a right among others, where we are “all in the same boat.” Yet the Two Row’s horizon, by potentializing difference, remains to build alliance. The more difference is respected, the stronger the alliance. The more the gap between worlds is minded, the greater power their potential difference can generate. In that sense, the Kahnistensera’s assemblies, by stirring the ashes, apply the Two Row to themselves, to widen the scope of their internal differences into an allied front.

The Kahnistensera displayed this paradoxical power of potential difference in their response to the fifty-five cross-examination questions that the Attorney General of Quebec

<sup>18</sup> The part played by this right to secession must be balanced with that played by colonial pressure in explaining the pros and cons, in terms of resistance to assimilation, of the “factionalism” (Reid 2004) observed in contemporary Rotinohsion:ni communities, with multiple longhouses existing alongside non-traditional institutions and denominations. Crucial in that regard is French historian Bacqueville de La Potherie’s 1722 remark that when the Iroquois “carry out some remarkable undertaking against a nation they fear [...] they seem to form two parties, the one agrees and the other opposes it: if the first party succeeds in its plans, the other approves and supports what has been done: if its intentions are thwarted, it joins the other party; so that they always attain their goal” (Havard 2001, 69).

sent on September 7, 2022, to Kahentinetha, who had filed an affidavit as a witness of medical experiments on Indigenous children. Instead of addressing these sensitive issues, Quebec sent a series of textbook questions regarding the official structure of the Rotinonhsión:ni government, asking the Kahnistensera if they had the approval of their chiefs to initiate the lawsuit.

Several questions painstakingly tried to identify official traditional Rotinonhsión:ni bodies, such as the Mohawk Nation Council of Chiefs, registered in Akwesasne, whose approval would be required for the Kahnistensera to be legitimate. Kahentinetha, however, simply responded that the “neither the Kaianerehko:wa nor our precolonial oral tradition refer to the Mohawk Nation Council of Chiefs”, and insisted that “we all represent ourselves.” To question 9, which asked whether these “Chiefs represent the Mohawk Nation in the Confederacy,” she answered “They do not ‘represent’ the Mohawk Nation. They are supposed to carry the voice of the people.” When asked which longhouse she attended and who was its chief, Kahentinetha responded “There are no chiefs. As a free people we can all have meetings anywhere, anytime. Buildings and villages do not make us who we are,” adding that:

*We say that there is only one longhouse that begins where the sun rises and ends where the sun sets. The sky is its ceiling, and the ground is its floor. For us there is only one longhouse for the people, it is A'nowarà:ke (Turtle Island). On another hand, if you are talking about physical buildings, there are thousands of buildings in Kahnawake so there are thousands of longhouses. Meetings can happen in any house. (Kahentinetha et al. 2022c)*

This symbolic longhouse transcends any designation of an exclusive, sacred space for meetings, as any building can make the symbolic longhouse present. I was told not uncommonly by longhouse people that their elders said when they were young that if there was just a single Indigenous person left, that person would still have custody of the entire territory. Tradition makes itself present through a single individual, as a shard or fragment reconstituting the whole. Responding to question 21, which asked who were the Kahnistensera (Mohawk Mothers) and whether they were authorized by official clan mothers, Kahentinetha wrote: “All the women are Kahnistensera.” As she began her oral arguments in court, Mohawk Mother Kwetiio similarly gestured towards all the Indigenous women in the courtroom, emphasizing that all of them were equally Kahnistensera, explaining that it is not a group that anyone could represent, but a shared responsibility and a shared power to protect the land and the children, which everyone is expected to uphold autonomously.

To conclude, I propose a response to question 12, which Kahentinetha objected to. It inquired whether any of the current official chiefs from the Mohawk Nation or the Grand Council were from Kahnawá:ke. The answer is “No”, and it is not a mere coincidence that Kahnawá:ke, established as a Jesuit Catholic mission by the French in 1667, evolved into a society without traditional chiefs while seeing the emergence of significant militant figures such as Karoniaktajeh, Tekarontakeh, and the Warrior Society. Doing research on the use of Indigenous children as test subjects at the Allan Memorial Institute, I stumbled on ethnographies of Kahnawá:ke written by two McGill professors in collaboration with Canada's

Defence Research Board. Anthropologist Fred W. Voget (1951, 221) described Kahnawá:ke as an ideal site for studying nativist movements because of the “concentrated acculturation to which the inhabitants have been subject for almost three hundred years,” while sociologist Oswald Hall’s study of “The Industrialized Indians of Caughnawaga”<sup>19</sup> focused on the unruly behaviors of its inhabitants, stating that “In the first instance the reservation seems to be organized around hostility toward the federal government”, and that “the reserve displays a volcanic uneasiness. It is marked by recurrent disturbances of a minor riot character” (Hall 1949, 10).

It would seem that Kahnawá:ke’s putative acculturation and nativist authenticity somehow coincide, as traditional Kaianerehkó:wa families, surrounded by Christian converts and French settlers, took shelter beneath the Tree of the Great Long Leaves to covertly pursue their tradition in its essential form, without relying on overt governance structures. It goes to show that the Kaianerehkó:wa (“Great Good Path”) endured primarily through the minds, hearts, uses and practices of the people, freely carrying their responsibilities and longhouse on their back. Such is the power not to be represented which every Rotinonhsión:ni holds, and which Justice Moore acknowledged on September 20, 2022, by rejecting the defendants’ request for the Kahnistensera to hire a lawyer, so they can fulfill their “individual obligations to watch over the traditional territory of the kanien’keha:ka people and to protect the children of the past, present, and future.”

## Acknowledgements

Fieldwork for this article was funded in part by the Wenner Gren Foundation and the Social Sciences and Humanities Research Council.

I thank Marjolaine Arpin and Léa Denieul-Pinsky for their thoughtful revisions.

## References

- Alhmidi, Maan.** 2021. “Experts Say Trudeau’s Acknowledgement of Indigenous Genocide Could Have Legal Impacts.” *Global News*, June 5, 2021. <https://globalnews.ca/news/7924188/trudeau-indigenous-genocide-legal-impacts/>.
- Blouin, Philippe.** 2022. “For the Children Lost and Yet to Come: Restitution and the Indigenous Genocide.” *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Emergent Conversations Series, March 31, 2022. <https://polarjournal.org/2022/03/31/for-the-children-lost-and-yet-to-come-restitution-and-the-indigenous-genocide/>.
- Deer, Brian.** 1999. “Review of William Fenton, The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy.” *Recherches amérindiennes au Québec* 29: 63–76.

---

<sup>19</sup> The spelling Caughnawaga was used before the 1980’s when it was replaced by Kahnawá:ke.

- Deer, Ka'nhehsí:io.** 2022. "Pope Says Genocide Took Place at Canada's Residential Schools". *CBC*, July 30, 2022. <https://www.cbc.ca/news/indigenous/pope-francis-residential-schools-genocide-1.6537203>.
- Gal, Susan.** 2015. "Politics of Translation." *Annual Review of Anthropology* 44: 225–40. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-013806>.
- Gehring, Charles, William A. Starna, and William N. Fenton.** 1987. "The Tawagonshi Treaty of 1613: The Final Chapter." *New York History* 60: 373–93.
- Goettner-Abendroth, Heide.** 2012. *Matriarchal Societies. Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*. New York: Peter Lang.
- Graeber, David, and David Wengrow.** 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. Harmondsworth: Penguin.
- Hall, Oswald.** 1949. "The Use of Sampling Procedures and Role Theory in Sociological Research." *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 15 (1): 1–13.
- Havard, Gilles.** 2001. *The Great Peace of Montreal of 1701*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Hyslop, Katie.** 2020. "Wet'suwet'en Crisis: Whose Rule of Law?" *The Tyee*, February 14, 2020. <https://thetyee.ca/News/2020/02/14/Wetsuweten-Crisis-Whose-Rule-Law/>.
- Kahentinetha.** 2019. "Guess what! Canadians are 'Ga na jon'." *Mohawk Nation News*, October 18, 2019. <https://mohawknationnews.com/blog/2019/11/18/guess-what-canadians-are-ga-na-jon/>.
- Kahentinetha.** 2022. "Mohawk Mothers: Excavation Stops & Injunction Starts." *Mohawk Nation News*, October 8, 2022. <https://mohawknationnews.com/blog/2022/10/28/mohawk-mothers-excavation-stops-injunction-starts/>.
- Kahentinetha.** 2023. "'RECONCILIATION' @ PSAC Oct. 19, 2023é" *Mohawk Nation News*, October 21, 2023. <https://mohawknationnews.com/blog/2023/10/21/reconciliation-psac-oct-19-2023/>.
- Kahentinetha et al. v. SQI et al** 2022a. *Avis de gestion des Défendeurs SQI et al.* (Qc. Sup. Ct. August 1, 2022).
- Kahentinetha et al. v. SQI et al** 2022b. *Amended Originating Application.* (Qc. Sup. Ct. September 8, 2022).
- Kahentinetha et al. v. SQI et al** 2022c. *Written Examination of Kahentinetha on a Sworn Statement at the Pre-Trial Phase – Attorney General of Quebec.* (Qc. Sup. Ct. September 18, 2022).
- Karoniaktajeh, Louis Hall.** 2023. *The Mohawk Warrior Society. A Handbook on Sovereignty and Survival*, edited by Philippe Blouin, Matt Peterson, Malek Rasamny, and Kahentinetha Rotiskarewake. Oakland: PM Press.
- Lafitau, Joseph-François.** 1724. *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Vol. 2. Paris: Saugrain l'aîné–Hochereau.
- Lemieux, René.** 2022. "L'espace du droit et ses limites : la sculpture Spirit of Haida Gwaii et le wampum à deux rangs (two row wampum) comme images du pluralisme juridique au Canada." *Revue de Droit. Université de Sherbrooke* 51 (2–3): 431–63. <https://doi.org/10.7202/1095741ar>.
- McGill Provost's Task Force on Indigenous Studies and Indigenous Education.** 2017. *Final Report*. [https://www.mcgill.ca/provost/files/provost/final\\_report\\_-\\_clean\\_-\\_270617.pdf](https://www.mcgill.ca/provost/files/provost/final_report_-_clean_-_270617.pdf).
- Milum, Nick.** 2015. "Kahnawake Mohawk Nation Sends Seizure Notice to McGill." *The McGill Daily*, September 22, 2015. <https://www.mcgilltribune.com/news/kahnawake-mohawk-nation-sends-seizure-notice-to-mcgill-092115/>.

- Morgan, Lewis H.** 1877. *Ancient Society: Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*. New York: H. Holt.
- Muller, Kathryn V.** 2007. "The Two 'Mystery Belts of Grand River: A Biography of the Two Row Wampum and the Friendship Belt." *American Indian Quarterly* 31 (1): 129–64. <https://doi.org/10.1353/aiq.2007.0013>.
- Parker, Arthur C.** 1916. *The Constitution of the Five Nations*. New York State University Bulletin 184. Albany: University of the State of New York. <https://lccn.loc.gov/16027201>.
- Parker, Arthur C.** 1918. "The Constitution of the Five Nations: A Reply." *American Anthropologist* 20: 120–24.
- Parmenter, Jon.** 2013. "The Meaning of Kaswentha and the Two Row Wampum Belt in Haudenosaunee (Iroquois) History: Can Indigenous Oral Tradition be Reconciled with the Documentary Record?" *Journal of Early American History* 3: 82–109. <https://doi.org/10.1163/18770703-00301005>.
- Pitkin, Hanna F.** 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California.
- Price, Joshua M.** 2023. *Translation and Epistemicide*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Real Peoples Media.** 2020. "Two Row Teachings on the Track," February 12, 2020. <https://realpeoples.media/video-two-row-teachings-on-the-track/>.
- Reid, Gerald.** 2004. *Kahnawà:ke: Factionalism, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Richter, Daniel K.** 1992. *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill: the University of North Carolina Press.
- Schmitt, Carl.** 2006. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press.
- Silverstein, Michael.** 2003. "Translation, Transduction, Transformation: Skating 'Glossando' on Thin Semiotic Ice." In *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, edited by Paula G. Rubel, Abraham Rosman, 75–106. London: Routledge.
- Tekarontakeh.** 2021. *Teyohake and Covenant Chain*. Youtube video. Accessed December 18, 2023. [https://www.youtube.com/watch?v=4Z0qKkAht5s&ab\\_channel=daisydynamite](https://www.youtube.com/watch?v=4Z0qKkAht5s&ab_channel=daisydynamite)
- Tomesco, Frédéric.** 2022. "'It's empty': Montreal Mohawk Women's Group Slams Pope's Apology." *Montreal Gazette*, July 27, 2022. <https://montrealgazette.com/news/quebec/its-empty-montreal-mohawk-womens-group-slams-popes-apology>.
- Tooker, Elizabeth.** 1978. "The League of the Iroquois: Its History, Politics, and Ritual." In *Handbook of North American Indians*. Vol. 15, edited by William C. Sturtevant, 418–41. Washington: Smithsonian Institute.
- Tuck, Eve, and K. Wayne Yang.** 2012. "Decolonization is Not a Metaphor." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 1–40. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.04>.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3–22.
- Voget, Fred.** 1951. "Acculturation at Caughnawaga: A Note on the Native-Modified Group." *American Anthropologist* 53 (2): 220–231.
- Wallace, Anthony F. C.** 1971. "Handsome Lake and the Decline of the Iroquois Matriarchate." In *Kinship and culture*, edited by Francis L. K. Hsu, 367–76. New York: Routledge.
- Wallace, Anthony F. C.** 1972. *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Vintage Books.
- Wysote, Travis, and Erin Morton.** 2019. "'The Depth of the Plough': White Settler Tautologies and Pioneer Lies." *Settler Colonial Studies* 9 (4): 479–504. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2018.1541221>.

**Wyton, Moira.** 2023. "Residential School Denialists Tried to Dig Up Suspected Unmarked Graves in Kamloops, B. C., Report Finds." *CBC News*, June 16, 2023.

**Yakub, Mehanaz.** 2018. "Iroquois Village Dug Up Downtown on Peel Street." *The Eastern Door*, August 6, 2018.

## Author

**Philippe Blouin** writes, translates, and studies political anthropology and philosophy in *Tionni'tio'tià:kon* (Montreal). His current PhD research at McGill University seeks to understand and share Kanien'kehá:ka (Mohawk) traditional teachings, and specifically the *Teiohá:te* (Two Row Wampum), to build decolonial alliances. Since 2021 he has been involved with the Kanien'kehá:ka Kahnistensera (Mohawk Mothers) to investigate disappeared Indigenous children and protect sites potentially containing unmarked graves. He has published essays in the *South Atlantic Quarterly*, *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, and an afterword to George Sorel's *Reflections on Violence*.

*philippe.blouin@mail.mcgill.ca*

*PhD Candidate, Anthropology Department, McGill University*

# COMMONING AS SOCIAL STRUGGLE

## Three Modes of Commoning Mobility Infrastructures in Berlin

*Alik Mazukato*

### Abstract

The article provides an empirical insight into urban initiatives that advocate for better urban mobility infrastructures and outlines a theoretical perspective of commoning infrastructures as a terrain for political struggles. Rather than constructing commons as the interplay of methodologically presumed elements (resources, a community of commoners, and their institutions of commoning) it takes a relational perspective on commoning that asks how activists mobilize and relate heterogeneous elements to make urban mobility infrastructures a common political concern. Based on ethnographic fieldwork on mobility activism in Berlin, the second part of the article illustrates such a relational perspective and presents three modes of commoning. To achieve what is called “mobility transition” (i.e. more sustainable and equitable urban mobility infrastructures), activists rely on mobilizations of knowledge, space, and affect.

**Keywords:** *commoning, urbanity, social movements, mobility infrastructures, affect, political mobilization*

Political demands and moral claims for better urban mobility infrastructures in Berlin have been centering since the 2010s around the buzzwords *Verkehrswende* or *Mobilitätswende*, which translate as “traffic transition” or “mobility transition.” A wide range of activist mobilization practices and administrative policies were set in motion with reference to mobility transition. Under this banner, civil society initiatives such as *Changing Cities* or *German Cyclist’s Association* (*Allgemeiner Deutscher Fahrrad-Club*, *ADFC*) are fighting for their vision of a city that moves away from a focus on automobility and favors more socially and environmentally sustainable forms of mobility such as cycling, walking, or public transport. Among the key demands of civil society initiatives is Vision Zero, which demands safety for all users of mobility infrastructure and zero deaths due to inadequate provision and poor infrastructural design. Activists are also pushing for the proper implementation of a citywide network of 865 kilometers of priority cycle lanes. Some, such as the *Car Free Berlin Initiative* (*Berlin Autofrei*), are even fighting to ban private cars from the inner-city districts altogether, creating what some are calling the world’s largest car-free urban zone (Burbano 2022).

For more than a year and a half, I have been conducting ethnographic fieldwork on the various political mobilizations around urban mobility infrastructures, which, I will argue, aim to transform infrastructures and, ultimately, urban mobilities and urbanity itself. My research methods included in-depth interviews with activists and administrators, as well as participant observation of one initiative and various activist events such as demonstrations,

often in the form of ride-along bike rides. I collected a large amount of visual and audio-visual material by analyzing social media accounts and newsletters of my research area. I analyzed them together with governmental policy documents and laws in order to get a grip on the goals of the mobility transition and to capture discursive strategies aimed at enabling better and more equitable urban mobilities. Although there are various vibrant activist groups advocating for pedestrians or better public transport, for the purpose of this article, I am focusing mainly on cycling activism.

In this paper, I provide an empirical insight into the field of mobility transition and outline a perspective of commoning infrastructures as a terrain for political struggles. I will discuss how activists' mobilizations relate heterogeneous elements (people, infrastructure, moral claims, space, knowledge, affect) to make mobility transition a common political concern and create a community of commoners. I argue that these practices of mobilization not only form part of ongoing political contestations over urban mobility infrastructures, but that visions of a better city and an alternative urbanity are manifested in them. I will continue with a theoretical section debating current trends in the theorization of commons/commoning. The subsequent section presents my empirical findings where I will discuss three modes of commoning which illustrate my approach of commoning as relational practice.

### **Making Mobility a Common Political Concern: Relational and Urban Approaches of Commoning**

Academic approaches to the study of commons and commoning have shifted their focus remarkably, partly due to the numerous interdisciplinary perspectives that have been put forward. Admittedly, the first shift in perspectives – from commons to commoning – has already been heavily canonized. Suffice it to say that accounts tend to start with Elinor Ostrom, who most prominently has inquired into the institutional arrangements that are needed to safeguard natural resources from enclosure and preserve them as common goods (Ostrom 1990). In contrast to Ostrom's focus on rules, commoning approaches look at the social process of how a resource is made a common-pool resource and emphasize community building. Peter Linebaugh's study of the various historical struggles over competing interpretations of the Magna Carta and the enclosure of grazing and woodlands in England and the British Empire (Linebaugh 2008) is an example of a perspective that constructs commoning as an activity. There have been more recent attempts to further decenter the significance of concrete material resources. They propose an understanding which focuses on commoning as the performance of a set of contingent relations that are subject to the exercise of power. To capture the affective, economic and embodied socionatural relations of a community in Nepal with the forest, Andrea Nightingale provides us with a critical feminist ecological perspective. She advocates to look at the "*doing* commoning, *becoming* in common, rather than seeking to cement property rights, relationships of sharing and collective practices as the backbone of durable commoning efforts" (Nightingale 2019, 31, original italics).

In this paper, I build on Nightingale's notion of doing commoning as a way of creating a community of people and more than human entities. I ask how activists mobilize people and infrastructures for their political vision of an alternative urbanity and how infrastructural provision is used as an argument to pursue moral claims for better (socially fairer, more sustainable, more accessible and safer) urban mobility. I analyze these mobilizations as fostering relations of sharing that need to be constantly enacted, involving people, knowledge, law, infrastructures, and policies alike.

This relational approach bears methodological advantages over some widely used definitions of the commons. The latter typically include three elements: a common-pool resource, an institution or a set of rules to govern the resource, and a community of commoners (Kip et al. 2015). The conventional analysis of commons may therefore focus on one or more of these elements, and consequently, to a certain extent, takes the elements as a methodological given. By strengthening a relational perspective on commoning urban mobilities, I aim to go beyond such an additive understanding of commoning as the analysis of methodologically presupposed elements.

This move towards a relational perspective should not be read as a neglect of the role materiality is playing in processes of commoning. The premature analytical determination of the one material resource that is to be preserved as common good (e. g. mobility infrastructures) ascribes an ontological status which might obscure the actual role material and non-human actants are playing in processes of commoning. Moreover, it diverts the focus from other crucial non-human elements. After deciding which resource to focus on the analyst might move on too quickly to inquire about institutional settings and a community of commoners. An ethnographic focus on doing commoning in contrast allows me to analyze modes of commoning as a social practice that generates points of reference, be they material or immaterial, human or non-human. It also points to the specific role infrastructures, imaginations of a better city, and activist communities play when urban mobility infrastructures are made a common political concern.

A relational perspective is particularly apt for urban commons. In urban contexts, the contested resources like mobility infrastructures are material. However, what is at stake in these contestations are not solely neatly delimitable resources that are depletable and, therefore, need to be protected from overexploitation. On the contrary, the city itself can be seen as a commons that is relationally produced by using it and, consequently, adding to it. The creation of the urban commons, the sharing of the city, and the participation in discussions about the meaning of urbanity is what constitutes the city and makes the urban commons valuable:

*In the city, the commons is an inherently relational phenomenon. [...] usage and consumption practices are a constitutive part of the production of the urban commons: in fact, consuming the city is nothing but the most subtle form of its production.* (Borch and Kornberger 2015, 7–8)

From this perspective, contestations over urban mobilities constitute the urban and its contested meanings. More generally, the relational processes that produce the urban commons, “the city-making activities of its residents, in which they produce the city through their lives

and works as a collective social and material product; in effect, a commons” (Holston 2019, 121) lead to the re-/production of the city itself.

In the field of traffic transition a relational approach of commoning yields additional advantages since these relational practices can lead us to the alternative visions of urbanity that are manifested in activists’ social practices of mobilization. Neither these visions nor urbanity itself can solely be treated as material resources. They are created by relational social practices and float partly in the realm of the imagination when activists try to make mobility infrastructures a common political concern. For that matter, I focus methodologically on the process of relating in activists’ interventions and mobilizations. Concentrating on “the concrete, historically, socially, and culturally situated mobilization of commoners around the resources they rely on or hold dear” (Poderi 2020, 31) leads us to visions of better urban mobilities and the drafts of alternative urbanities underlying them. As the city itself may constitute the resource that activists “hold dear,” activists’ mobilizations and contestations to make mobility transition a common political concern foster a broader debate about the good life in the city.

Classic approaches in contrast would guide us towards questions of how urban infrastructures (as supposedly the material resource, that is to be preserved as a common good) are to be managed, and whether the private market, the state, or the commons as a third way between state and market are suited best for this task. In fact, both state rhetoric and liberal market-oriented ideologies are currently claiming the commons, which points to a renaissance of the commons in political discourse (Bluhm and Münkler 2015). Although liberalism suggests that the invisible hand and the free pursuit of the individual good will automatically lead to the common good (Bluhm and Münkler 2015), commons debates draw much of their political force from dissatisfaction with market-oriented liberal capitalism. Hence, the liberal promise of the market is not a solution for the commoning of urban infrastructures. The state seems better suited to act as a guardian for the common good. As legal and political scholars suggest, it should not be the state’s role to provide substantive norms and thus decide once and for all what the common good entails. Rather, the democratic state should facilitate the procedural preconditions for societal debate and ensure polity mechanisms for decision-making (Offe 2019) so that people can decide for themselves what the common weal means for them.

These idealistic legal and political science perspectives support a conflation of the common, the public, and the state, a conceptual blending which Amanda Huron (2017) has identified as one of the key tensions within conceptions of the urban commons. In light of recent ethnographic studies on the commoning of infrastructures, the equation of the public and the common can no longer remain unquestioned. Instead of responding adequately to citizens’ demands for decent housing for the poor, the government in Santiago insists on its property rights, while criminalizing and undermining squatter movements (Ortiz 2015). In Athens, austerity policies have created an infrastructural gap (Dalakoglou 2016). As the state withdraws from maintaining crucial infrastructures, its roles and relationships to the public are being redefined and “ideas of the commons and solidarity are becoming the new force behind the organization and function of novel forms of infrastructures.” (Dalakoglou 2016, 829). People address the crisis of reproduction and care by setting up food banks and shelters

for asylum seekers. Thereby, they mobilize and create solidarity networks initiating “infrastructures from below” (Gutiérrez Sánchez 2022).

These examples from the field of commoning infrastructures show how common interests as the self-declared goals of social movements and public interests represented by governmental agencies have diverged. I argue that mobilizations of infrastructures that are claiming the common good deserve more empirical attention, because they reveal alternative visions of urbanity and reflect important reconfigurations of the public/private and market/state divides (see also Valverde 2023). Moreover, through such processes, analysts can shed light on new forms of governance by paying attention to the different forms of interaction between social movements and state authority.

To summarize my theoretical discussion, I would like to strengthen a theoretical perspective on activists’ mobilizing urban mobility infrastructures as a process of relating rather than the management of resources. Drawing from strategies I actually encountered in the field, rather than methodologically preset entities, I will show how mobilizations create communities and thereby initiate a process of commoning mobility infrastructures, that is, a process of relating political actors, the built environment of the city, political goals, and legal regulations. Since this process takes place under urban conditions, I see mobility transition as a process that establishes the urban commons, (re-)produces the city, and reveals alternative visions of urbanity.

From this perspective, making mobility transition a common political concern can be seen as a civic platform for social struggles (Müller 2015). Commoning infrastructures may be used as an analytical perspective for the active political engagements that produce the city and visions for an alternative future, including engagements and entanglements with both the market and state (Kip et al. 2015). In the remaining sections of the article, I will delve into the struggles for a better urban mobility in Berlin and, after providing some more context for the research field, present three different modes of commoning to exemplify my brief theoretical sketches of commoning infrastructures.

## Mobility Transition: Politico-legal Mobilizations for Better Urban Mobility

Berlin’s Mobility Law was a milestone in terms of activist mobilizations for mobility transition. In 2016, leading bike activists wrote and proposed the law to be passed by a Berlin-wide referendum with the goal to make traffic planning primarily about public transport, cycling, and walking, consequently, leaving behind the automobility-centered planning of previous decennia. Due to a broad coalition between established actors like *German Cyclist’s Association* (from now on: *ADFC*) and the newly formed *Referendum Bike*, activists were able to gather more than 100 000 signatures in favor of said referendum in only three weeks’ time. In light of this success, the Berlin Senate decided to adopt the activists’ proposition and passed the law in 2018, obviating an official vote and making Berlin the first German state to introduce such a law.

Subsequently, *Referendum Bike* renamed to *Changing Cities*, but continued its’ coalition with *ADFC*. Both leading civil society actors are now working together towards a proper

implementation of the Mobility Law. All political actors involved, including administrators, admit that without the constant pressure from civil society groups, infrastructural changes to accomplish mobility transition would be much slower. However, the Mobility Law does not only work as a lever for activists to pressure Berlin's politics to speed up mobility transition. It also paves the grounds for activists and the administration to work together by establishing new participatory mechanisms for consulting civil society in governmental decisions, thereby, embedding activist engagement in governmental and administrative processes. Based on my ethnographic fieldwork, I found three modes of commoning which I will introduce now, followed by a more detailed description.

"Seeing like an activist" (mode one) requires the mobilization of administrative and planning knowledge that enables one to perceive infrastructure in the right way. Commoning in this mode involves building a knowledgeable community that masters law, policy, and traffic planning in order to initiate changes, for instance by identifying past construction errors that lead to dangerous traffic routing for cyclists. In the second mode, activists aim to create a community through the experience of a prefiguration. City space gets mobilized to make tangible what it would be like to live in a city that is not dominated by car traffic and is open to all its residents and their political participation. Note that this spatio-temporal vision targets the oversized spatial demands of automobility and seeks to curtail them in favor of more spatial justice. In mode three, activists stage affect by establishing a mourning ritual in honor of cyclists who have died in traffic accidents, and thereby mobilize it. Pointing out the dangers of cycling, a community is created that is threatened by insufficient infrastructure.

These modes are empirical findings and represent activists' mobilizations to make mobility transition a reality. They are specific to the urban and political context of Berlin.<sup>1</sup> However, they do shed light on widely used activist mobilization tactics in various locales. All three modes point to the political process of making infrastructures in an urban environment a common political concern, but vary in their inclusion of actors and non-human elements in the relational commoning processes.

### **Mode I: "Seeing Like an Activist." Disseminating Knowledge for Intervention**

Cycling activists from the *ADFC*, including an ethnographer, met in the middle of August 2021 for a joint tour in the north of Berlin. Together, we cycled towards the city center, along one of Berlin's main highways. A second group started in the south, where highway B96 leaves Berlin. We met halfway. After a few kilometers we stopped and speeches were given. I noted the content of one of them in my field notes:

*Speaker: Highway B96 does not have any good bike lanes in the northern district of Reinickendorf. We will be following the only piece that has been renewed, only 400 meters to Roedernallee. The rest is rubbish from the 80s, not up to date at all. Cyclists in Berlin will always*

<sup>1</sup> Although there are similar debates in Munich, see Becker and Schwab 2023.

*know when they enter Reinickendorf district, because that's the case when the proper bike lanes, painted green, end.* (Field notes, August 15, 2021)

The speeches along the way encourage us to pay attention to the infrastructure which is in a patchwork state. The main aim of the tour is to demand continuous and adequate bike lanes across local districts. However, activists find that Reinickendorf is running late compared to bordering administrative zones, as most of the cycle infrastructure dates back to roughly forty years ago when there was less cycling and safety standards prove to be inadequate for today's traffic volume. The speeches educate us about the different stages of infrastructural development, the responsibilities within the administration and alert us to the potential obstacles to developing a proper network of bike lanes.

As we are slowly digesting the information, we have left Reinickendorf, heading towards the city center in Mitte district:

*One participant says: "Look, how nice it is!" pointing to the broad bike lane. He remembers the road in the past; there was no bike lane at all. Just two lanes for cars in each direction, side by side, one of which has now been replaced by the new bike lane. The lane is painted green and I think it meets the standards required by the Berlin Mobility Law.* (Field notes, August 15, 2021)

With our attention being directed by the speeches earlier, a man begins to examine the structural state of the infrastructure, linking it to his biography. In this sense, he applies his recently acquired knowledge and actively reconstructs his memories. The activist's cue to pay attention shapes our perception of what decent riding conditions are and what the differences to riding the "rubbish from the 80s" might be. Even my own attention circles around the administrative specifications of the Mobility Law, so I reorganize my perception similarly. But the bike tour is not only an opportunity for us to take a look at the new building standards, to see what bike lanes with "sufficient width" look like on all main roads of the city, as the law directs (§43 defines the standard of 2,50 meter for main roads). We all seem to enjoy ourselves, learning to feel good about the law's regulations and the building standards, some of which were actually developed by the *ADFC* itself.

I argue that I and the other participants are witnessing the generative effects of the activist's knowledge practices: We are being educated to see (and enjoy) infrastructures like an activist. The allusion in my wording to James Scott's *Seeing Like a State* (1998) is deliberate, as the aim of the activists is to teach us administrative and technical knowledge and to make us understand knowledge techniques like categorization and abstraction that are used to make infrastructure legible and projectable for those administering them.

Seeing like an activist is not just about acquiring knowledge to understand administrative practices and adapt one's perception. In addition, it means linking this knowledge to an activist agenda as a prerequisite for intervention. I would like to give another example to illustrate the two-fold step of disseminating knowledge to encourage intervention. *ADFC*'s online academy informs its members about current changes in traffic rules. When traffic rules are amended, corresponding administrative regulations must also be altered. The academy's

instructor introduces one of the smaller alterations: the opening of one-way streets to cyclists. This was only a discretionary provision in the old version of the regulation and has been altered to a more mandatory “ought-to provision,” he tells us. Cyclists should therefore be able to use one-way streets in the opposite direction in most cases. Our “teacher” later hints at his idea of how we can help to enforce the new rule:

*One should really try to generate a register of all one-way streets that have not yet been opened. There are some preconditions, but once they are met, you can file a request and refer to the new amendment.* (Field notes, March 24, 2022)

As this entry shows, the dissemination of knowledge ideally results in action. Our lesson was designed to be a blueprint for intervention in infrastructures: we should not wait, but urge the administration to open one-way streets for cyclists, thus helping ourselves to make our city more bikeable. And a list of the remaining one-way streets should be readily at hand, because when cycling through the city and seeing like an activist, you already know where intervention is needed. You know where the main routes end rather abruptly, because one-way streets have not yet been made two-way streets for cyclists. You know where bike lanes lead dangerously from sidewalk to the road, provoking cars not to keep enough lateral distance. And you have comparable locations at hand where planners have implemented much more cycle-friendly solutions. Seeing like an activist means recognizing or knowing these threatening spots in the infrastructural grid when passing them, making a mental note of how to intervene and, in the case of my interlocutors from the *ADFC*, perhaps already having an alternative array of infrastructural elements in mind to prevent danger to cyclists.

There are hurdles to overcome on the way to achieving the *ADFC*'s vision of a city with seamless bike infrastructure across districts. Since urban space for mobility is a scarce resource, clever planning is needed to make cycling in the city comfortable and safe. A wholly different, much less materially pronounced obstacle is the laggard administration that does not enforce the clear-cut political priorities the mobility law and some of the latest regulations bring. A community of well-informed activists putting mild pressure on the authorities to remind them of the latest regulations seems to be a fruitful strategy to speed up mobility transition.

However, doing commoning by relating a community of bikers with technical and administrative knowledges could create internal fissures in the complex architecture of the 20 000 registered members of the *ADFC*, similar to what Raúl Acosta describes as peripheral cyclo-activists (Acosta 2020). Acosta argues that activists in Mexico City who rely on mobilization strategies based on mastering the administrative knowledges of law and policy exclude people from the city's peripheries who mostly lack university education. This exclusion reproduces segregated geographies of the city within organization structures.

*ADFC* is aware that members who did not complete higher education and/or cannot find the time to master the intricate web of rules and regulations may be left out from community building and that this can lead to structural exclusions. Still, the cycling activists rely in their doing commoning on a knowledgeable community, one that is able to discern the material outcomes of the more immaterial aspects of infrastructure (e. g. the rationalities, logics, pol-

icies of infrastructure, or the legal principles of how traffic law is implemented). And they rely on that community to act in the name of a vision for Berlin as a city with an infrastructure that enables comfortable and safe bike traffic across districts.

## Mode II: Prefiguring. Experiencing a Spatiotemporal Vision of a Better City

“‘Prefigurative politics’ refers to how activists embody and enact, within their activism, the socialities and practices they foster for broader society.” (Fians 2022) In this sense, mobilization through prefiguration is like a time machine. Although activists’ goals of realizing a certain political vision may not be fully actualized at a certain point in time, they still try to make it happen locally through campaigns or demonstrations in order to make their vision of a better future more tangible for everyone. From a Marxist viewpoint, it could be said that experiences conveyed through prefiguration aim at crafting a subject with the powers, needs, and consciousness to organize a radically free democratic society (Raekstad 2018). Although the mobility transition targets mostly more modest aims than a full-blown socialist revolution, the centrality of experience for this mode of commoning should not go unnoticed.

For *Changing Cities* activists, the future to be experienced in the present revolves around neighborhood blocks or *Kiezblocks*. Inspired by Barcelona’s super blocks (*Superilles*), the concept refers to banning transit traffic from neighborhoods by blocking side roads to cars, or at least making it more difficult to cross-cut. This forces cars to use the main roads in the area. *Changing Cities* organizes locally. The local activist group in each neighborhood is urged to develop an infrastructural concept that fits the needs of local residents and to collect 1000 signatures. These signatures are a door-opener to take the issue to Berlin’s local district parliaments.<sup>2</sup> *Changing Cities* organized a city-wide summit in August 2021 for all their local groups to meet and share tactics. Before the summit, people held a parade to symbolize the arrival of representatives from all over the city. People from each district were holding up a banner and marching through an improvised gate.

*The districts are announced. Now, it’s Lichtenberg’s turn. There goes an “Oh!” from all those who identify with the district. From now on, people from other districts follow Lichtenberg’s example and cheer for their representatives when they are announced. When Friedrichshain/Kreuzberg gets called out, the subsequent “Hey” is already a bit louder.* (Field notes, August 13, 2021)

After the parade, people sat down on cardboard boxes that were placed in concentric circles in front of Berlin City Hall to network and discuss tactics. What is normally a very busy street was thus transformed into what *Changing Cities* called an “open sky parliament.”

<sup>2</sup> Berlin’s administration is two-staged. Aside from Berlin Senate as central government, the city’s twelve local districts enjoy certain rights of self-administration, including budgetary decisions and votes on land-use.

As my observations show, *Changing Cities* prefigures a twofold vision of a better future for urban mobility. The first aspect concerns belonging and political participation. Like many other social movements, *Changing Cities* claims the right to the city and, thereby, produces it (Lefebvre 1996 [1968]) by constituting an urban citizenship that draws on the city as:

*a vast collective product that each resident has a part in making. This making is the basis of their claim to have a right to the city, a contributor right to what they have made, a claim that has nothing to do with formal or informal statuses of work, housing, or immigration.*  
(Holston 2019, 129)

Urban citizenship, or “cityzenship” as Wanda Vraști and Smaran Dayal (2016) call it, seeks to preserve the emancipatory, democratic dimensions of citizenship, while attempting to evade the hegemonic exclusions associated with the nation-state. *Changing Cities’* open sky parliament mimics representative democracy by mirroring its central forum, but also seeks to replace it in some respects by installing a more local and direct form that draws on affective belonging to neighborhoods. I do not read the actions I have witnessed as an absolute plea for direct democracy or for the open-air parliament constituting a polis. The decision to hold it in front of the city hall signifies in my view rather an appeal to hold “official” politics accountable for governing in the interests of the people. This vision of decision-making constitutes a public that is more inclusive than the one in electoral parliament. *Changing Cities* is assigning civil society and itself a crucial role, thereby redefining the relationship between “official” politics and civil society. By setting up the open sky parliament, *Changing Cities* activists see themselves as mediators to establish an inclusive public, cityzens as the truly legitimate decision-takers and the parliament as the body mandated to work out laws that accord with all Berliners. Although everyone living in the city might be eligible to take part in this kind of decision-making, thus no exclusions based on birth or blood rights would remain, active participation (potentially resulting in new exclusions) is a prerequisite in this vision.

A community of “cityzens” meets and exchanges ideas about one of the city’s most valuable resources: urban space, which forms the second aspect of the activists’ vision. Kratzwald notes that space is a crucial component of prefiguration, as activists create “spaces for learning and experiencing, in which we can overcome the barriers that we have acquired through the socialization” (Kratzwald 2015, 39). Space gets fashioned in an emancipatory way and is, thereby, subject to processes of commoning. Following Stavrides (2016), the commoning of space is not simply the sharing of a resource, but a conscious attempt to discover the emancipatory potentialities of sharing. For him, space is not only a concrete product of these practices of sharing but also one of their crucial means.

The quarter where *Changing Cities* assembles an open sky parliament is known for its large recreational areas as well as for its immense highways. The summit is held on a highway that is blocked off by police, making sure that four lanes usually devoted to moving car traffic, two lanes normally used for car parking and two narrow bike lanes are available for activists’ prefiguration. It is one thing to juggle naked numbers that car traffic takes up more than half

of all the traffic spaces in Berlin, while not even a third of all journeys in 2014 were made by cars (Strößenreuther 2014). It is another thing to have what is usually one of the busiest streets in Berlin at one's disposal and to realize how much space this swath of automobility takes up. Using space for prefiguration is a widely used strategy in activism for mobility transition and other prefigurative politics, be it for feminist football (Faust 2019) or humanitarianism and welcoming refugees (Sutter 2019). In my case, I read blocking the road and letting the impression of the vastness of spaces usually reserved mainly for car traffic do its mobilization work as a conscious strategy. Being there, experiencing it yourself gives a tangible example of how much nicer and safer the city could be without traffic noise, exhaust fumes and congestion that come with automobility. Mobilizing space therefore sets in motion a process of commoning by relating cityzens with city space that is reworked and free of the impositions that result from automobility and its' infrastructures. The method seems to be so convincing that even urban planners have taken up and discussed it. Under the rubric of strategic urbanism, planners are currently experimenting with new ways of using public space and activating local residents before actual long-term planning decisions are made and implemented (Meinharter and Krammer 2023).

*Changing Cities* stresses political and spatial aspects in their doing commoning. To describe their mobilization as prefigurative politics, I would like to add a temporal dimension, as spatial and temporal aspects get interwoven in prefiguration. For an analysis that is directed towards futurity, I find Rebecca Bryant and Daniel Knight's book *The Anthropology of the Future* (2019) helpful. They propose several specific orientations towards the future (e.g. expectation, speculation, or hope), thereby delineating how to analyze vernacular time-space and its teleological structuring. The authors discuss potentiality as an alternative version of the present, as an otherwise-than-actual that resides virtually alongside actuality: the "potential always exists alongside the actual as its possible future in the present. Potentiality may remain dormant, unrealized, or unrecognized [...] The oft-used metaphor of a present pregnant with the future captures potentiality's present absence" (Bryant and Knight 2019, 130). The potential is thus easily overlooked, making it suitable for activists' intervention.

Mobilizing futures with less car traffic and more direct political engagement of the city's inhabitants can, therefore, be seen as teleoaffective work that enacts potentiality, or rather turns potentiality into actuality for an afternoon. The activists hope that this temporary actualization will give their version of the future an advantage in the competition over other potential futures. After all, as Bryant and Knight point out, potentiality harbors multiple, sometimes competing, versions of the future. Choosing between them is the subject of societal debate and, thus, a political act. In their doing commoning, *Changing Cities* commits those present to their political agenda by enacting a version of the future, mobilizing space and notions of time. *Changing Cities* creates a community by a common experience that illustrates a city with less car traffic and political decisions made by local residents. Prefiguration is therefore a mode of commoning that relates time and space through experiences that aim to craft cityzens as an inclusive political collective with a common understanding of what the future of the city should be like.

### Mode III: Affecting. Mobilizing Vulnerability to Build the Un-Commons

Infrastructures yield affect, as their envisioning and planning are deeply intertwined with the political promises of infrastructure (Anand, Gupta, and Appel 2018). By focusing on affect, I emphasize the centrality of emotions, the body, and bodily sentiments for the mobilizations of the mobility transition. Of course, most, if not all, commoning endeavors involve some kind of affective dimension. But in what I am about to discuss now, affect is staged and exploited politically. In order to understand this staging of affect, it may be useful to delve a little deeper into the broader debates about mobility.

On the one hand, mobility promises freedom of movement and thus the possibility to participate in life, a trope on which so many car commercials feast, when two tons of steel are depicted riding smoothly through pristine landscapes or the landmark bridges of metropolises that are miraculously devoid of traffic. In short, mobility can be described as a way to individual fulfillment. In the case of disability movements, mobility constitutes a basic human right for equal social participation. In this way, driving a car, riding a bike or using public transport can be an affirmation of social life itself. On the other hand, mobility infrastructures are material arrangements that provision the city and its inhabitants unequally, leading to fierce political debates about their undesirable effects in unjustly differentiating the city. Both dimensions of the mobility debate are fueled by affect. The following example in the field of mobility transition shows how the lack of provisions for cycling is criticized for making cycling not only less comfortable but also more dangerous.

Every few weeks, a fatal accident claims the life of a cyclist in Berlin. What follows is a vigil as a ritual of mourning. Activists from *Changing Cities* and the *ADFC* gather at their headquarters and ride together to the site of the fatal accident. Once there, speeches are given, often in the presence of the family and friends of the deceased. Activists speak about the course of events leading to the death, provide some personal details to honor the life of the deceased, and comment respectfully on how infrastructural changes might prevent a similar accident. After a minute of silence, a white-painted bicycle (called a “ghost bike”) is placed at the site.

One of those ghost bikes was set up in March 2022 when a bike courier was hit by a car at an intersection. Both were turning left when the car hit the cyclist, who then crashed into a bollard. The cyclist was a well-known professional athlete in race cycling back in the former (East) German Democratic Republic. He was well connected in Berlin’s bike courier scene. Activists, friends, and fellow couriers decorated the ghost bike in his honor with flowers and lit candles. The vigil is a ritual held to deal collectively with feelings such as shock, sadness, consternation, and anger. It creates a community of cyclists who care about each other and for Berlin’s system of traffic regulation in general.

Commoning can be seen as a set of relationships that need to be constantly re-enacted, hence, a relational process that may involve more-than-human entities, i. e. infrastructure (Nightingale 2019). The affective dimensions of commoning are vital, as affect, itself a relational process, links commons, commoners, and commoning (Poderi 2020). In my example, affect links cyclists to the infrastructure they use, marking them as particularly vulnerable.

Conversely, cycling infrastructure is marked as exposing its users to unacceptable dangers. Commoning, in this instance, means coming together, denouncing inadequate infrastructure and demanding Vision Zero.

Accidents are inevitable to some extent, but fatal accidents from an activist point of view are mostly preventable. The message activists want to convey is that such accidents are the result of neglected mobility infrastructure for cycling. In their opinion, proper infrastructural design should be able to absorb errors and reckless behavior to a certain extent. By linking all participants to the potential dangers of cycling by affecting vulnerability, road safety becomes a concern for everyone, not just those who suffer from accidents. Doing commoning by holding a vigil shows that cyclists are not protected well enough by the current bike infrastructure.

The vigil and the formation of a collective of vulnerable cyclists is walking a fine political line. On the one hand, there are urgent demands for safe cycling infrastructures, which might be read as an underpinning of how dangerous it is to ride a bike. This urgency invokes a sense of immediacy, creating an atmosphere of crisis that is centered on the present (Ticktin 2016). This runs counter to motivating more people to use their bikes, by promoting cycling as easy, fun and liberating. Potential users should not be intimidated by too much talk of danger and death. Therefore, mobilizing the cyclists through affect as a vulnerable group is a process that requires careful navigation and precise dosage. However, commoning by affect also holds beneficial effects (aside from the sense of urgency mentioned above), which I want to discuss with my next selection of field notes.

*May 2022: Activists gather at Berlin City Hall for the Ride of Silence. Most of them are wearing white shirts with a black drawing of a bike and the words "Vision Zero." The few who came without may purchase one from a cargo bike. A woman attached a sign on the back of her bike saying "Please don't kill me." Before we start riding, 10 activists hold up a sign each with the date of birth and death of a person. All of them are cyclists who have been killed in traffic accidents in recent years. Our route today links the sites of these accidents. We start riding. At each site there is an activist present holding the sign with the date of birth and death, guarding a white ghost bike that was placed there immediately after the fatal accident. When we pass a site, we start ringing our bicycle bells as a sign of solidarity. Such a short route, so many rings, I start to feel somber. (Field notes, May 18, 2022)*

The Ride of Silence creates a somber and grave atmosphere that affects and is affected by solidarity. The political demands fall flat in some ways because Vision Zero is not a well-articulated concept. The common claim that the administration should stop the deaths by paying more attention to cycling infrastructure can remove the focus from divergent ideas within activist groups of mobility transition on how to achieve Vision Zero more concretely. What structural means and devices serve the goal best and what should be prioritized? The Ride of Silence brings together allies for mobility transition, but allies who fight for it by their own means. In my earlier analysis, I already pointed out the different approaches and political goals of *Changing Cities* and the *ADFC*. Easing traffic strain by installing local *Kiezblocks*

through participatory democracy does not necessarily lead to city-wide infrastructural changes favored by the *ADFC*, i. e. a more bikeable city across districts or an administration that systematically removes dangerous or inconvenient segments of cycling infrastructure.

One might say that both activist initiatives are united by their uncommons, a “positive divergence as they symbiotically come together [...] while also remaining distinct” (Blaser and De La Cadena 2017, 191). The uncommons raise the question of who is included (or excluded) in the commons in a new way, their key being equivocation. Activists in mobility transition may commonly agree on a strong moral appeal to stop needless deaths. They even dress themselves in white as a unified collective for the occasion. The Vision Zero shirts stand out and not the emblems of the two initiatives that would visually separate the crowd. But what to do about these deaths, what measures to take and on what scale and scope remains in the realm of the equivocal, as it is not voiced for the occasion. I read the vigils as a process of uncommoning. One might say *Changing Cities* and *ADFC* fight together for their political goals and form a strategic alliance by uncommoning without claiming to be a unified collective or promoting a common sense of identitarian belonging.

Atmospheres, such as those created for the Ride of Silence, are transmitted (and felt) through affect. They can create an uncommons, that is, a mode of commoning that actively seeks to include differential political goals, and therefore does not use atmospheric walls to shield off or make others leave seemingly voluntarily (Vrasti and Dayal 2016; Ahmed 2014). I would argue that mobilizing affect is much more suitable to building politically viable uncommons than other mobilizations I described. Uncommons are supported by equivocations (i. e. what exactly does mobility transition entail?). After all, it is much easier to agree on the importance of road safety when retracing fatal accidents – possibly even in the presence of crying friends and relatives – than to delve deep into planning details of Berlin’s mobility law (Do all main roads really need 2,50 meter wide bikes lanes or would less be enough?). Doing commoning by affect may support the proponents’ diverse political claims as the comprehensive implementation of the latest technicalities of traffic planning or to demand car traffic-calmed neighborhoods. However, it does not lead to an active engagement with the potential conflicts that lie within those very different visions for traffic transition in the city. Uncommoning may even cover up these differences.

## Conclusion

Rather than constructing commoning as a theoretical perspective that analyzes the interplay of methodologically presupposed elements – resources, a community of commoners, and their institutions of commoning – I took a relational perspective on the empirical field of Berlin’s mobility transition as a political struggle that produces the city. A relational perspective of commoning insists on a close look at the actual social practices and strategies of mobilization without making prior methodological decisions about which elements of the commons to scrutinize. My goal was to portray commoning as a process of relating between human and non-human elements within activist’s mobilizations to reveal alternative visions of mobility in cities and of urbanity more generally.

In the field, I came across three different modes of how activists' mobilizations foster visions for alternative urban mobility infrastructures. The vision of seamless cycle infrastructures (mode one) across administrative districts involves a knowledgeable community that is educated enough to intervene in the implementation of law and policy. Educating cyclists to "seeing like an activist" ideally leads to intervention. The prefiguration of a city with less public space devoted to automobility (mode two) mobilizes notions of time, space, and inclusive political participation to craft a common experience of what the future city should look like. The commoning by enacting vulnerability forms a community that is threatened by potentially fatal accidents and exposed to inadequate cycling infrastructures (mode three). This points to a vision of adequate city's infrastructures that do not produce needless deaths. As I have argued, the mobilization of affect may come with equivocations that obscure differential approaches to mobility transition but it allows the uncommons to thrive.

As I have shown in all modes, non-human elements play a crucial role in processes of commoning, be it the importance of disseminating newest rules and regulations, the mobilization of space, or embodied sentiments that are spurred by cyclists-endangering infrastructures. Methodologically more rigid theorizations of the commons would lead to definitional conflicts: The non-human elements in the three modes of mobilization outlined blur the line between resource and community. Would space for example be considered a resource or a non-human part of the community that takes an active part in commoning? But instead of deciding around which resource activists for traffic transition mobilize (city space in a concrete or abstract sense? Or mobility infrastructures?) and instead of focusing on commoning as a process of managing this material good, a relational perspective allowed me to consider divergent roles human and non-human elements might play in the political struggle of making urban mobility infrastructures a common concern.

## References

- Acosta, Raúl.** 2020. "Navigating Promises and Good Intentions: Technomorality and Scepticism Among Peripheral Cycloactivists in Mexico City." *Focaal Blog*, July 7, 2020. Accessed October 23, 2023. <https://www.focaalblog.com/2020/07/07/raul-acosta-navigating-promises-and-good-intentions-technomorality-and-scepticism-among-peripheral-cycloactivists-in-mexico-city/>.
- Ahmed, Sara.** 2014. "Atmospheric Walls." *feministkilljoys*, September 15, 2014. Accessed October 23, 2023. <https://feministkilljoys.com/2014/09/15/atmospheric-walls/>.
- Anand, Nikhil, Akhil Gupta, and Hannah Appel (eds).** 2018. *The Promise of Infrastructure*. Durham: Duke University Press.
- Becker, Alina, and Christiane Schwab.** 2023. "'Münchener Straßenkampf'. Diskursanalytische Annäherungen an urbane Aushandlungsprozesse um Mobilität und Raumnutzung." *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*: 57–71.
- Blaser, Mario, and Marisol de la Cadena.** 2017. "The Uncommons: An Introduction." *Anthropologica* 59 (2): 185–93. <https://doi.org/10.3138/anth.59.2.t01>.
- Bluhm, Harald, and Herfried Münkler.** 2015. "Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe." In *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, edited by Harald Bluhm, Herfried Münkler, 9–30. Berlin: Akademie Verlag.

- Borch, Christian, and Martin Kornberger.** 2015. "Introduction. Urban Commons." In *Urban Commons. Rethinking the City*, edited by Christian Borch, Martin Kornberger, 1–21. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Bryant, Rebecca, and Daniel M. Knight.** 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burbano, Lucia.** 2022. "Berlin Citizens Propose the Largest Car-free Area in the World." *Tomorrow City*, March 11, 2022. Accessed October 10, 2023. <https://tomorrow.city/a/berlin-car-free-area>.
- Dalakoglou, Dimitris.** 2016. "Infrastructural Gap. Commons, State and Anthropology." *City* 20 (6): 822–31. <https://doi.org/10.1080/13604813.2016.1241524>.
- Faust, Friederike.** 2019. *Fußball und Feminismus*. Opladen: Budrich UniPress.
- Fians, Guilherme.** 2022. "Prefigurative Politics." In *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, edited by Felix Stein, Cambridge, UK: Open Knowledge Press. <https://doi.org/10.29164/22prefigpolitics>.
- Gutiérrez Sánchez, Isabel.** 2022. "Infrastructures From Below. Self-Reproduction and Common Struggle In and Beyond Athens in Crisis." In *Care and the City. Encounters with Urban Studies*, edited by Angelika Gabauer, 151–61. New York: Routledge.
- Holston, James.** 2019. "Metropolitan Rebellions and the Politics of Commoning the City." *Anthropological Theory* 19 (1): 120–42. <https://doi.org/10.1177/1463499618812324>.
- Huron, Amanda.** 2017. "Theorising the Urban Commons: New Thoughts, Tensions and Paths Forward." *Urban Studies* 54 (4): 1062–69. <https://doi.org/10.1177/0042098016685528>.
- Kip, Markus, Majken Bieniok, Mary Dellenbaugh, Agnes Katharina Müller, and Martin Schwegmann.** 2015. "Seizing the (Every)Day: Welcome to the Urban Commons!" In *Urban Commons. Moving beyond State and Market*, edited by Markus Kip, Majken Bieniok, Mary Dellenbaugh, Agnes Katharina Müller, Martin Schwegmann, 7–25. Basel, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Kratzwald, Brigitte.** 2015. "Urban Commons – Dissident Practices in Emancipatory Spaces." In *Urban Commons. Moving Beyond State and Market*, edited by Markus Kip, Majken Bieniok, Mary Dellenbaugh, Agnes Katharina Müller, and Martin Schwegmann, 26–41. Basel, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Lefebvre, Henri.** 1996. *Writings on Cities*. Cambridge, USA: Blackwell.
- Linebaugh, Peter.** 2008. *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University Presses of California Columbia and Princeton.
- Meinharter, Erik, and Andre Krammer.** 2023. "Temporär, experimentell, schnell." *derive* 90: 23–28.
- Müller, Agnes Katharina.** 2015. "From Urban Commons to Urban Planning – or Vice Versa? 'Planning' the Contested Gleisdreieck Territory." In *Urban Commons. Moving Beyond State and Market*, edited by Markus Kip, Majken Bieniok, Mary Dellenbaugh, Agnes Katharina Müller, Martin Schwegmann, 148–64. Basel, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Nightingale, Andrea.** 2019. "Commoning for Inclusion? Political Communities, Commons, Exclusion, Property and Socio-natural Becomings." *International Journal of the Commons* 13 (1): 16–35. <https://doi.org/10.18352/ijc.927>.
- Offe, Claus.** 2019. "Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?" In *Institutionen, Normen, Bürgertugenden*, edited by Claus Offe, 341–66. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Ortiz, Daniel Opazo.** 2015. "Creating and Appropriating Urban Spaces – The Public versus the Commons: Institutions, Traditions, and Struggles in the Production of Commons and Public Spaces in Chile." In *Urban Commons. Moving Beyond State and Market*, edited by Markus Kip, Majken Bieniok, Mary Dellenbaugh, Agnes Katharina Müller, Martin Schwegmann, 117–29. Basel, Berlin, Boston: Walter de Gruyter.

- Ostrom, Elinor.** 1990. *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Poderi, Giacomo.** 2020. "The Subjects of/in Commoning and the Affective Dimension of Infrastructuring the Commons." *Journal of Peer Production* 14: 30–44.
- Raekstad, Paul.** 2018. "Revolutionary Practice and Prefigurative Politics: A Clarification and Defense." *Constellations* 25 (3): 359–72. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12319>.
- Schatzki, Theodore.** 2013. *The Timespace of Human Activity. On Performance, Society, and History as Indeterminate Teleological Events*. Lanham: Lexington Books.
- Scott, James.** 1998. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Stavrides, Stavros.** 2016. *Common Space. The City as Commons*. London: Zed Books.
- Ströbenreuther, Heinrich.** 2014. "Wem gehört die Stadt? Der Flächen-Gerechtigkeits-Report." *Agentur für clevere Städte*, August 5, 2014. Accessed May 15, 2023. [https://www.clevere-staedte.de/files/tao/img/blog-news/dokumente/2014-08-05\\_Flaechen-Gerechtigkeits-Report.pdf](https://www.clevere-staedte.de/files/tao/img/blog-news/dokumente/2014-08-05_Flaechen-Gerechtigkeits-Report.pdf).
- Sutter, Ove.** 2019. "Präfigurative Politiken und kulturelle Figurierungen des Helfens. Konstellationen zivilgesellschaftlicher Willkommenskultur in den Migrationsbewegungen von 2015." In *Konfliktfeld Fluchtmigration. Historische und ethnographische Perspektiven*, herausgegeben von Reinhard Johler, Jan Lange, 299–318. Bielefeld: transcript Verlag.
- Ticktin, Miriam.** 2016. "Thinking Beyond Humanitarian Borders." *Social Research* 83 (2): 255–71. <https://doi.org/10.1353/sor.2016.0030>.
- Valverde, Mariana.** 2023. *Infrastructure. New Trajectories in Law*. New York: Routledge.
- Vrasti, Wanda, and Smaran Dayal.** 2016. "Cityzenship: Rightful Presence and the Urban Commons." *Citizenship Studies* 20 (8): 994–1011. <https://doi.org/10.1080/13621025.2016.1229196>.

## Author

**Alik Mazukatow** is a postdoctoral researcher in the interdisciplinary research group Law-Gender-Collectivity, funded by the German Research Foundation (DFG). He has conducted ethnographic research on how state and non-state organizations mobilize law in two areas: Anti-discrimination and urban mobility infrastructures. His interest lay in how law and its mobilizations guide the realization of moral claims and the imaginaries of a better future.

*mazukaal@hu-berlin.de*

*Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität zu Berlin*

# ON DISQUIETING GROUND EROSION AND NARRATION ON SAMOTHRAKI ISLAND, GREECE

*Robin Jaslet*

## Abstract

This article focuses on attempts by inhabitants of the island of Samothraki, in North-Eastern Greece, to make sense of rapid soil erosion and degradation. Through the use of ethnographic vignettes, collected during my first fieldwork on the island in August of 2022, and broader ethnographic material, I show the imbrication of landscape perception with questions of collective ethics as well as the specific forms of social uncertainty which emerge from soil instability. The article highlights specific and local discursive attempts to make sense of broader processes, including weather events, as prompts used by Samothracians to think about their ways of inhabiting their own island.

**Keywords:** *soil erosion, climate, landscape, crisis, Greece, weather events*

## Introduction

I visited the island of Samothraki for the first time in the summer of 2022 while on an exploratory fieldwork session. My aim at the time was to find an island in Greece where I could study the imbrications and effects of a hurtling acceleration of both anthropogenic climate change and radicalizing economic liberalism on winemaking and local perceptions of time and place.

While I did not know whether people made wine on Samothraki, I had been advised by friends that I should “go visit the goat island.” There, I was told, huge numbers of goats roamed free.

The number of people working in the primary sector on Samothraki (agriculture, fisheries, and animal husbandry) is 45 percent of the active population (in contrast to the Greek average of around 12.5 percent<sup>1</sup>), an overwhelming majority of which involves the ownership of goats destined to dairy and meat production, exported throughout Greece through a recently created cooperative.

Parsing through the meagre literature (Petridis and Fischer-Kowalski 2016) concerning the island provided a little more detail. A Viennese team from the Institute of Socio-Ecology conducting sustainability research on Samothraki since 2007 (Fischer-Kowalski et al. 2020) estimates the number of goats on the 178 square kilometre island at around 50 000 (for

<sup>1</sup> National Statistical Service of Greece 2012 report, quoted in Fetzel et al. (2018).

a human population of 2 596<sup>2</sup>). According to these researchers, the overwhelming presence of goats on Samothraki poses a number of problems which accelerate and radicalize the habitually deep temporal process of erosion. As the goats roam free in search for feed, their argument goes, they indiscriminately uproot the network of plants which ties together and maintains the soil, weakening its coherence and rendering it vulnerable to the action of the elements. While goat grazing has been linked to reduced risk and intensity of forest fires (Mancilla-Leytón, Mejías, and Vicente 2013; Mancilla-Leytón et al. 2021), a problem to which Samothraki is also confronted (TA NEA Team 2023), the Viennese team emphasizes the role of overgrazing (alongside with illegal logging and firewood collection) as a driver of increased rates of soil erosion.

In the natural sciences (Allaby 2013), erosion encompasses a number of phenomena, distinguished by their effects – a change in the chemical composition of rocks for example – and causes – whether by wind, water, ice, or the growth of organic materials. Erosion implies the movement of materials in a process opposite to that of deposition, which accumulates materials. All soil is the ensuing product of the weathering, intermingling, and movement, over millions of years, of minerals and a host of organic materials like fungi, bacteria, and animal remains.

On Samothraki, erosion expresses itself as the incapacity of the soil to retain or to resist the waters from rivers and rainfall, disintegrating into labile fragments. The speed with which erosion happens on Samothraki, rather than the slow and deep temporal process of shaping and resettling materials, prevents any consistency in deposits, washed away before they had time to sediment. The rivers steadily overflow from their beds, while the spontaneous rivers that appear with every rainfall create new, impermanent beds in the waters' indiscriminate race downwards towards the shore, dragging along trees, goats, rocks, and roads, and in the case of the 2017 deluge, houses and cars (ENA Channel Greece 2017) .

In late September 2017, a state of emergency was declared after heavy rainfall on the night of the 25th had caused severe flooding and important infrastructural damage to many settlements on the island, most importantly Chora, the traditional village perched at the centre of Samothraki. Whether caused by goat grazing or not, the floods and ensuing landslides have been directly tied by local, regional, and environmental authorities to the advanced state of erosion on the island's shrublands, but also extending into the Northern shore's forest (Fig. 1).

As a consequence, researchers in the fields of sustainability and socio-ecology (Petridis and Fischer-Kowalski 2016) have warned of a state of “collapse” to describe Samothraki as a physical island. This collapse is visible everywhere through the decay of infrastructures. On the North shore of the island, one of two of the island's asphalt roads seems at a constant risk of careening away into the sea, the ground literally slipping away from under it (Fig. 2).

My original research questions concerning winemaking were of course considerably impacted by the omnipresence and importance of erosion on Samothraki. Even if the themes of economic crisis and global anthropogenic climate change were present, they were mediated by a sense of immediate and pre-existing urgency. The unstable metaphorical “ground”

<sup>2</sup> <https://www.statistics.gr/el/2021-census-res-pop-results>, accessed December 4, 2023.



Figure 1: Collapsed soil slipping onto a cement road, Samothraki, August 2022.



Figure 2: Asphalt road undergoing heavy erosion, Samothraki, August 2022.

I had expected to find had taken on a very concrete, if all the more unstable, existence. After this short overview of the state of erosion and its attributed immediate causes on Samothraki, I now wish to move away from the “scapegoating” of goats and interrogate a few of the ways in which erosion is linked to shifts in the ordinary epistemologies of Samothracian farmers and their ways of inhabiting the landscape. What happens to one’s sense of place and capacity for inhabiting when the landscape can become unrecognizable overnight? What qualities does time take on when the soil beneath your feet is eroding?

### The Symbolic and Physical Linkages of Landscape

In his 1905 description of the island for the Royal Belgian Geographic Society, Henry Hauttecoeur mentions “the artificial regularity of the soil, laid out in terraces, and the multitude of sheep steads forming enclosures, by which one recognizes the Samothracians of past centuries as skilful and brave cultivators” (Hauttecoeur 1905, 187, my translation).

His geographic survey, which focused on the productive capacities of the island, is particularly striking insofar as it evokes a now non-extant structure on Samothraki, which Hauttecoeur describes as being “remarkable in the Cyclades” (Hauttecoeur 1905, 187, my translation), namely the terracing of arable land for feed production.

What Hauttecoeur’s description makes visible is the dissolution of communal landscape formation and upkeep on Samothraki over time. Terraces indeed constitute an important barrier to erosion on sloped grounds, by retaining and distributing water evenly across the different ridges while decreasing the water flow which provokes landslides (García-Ruiz et al. 2013). Furthermore, they are, in the absence of generalized mechanization, fundamentally a collective creation, requiring coordination and general assent regarding the roles devolved to each farmer in the upkeep of their walls so as to not jeopardize the whole ensemble (Bevan et al. 2013; Sluis, Kizos, and Pedrolí 2014).

After I had told him I was interested in learning about farming on the island, Pavlos invited me to meet him in the evening and see how he worked with his animals and how he tended to his land. He was one of the very few farmers to not own goats or sheep, and instead owned donkeys and pigs. The days of August had become so warm that he could only work during the few hours of daybreak and sunset. We took advantage of the last rays of sunshine and the cooling air to walk around the farm he had mostly built himself. He took special pride in the quality of his fencing and in the motorbike he had purchased and modified in order to be able to cross over the two unstable riverbeds which cut through the dirt path leading to his farm.

As he was showing me a small, terraced wall he had built himself and, in a sigh, admitted to not keeping up as he would like to, he confirmed to me the past prevalence on Samothraki of the practice noted by Hauttecoeur in 1905. He bemoaned the way in which:

*Today, people do not get together to make anything of the land. In the past, everyone knew how to make terraces. Today, people are not capable of coming together to build them, and every farmer works for himself. Because of that, after each rain, you can’t recognize your own island.* (Pavlos, August 17, 2022)

In his account, it's the disappearance of the social ties, which made this kind of work possible in former times, that led to the abandonment of terracing and the subsequent increase in erosion that destabilized the landscape. As humans collectively no longer participate in the accretive quality of the landscape on Samothraki, what is left is the constant reconfiguration of the soil. Stephanos, a friend of Pavlos, who worked as a builder on the ongoing project of an artificial lake in the centre of the island, warned me not to go out when it rained. I asked him why, and he responded that: "*One morning, you go out expecting the road to be still there, and all of a sudden it's gone.*" (Stephanos, August 14, 2022)

Julie Cruikshank, a Canadian anthropologist working on the history of climate change in the Saint Elias mountain range, shows how places are tied to stories concerning the tribulations and deeds of specific mythical characters in her description of Tlingit relations to glaciers. She speaks of "symbolic linkages between physical and social landscapes" (Cruikshank 2005, 132), those linkages allowing for a specific time depth exercised through narrative time reckoning means in which both the deposit and the erosion are accounted for and narrated as historical events.

While Cruikshank delineates the involvement with landscapes as socio-temporal markers (Cruikshank 2005), the speed with which on Samothraki land is modified and shifted with every rainfall makes the recognition of these markers impossible, situating the present in an ever-unfolding crisis.

In that sense, the speed and uncertainty that erosion imprints on the landscape provokes the kinds of temporal distortions that anthropological research into crises (Barrios 2017; Eriksen 2016; Knight 2016; 2021; Stensrud and Eriksen 2019) has revealed. Crises carry along repercussions on local perceptions of time, presence, and identity provoking temporal collapses and telescoping. Huw Halstead (2020) further highlights the effects of these temporal restructurings founded on speed and "adjustment" as a source of alteration in Greek farmers' "ways of moving around the landscape, its sensory prompts, and how the body is used to work the landscape in conjunction with others' bodies", a consequence he terms "*in situ* displacement" (Halstead 2020, 664). Barbara Adam (Adam 1998), similarly, speaks of the "disembedding" effect of the relation between the timescape of crises and the temporal horizons of environmental events, creating a series of increasing divergences between the respective speeds and rhythms of economic accumulation and environmental sustainability.

### Narrating the Rain

I first experienced this sense of unsettling on Samothraki while at a restaurant, in the small village of Xiropotamos, literally the "dry river." I had spent the evening with friends of my host who run the restaurant and we were now listening to musicians playing *rebetika*<sup>3</sup> folk songs as the evening started to dwindle. Over the plaintive voice, we started hearing thunder in the distance, and occasional flashes crept through the shaking trees. My new acquaint-

---

<sup>3</sup> Urban folk music, sometimes referred to as "Greek blues", focused on themes of poverty, exclusion, drugs, and violence.

tances began counting the seconds between the cracking and the flash, looking increasingly worried. Most customers had left by then, the outdoor chairs and tables had been put away, and the tension did not stem from the potential impact of rainfall on their business. As the time elapsed between the sound and the light shortened, the worry became more pressing, and they implored me not to take the road and return to my place.

It rained quite heavily that night. As I left my home the next morning, the roads had been transfigured. Covered in gravel, mud, and slabs of soil, the cement paths had become nearly impractical. The small river crossing that brought me home looked like it had been gutted. On the slopes of hills, large and angular sinews had been carved out by the rain, and near the shores new riverbeds had emerged overnight, already dried out and crumbling away.

Considering the specific temporalities of climate change, Richard Irvine (2014) invites us to shift our attention to the slow life of geological deep time as an actor of historical processes. However, on Samothraki the eroding nature of the landscape itself takes on the qualities of an acceleration and an instability. The depth of the process of change and shift isn't conceptualized or perceived through temporal depth, but through hurtling acceleration and uncertainty. Irvine's emphasis that erosion constitutes a historical actor in the possibilities and forms of continued human settlement does not take into account the possibility that erosion and the landscape themselves might constitute specific forms of unsettling.

If, as Irvine claims in reference to the process of erosion, "to inhabit the landscape is to be part of these long-term processes" (Irvine 2014, 165), how might then the act of inhabiting be conceptualized when the process is chaotic, accelerating, immediate, and unpredictable? How might one think of the landscape when it becomes increasingly difficult to locate it both physically, through a sense of *grounding* in the endurance of a sense of place as well as symbolically, when, to quote pioneering geologist James Hutton's concluding words to his 1788 *Theory of the Earth* "we find no vestige of a beginning – no prospect of an end" (Hutton 1795 [1788], 200) to the unsettling change of the ground?

Hutton's words were dedicated to the dizzying temporal depth of continuous change in the earth's structure but retain equal strength when applied to the similarly dizzying speed with which Samothraki's soil is reconfigured. In an appendix to his *Theory of Earth* called *The Theory of Rain*, he concludes the first part of his examination of the different forces of heat, cold, condensation, and evaporation which provoke rain with an ode to the "most provident attention" of the "actual system" (Hutton 1788, 12), where "both the extremes of drought and of wetness are so wisely avoided" while a "variety of different degrees" of "temperate drought and moisture, rain and sunshine, so beneficial to the economy of this world" allow for the development of a "multitude of different beings [...] to be provided with the necessary conditions for their life" (Hutton 1788, 12).

On Samothraki, the relation to rain does not belong to the mechanistic, providential view advocated by Hutton, and in fact where he commends the system of rainfall for its wisdom in avoiding extremes and promoting the stability necessary for a multitude of beings to thrive, the island is perceived by many of its inhabitants as a jealous, punishing organism at the centre of competing, inscrutable forces. And indeed, while Hutton conceptualizes rain as a series of harmoniously beneficial relations of heat and cold, humidity and dryness, the

*unsettling* we referred to earlier turns a potentially coherent ensemble of phenomena into an illegible conglomerate of forces. Regarding the 2017 deluge, a recurrent point of concern for Samothracians was the fact that “not even the fishermen could predict the rainfall.” In his text, Hutton also refers to fishermen and lauds their capacity to understand the relations of winds and clouds to rainfall and thus produce accurate predictions. The fishermen’s incapacity to accurately predict rain, on the other hand, reveals a profound shift in the qualities of weather. No longer legible and subject to knowledgeable interpretation, the clouds and the winds become autonomous forces while humans become progressively powerless. An elderly Samothracian woman, Maria, whom I had asked if she enjoyed living on the island, described to me the toughness of character required to live there, and continued:

*Samothraki has a difficult personality. It can reject you if it doesn’t want you. You’ll be walking and then rocks will start to fall out of nowhere and you’ll break a leg. I know many people who have left because the island didn’t want them.* (Maria, August 14, 2022)

The unpredictable nature of events, provoked as if by an incomprehensibly capricious island, is the sign of a shift in scales of inhabiting. When “in the past,” as Pavlos explained to me, people were able to relate, shape, and inhabit the island, today inhabitants cannot insert themselves within the geological and climatic processes which fully escape their control and might reject their participation.

A story I heard regularly, when I asked inhabitants about changes in the landscape and farming practices, spoke, in its bare-bones structure, of an anonymous old man who owned a lot of land, in a location that varied depending on the storyteller. The old man planted many trees on his land. He cuts wood from the old trees and allows the young to grow, because he had the appropriate knowledge. His son didn’t have knowledge, and he cut the wood from the easiest and most accessible places, close to the road. One day, heavy rain fell and under the trees which had been cut the soil collapsed and destroyed the road.

This short myth speaks to a desire to reassemble a coherence between the weather and farming practices, through moral teachings and calls to engage with knowledge of the same kind as those of the Western Apache in Basso’s ethnography *Wisdom Sits in Places* (Basso 2002). For the Western Apache, the narrations with which they apprehend a landscape makes clear the connection between a sense of place and the permeation of values. As such, a place and the means through which one apprehends it are always also a fragment of a social norm to be rediscovered and heeded. I argue that, through this story and others of this kind, my informants reinstate a sense of permanence and coherence in which the moral qualities of the island as castigating the “bad farmer” are inserted in an indeterminate, expansive, and at the same time immediate narration. This enables them to anchor their experiences of change and uncertainty within a set of norms which in turn allow them to inhabit the island *with* the soil and the weather through active mutual interpretation. Reinstating narration in that way can be a way to not let oneself be carried away in the overwhelming rhythm of decay and emergence.

## Pathways of Dirt

Going into the field, Tim Ingold's 1993 article *The Temporality of the Landscape* (Ingold 1993) was very present in my mind. Walking through the dirt paths of Samothraki, I could sense myself looking for the kind of internal coherence his vivid description of Brueghel the Elder's painting of the *Harvesters* offered on landscape. I had spent most of August in Samothraki, the very same month that Brueghel's painting depicts allegorically. Ingold's slow and steady "dwelling perspective" meanders through the hills and the paths, uncovers permanence in change, sits in the eurythmic resonance of the field workers and the resting farmers. In his description, trees, valleys, church, and human all grow in synchronous harmony, disturbed only by the selfish snore of the lone sleeper. But what affordances are made for the anxious expectation of the unexpected? Which space, in the Ingoldian landscape, allows for confrontation and unsettling?

As the Samothracian goats graze, it becomes increasingly difficult for bees to find food and pollinate. Beekeepers as a consequence multiply the number of their hives in the hopes that at least some will be able to produce honey. Attempts at protecting the flora and fauna of the island have resulted in protected zones (the quasi entirety of the island falls under the Natura 2000 status) including most of the island's traditional fishing grounds, forcing the already struggling fishermen to further push away from the coast in the hopes of finding subsisting stocks. The paths which in the dwelling perspective hold the memory of all the journeys they participated in creating and which in turn created them are washed away with every rainfall. These forms of struggle in inhabiting the island have their roots in the succession of specific historical social relations. The abandonment of Samothracian agricultural terraces may well resonate today, not as part of a pre-lapsarian *coherence* but as a call to historicize and politicize our modes of inhabiting.

If the landscape is, as Ingold claims, a network of meaningful relations (Ingold 1993), then these relations must also include confrontation and disquiet. In this sense it might be useful to attend to the "provocation" of the English Skiddaw mountain in Doreen Massey's contemplation (Massey 2006). Her reflections on the tectonic and geological movement of the mountain lead her to conceptualize it within the constantly unfinished business of simultaneously ongoing narrations which place humans within a series of diverging and converging "events" or "happenings." Rather than surfaces to be deciphered, the changes in the landscapes provoke reconfigurations in the grounding of one's presence in place. The constant movement of rocks and soil does not coalesce into a surface which might be passively deciphered, but requires the active interference of actors into the ever-ongoing narrative of territory.

Ernesto de Martino might help us think of this disquiet in more productive terms. In his unfinished series of manuscripts dedicated to the idea of cultural apocalypses, he reminds us that "the world, as a cultural world produced by human action, can end and any answer as to what 'tomorrow's' world can and should be implies the prior question of knowing whether 'tomorrow' there will in fact be a world" (De Martino 2016, 61, my translation). As I have tried to show in this short article, on Samothraki, the unsettling of the ground provokes us, and demands that we interrogate the ways in which, under continuous tension and flow,

a world can still be made, and through which stories we might be able to make sense of the disquiet itself.

As the spatial-temporal markers of landscape disappear and re-emerge, refactored according to the change in scale and speed of erosion, Samothracian farmers diversely attempt to reinstate an epistemological, ecological, or moral coherence to their inhabiting of the island. The rapid change allows us to perceive the ever-precarious nature of both our sense of place and of the meaning we attribute to our knowledge of it. Centring the idea of 'unsettling' thus allows for a dynamic examination of the interplay of making and unmaking underway in our continuous attempts to find some kind of metaphorical or all-too real stable ground.

To quote Pavlos, who took a long pause after I asked him how he thought of the future of the island: "If Samothraki can be saved, then the world will be saved." (Pavlos, August 16, 2022)

## References

- Adam, Barbara.** 1998. *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*. 1st ed. London: Taylor & Francis Group.
- Allaby, Michael.** 2013. *A Dictionary of Geology and Earth Sciences*. Oxford: Oxford University Press. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199653065.001.0001/acref-9780199653065>.
- Barrios, Roberto E.** 2017. "What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene." *Annual Review of Anthropology* 46 (1): 151–66. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041635>.
- Basso, Keith Hamilton.** 2002. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. 7th ed. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bevan, Andrew, James Conolly, Sue Colledge, Charles Frederick, Carol Palmer, Ruth Siddall, and Anna Stellatou.** 2012. "The Long-Term Ecology of Agricultural Terraces and Enclosed Fields from Antikythera, Greece." *Human Ecology* 41 (2): 255–72. <https://doi.org/10.1007/s10745-012-9552-x>.
- Cruikshank, Julie.** 2005. *Do Glaciers Listen?: Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*. Vancouver, B.C: UBC Press.
- De Martino, Ernesto.** 2016. *La fin du monde: essai sur les apocalypses culturelles*. Edited by Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio. Translations. Paris: EHESS.
- ENA Channel Greece.** 2017. "Βιβλικές Καταστροφές Στη Σαμοθράκη | Σε Κατάσταση Εκτάκτου Ανάγκης Το Νησί-Η Επόμενη Μέρα. Accessed December 4, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=7RCjVHibCqg>.
- Eriksen, Thomas Hylland.** 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.
- Fetzel, Tamara, Panos Petridis, Dominik Noll, Simron Jit Singh, and Marina Fischer-Kowalski.** 2018. "Reaching a Socio-Ecological Tipping Point: Overgrazing on the Greek Island of Samothraki and the Role of European Agricultural Policies." *Land Use Policy* 76: 21–28. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2018.04.042>.

**Fischer-Kowalski, Marina, Markus Löw, Dominik Noll, Panos Petridis, and Nikolaos**

**Skoulikidis.** 2020. "Samothraki in Transition: A Report on a Real-World Lab to Promote the Sustainability of a Greek Island." *Sustainability* 12 (5): 1932. <https://doi.org/10.3390/su12051932>.

**García-Ruiz, José M., Estela Nadal-Romero, Noemí Lana-Renault, and Santiago Beguería.**

2013. "Erosion in Mediterranean Landscapes: Changes and Future Challenges." *Geomorphology* 198: 20–36. <https://doi.org/10.1016/j.geomorph.2013.05.023>.

**Halstead, Huw.** 2020. "Reclaiming the Land: Belonging, Landscape, and in Situ Displacement on the Plain of Karditsa (Greece)." *History and Anthropology* 31 (5): 643–68. <https://doi.org/10.1080/02757206.2019.1696325>.

**Hauttecoeur, Henry.** 1905. "L'île de Samothrace." *Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie* 29: 168–81.

**Hutton, James.** 1788. "II. The Theory of Rain." *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 1 (2): 41–86. <https://doi.org/10.1017/S0080456800029136>.

**Hutton, James.** 1795 [1788]. *Theory of the Earth with Proofs and Illustrations*. Edinburgh: printed for messrs Cadell, junior, and Davies, and William Creech. <https://doi.org/10.3931/E-RARA-19688>.

**Ingold, Tim.** 1993. "The Temporality of the Landscape." *World Archaeology* 25 (2): 152–74.

**Irvine, Richard.** 2014. "Deep Time: An Anthropological Problem." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 22 (2): 157–72. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12067>.

**Knight, Daniel M.** 2016. "Temporal Vertigo and Time Vortices on Greece's Central Plain." *The Cambridge Journal of Anthropology* 34 (1): 32–44.

**Knight, Daniel M.** 2021. *Vertiginous Life: An Anthropology of Time and the Unforeseen*. New Anthropologies of Europe 2. New York: Berghahn.

**Mancilla-Leytón, Juan Manuel, Rafael Pino Mejías, and Ángel Martín Vicente.** 2013.

"Do Goats Preserve the Forest? Evaluating the Effects of Grazing Goats on Combustible Mediterranean Scrub." *Applied Vegetation Science* 16 (1): 63–73.

**Mancilla-Leytón, Juan Manuel, Carmen Hernando, Jesús Cambrollé, Sara Muñoz-Vallés,**

**Rafael Pino-Mejías, and Ángel Martín Vicente.** 2021. "Can Shrub Flammability Be Affected by Goat Grazing? Flammability Parameters of Mediterranean Shrub Species under Grazing." *Sustainability* 13 (3): 1555. <https://doi.org/10.3390/su13031555>.

**Massey, Doreen.** 2006. "Landscape as a Provocation: Reflections on Moving Mountains." *Journal of Material Culture* 11 (1–2): 33–48. <https://doi.org/10.1177/1359183506062991>.

**Petridis, Panos, and Marina Fischer-Kowalski.** 2016. "Island Sustainability: The Case of Samothraki." In *Social Ecology*, edited by Helmut Haberl, Marina Fischer-Kowalski, Fridolin Krausmann, Verena Winiwarter, 543–57. Cham: Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-33326-7\\_28](https://doi.org/10.1007/978-3-319-33326-7_28).

**Sluis, Theo Van Der, Thanasis Kizos, and Bas Pedroli.** 2014. "Landscape Change in Mediterranean Farmlands: Impacts of Land Abandonment on Cultivation Terraces in Portofino (Italy) and Lesvos (Greece)." *Journal of Landscape Ecology* 7 (1): 23–44. <https://doi.org/10.2478/jlecol-2014-0008>.

**Stensrud, Astrid B., and Thomas Hylland Eriksen, eds.** 2019. *Climate, Capitalism and Communities: An Anthropology of Environmental Overheating*. London: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnrw0q>.

**TA NEA Team.** 2023. “Πυρκαγιές: Υψηλός κίνδυνος για Έβρο, Σαμοθράκη και Θάσο – Απαγόρευση κυκλοφορίας πεζών και οχημάτων.” TA NEA. September 25, 2023. Accessed December 4, 2023. <https://www.tanea.gr/2023/09/25/greece/pyrkagies-ypsilos-kindynos-gia-evro-samothraki-kai-thaso-apagoreysi-kykloforias-pezon-kai-oximatou/>.

## Author

**Robin Jaslet** has a background in philosophy and history and then entered the field of anthropology and ethnology. His main interest are the processes that bring together human and non-human actors (objects, living beings, spaces, temporalities, etc.). His Masters in Anthropology at the University of St Andrews (UK) focussed on the study of heritage, memory, and temporality in relation to religious ruins of the Scottish Highlands.

As part of his dissertation project at the University of Neuchâtel, Robin Jaslet is looking at soil erosion on the Greek island of Samothraki and the changes that it is causing in local shepherding practices and in the shepherds' imaginations of their ethics, environment, and landscape.

*robin.jaslet@unine.ch*

*Institut d'Ethnologie, Université de Neuchâtel*

# BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS / REZENSIONEN

## BALANCING THE COMMONS IN SWITZERLAND

### **Institutional Transformations and Sustainable Innovations**

*Haller, Tobias, Karina Liechti, Martin Stuber, François-Xavier Viallon, and Rahel Wunderli, eds.  
2021. London: Routledge.*

The title of the book “Balancing the Commons in Switzerland: Institutional Transformations and Sustainable Innovations” refers to anthropologist Robert Netting’s (1981) book “Balancing on an Alp”. Netting’s work, in turn, provided a foundational case study for Elinor Ostrom’s Nobel prize-winning book “Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action” (1990). The present volume’s authors hold that Switzerland provides a heuristic “Swiss commons lab” that could teach more general lessons about commons; Switzerland has had numerous and extensive commons since the Middle Ages, some of which have survived up to the present, and this has not been only because the Swiss civil code recognizes common property rights. The book itself, an outcome of a comparative, multi-case research project carried out between 2017 and 2020, is seeking to add historical depth to the study of commons, by exploring how commons organizations evolve in changing economic and political contexts. It is a salutary contribution to the commons studies that at times are overshadowed by wishful thinking about the revolutionary potential of communal governance.

In chapter one, the introduction delimits the book’s a focus on traditional commons, i. e., tangible common-pool resources such as forests and Alpine meadows, which, despite their wide diversity and numerous local names, the authors propose to call “commoners’ organizations”. The remainder of the volume is divided into two parts. The first part focuses on the notion of commons from different disciplinary traditions, whereas the second part describes five case studies in detail.

The second chapter, written by Martin Stuber and Rahel Wunderli, lays out a historians’ account of Swiss commons that can be placed on two different, imperfectly overlapping trajectories: the institutional development of the commons and their economic development in relation to three energy ages. The institutional development the authors divide into four periods: development (1250–1500), consolidation (1500–1850), transformation (1850–1950), and adaptation (1950–present). Commons emerged from the 1250s as part of diverse neighbourhood associations, then, in the 19th century, as a response to spreading civic rights, they transformed into more restrictive, mostly hereditary property-owning collective organizations as different from municipalities of residents, and finally, from the 20th century, they have been adapting to gradual transfer of competences to municipalities and the state. Whereas, the long-term economic development of commons authors divide into three energy

ages: the agrarian society, the industrial society, and the consumption society which have gradually decreased the relative value of agricultural and forestry goods and increased the value of their ecological services compensated through various subsidies.

Chapter three, written by political scientists François-Xavier Viallon and Stéphane Nahath, tries to answer how the commons meet the state. It argues that the Swiss state is increasingly codifying the ownership, use and rights of natural resources, which redesigns property by potentially allocating use rights to non-owners. They argue that in such context, there are four possible interaction effects between the state and commoners' organizations when it comes to managing natural resources: (1) translation, where commoners' organization successfully translate state policies, (2) infusion, where the state learns from commoners' expertise, (3) complementarity, where both institutions use their resources to achieve common goals, and (4) resilience, where strong commoners' organizations resist state policy when they disagree with it.

In chapter four, Tobias Haller, Karina Liechti, and Stefan Mann combine a dizzying number of theoretical approaches from social anthropology, human geography, agrarian economics, but also new institutionalism and political ecology to propose a model for studying the long-term institutional evolution of commoners' organizations that they call "New Institutional Political Ecology". Their model seeks to integrate not only external change factors, such as social and physical environment, population, and technology that determine the market environment and relative prices with which commons need to grapple, but also institutions, bargaining power, and ideologies that create new legitimization discourses, distributional effects and social, political, and economic behaviour. In other words, this model, which remains somewhat fuzzy, reminds us that commons evolve in complex environments with multiple sources of change and adaptation strategies.

While all the disciplinary approaches discussed in chapter two to four point to the lack of attention paid to power struggles and historical, political, and socio-economic changes in existing commons studies, the subsequent presentation of multiple approaches leaves the reader with a sense of pick-and-choose among a variety of theoretical lenses for understanding the emergence, evolution, and success of commons. Fortunately, the second part of the book gives more meat to the theoretical considerations presented in the first part through detailed case studies. The case studies have been chosen to diversify not only cantonal governance regimes but also size, resource base, and differing proximity to urbanized areas to learn more from the "Swiss commons lab" through comparison.

What do all the case studies taken together tell us about commons more generally? First, they show that legal recognition of common property rights is useful but insufficient to ensure the long-term institutional robustness of commons. Modern, industrialized development has decreased the relative value of agricultural and forestry goods and increased the relative value of labour, making it economically very difficult to perpetuate commoners' organizations. This has led to the polarization of land use: use of agricultural lands in more favourable areas has further intensified, whereas harder-to-access places have been abandoned for reforestation. Moreover, those Swiss commoners' organizations which have had the possibility to diversify sources of income by investing in hydropower and tourist infra-

structures or selling constructible land, can cross-subsidize loss-making activities, while others have to rely on discourses that praise cultural landscape ecosystem services and traditional identity provided by commons to valorize their work.

And yet, economic resilience has more impact than discourses on commons' bargaining power vis-à-vis the canton and municipality as well as their capacity to attract young people to their organizations. Moreover, all Swiss commoners' organizations recognize that they could not continue their work if they did not receive state subsidies for agricultural production and various ecosystem services that partially compensate for the loss of economic value of agricultural and forestry goods, but also add workload for management that is not fully compensated by these subsidies. Finally, to cope with this, Swiss commoners' organizations create new synergies and mutualize certain services to reach economies of scale.

The book convincingly shows that Elinor Ostrom's eight design principles for the robustness of commoners' organizations do not suffice to either describe the adaptation strategies of the Swiss commons or ensure their long-term survival. However, much of the book's historical and ethnographic data remains underutilized, as it could be used for a further theoretical reflection on what are commons and what is their emancipatory potential.

For example, the long-term historical perspective clearly shows that the commons is an imperfect and evolving form of governance: at times commoners' organizations were identical with the state, but as they focused on the governance of finite ecological and economic resources, eventually they became an exclusive organization with high entry costs. If clear boundaries and participation rules are indispensable for robust commons (Ostrom's first design principle), exclusiveness creates legitimacy threats that can undermine the commons. To nuance better in a comparative perspective how organizations that are smaller than the state can become more democratic and/or legitimate, it would have been useful to draw on the notion of the "bundle of rights" (cf. Schlager and Ostrom 1992) and show which resources (pastures, timber, profit, ecosystem services, beautiful landscapes, affordable housing, etc.) are available to different groups of people, and what are the rights and duties of these groups.

Also, the book insinuates that environmental sustainability is not (only) a question about common property vs private property; the main culprit for ecological degradation is macro-economic forces that either lead to overexploitation or abandonment of natural resources. If Swiss commons do good for the environment, they largely do so in cooperation with the Swiss state: first, the state is drawing increasingly demanding policies to protect natural resources, and second, it provides subsidies that partially compensate for increased labour costs linked with ecological preservation. This shows that although environmental stewardship is valued normatively, it has no intrinsic economic value and needs to be covered through subsidies, otherwise robust commoners' organizations might not be enough for guaranteeing environmental sustainability.

In short, although the book's details and overabundance of local terms make it at times a tedious read, it covers fundamental research that makes a critical contribution to commons studies. It addresses major shortcomings from which the majority of commons studies suffer: The authors show how commons as an institution evolve over time and interact with changing market and policy environments. This is a reminder that commons are not only about

collective action but also about the governance of collectively-owned resources that have esteemed value. This value, however, is not determined only internally but also through normative institutions and the evolution of prices. An incapacity to safeguard and redefine this value might lead to the disappearance of a commoners' organization.

## Reference

**Netting, Robert McC.** 1981. *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Ostrom, Elinor.** 2015 [1990]. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Schlager, Edella, and Elinor Ostrom.** 1992. "Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis." *Land Economics* 68 (3): 249. <https://doi.org/10.2307/3146375>.

*Ieva Snikersproge, SNF post-doc research fellow, University of Neuchâtel*

**Société Suisse d'Ethnologie  
Schweizerische Ethnologische Gesellschaft  
Swiss Anthropological Association**

Secrétariat SSE-SEG  
Christiane Girardin  
c/o Institut d'ethnologie  
Université de Neuchâtel  
Saint-Nicolas 4  
CH-2000 Neuchâtel  
[www.sagw.ch/seg](http://www.sagw.ch/seg)

**Abonnement/Subscription**

CHF 48.– / € 48: 1 cahier, Ausgabe, issue  
CHF 95.– / € 95: 2 cahiers, Ausgaben, issues

**Verlag/Maison d'édition**

Seismo Verlag  
Zeltweg 27  
CH-8032 Zürich  
[buch@seismoverlag.ch](mailto:buch@seismoverlag.ch)  
[www.seismoverlag.ch](http://www.seismoverlag.ch)

[www.journal-sa.ch](http://www.journal-sa.ch)

ISBN 978-3-03777-830-0 (Online)  
ISBN 978-3-03777-230-0 (Print)  
ISSN 2813-5237 (Online)  
ISSN 2813-5229 (Print)



Schweizerische Ethnologische Gesellschaft  
Société Suisse d'Ethnologie  
Associazione Svizzera di Antropologia  
Swiss Anthropological Association



*Publiée grâce à une subvention de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales ASSH  
Herausgegeben mit der Unterstützung der Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften SAGW  
Published with the financial support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences SAHS*