



**HAL**  
open science

# Suma Qamaña, Saidha Enime : une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du Vivir Bien en Bolivie

Jordie Blanc Ansari

## ► To cite this version:

Jordie Blanc Ansari. Suma Qamaña, Saidha Enime : une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du Vivir Bien en Bolivie. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2023. Français. NNT : 2023PA030002 . tel-04576178

**HAL Id: tel-04576178**

**<https://theses.hal.science/tel-04576178>**

Submitted on 15 May 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Sorbonne Nouvelle

École doctorale 122 – Europe latine, Amérique latine

Centre de Recherche et de Documentations sur les Amériques - UMR 7227

Thèse de Doctorat en Anthropologie

**Jordie BLANC ANSARI**

***Suma Qamaña, Saidha Enime***

**Une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du *Vivir Bien* en Bolivie**

Thèse dirigée par

**Franck POUPEAU**

Date de soutenance : 4 janvier 2023

Composition du jury

M. Charles ILLOUZ, Professeur des Universités, Université de La Rochelle

M. Nicolas JAOUL, Chargé de recherche CNRS

M. Diego LANDIVAR, Maître de conférence à l'ESC Clermont-Ferrand

M. Claude LE GOUILL, Chargé de recherche IRD (rapporteur)

Mme. Françoise MARTINEZ, Professeur des Universités - Sorbonne Université  
(Rapporteuse)

M. Franck POUPEAU, Directeur de recherche CNRS



## Résumé

La Bolivie a inscrit en 2009 le concept du *Vivir Bien* dans sa Constitution. Ce concept d'origine indigène, repris par le gouvernement d'Evo Morales, place la Nature et les hommes au sein d'un système d'interconnexion et d'interdépendance. Son importation dans la sphère politique amène à s'interroger sur les modes d'appropriations des savoirs autochtones, et à repenser la gestion des ressources naturelles, l'agriculture, l'économie, l'éducation et, plus largement, les relations sociales. Le discours politique du gouvernement bolivien s'inspire des études décoloniales. Il porte une volonté de rupture face au modèle hégémonique capitaliste, désigné comme colonisateur de la pensée et de la Nature. Les savoirs autochtones se voient ainsi mobilisés comme une forme de résistance à la globalisation. En 2010, le gouvernement bolivien promulgue la loi pour le respect de la Terre-Mère qui transforme la nature en un véritable sujet de droit. L'objectif de cette thèse est d'analyser les modes d'appropriation du concept du *Vivir Bien*, à partir d'une enquête ethnographique participative et multi-située dans le département de La Paz. À travers des ateliers audiovisuels menés auprès de jeunes boliviens, ce travail interroge les catégories de Nature et de Vivre-ensemble par l'image animée. Cette anthropologie visuelle des mises en récit de la nature mobilise les concepts de « cadre de perceptions » et « d'ambiance » pour questionner les manières de raconter l'environnement et la nature.

**Mots clés :** Vivir Bien, Buen Vivir, *cosmogonies indigènes*, nature, Pachamama, Bolivie, *cadres de perception*, *anthropologie visuelle*, *sciences participatives*

# Abstract

In 2009, Bolivia introduced the concept of *Vivir Bien* in its Constitution. This indigenous concept, taken up by the government of Evo Morales, places nature and people within an interconnected and interdependent system. Its introduction in the political sphere raises questions about the ways in which indigenous knowledge is appropriated, and reconsiders the management of natural resources, agriculture, economy, education and, more broadly, social relations. The Bolivian government's political discourse is inspired by decolonial studies. It expresses a desire to break away from the hegemonic capitalist model, which is conceived as a colonizer of thought and nature. Indigenous knowledge is thus mobilized as a form of resistance against globalization. In 2010, the Bolivian government enacted the Law for the Respect of Mother Earth, which transforms nature into a real subject of law. The objective of this dissertation is to analyze how the concept of *Vivir Bien* has been appropriated through a participatory and multi-sited ethnographic survey in the department of La Paz. Through audiovisual workshops conducted with young Bolivians, this research questions the categories of Nature and Living-together through images. This visual anthropology of the narration of nature deploy the concepts of "framework of perceptions" and "ambiance" to question the ways of telling environment and nature.

**Keywords :** *Vivir Bien, Buen Vivir, indigenous cosmogonies, nature, Pachamama, Bolivia, frames of perception, visual anthropology, participatory sciences*

# Resumen

En 2009, Bolivia consagró el concepto del *Vivir Bien* en su Constitución. Este concepto de origen indígena, retomado por el gobierno de Evo Morales, sitúa a la naturaleza y a las personas en un sistema de interconexión e interdependencia. Su importación a la esfera política plantea cuestiones sobre las formas de apropiación de los saberes indígenas y replantea la gestión de los recursos naturales, la agricultura, la economía, la educación y, más ampliamente, las relaciones sociales. El discurso político del gobierno boliviano inspirase en los estudios decoloniales. Expresa el deseo de romper con el modelo capitalista hegemónico, que se considera colonizador del pensamiento y la naturaleza. El conocimiento indígena se moviliza así como una forma de resistencia a la globalización. En 2010, el gobierno boliviano promulgó la Ley de Respeto a la Madre Tierra, que convierte a la naturaleza en un verdadero sujeto de derecho. El objetivo de esta tesis es analizar los modos de apropiación del concepto del *Vivir Bien*, a partir de un estudio etnográfico participativo y multisituado en el departamento de La Paz. A través de talleres audiovisuales realizados con jóvenes bolivianos, esta obra cuestiona las categorías de Naturaleza y Convivencia a través de la imagen. Esta antropología visual de la narración de la naturaleza moviliza los conceptos de "marco de percepciones" y "ambiente" para cuestionar las formas de contar el medio ambiente y la naturaleza.

***Palabras claves:*** *Vivir Bien, Buen Vivir, cosmogonías indígenas, naturaleza, Pachamama, Bolivia, marcos de percepción, antropología visual, ciencias participativas*

*A ma fille Noun,  
rayon de soleil qui a accompagné  
pas à pas l'écriture de cette thèse*

*A la mémoire de Don Sabino,  
chamane de Sarayaku dont les rêves  
et l'âme inspireront les luttes de demain*





# Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse, M. Franck Poupeau, pour la confiance qu'il m'a accordée, ses encouragements et ses conseils stimulants et précieux, qui ont rendu possible l'aboutissement de cette thèse. D'autant plus dans la période de rédaction, où les incertitudes étaient nombreuses.

Mes remerciements s'adressent ensuite au CREDA et à l'École Doctorale 122, qui ont financé mes séjours sur le terrain et qui m'ont apporté une formation doctorale de qualité. Merci particulièrement à Christian Gros et au CREDA, pour l'organisation des séminaires à Trompettes où se sont écrits bon nombre de ces chapitres, grâce à l'effervescence des discussions collectives et à l'ambiance de travail.

Je remercie également les personnes avec lesquelles j'ai pu mener plusieurs discussions théoriques et méthodologiques pendant la préparation de cette thèse. Tout d'abord, les membres de mon comité de thèse : Jean Foyer et David Dumoulin Kevran, qui m'ont donné de précieux conseils, ainsi que Capucine Boidin, qui a apporté des pistes éclairantes lors des séminaires d'écriture. Mes remerciements s'adressent également aux bolivianistes rencontrés en France ou ailleurs : Claude Le Gouill, Hervé Do Alto, Sebastian Urioste, Elise Gadea, Mickael Brohan. Merci aussi à Florent Kohler, qui a cru en moi, aux prémices de cette thèse, et qui m'a permis d'initier ce travail.

Cette thèse existe surtout grâce à la collaboration et l'accueil des communautés autochtones, des structures associatives et universitaires. Je remercie en particulier Stiff William Pizzaro et son excellente logistique, Carmen et sa famille pour leur amitié, leur bienveillance et leurs encouragements, Federico Chipana pour sa confiance et son engagement auprès des jeunes, Simon Yampara pour nos multiples et longues discussions autour du *Vivir Bien*, ainsi que pour l'organisation de conférences à la UPEA afin de débattre de mon travail, Juan Fabbri pour son soutien dans la réalisation d'ateliers à la UMSA, le Centre culturel d'Espagne de La Paz pour son accueil dans les locaux du MediaLab et la mise à disposition d'une salle de montage, Xavier Lazarro pour son accueil au sein de l'équipe de recherche et le partage de sa passion du lac Titicaca, Enrique Fuentes, Diego Fuentes, Juana Pariamo et Doña Concepcion Alvarez pour leur accueil à San José de Uchupiamonas, et mes remerciements s'adressent plus largement à tous les jeunes qui ont participé à mes ateliers audiovisuels.

Merci aussi à la famille de La Paz : Gonzalez et Paredes pour m'avoir intégrée et accueillie pendant de nombreux mois avec ma famille et de m'avoir soutenue dans les moments difficiles, de 2014 jusqu'à aujourd'hui. Je remercie également mes amies boliviennes, qui ont égayé mes séjours de terrain : Mariana, Ada, Wari, Norah.

De nombreuses personnes ont lu soigneusement ce travail et ont participé à sa réalisation. Je suis très reconnaissante envers Silvia Paggi, Claude Le Gouill, Diana Prelorenzo, Agathe Alexandre, Hassan Dib, Julie Ruberto, Céline Tremelo, Christine Gautheron, France Delestrade pour leurs relectures. Je

remercie également Diana, Agathe, Laura et Hassan pour leur coaching régulier durant les phases critiques de l'écriture.

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude à ma famille. D'abord, à ma fille Noun : pour sa patience, sa compréhension et sa vivacité qui donne l'élan d'avancer. A ma maman : pour sa présence à certains moments clé du terrain, son aide pour me permettre de jongler entre mes rôles de maman et de doctorante, et pour son dévouement dans les phases de relecture. Et, plus largement, à toute ma famille qui m'a entourée, m'a relayée et a pris soin de moi. A Latif Ansari : pour son accompagnement sur le terrain et le soutien financier durant une bonne partie de ces années de thèse. A ma sœur Sandie : sa passion pour l'Amérique Latine et son idée de méthode participative. Les longues immersions dans les communautés kichwa d'Équateur à ses côtés qui ont bercé mon enfance ont fortement inspiré mes travaux d'aujourd'hui. A ma sœur Florine : pour avoir accompagné mes débats épistémologiques, méthodologiques et m'avoir transmis les valeurs de l'engagement et de l'altruisme pour nourrir, tant les projets académiques qu'associatifs. A Ma sœur Christy : pour son modèle de dépassement de soi, l'élan vital et le dynamisme qui accompagnent ses pas chaque jour.

Enfin, je tiens à remercier Eriberto Gualinga et son père Sabino Gualinga, qui m'ont ouvert la porte de leur maison en 2010 et qui, sans le savoir, ont contribué à l'existence de mon cheminement anthropologique. Merci de m'avoir transmis l'importance de lutter pour la construction d'un monde meilleur : un monde juste, égalitaire et harmonieux !

# Sommaire

<b>Préambule</b>	<b>13</b>
<b>Introduction</b>	<b>15</b>
<b>PARTIE I - Une anthropologie visuelle participative</b>	<b>33</b>
<b>Chapitre 1. L'image et le son : un espace de dialogue</b>	<b>34</b>
1.1 L'anthropologie visuelle : approche historique et ancrage disciplinaire	34
1.2 Le rôle du participatif dans l'enquête	44
1.3 Une anthropologie du récit via l'audiovisuel	59
Conclusion de chapitre	77
<b>Chapitre 2. Des ateliers audiovisuels : une « ethnographie filmique partagée »</b>	<b>78</b>
2.1 Contextes socio-géographiques des ateliers	78
2.2 Contenu des ateliers et courts-métrages réalisés	91
Conclusion de chapitre	97
<b>PARTIE II - Le concept du Vivir Bien : une philosophie autochtone controversée ?</b>	<b>100</b>
<b>Chapitre 3. Contexte historique du concept Vivir Bien</b>	<b>101</b>
3.1 Histoire et pluri-nationalité en Bolivie	101
3.2 De l'État Nation à L'État Plurinational	123
3.3 L'ayllu : une représentation de la vie communautaire	137
Conclusion de chapitre	148
<b>Chapitre 4 : Conceptualisation du Vivir Bien dans la sphère intellectuelle et politique</b>	<b>150</b>
4.1 Construction du concept du Vivir Bien	150
4.2 Les nouvelles épistémologies de la décolonialité en Bolivie	159
4.3 Nouvelles perspectives pédagogiques au prisme du Vivir Bien	168
Conclusion de chapitre	180
<b>PARTIE III - Ethnographie des usages sociaux du Vivir Bien</b>	<b>185</b>
<b>Chapitre 5. Les inégalités socio-environnementales, une entrave au Vivir Bien ?</b>	<b>186</b>
5.1 Préservation et exploitation de la forêt dans le Parc Madidi	186
5.2 Pollution et déchets d'El Alto au Lac Titicaca	215
Conclusion de chapitre	233
<b>Chapitre 6 : Confrontations narratives et conceptuelles autour du concept Vivir Bien à partir de l'image</b>	<b>235</b>
6.1 Vivir Bien ou Vivir mejor ? Interprétations plurielles pour un bon Vivre-ensemble	235

6.2	Le Vivir Bien et la Pachamama _____	256
	Conclusion de chapitre : _____	278
<b>PARTIE IV - Modes d'appropriation et mise en récit du concept du Vivir Bien _____</b>		<b>281</b>
<b>Chapitre 7. Champ / contre champ du désordre environnemental _____</b>		<b>282</b>
7.1	L'écologie sublimée : une perception dualiste ? _____	282
7.2	Filmer la nature polluée _____	294
7.3	Pollution du lac Titicaca et accès à l'eau _____	303
	Conclusion de chapitre _____	314
<b>Chapitre 8. Le visible et l'invisible _____</b>		<b>315</b>
8.1	Les mythes : une narration du réel _____	315
8.2	Rendre visible au-delà du réel _____	328
8.3	Nature sauvage / nature domestiquée _____	341
	Conclusion de chapitre _____	359
<b>Chapitre 9. L'identité environnementale _____</b>		<b>361</b>
9.1	De la théorie des ambiances à l'ethnométhodologie _____	361
9.2	Questionner la mémoire sociale, l'oubli et le souvenir _____	373
9.3	Le sentir et le percevoir _____	383
	Conclusion de chapitre _____	395
<b>Conclusion Générale _____</b>		<b>396</b>
	Limites de la proposition du Vivir Bien _____	396
	Bilan méthodologique _____	399
<b>Lexique _____</b>		<b>405</b>
<b>Glossaire _____</b>		<b>408</b>
<b>Bibliographie _____</b>		<b>410</b>
<b>Filmographie _____</b>		<b>431</b>
<b>Liste des photos _____</b>		<b>432</b>
<b>Listes des liens vidéo _____</b>		<b>432</b>
<b>Liste des cartes _____</b>		<b>434</b>
<b>Liste des encadrés _____</b>		<b>434</b>
<b>Annexes _____</b>		<b>435</b>



# Préambule

## Première expérience d'immersion à Sarayaku

Je viens d'avoir dix-huit ans, je me sens légère et libre, je ne réalise pas à cette époque que le terme « conquête » renvoie à une histoire d'esclavage, d'impérialisme et d'inégalités. A cet instant, je rêve simplement de parcourir des territoires inconnus, rencontrer des hommes et des femmes qui vivent différemment de moi, découvrir ce qui nous rapproche, ce qui nous éloigne, ce qui les questionne et ce qui les anime. J'ai dix-huit ans, presque le bac en poche et le permis. Qu'est-ce-que j'attends ? Au détour d'un festival de récits de voyage, plongée dans la pénombre d'une salle de cinéma, je découvre l'Amazonie. Un réalisateur a donné sa caméra aux jeunes d'un village pour qu'ils témoignent de leur vie, qu'ils valorisent leurs rituels et leurs fêtes. Je les vois danser sur la place centrale poussiéreuse du village, ornés de plumes. Les images se succèdent. Je vois la densité de la végétation, l'humidité qui suinte des feuilles d'arbres millénaires, les oiseaux magnifiques qui prennent leur envol au-dessus du fleuve, des chants et des danses, et ce rythme me pénètre toute entière. Mon imaginaire est empreint de clichés, de fascinations. J'ai dix-huit ans, j'achète un billet d'avion pour l'Équateur, on me donne le contact d'un réalisateur Kichwa d'un village amazonien. Je lui parle d'un projet de film, de l'envie de réaliser un documentaire sur leur quotidien et les préoccupations des habitants du village face au monde global. Il est séduit par ma motivation et mon projet.

Pour la première fois, je m'envole dans une avionnette au-dessus de la forêt primaire. Mon doigt suit le chemin du fleuve à travers la vitre. J'observe. J'observe les tonalités de vert, la brume se déposant au-dessus de la canopée, la fumée s'échappant des huttes. L'avionnette se pose et Eriberto, réalisateur kichwa et fils du chamane, vient m'accueillir ainsi qu'une multitude d'enfants qui s'amuse à suivre la piste d'atterrissage en courant. Ces visages peints m'observent mais ne semblent pas surpris de voir une étrangère. On m'invite à boire un thé dans la hutte principale et me voici entourée de quatre françaises, venues pour un court séjour touristique dans le village. Au fil des jours et des semaines, je découvre un tout autre monde que celui que j'avais imaginé. La famille Gualinga est très puissante dans le village. Je réalise que l'organisation sociale est hiérarchisée, inégale. J'apprends les divers projets mis en place pour la sauvegarde de la culture Kichwa et la préservation du territoire face à la menace pétrolière qui a déjà fait des morts et des blessés quelques années auparavant. Le chamane du village, père de la famille, me parle d'un rêve qu'il a fait il y a de cela quelques années : entourer le territoire de Sarayaku d'une frontière de fleurs, une façon symbolique et pacifique de délimiter le territoire et de dire « NON ! » aux compagnies pétrolières.

Je participe à la vie quotidienne, aux repas, au mariage de la fille Gualinga, à la préparation de la chicha au manioc, à la lessive avec la belle-fille, à la récolte dans *la chakra*. Le père de famille, le « chaman » comme certains l'appellent, m'emmène dans la forêt, me présente un arbre, me chante le chant des fleurs. J'assiste à des rituels où il prépare l'Ayahuasca à l'abri des regards. Un rituel organisé pour un français venu en quête d'exotisme. Je me sens mal à l'aise. Le rituel me fait peur. L'idée d'un tourisme chamanique me questionne et m'interpelle. Comment garder une pratique authentique tout en marchandant la forme rituelle ? Pour l'heure, je n'ai pas de réponse et mon esprit reste accroché à l'idée d'authenticité et d'une tradition immuable. Je me rendrai compte, bien plus tard, que ces concepts sont en réalité en continuel changement et adaptation face au présent. L'immuabilité étant un principe fantasmatique et destructeur. Durant les jours qui passent, je garde ma caméra à la main, prête à saisir le moindre mouvement, la moindre parole. Mais, je ne me sens pas très à l'aise, comme

encombrée par cet objet, maladroite quand il s'agit de filmer les gens. Je les regarde et j'oublie de vérifier le cadrage de la caméra, comme si cela allait la faire disparaître. Eriberto m'accompagne et m'introduit afin de réaliser des entretiens. J'écorche mes questions d'un castillan hésitant. Peut-être est-ce la sincérité de ma voix ou mon jeune âge qui m'ouvrent les cœurs et délient la parole. On m'entraîne dans une réunion portant sur le projet d'autodétermination du peuple. J'écoute, en essayant de deviner le sens des phrases énoncées en Kichwa. Mon regard se pose sur un petit livre posé sur le banc : La Constitution de la République d'Equateur de 2018. Je le feuillette discrètement. Un terme me surprend car il échappe au vocabulaire juridique : *Buen Vivir*.

Lors de mon séjour dans le village de Sarayaku en Amazonie équatorienne pour la réalisation d'un documentaire, je découvrais pour la première fois le concept du Buen Vivir. Lors d'un entretien filmé le dernier jour de mon séjour, Franco Viteri m'expose la signification de ce concept. Franco est originaire du village de Sarayaku en Amazonie et cette rencontre est le point de départ de cette étude. Mais Franco est aussi un ex-dirigeant de la CONAIE en Equateur, il est donc un des acteurs clés qui a participé à l'institutionnalisation du discours du Buen Vivir.

« Aujourd'hui la planète est menacée par le changement climatique et nous, les peuples indigènes, nous avons le devoir de la protéger. La vague de chaleur qui existe dans le monde est le prix à payer pour avoir violenté la terre mère, la *Pachamama*, C'est la mère-nature que nous défendons avec nos différents programmes comme le « chemin de fleurs ». Ce que tu vois, nous défendons la sagesse de nos anciens. C'est cela que nous défendons. C'est très ample, très complexe mais nous souhaitons dire au monde entier que notre façon de vivre est beaucoup plus durable, nous gaspillons moins d'énergie, nous consommons moins mais nous pratiquons beaucoup plus la solidarité, la paix. (...) Si tu regardes bien entre le pétrole et l'eau. S'il manque de l'eau, tous les êtres vivants sont affectés mais s'il manque du pétrole, ce sont seulement les machines qui vont souffrir. Il faut penser à tous les êtres vivants parce que nous dépendons d'eux pour vivre » (Entretien Franco Viteri, août 2010).

Je rentre en France avec un sentiment mitigé. A la fois, la déception et l'amertume de ne pas avoir vécu une expérience avec des « vrais indiens », une catégorie que je m'empresserai de déconstruire une fois mes études ethnologiques commencées, et à la fois une excitation, une envie d'aller plus loin, de mieux comprendre le monde. À peine quelques jours après mon retour, je suis assise sur les bancs de l'Université pour découvrir la discipline anthropologique, ouvrir mon regard et questionner le monde. Mes lectures me permettent un retour réflexif sur cette expérience qui n'est pas encore un terrain d'enquête. Quelques semaines passent et j'assiste à une conférence de Philippe Descola qui interroge « *Le Buen Vivir*, l'inspiration nous viendrait-elle du Sud » au côté de José Gualinga (président de Sarayaku) venu échanger sur cette question au Collège de France (2010). Je m'intéresse à la Bolivie car je découvre qu'elle a inscrit dans sa Constitution un concept similaire au *Buen Vivir*, le *Vivir Bien*. Je rencontre Fernando Huanacuni, auteur de compte rendu sur la cosmovision andine et la philosophie du Vivir Bien mais aussi homme politique : chancelier de Bolivie puis Ministre des Affaires étrangères (2017-2018). Commence ici l'enquête de terrain sur la circulation et l'interprétation du concept du *Vivir Bien*.

# Introduction

## *Enjeux de la thèse*

### **Problématique de recherche**

Le point de départ de cette enquête prend sa source dans la volonté de comprendre et d'explicitier un concept : le *Vivir Bien*. Ce concept d'origine quechua, *Sumak Kawsay*, et aymara, *Suma Qamaña*, repris par le gouvernement d'Evo Morales (2006-2019) est inscrit dans la Constitution depuis 2009. Un an après son inscription dans la Constitution équatorienne en 2008. Ce concept prend le sens d'une harmonie entre les humains et la nature. Il place ainsi la Nature et les hommes au sein d'un système d'interconnexion et d'interdépendance, inspiré des philosophies indigènes. En somme, cette réappropriation des savoirs autochtones par la scène institutionnelle tend à repenser la gestion des ressources naturelles, l'éducation, l'agriculture, l'économie, la politique et, plus largement, la société, au sein desquelles les non-humains sont désormais inclus.

En 2010, a été promulguée la loi pour le respect de la Mère-Terre, renversant ainsi les normes institutionnelles qui séparaient jusqu'alors la Nature de la Culture. Cette nouvelle place juridique transforme la nature en un véritable sujet de droit (Landivar, Ramillien, 2013). Ces perceptions de la nature jusqu'alors périphériques ou marginalisées, pénètrent au cœur des institutions (Harris, 2000).

Le discours politique du *Vivir Bien* circule à travers les spots publicitaires, les slogans, la presse et les images. David Choque Huanca, ministre des affaires étrangères de 2006-2017 et Fernando Huanacuni, chancelier puis ministre des affaires étrangères de 2017 à 2018, utilisent les médias et la vidéo pour mettre en avant ce paradigme de vie. Ces images présentent le concept par le prisme de l'identité andine et la sagesse des « peuples millénaires ». Cette valorisation des systèmes de croyance indigène<sup>1</sup>, promue notamment à l'extérieur de la Bolivie,

---

<sup>1</sup> Le terme « indigène » est utilisé ici en référence au terme utilisé localement pour désigner les populations d'origines autochtones. C'est donc le terme que nous choisissons d'utiliser.



donne une dimension internationale au concept du *Vivir Bien*. L'image devient ainsi un outil de transmission et de circulation des idées et de renforcement des discours<sup>2</sup>.

Il est important de souligner que la création du discours politique bolivien s'est inspirée des études décoloniales (Acosta, 2013 ; Boaventura De Sousa Santos, 2012 ; Mignolo, 2007). Ces dernières ont participé à la création d'un discours de rupture face au modèle hégémonique capitaliste, désigné comme colonisateur de la pensée et de la Nature (Viveiros de Castro, 2009 ; Gudynas, 2014).

Nous cherchons ainsi à questionner : en quoi une anthropologie du récit permet-elle d'analyser les modes d'appropriation du concept du *Vivir Bien* et de la catégorie de nature en Bolivie ? De quelle manière les méthodes audiovisuelles et participatives ont-elles amené à un dialogue et une circulation de ces imaginaires pour questionner le contexte bolivien ? L'intérêt de cette thèse est d'étudier la réception de ce discours politique par les boliviens, et en particulier les jeunes, en mobilisant également l'image comme espace de dialogue et de support de parole.

### **Objectifs**

L'objectif de cette étude est d'établir un dialogue autour des représentations sociales et individuelles de la Nature en Bolivie, en centrant l'enquête de terrain dans le département de La Paz. Ce dialogue émerge dans le cadre d'ateliers audiovisuels menés auprès des jeunes. En quoi une méthode participative par l'image permet-elle de comprendre, de transmettre et de dialoguer autour des représentations de la Nature ? En filigrane, l'enjeu est de questionner et de confronter le concept du *Vivir Bien* à partir de ces images et ces imaginaires.

Notre sujet d'étude porte sur l'appropriation sociale du concept *Vivir Bien* en Bolivie, une épistémologie à priori autochtone. Ce dernier prend le sens d'une harmonie entre les hommes et avec la Nature. Le gouvernement bolivien l'utilise pour redéfinir son système politique fondé sur le capitalisme et le modèle de développement occidental. Ce concept est issu de la mémoire collective indigène et d'une construction intellectuelle qui a émergé à la fin du XXe siècle.

---

<sup>2</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=QtWEuoknpQ> : David Choque Huanca pronant le concept du *Vivir Bien*, Vidéo du consulat bolivien, 2016 // [https://www.youtube.com/watch?v=v031A\\_Kx9EY](https://www.youtube.com/watch?v=v031A_Kx9EY) : Discours de David Choque Huanca en Italie, 2016 // <https://www.youtube.com/watch?v=H1TDpA8H8o4> : Conférence de David Choque Huanca à l'université de Salamanca

## **Méthodologie**

Ce travail se fonde sur une enquête ethnographique multi-située (Marcus, 1995) et participative. À travers des ateliers audiovisuels menés auprès de jeunes boliviens, nous avons interrogé les catégories de Nature et de Vivre-ensemble. Comment les gens racontent et se racontent à travers le *Vivir Bien* ? Se dessine alors une analyse anthropologique du récit par l'image animée, par les narrations spontanées, par des récits de vie ou encore par les mythes. Le fait d'utiliser une méthode audiovisuelle nous permet de plonger non seulement dans le regard de l'autre (Sebag et Durand, 2020) mais aussi de transmettre « l'ambiance » de l'autre. Cette « ambiance » nourrit l'entendement au-delà d'une unique compréhension par l'argumentation intellectuelle.

Le concept d'« ambiance » utilisé en architecture et en urbanisme cherche à définir le milieu, l'atmosphère à partir des sens (Thibaud, 2012 ; Thibaud, Balez, Boyer, Couic, Fiori, Saraiva, Thomas et Tixier, 1998). Dans cette étude, nous reprenons le concept d'« ambiance » en tant qu'approche sensorielle et intuitive forgée par l'environnement en intégrant la notion d'appartenance collective et d'identité. Quels sont les traits mis en lumière pour définir cet environnement qu'on fait sien ? Cet environnement auquel nous nous intégrons ? De plus, selon l'approche biocentrique véhiculée par les savoirs autochtones en Bolivie, l'individu fait partie intégrante de l'environnement qui l'entoure. Cette conscience d'appartenance à l'espace mêle ainsi la notion d'identité à celle de territoire puisque « je suis », « j'habite » et « j'appartiens » deviennent des formes d'existences déterminantes de l'identité. Cela nous amène à comparer les catégories de perception pour appréhender les controverses écologiques et à subjectiver les rapports éco-sociaux.

Je suis donc partie à la rencontre de différents acteurs en réalisant une ethnographie multi-située. J'ai réalisé cinq modules d'ateliers audiovisuels auprès de publics différents. Chaque module réunissait une dizaine de participants et se déroulait sur environ trois semaines en continu. Cela dans le but de faire dialoguer les différentes classes sociales, les différentes générations, les femmes et les hommes, les identités indigènes ou non, les urbains et les ruraux, les sociétés andines et amazoniennes. L'objectif était de comparer les multiples formes de représentation du concept du *Vivir Bien*. Comment les acteurs locaux, de par leur diversité et à l'heure de la globalisation, se pensent-ils dans ce système ? Quelle vision du monde ont-ils, d'eux-mêmes et de l'autre (humain ou non humain) ? Comment interprètent-ils la mise en Constitution de ce principe de vie ? Ces questions montrent la complexité de l'étude

comparative qui se situe sur plusieurs échelles : micro, locale, régionale et globale ; mais qui mêle aussi les représentations individuelles et collectives. L'enjeu est donc de tisser une méthodologie qui permet de mettre en perspective ces façons d'être, de se penser et d'agir avec la Nature.

Pour chaque enquête, j'ai mené des entretiens avec les élus locaux et j'ai organisé une enquête participative par l'image. Cette méthode qui mêle à la fois l'anthropologie audiovisuelle et les sciences participatives m'a permis de comprendre les perceptions des acteurs vis-à-vis de la nature et du *Vivir Bien*. J'ai pu saisir leur perception, leur sensibilité et leur appropriation des enjeux socio-environnementaux, à travers le regard des acteurs locaux dans la caméra, les questions qu'ils se posent, leurs manières de mener les entretiens avec les autres membres de la communauté, le choix des images qu'ils filment et l'évolution de la trame narrative qu'ils décident de suivre. Cette méthode peut être perçue comme une transgression des règles de l'ethnologie classique puisque les situations d'échanges sont créées et bousculent les codes de l'observation participante pour instaurer une « participation » observée par la caméra.

Cette étude porte ainsi sur les formes de perception de la nature à partir d'une analyse des court-métrages réalisés durant nos ateliers audiovisuels. Nous chercherons à percevoir quelles images et imaginaires sont transmis par ces réalisations filmiques ? Nous n'appréhendons pas la nature à travers sa forme végétale, mais plutôt au prisme de sa forme abstraite, conceptuelle, voire idéale<sup>3</sup>. Nous mettons en perspective les résultats de notre enquête de terrain face aux travaux de l'anthropologie de la nature, des sciences participatives et des études décoloniales. Ces dernières émergent dans le débat afin de situer le contexte d'énonciation de certains participants/réalisateurs, qui se sont réappropriés ces discours. Nous questionnons ici les multiples formes, regards et modes d'appropriation de la Nature.

### **Construction de l'objet sociologique**

L'intérêt pour le sujet du *Buen Vivir / Vivir Bien* est marqué par la presse et le corps associatif. Dès les prémisses de ma recherche doctorale, j'ai été convié à présenter les enjeux

---

<sup>3</sup> Maurice Godelier mobilise les notions d'idéal et de matériel afin d'appréhender les discontinuités entre humains et non-humains. Cette catégorisation repose sur le principe de complémentarité : l'idéal est ce qui donne du sens au matériel (Godelier, 1984).

du concept dans le cadre des apéro-thématiques organisés par l'association Sol, à Paris<sup>4</sup>. Le magazine Télérama m'a également sollicité en vue de la préparation d'un article sur ce sujet<sup>5</sup>. Quelques documentaires ont souligné le caractère innovant et « révolutionnaire » de cette proposition andine. De plus, les mouvements néochamanistes sont eux aussi très friands de ce concept qui fait écho pour ses partisans aux principes d'entraide et d'harmonie avec la nature. Ils s'intéressent en effet aux cultures autochtones ainsi qu'aux pratiques rituelles et chamaniques.

Plusieurs travaux se sont intéressés au concept du *Vivir Bien / Buen Vivir*. D'abord, les auteurs décoloniaux ont mis en évidence les promesses de cette alternative au développement en rattachant les savoirs locaux aux défis socio-écologiques du présent (Acosta, 2013 ; Alimonda, 2011 ; De SousaSantos, 2012 ; Dussel, 1995 ; Escobar, 2018 ; Gudynas, 2014 ; Lander, 2012 ; Mignolo, 2007 ; Quijano, 2000 ; Ramirez, 2010 ; Rivera, 2010 ; Walsh, 2009). Ces chercheurs latino-américains ou travaillant sur cette aire géographique ont des approches diverses mais ont également participé à la conceptualisation de ce paradigme et à sa prolifération médiatique. Le colloque annuel du Musée d'Ethnographie de La Paz a par exemple dédié son édition 2010 au concept du *Vivir Bien* en publiant deux volumes à ce sujet. D'ailleurs la conférence prononcée au Collège de France par Philippe Descola citée précédemment montre également l'engouement universitaire pour ce concept. Ce dernier se rattache à la fois à la sphère autochtone, sujet de prédilection pour les anthropologues, à la reconfiguration de l'écosocialisme et à la critique du développement capitaliste, sujet qui intéresse particulièrement les économistes et politistes, ou encore aux luttes sociales, sujet très prisé par les sociologues et les géographes.

En France, les thèses de Nora Sofia Cevallos, Lucile Marchand et Matthieu Le Quang interrogent toutes les trois le concept du *Buen Vivir* et son articulation avec les problématiques néo-extractivistes en Equateur à travers un ancrage respectif en anthropologie, économie et en science politique (Cevallos, 2019 ; Marchand, 2021 ; Quang, 2022). Deux autres thèses s'intéressent au concept du *Buen Vivir* en le rattachant à des thématiques de recherches symétriques telles que l'éducation interculturelle et bilingue (Cardenas, thèse en préparation depuis 2015) ou encore le mettant en perspective avec la Banque Mondiale et le FMI (Davalos,

---

<sup>4</sup> <https://www.sol-asso.fr/apero-thematique-comment-repenser-globalement-notre-societe-en-sinspirant-du-buen-vivir/>

<sup>5</sup> <https://www.telerama.fr/monde/evo-morales,-le-president-qui-divise-la-bolivie,n5544969.php>

2017). Enfin, une étude doctorale en géographie menée par Cécile Collinge à l'université du Québec (UQAM) depuis 2016 questionne les enjeux du concept du *Vivir Bien* à travers le rôle des femmes dans la souveraineté alimentaire et leur autonomie.

Ainsi, dans un contexte universitaire marqué par l'essor des études sur le *Buen Vivir / Vivir Bien*, l'originalité de mon étude est de confronter le concept à la réalité sociale des boliviens. Autrement dit, il s'agit de recueillir leurs définitions et perceptions du *Vivir Bien* afin d'interroger sa pertinence dans un contexte socio-environnemental en tension. Cette approche micro-sociologique interroge davantage la dynamique sociale qui entoure cette philosophie que les contours supposés authentiques et millénaires de son contenu. C'est avant tout la méthode audiovisuelle participative employée qui constitue l'approche singulière de cette thèse en mettant en image les façons de se penser avec la Nature et avec les autres.

Ici le terme de « nature » sera utilisé pour parler de biodiversité, et de végétal en particulier, selon l'acception moderne (Latour, 1991) ou naturaliste (Descola, 2005). Tandis que « Nature » désignera la dimension pluri-univers de cet entité (Escobar, 2018) et enfin « environnement » permettra de pointer la notion de crise et de désordre. Ce dernier présente la nature et la Nature sous l'unique aspect de son utilité pour l'humain, qu'il s'agisse de son exploitation ou de sa préservation.

## ***Parcours de la recherche***

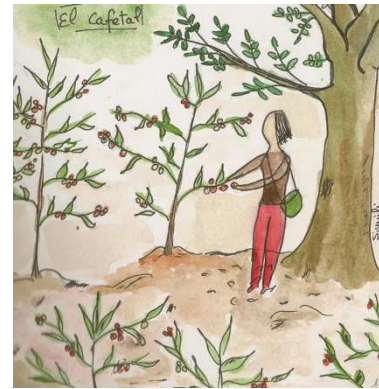
### **Une anthropologie audiovisuelle des productions de coca et de café des Yungas au *Vivir Bien* bolivien**

Lors de mon étude anthropologique de master, j'ai réalisé mon enquête de terrain dans le département de La Paz en Bolivie, entre la Cordillère des Andes et le piémont Amazonien. Je travaillais alors sur les dynamiques socio-économiques de la production de café et de coca dans les Yungas. De nombreux projets de développement investissent ce territoire pour proposer une « aide » aux producteurs. L'analyse portait ainsi sur les conséquences de ces projets auprès des producteurs et l'étude des différentes formes d'organisations de producteurs afin d'exposer les enjeux sociaux et politiques qui animent ces modes de production. Le café se présente et se représente comme une alternative à la coca par les agents du développement et les politiques locales. La coca est à la fois située au cœur des débats politiques, pointée du doigt par les projets de développement et pourvue de charges symboliques. La production de coca trouve une certaine légitimité à travers un discours sur l'ancestralité de la production. Alors que l'Etat

bolivien met en avant le caractère traditionnel et les propriétés médicinales de cette plante, l'objectif des projets de développement est d'éliminer sa production. Pour certains, la coca fait référence aux mouvements indigènes et paysans ainsi qu'à l'affranchissement de la Bolivie face aux Etats-Unis. Pour d'autres, elle renvoie à la production illégale de drogue et à l'ingérence occidentale. Se mêlent ainsi plusieurs systèmes de représentations<sup>6</sup>.



Photo 1 : Séchage des feuilles de coca (Jordie Blanc Ansari, 2015)



Dessin 1 : Récolte des graines de café dans les Yungas (Jordie Blanc Ansari, 2014).

Afin de questionner ces multiples représentations et pratiques autour du café et de la coca, je suis partie à la rencontre de différents acteurs avec une approche en anthropologie audiovisuelle inspirée des films ethnographiques de Jean Rouch, et plus récemment de la caméra subjective de Raymond Depardon réalisateur des documentaires *Profils paysans* et de l'ethnologue-cinéaste Marianne Chaud réalisatrice de *Himalaya, la terre des femmes* ou encore *La nuit nomade*. L'audiovisuel m'a permis notamment d'accéder à la sphère intime et de mieux cerner les enjeux qui se dessinaient devant moi.

Par exemple, une vendeuse de coca qui avait préalablement accepté que je la filme chez elle et que j'observe sa permanence dans le commerce de coca, a refusé que je poursuive l'enregistrement dans le commerce. "La vente de coca est une activité spéciale", m'expliqua-t-elle. Est-ce pour protéger les producteurs venus ce jour-là ? Ceux-ci n'avaient peut-être pas la licence légale pour produire de la coca ? Est-ce par manque de confiance, avec l'idée que je pouvais par la suite gagner de l'argent en la filmant ? Ou tout simplement par pudeur, en réalisant que ses mouvements, ses gestes et chacune de ses paroles étaient gravés et pouvaient

---

<sup>6</sup> Jordie BLANC ANSARI. *Dualité et complémentarité de la production du café et de la coca dans le département de La Paz en Bolivie. Analyse en miroir des projets de développement et de la réalité socio-économique des producteurs*. Mémoire de master 2 en Ethnologie sous la direction de Dejan Dimitrijevic. Université de Nice Sophia-Antipolis, 2015.

être vus par des inconnus ? Dans tous les cas, la présence de la caméra a créé à ce moment-là une relation « profilmique » en modifiant son comportement.

Selon Claudine De France, la « profilmie » se définit en anthropologie filmique par les comportements modifiés suite à la présence de la caméra (Comolli & De France, 2003). C'est en ce sens que l'outil audiovisuel est très subtil car il permet à la fois de rentrer dans l'intimité des personnes mais il peut aussi constituer une barrière pour communiquer.

Dans un second temps, j'ai partagé la maison d'une famille de producteurs. La caméra suivait leurs gestes de la vie quotidienne, la récolte des grains de café, la récolte des feuilles de coca et elle captait leurs paroles. Il s'agissait là d'une immersion au cœur de leur vie, de leurs difficultés et de leurs espoirs. L'objectif de ce projet audiovisuel de master était de donner un « visage humain » au café, et à l'étude anthropologique. Le fait de partager le quotidien des producteurs me permettait de créer une relation intime avec les personnages du film. Ainsi, l'objet de la caméra s'effaçait peu à peu pour laisser place à une simple interaction, tout en respectant une certaine pudeur. Le film présentait cette altérité sans poser une distance entre "eux et nous". La caméra a ainsi filmé le quotidien des personnes sans les enfermer dans une tradition figée et illusoire mais s'est attardée sur la simplicité d'un geste, d'un regard, d'une parole. Tout le film s'articule autour de la famille des producteurs : Bacilia et son époux, Daniel.



Lien vidéo 1 : « Une feuille de coca dans les caféiers » (Jordie Blanc Ansari, 2016) : <https://www.youtube.com/watch?v=-YlyfJwB-Rk>

QR code 1 : Scannez-moi

La caméra était parfois installée sur trépied. Je cadrerais par exemple le jardin où Bacilia était en train d'étendre le linge et son époux de désherber, ou encore je posais la caméra face à la cuisine pour filmer le repas. Je pouvais ainsi disposer d'une aisance de communication avec eux. Peu à peu j'emportai la caméra à la main, en filmant le voyage en 4x4, le chemin qui mène à leurs parcelles, leurs mains qui récoltent le café tout en discutant. Durant ces moments de proximité avec l'objet-caméra, un objet qui devenait presque familier, les acteurs nous révèlent leur façon de voir, leur condition, leur travail, leur pays et ensuite, ils nous racontent leur rêve ;

celui de voir leurs enfants travailler dans un bureau sans se salir les mains dans la boue ou encore voyager pour découvrir les Etats-Unis et l'Europe. Je prenais le temps de les écouter, de les observer en faisant basculer mon regard dans deux directions : la leur et la caméra. Les plans étaient longs, en accord avec leur propre conception du temps. Un temps presque indéfini, projeté vers l'immédiat ou le tout proche.

L'idée était de filmer simultanément le « faire » et le « dire » des acteurs sociaux. Le film proposait ainsi des petits moments insolites, des échanges entre les membres d'une famille, l'instant des repas, etc. Le but était aussi de cibler les moments silencieux de la récolte ou, au contraire, les ambiances conviviales où l'humour était au premier rang lors d'un travail partagé dans les cafés. C'est donc à travers l'image que se dévoilent les enjeux auxquels sont confrontés les acteurs sociaux : leurs préoccupations, leurs espoirs et leurs manières d'appréhender leur réalité ainsi que les alternatives possibles.

Lors de ce terrain le concept du *Vivir Bien* a émergé subtilement alors que je réalisais un entretien avec Nelly, une sociologue habitant Caranavi. Nous parlions des modes de vie des producteurs de café lorsque soudain elle me dit : « pour les producteurs *Vivir Bien* c'est avoir une voiture, une maison... ils ne le comprennent pas dans le sens de vivre en harmonie avec leur environnement » (Entretien Nelly, 2014). Une autre rencontre me ramènera sur cette piste.

Quelques jours avant mon retour pour la France en 2014, je déambule dans le couloir de la chancellerie bolivienne. J'essaie à l'improviste d'obtenir un entretien avec Fernando Huanacuni, alors chancelier, qui sera par la suite ministre des affaires étrangères. Selon les conseils d'une sociologue, je m'entretiens avec cet acteur politique afin de pouvoir appréhender le sens du concept du *Vivir Bien*. Après m'avoir guidée dans de longs couloirs tapissés de velours rouge, une secrétaire m'installe dans un fauteuil en guéridon. Seule dans une immense salle de réunion, j'attends... Des archives remplissent les murs. Soudain, il arrive. Je lui demande timidement son accord pour enregistrer notre conversation avec mon téléphone, n'osant pas sortir la caméra. Ce que je regretterai par la suite. Cet entretien a ainsi ouvert ma curiosité sur les enjeux politiques du concept du *Vivir Bien*. Questionner la relation entre l'humain et la nature était déjà présent dans mon étude sur la production agricole dans les yungas. Mais, qu'en était-il de l'appropriation sociale et politique de ce concept ? Quel sens pouvait-il avoir pour les boliviens ? Son sens était-il réduit à une dimension matérielle comme le prétendait Nelly ou bien s'agissait-il d'une réelle alternative au système capitaliste ? Fallait-il voir à travers l'énoncé du *Vivir Bien*, une promesse de changement sociale, économique et



politique fondé sur les savoirs autochtones jusque-là marginalisés ? Tels étaient mes interrogations au moment de débiter cette recherche doctorale.

## Contextes d'étude

### Echelles



Carte 1 : Les terrains d'enquête. (Anne-Clémence Duverger et Jordie Blanc Ansari, 2022).

Ce travail s'inscrit ainsi dans trois zones géographiques, à partir d'une approche multi-située (Marcus, 1995) : en Amazonie autour du Parc Madidi, au bord du Lac Titicaca et enfin, dans la ville de La Paz et El Alto. Le premier lieu d'enquête, la ville de La Paz a été choisi pour sa concentration politique, institutionnelle et intellectuelle. Sa ville voisine et périphérique El Alto, concentre quant-à-elle les habitants d'origines indigènes. Ces acteurs mêlent les pratiques communautaires et les éléments issus de la globalisation. Ensuite, j'ai réalisé une enquête de terrain dans les alentours du lac Titicaca où le concept du *Vivir Bien* se trouvait confronté aux inégalités socio-environnementales. Enfin, le dernier espace de l'enquête est dans le village de San José de Uchupiamonas et Tumupasa au cœur de la forêt en Amazonie au sein du Parc National Madidi auprès de la communauté Quechua-Tacana. L'analyse de plusieurs contextes locaux permet d'appréhender un sujet plus vaste et national. « L'ethnologue est voué au microsocial » (Fabre, 1986, p.5).

## La Paz et El Alto

Tout d'abord, La Paz et El Alto constituent la première zone de cette enquête de terrain menée de 2014 à 2019 dans ce secteur urbain. Le secteur de La Paz et El Alto est le point de rassemblement de tous les acteurs rencontrés. Il s'agit du lieu de transit des ressources marchandes, de l'assise des universités et des tours opérateurs qui mettent en avant notamment le lac Titicaca et le Parc Madidi.

La ville de La Paz est un espace incontournable pour cette étude car elle rassemble les institutions gouvernementales et toutes les administrations à la fois de l'État, des organisations indigènes et de la coopération internationale. Le recueil des discours sur le *Vivir Bien* des acteurs intellectuels et politiques est nécessaire pour comprendre l'articulation du concept dans les projets et directives politiques. Ville chargée de l'histoire coloniale, La Paz rassemble des individus de tous horizons et de différentes classes sociales.

En revanche, la ville El Alto est une ville récente. Elle compte plus d'un million d'habitants et se situe en périphérie de la capitale administrative bolivienne, La Paz. El Alto connaît une croissance démographique de 9 % par an en moyenne depuis un demi-siècle en partie alimentée par un exode rural et des phénomènes de migration intra-métropolitaine (Poupeau, 2011, p.421). El Alto se caractérise aussi par les mouvements contestataires qui ont émergé au début des années 2000, la « guerre du gaz » de 2003 ainsi que le départ forcé de l'entreprise privée de distribution de l'eau *Aguas del Illimani* (Ornelas, 2004). Ces événements participent à la création d'un bloc social, politisé et contestataire. El Alto devient ainsi le bassin électoral du parti du MAS et a soutenu Evo Morales majoritaire au début de son mandat, puis partiellement lors des élections de 2019. La ville incarne ainsi le symbole de résistance indigène face à l'oligarchie bolivienne.



Photo 2 : Quartier Los Angeles à El Alto (Marisol, 2019).

## Le Parc National Madidi

Ensuite, cette enquête se déroule au sein du Parc National Madidi lors de plusieurs séjours de recherche de 2017 à 2019. Tumupasa est une petite ville, berceau de la culture Tacana accessible par la route depuis les années 1980. Cet axe routier a engendré une forte migration provenant de l'Altiplano majoritairement aymara et quechua. Peu à peu, les Tacana ont changé leur mode de vie, l'organisation de la communauté, ce qui a entraîné la perte progressive de la langue locale. Les familles ont abandonné leurs terres agricoles appelées « *chaco* », les ont vendues aux migrants : exploitants de bois ou éleveurs bovins. La population autrefois autosuffisante est contrainte aujourd'hui d'acheter ses denrées alimentaires provenant des Yungas<sup>7</sup> ou du Pérou. L'arrivée des commerçants par la route a participé à étendre le système marchand capitaliste mais aussi l'exploitation intensive des arbres millénaires. L'exploitation d'espèces forestières fines est en grande partie illégale et reste peu réglementée.



*Photo 3 : Place centrale de Tumupasa (Jordie Blanc Ansari, 2017).*

Le peuple Tacana est composé de plusieurs communautés aux alentours du Parc National Madidi, en Amazonie bolivienne. La langue vernaculaire est le Tacana, aujourd'hui uniquement pratiquée par les anciens. Un linguiste Tacana travaille sur la grammaire de la langue au sein de l'Institut linguistique rattaché au CIPTA et financé par le ministère bolivien. « Tumupasa » signifie « pierre blanche » en tacana car près du fleuve les pierres sont blanches.

La seconde enquête dans le Madidi se situe dans le village de San José de Uchupiamonas, à huit heures de marche de Tumupasa qui se définit comme Quechua-Tacana. Cette double identité est le fruit de migrations inter-ethniques et de l'évangélisation en langue quechua. Le village de San José de Uchupiamonas a plus de 402 ans, c'est une ancienne mission franciscaine. « Avant notre arrivée ici, à San José de Uchupiamonas, notre peuple vivait ailleurs

---

<sup>7</sup> Les Yungas boliviennes se situent au sein du département de La Paz, entre la Cordillère des Andes et le piémont de l'Amazonie. L'appellation « los Yungas » signifie littéralement « les terres chaudes ». Cette zone trouve sa spécificité dans son climat tropical.

mais il y a eu une terrible épidémie. Seules trois familles ont survécu et ont migré jusqu'ici pour s'éloigner des cadavres gisants et contaminants. Des personnes de Tumupasa et d'Apollo ont rejoint ce village petit à petit, par le biais de mariage notamment. Notre peuple est ainsi un métissage Quechua-Tacana, quechua provenant d'Apollo et Tacana de Tumupasa. »

A cette époque, il y avait une communauté voisine guerrière, que les habitants désignent comme « sauvages » : « C'était des sauvages, ils marchaient à 4 pattes comme des singes et ils semaient la terreur. Même les femmes faisaient la guerre avec leur bébé sur le dos. » Mais un jour, Salvador, un de nos ancêtres, a sauvé le village en les faisant fuir à coup de flèches. « Depuis ce jour, le village est en paix » explique doña Emerenciana (entretien Emerenciana Queteguari, 6 avril 2019). Ce récit provient d'une vieille femme née en 1947, cet évènement date d'une ou deux générations avant elle, fin XIXe.



*Lien vidéo 2 : Entretien Doña Emerencia Queteguari (2019)*

*URL: <https://vimeo.com/manage/videos/764712442>*



**QR code 2 : Scannez-moi**

San Jose de Uchupiamonas est relativement isolé géographiquement et économiquement. Les seules activités économiques sont l'orpillage et l'écotourisme. L'électricité a été installée en 2018 par un programme du gouvernement et une piste carrossable est ouverte depuis une dizaine d'années. Auparavant, les déplacements pour se rendre en ville se faisaient uniquement par le fleuve. De plus, le territoire Uchupiamonas est fortement réglementé étant donné qu'il se situe au cœur d'un parc national protégé.

## Le Lac Titicaca

La région du lac Titicaca constitue le troisième espace de cette enquête multi-sites depuis 2017. D'une superficie de 8500 km<sup>2</sup> et d'une profondeur maximale de 280 mètres, le lac Titicaca se situe à 3 812 mètres d'altitude et se trouve partagé entre le Pérou et la Bolivie. Alimenté par les cours d'eau descendant de la cordillère des Andes et des hauts plateaux, il s'agit d'un lac endoréique : une partie de l'eau s'infiltre dans les sous-sols et rejoint le *Salar Coipasa*, situé à 400 km au sud, tandis qu'une autre partie s'évapore. On distingue couramment le lac Mineur, au sud-est, et le lac Majeur, au nord-ouest, qui comptent au total une quarantaine d'îles.

Ce lac est utilisé par les communautés locales à la fois comme axe de navigation, comme source d'alimentation en eau, comme ressource touristique et il est également considéré comme un patrimoine naturel et culturel d'exception. Il fait cependant l'objet d'une importante pollution d'origine industrielle (notamment minière, que l'exploitation soit légale ou illégale), touristique mais aussi pharmaceutique et organique. Ces effluents sont drainés par la rivière Katari qui se jette dans le lac Mineur. En 2016, le Ministère bolivien de l'environnement et de l'eau (MMAYA) a reçu un financement de la part de la Banque Interaméricaine de Développement et l'Union Européenne afin d'installer un système de traitement des eaux usées dans la ville d'El Alto mais jusqu'à ce jour, les résidus de la ville circulent dans les rivières Seco, Seque puis Katari avant de rejoindre le lac Titicaca. Les communautés locales font ainsi face à de nombreux problèmes socio-écologiques : pollution, difficile accès à la ressource en eau, sécheresse, gestion des déchets, conflits sociaux et traditions locales.

Sur la base d'une méthode participative par l'image auprès des jeunes de Copacabana, localité bolivienne riveraine du lac, j'ai cherché à faire émerger les enjeux écologiques qui les touchaient dans leur environnement direct. Nous avons interrogé ensemble les acteurs locaux afin de nous saisir



Photo 4 : Rivages du Lac Titicaca à Copacabana (Charly, 2017).

des difficultés d'accès à l'eau potable (Ansari, 2019) et des conséquences écologiques et sociales de la pollution du lac. La réalisation commune d'un court-métrage a rendu possible une mise en perspective des attentes et des questionnements des participants et des habitants.

Par la suite, j'ai approfondi ces problématiques en suivant une équipe de scientifiques de l'Institut de Recherche pour le Développement et de l'Université Mayor de San Andrés qui réalisait une expertise sur le lac, en observant leurs questionnements, leurs mesures de terrain et leurs résultats. Lors des expéditions sur le lac, l'objectif était aussi d'analyser la façon dont les expertises scientifiques sont réappropriées par les communautés indigènes. L'enjeu était d'explicitier dans quelle mesure les acteurs locaux pensent, rationalisent et imaginent ces enjeux environnementaux. L'étude puise dans une vingtaine d'entretiens formels et informels tant avec les scientifiques que les acteurs locaux des villages autour du lac. Je présenterai ainsi certains portraits de ces habitants, notamment Eric, créateur d'un musée sur le lac Titicaca dans le village de Huatajata et guide pour les expertises scientifiques, Daniel, le père d'Eric constructeur de bateau en totora, Roberto, pêcheur et aubergiste sur l'Île de la Lune ou encore Oscar, pêcheur habitant dans la baie de Cohana. Enfin, cette enquête a été complétée par des entretiens menés auprès des agents du développement – Union Européenne, Agence française de développement (AFD) – qui participent au financement des projets de traitement des eaux usées se déversant dans le lac.

Je me suis demandée comment se construisent les inégalités socio-environnementales autour du lac Titicaca et dans quelle mesure la philosophie du *Vivir Bien* permet, ou non, d'agir sur ces inégalités. Celles-ci renvoient à une combinaison d'inégalités, à la fois sociales (accès différencié aux ressources économiques, à l'emploi, au logement, à l'éducation, à la santé et à la culture) mais aussi spatiales (les territoires urbains, ruraux et les quartiers ne sont pas soumis aux mêmes services) et enfin environnementales puisque les populations souffrant déjà d'une des inégalités énoncées, sont de plus exposées à la pollution ou à un risque écologique. J'analyse en particulier comment se construit le rapport à l'eau, grâce à l'analyse de la cosmogonie indigène, mais aussi comment la gestion de l'eau interfère avec les représentations locales. Quelles sont les stratégies citoyennes et les politiques publiques qui s'y rattachent ? Le lac étant transfrontalier, nous analyserons plus précisément le contexte bolivien mais nous ferons également référence au littoral péruvien. Dans un contexte de pollution et de faible accès à l'eau, nous interrogerons la pertinence des principes véhiculés par le concept du *Vivir Bien* pour réduire les inégalités.

Les ateliers audiovisuels participatifs se sont déroulés dans ces trois secteurs, dans des contextes différents, associatifs, scolaires ou universitaires.

## ***Annonce du plan***

### **Partie I**

Cette première partie, intitulée *Une Anthropologie visuelle participative* s'articule autour de deux chapitres. Il s'agit de dresser les enjeux et les apports de ce choix méthodologique. A partir d'une rapide présentation de l'Anthropologie visuelle, cette partie interroge l'usage des images animées pour la recherche en sciences humaines et sociales. La dimension participative est ici au cœur du processus filmique. Il s'agit de dresser les divers enjeux du travail ethnographique à partir de « l'outil » caméra, tels que l'accès au terrain, la relation avec les enquêtés et la production de savoirs à partir des images animées. L'objectif est d'exposer la construction d'un corpus de données construit à partir de productions audiovisuelles réalisées par des jeunes boliviens. Ce corpus audiovisuel permet d'explorer leurs formes de représentations et d'appropriation du concept *Vivir Bien*. Le rapport au son, tout autant que le rapport au visuel, participent à la construction d'un univers de sens sur le sujet d'étude.

Après avoir brossé un portrait sur les défis méthodologiques de cette démarche, il s'agit de présenter les différents ateliers audiovisuels participatifs mis en place. Le contexte socio-spatial des ateliers et la singularité des participants apporteront un éclairage sur les coulisses de cette étude. Les court-métrages s'intègrent en effet dans un cadre social et environnemental précis. Bien que la comparaison soit asymétrique entre les différentes productions filmiques, le contenu des ateliers reste globalement similaire. Les techniques d'animations et les activités filmiques proposées sont présentées comme des supports à la recherche participative. Cette première partie invite ainsi à établir les fondements méthodologiques de cette thèse selon un angle théorique et son intégration dans la pratique de terrain.

### **Partie II**

La seconde partie, intitulée *Le concept du Vivir Bien : une philosophie autochtone controversée ?* s'organise autour de deux chapitres. Il s'agit d'abord de dresser un panorama historique des différents événements qui ont marqué la Bolivie, en partant de l'époque coloniale jusqu'à la proclamation de la Constitution de 2009. Cela permet d'analyser les enjeux de l'inscription du concept du *Vivir Bien* dans la Constitution bolivienne de 2009, ainsi que la proclamation de l'État Plurinational, reconnaissant 36 nations. L'objectif est d'inscrire le concept du *Vivir Bien* dans un processus historique où la question autochtone et la valorisation du concept s'insèrent dans une dynamique décoloniale. Le renversement des normes juridiques

tant sur le plan politique, idéologique et social s'entremêlent ainsi dans une dynamique historique.

Dans un second temps, cette partie exposera la définition du *Vivir Bien* et sa conceptualisation intellectuelle et politique. Il s'agira d'exposer la genèse de ce concept, son évolution et les enjeux qu'il véhicule. Le chapitre 4 est un recueil de discours de différents individus, sociologues, historiens, acteurs politiques, journalistes, etc, afin de mettre en perspective leurs propres perceptions du concept.

### **Partie III**

La troisième partie de cette thèse, *Ethnographie des usages sociaux du Vivir Bien*, met en lumière une ethnographie multi-sites réalisée entre 2017 et 2019 dans le département de La Paz. Il s'agit d'abord de présenter les inégalités socio-environnementales qui animent le secteur du lac Titicaca et du Parc National Madidi. Cette description ethnographique s'alimente d'extraits de carnets de terrain et d'entretiens. Cette partie confronte le concept du *Vivir Bien* aux défis sociaux et écologiques observés. Au sein du Parc Madidi, ce sont des problématiques de développement économique, d'autosuffisance alimentaire et d'exploitation forestière qui fragilisent un bien-vivre ensemble. Tandis qu'au bord du Lac Titicaca par exemple, la question soulevée est l'accès à l'eau et de la pollution du lac.

Par la suite, cette partie présente une juxtaposition de définitions du *Vivir Bien* formulées par les jeunes boliviens durant les ateliers. Les définitions du concept s'articulent à des supports visuels et aux expériences singulières des participants. Ces dialogues et confrontations conceptuelles permettent de saisir les multiples interstices qui entourent le concept du *Vivir Bien*. Pour certains, le concept renvoie à la réussite professionnelle, l'accumulation de biens matériels, l'accès à l'éducation et aux études supérieures. Pour d'autres c'est à partir des valeurs familiales et sociales que se dessine la perspective du *Vivir Bien*. Enfin, d'autres le rattachent à la notion de *Pachamama* et à la souveraineté alimentaire.

### **Partie IV**

Cette dernière partie porte sur *Les modes d'appropriation et de mise en récit du Vivir Bien*. L'enjeu est d'étudier les catégories de perceptions de la nature et d'interprétation du *Vivir Bien* à partir des court-métrages réalisés par les jeunes participants. Il s'agit donc d'analyser les



contenus narratifs des productions filmiques. Comment les participants filment la Nature et mettent en image l'idée d'un bien vivre-ensemble ? Un premier chapitre interroge le champ / contre champ du désordre environnemental en questionnant l'anthropocentrisme et en soulevant la proposition du biocentrisme. Leurs perceptions de la nature s'articulent autour des impacts anthropiques. Les participants dressent leur focale sur la problématique des déchets sauvages, la construction d'un axe routier et la pollution de la ville d'El Alto ou du lac Titicaca.

Un second chapitre porte sur les notions de visible et d'invisible. Il s'agit de mettre en perspective les récits mythiques recueillis par les jeunes pour questionner le rapport des humains avec leur environnement. Les catégories désignant la nature sont redéfinies. Elle est tantôt présentée comme sauvage, tantôt domestique, à la fois reliée au monde des humains et reléguée au-delà de celui-ci. Le mythe est appréhendé en tant que récit pourvu d'une fonction sociale et symbolique qui donne du sens au monde. Enfin, cette partie s'achève avec la notion d'identité environnementale. L'interprétation des récits sur le *Vivir Bien* se lit à travers le concept d'ambiance. Ce dernier devient alors la clé pour questionner la mémoire sociale et les perceptions de la nature en ramenant l'humain à son identité d'être social interagissant avec son milieu.

# **Partie I**

## **Une anthropologie visuelle participative**

# Chapitre 1. L'image et le son : un espace de dialogue

Cette étude s'appuie sur des productions audiovisuelles réalisées par des jeunes boliviens, dans le cadre d'ateliers participatifs. L'image et le son sont envisagés comme un espace où dialoguent les représentations individuelles et collectives. La diversité des réalisations filmiques permet ainsi d'étendre notre analyse des modes d'appropriation et de perception du *Vivir Bien*. De plus, les formes de narrations audiovisuelles varient, allant de l'entretien filmé collectivement (tels que les récits mythiques racontés par Doña Neri Valdez auprès des participants à San Jose ou le court-métrage collectif sur le lac Titicaca) à la création documentaire ou expérimentale (concernant les court-métrages des participants d'El Alto et de la UMSA). Avant d'explicitier les enjeux méthodologiques de ces expériences ethnographiques, commençons par dresser un état de l'art de la démarche audiovisuelle en anthropologie.

## **1.1 L'anthropologie visuelle : approche historique et ancrage disciplinaire**

### **1.1.1 Prémisses d'une approche méthodologique**

L'anthropologie visuelle est une rencontre entre l'anthropologie (comme science sociale) et le cinéma (comme art audiovisuel). Ce croisement engendre souvent une méfiance quant à la juste distance prise entre « l'art et la science », entre « l'esthétique et l'analytique », entre « la création et le réel ». Cette opposition entre scientificité et art est discutable pour plusieurs raisons. Les sciences de la nature utilisent elles-mêmes des outils visuels (Latour, 1986) et de nombreux chercheurs manipulent ces outils. De plus, le cinéma est souvent classé dans le domaine du divertissement et donc jugé « trop peu sérieux » dans la sphère académique, alors même que dès son apparition, la caméra a servi les ethnologues. En effet, le cinéma de fiction a émergé à la suite du cinéma documentaire (De France, 1979).

La première réalisation visuelle en anthropologie est tournée en 1898 par l'équipe d'Alfred Haddon, fondateur de l'école d'anthropologie de Cambridge, lors d'une mission de terrain dans le Pacifique. Pendant près de sept mois, les membres de la *Cambridge anthropological expedition to the Torres Straits* réalisent des enregistrements audios, filment quelques images et rédigent un rapport écrit de sept volumes (De Largy Healy, Wittersheim, 2019). A cette époque, la majorité des tournages audiovisuels extra-européens ont une visée

coloniale. Les images permettent ainsi de donner à voir et d'étudier les sociétés alors perçues comme « exotiques ». La qualité première de l'audiovisuel est en effet de capter le présent, de l'enregistrer et de le fixer. Les ethnologues utilisent ainsi cet outil pour pallier à la perte des traditions, des rituels, des arts vivants, autrement dit des patrimoines locaux qui aux yeux de la société risquent de disparaître. Cette urgence pour la sauvegarde des cultures, contribue à l'expansion de la discipline. Francès Flaherty parle d'ethnologie « de sauvetage » lorsqu'elle accompagne son époux Robert Flaherty pour un tournage dans les îles Samoa. Après le succès de son film *Nanook of the North*<sup>8</sup>, Robert Flaherty est mandaté pour une mission dans le Pacifique. Son épouse qui l'accompagne relate :

« Je me revois assise sur le pont du paquebot qui nous ramenait chez nous, regardant notre île s'enfoncer à l'horizon, songeant aux boîtes de films empilées dans la cale. Nous abandonnions l'ancienne culture polynésienne à sa mort, mais, dans ces boîtes, nous l'emportions aussi avec nous, toujours vivante » (Flaherty, 1970, p.11 in De Lary et Wittersheim, 2019).

Cette citation révèle la dimension mémorielle qu'apporte l'image. Lors de mon terrain d'enquête à Tumupasa, Carmen et sa sœur envisagent justement leur participation à mes ateliers audiovisuels comme un moyen de préserver les savoirs, les techniques et les histoires locales. L'image semble ainsi garantir une certaine mémoire sociale, comme l'exprime un participant à des ateliers audiovisuels organisé lors du festival Video Indio Brasil au Mato Grosso do Sul : « Les films documentaires servent à préserver une technique artisanale. Si un aîné de la communauté sait faire quelque chose que personne ne sait faire, alors il est filmé et la technique est préservée » (De Souza, in Castilho Da Silva, 2018, p.137).

Les anthropologues Franz Boas et Bronislaw Malinowski mobilisent la photographie lors de leurs terrains de recherches. Leurs images accompagnent leurs monographies et mettent en scène à la fois les rituels et les relations entre le chercheur et les habitants. Dans ces travaux,

---

<sup>8</sup> *Nanook of the North* est le premier film documentaire à succès (1922). Il est très proche des thématiques et des méthodes ethnographiques. Flaherty filme les activités et la vie d'une famille inuite. La famille joue son propre rôle. Cependant, le réalisateur rajoute au montage des éléments fictionnels, notamment durant la séquence où la famille sort du canoë. En visualisant cette scène nous avons l'impression que la caméra filme en continu, les coupures sont dissimulées grâce aux panneaux d'écritures entre les images. A cette époque, la technique cinématographique limite le temps d'enregistrement et cela crée des séquences courtes. Il n'y avait pas un regard immédiat sur les images tournées car les pellicules avaient besoin d'être développées. Flaherty emmenait son matériel de montage afin de projeter ses films aux habitants et aux acteurs. Ses films documentaires restituaient le mode de vie des inuits et tout en mettant en scène le réel (Rouch, 1979).

l'image devient une empreinte sociale qui crée un dialogue avec l'écriture mais reste secondaire dans l'analyse. De nombreux anthropologues vont ensuite se saisir de ces outils visuels pour restituer leur recherche par l'image. Ils cherchent ainsi à capter ce que l'écriture textuelle ne peut révéler, à savoir les mouvements, les émotions et les décors. Le cinéma, de par son étymologie « ciné » (le mouvement) et « graphie » (l'écriture, l'inscription), peut justement se définir comme l'écriture du mouvement. Dans le cas du cinéma documentaire, au sein duquel s'inscrit en grande partie, même si pas seulement, le film ethnographique, l'objectif est de saisir sur le vif le comportement des hommes, la vie sociale et les formes culturelles.

En France, Jean Rouch (1917-2004) est devenu la grande figure de l'anthropologie visuelle. Il apporte sa propre méthode et son propre langage cinématographique. Jean Rouch utilise la voix off comme une signature d'auteur de chacun de ses films. Avec le développement des caméras légères et la prise de son direct, les réalisateurs utilisent une nouvelle manière de filmer. Jean Rouch fait le choix de filmer sans trépied afin d'être plus libre de ses mouvements. Il filme la caméra à l'épaule pour ne pas être contraint à l'immobilité. Il fait corps avec la caméra. La caméra mobile saisit ainsi le réel en mouvement. La caméra de Jean Rouch permet en effet de rentrer, s'approcher physiquement des individus, notamment lors des rituels. Dans le film « Les maîtres fous », Jean Rouch rend compte d'un rituel de possession inspiré de la colonisation. Il se déplace rapidement dans l'espace. Il marche avec la caméra afin de la conduire là où elle est le plus efficace. Il s'approche des individus en transe en filmant leurs visages en gros plan. Une autre spécificité du travail de Jean Rouch est de saisir le réel sur le vif et de faire participer les acteurs à la création filmique comme dans son film *Moi, un noir*.

Comment le visuel et l'audiovisuel pourraient-ils servir tour à tour d'outils d'observation, de description, d'analyse anthropologique et de restitution ? Dans quelles mesures l'image peut-elle être appréhendée comme une véritable méthodologie ?

Les anthropologues Margaret Mead et Gregory Bateson (également formé à la psychologie, l'éthologie et la communication) réalisent des photographies dans leur travail sur *The Balinese Character* (1942) et un film ethnographique. En plus de restituer leur enquête de terrain, ces productions visuelles deviennent de véritables sources pour établir une analyse anthropologique, celle-ci s'inscrit dans le courant culturaliste. Dans son article « Les usages sociaux du corps à Bali », Bateson élabore son analyse à partir d'une série d'images (1977). Il suit alors son épouse Margaret Mead sur son terrain d'enquête. Il prend en photo presque à leur insu les balinais afin de « se saisir de ce qui advient spontanément ». Il tire près de 25 000 clichés et place ensuite des images prises dans des contextes différents côte à côte. Cette

démarche expérimentale tend à saisir les gestes, les postures, les comportements des Balinais, autrement dit tout ce qui donne corps à la culture, afin de les analyser. Pour Bateson et Mead, la culture se donne à voir précisément à travers les « techniques du corps », dont M. Mauss (1936) appelle à saisir les *schèmes*, à savoir les éléments qui se retrouvent dans la diversité des pratiques corporelles et qui construisent ainsi une unité profonde définie. Ces schèmes sont mis en évidence par l'effet de répétition. Bateson utilise ainsi la photographie pour percevoir visuellement ces répétitions. Il annote ses photographies afin de souligner les schèmes fondamentaux qui structurent les différentes attitudes corporelles. Les images à partir desquelles il établit son analyse sont sans rapport de lieu, de temps ou de personnes, puisqu'elles ont été prises dans des contextes balinais différents. Son interprétation des gestes, des mouvements de visage et des comportements des individus se construit à partir de l'outil visuel. Bateson et Mead étudient par exemple les réactions des enfants face à la peur, la colère ou encore le rapport au corps (Bateson, 1977). Par exemple, il décortique une séquence de photographies qui présentent une situation d'apprentissage de danse balinaise. Le maître de danse enseigne les mouvements de danse à son élève à travers les gestes et non la parole. La transmission passe ainsi par le visuel et le corps lui-même. La description imagée de cette pratique corporelle est mise en relation avec d'autres exemples tels que le fait de porter les offrandes sur la tête lors des cérémonies. La photographie permet ainsi de déceler les éléments qui structurent les comportements culturels, et de repenser l'usage de l'image comme support à l'analyse. Margaret Mead expérimentera davantage en filmant les réactions et comportements des femmes avec leurs enfants ou encore les réactions des jeunes enfants face à une poupée occidentale, dans son film *Childhood rivalry in Bali and New Guinea* (1968). Elle utilise l'image animée cette fois-ci en guise d'outil d'observation et de production d'analyse. Elle utilise la voix off pour commenter les images et appuyer son analyse.

L'usage du cinéma et de la photographie sont appropriés différemment selon les sciences sociales. Dans un premier temps, la sociologie utilise davantage l'image fixe tandis que l'anthropologie alterne les images fixes et animées, dans un souci de restituer au plus près les pratiques traditionnelles. Les contextes de production des images diffèrent (espaces géographiques occidentaux ou lointains) selon les motivations des chercheurs (sauvegarder une culture ou rendre compte des phénomènes sociologiques).

Dans leur ouvrage *Précis de photographie à l'usage des sociologues*, Sylvain Maresca et Michaël Meyer retracent l'historique de la sociologie visuelle (2013). Ils commencent par citer les travaux photographiques initiés par Maurice Halbwachs dès 1908 dans son enquête sur

les conditions de vie de la classe ouvrière. A cette même époque, l'école de Chicago mobilise les outils photographiques, avec les recherches de Nels Anderson ou encore de Frederic M. Thrasher<sup>9</sup>. Ces auteurs utilisent le visuel principalement pour illustrer leur sujet de recherche mais ils ne l'incorporent pas dans leurs analyses. Plus tardivement, Erving Goffman intègre l'image dans son corpus de données. Dans son article sur « La ritualisation de la féminité » (1977), il mobilise diverses photographies issues de la publicité, de journaux ou de revues afin d'analyser les représentations sociales de la féminité. Ces supports publicitaires présentent la femme dans des gestuelles et des comportements ritualisés qu'Erving Goffman se propose d'analyser.

« Certes, dans leur majorité, les photographies commerciales ne sont que des « images », tout au plus « réalistes », mais il va de soi que la réalité qu'elles sont censées déformer est elle-même, par bien des aspects et non des moindres, artificielle. Car la face du réel qui est ici en cause, c'est la manière dont les situations sociales nous servent de ressources scéniques pour élaborer dans l'instant le portrait visible de la nature humaine que nous revendiquons. Par-là, les photographies de composition se révéleront peut-être plus riches de substance qu'on ne le pensait, équivalent en quelque sorte, pour qui étudie l'idiome rituel d'une communauté, de ce qu'est un texte écrit pour qui en étudie la langue. La plupart des publicités mettant en scène des hommes et des femmes évoquent plus ou moins ouvertement la division et la hiérarchie traditionnelles entre les sexes » (Goffman, 1977 p. 38).

Ces différentes manières de mobiliser l'image en sciences sociales montrent l'inventivité des chercheurs et la plasticité des matériaux visuels<sup>10</sup>. Ces expériences mettent en lumière les apports méthodologiques de l'image. Comment créer un corpus de données audiovisuelles pouvant servir à l'analyse anthropologique ? Comment l'image animée peut-elle nous amener à observer et penser différemment la réalité ? L'enjeu est alors de voir ce que l'anthropologie audiovisuelle peut apporter au-delà du discours : « La sociologie visuelle, surgie comme une réponse à l'explosion de l'imaginaire visuel, invite les sociologues à développer de nouvelles manières de comprendre comment les images affectent nos consciences » (La Rocca, 2007).

---

<sup>9</sup> Les travaux de Nels Anderson portent sur les vagabonds tandis que ceux de Frederic M. Thrasher s'intéressent aux gangs américains.

<sup>10</sup> Le sociologue Douglas Harper dans *The Homeless Man* (1976) utilise lui aussi la photographie dans ses travaux sur les vagabonds américains et de leur condition de vie lors de leurs déplacements et travaux saisonniers. Il développe une série de portraits en noir et blanc qui décrivent par l'image la réalité sociale de ces individus.

## 1.1.2 La subversion des images

### 1.1.2.a L'image comme production et restitution des données

« Les phénomènes sociaux que la caméra est susceptible de prendre sur le vif en révélant des faits nouveaux aux chercheurs, des faits qu'ils ignoraient ou avaient mal observé, se limitent à deux ordres : les gestes techniques et les gestes rituels » (De Heusch, 1962, p. 22).

« Il est vain de rêver d'une caméra invisible qui surprendrait enfin à l'état nu, dans sa pureté et sa spontanéité originelle, le fait social » (*ibid*, p.25).

Les pratiques rituelles et les processus techniques sont des objets d'études visuelles par essence. Ils se donnent à voir directement. Lors du tournage de mon film « Une feuille de coca dans les caféiers », une ouvrière adopte une posture tout à fait particulière, presque allongée sur son « lit » de café. Ici, l'image a tout son intérêt pour restituer au plus près les conditions de travail, les interactions entre les ouvrières de la coopérative ou encore la technique minutieuse de sélection des grains de café. Mais qu'en est-il des processus internes, des perceptions, des représentations sociales, des interprétations du monde ? Est-il alors possible d'utiliser une approche audiovisuelle pour appréhender les formes d'appropriations et les mises en récits des individus ? Les images tournées sont à elles-seules le résultat de choix de focale, point de vue, etc., que le réalisateur effectue afin de construire des représentations du réel qui l'entoure. Le regard du chercheur, les choix de cadrage et des plans délimitant le champ et l'hors-champ, sont déjà des éléments empreints de subjectivité.

Le film permet d'apporter un côté vivant à l'étude ethnographique. Les personnes filmées ne sont pas considérées comme de simples informateurs mais comme les acteurs de leur propre vie, de leur propre réalité. Dans leur ouvrage *La sociologie filmique. Théories et pratiques*, Joyce Sebag et Jean-Pierre Durand<sup>11</sup> insistent sur l'apport du cinéma pour éclairer autrement le réel, en tant qu'instrument de connaissance et de transmission de cette connaissance (2020). Le film témoigne de la rencontre entre la subjectivité du chercheur et la subjectivité des personnes filmées. Il s'agit donc de partager la singularité des regards à travers la caméra. L'image devient le témoin et le vecteur d'un échange inscrit dans un contexte de lieu et de temps particulier, celui de la recherche ethnographique de terrain : « L'image n'est pas un élément construit ultérieurement par la pensée, elle est première temporellement – dans la perception – et

---

<sup>11</sup> Ces deux auteurs ont fondé en 1996 le DESS2, qui deviendra le Master « Image et Société » au sein de l'Université d'Évry Paris Saclay. Ils ont publié de nombreux travaux sur la sociologie filmique.



constitutive de l'acte de penser » (Sebag et Durand, 2020, p.111). Les images ne sont pas de simples illustrations de la recherche car elles participent à produire du savoir et à rendre compte de la recherche. Les images ont ainsi une double fonction, à la fois de restitution et de création d'un corpus de données. En effet, les productions filmiques peuvent devenir une source dans laquelle puiser pour analyser les faits sociaux, les représentations et les pratiques, mais ceux qui sont réalisés par un chercheur pendant l'enquête de terrain permettent aussi de rendre compte autrement des analyses : « Quand un chercheur est sur le terrain, l'outil visuel renforce ses idées, concrétise ses observations, aide tout simplement à construire la théorie. L'image s'offre à lui comme donnée et comme médium » (La Rocca, 2007, p.38).

Les images deviennent ainsi de véritables instruments de recherche, en permettant de revoir le réel observé lors du terrain. Les séquences filmées peuvent révéler les éléments qui échappent parfois à l'observation directe, tel qu'un geste, un détail, un croisement de regard, une mimique. Les images sauvegardent l'enquête de terrain à la manière de « documents-images », ou plus précisément d'archives-imagées (Piault, 1967, p.234). Le film rend également possible une multiplicité d'interprétations, l'idée selon laquelle le spectateur puisse voir autre chose que le chercheur.

La nouveauté des images ou la méconnaissance du contexte sociologique peut donner aux images un sens différent pour le chercheur et pour le spectateur. Or, c'est précisément cette confrontation qui permet de nourrir la réflexion anthropologique et d'améliorer la description du terrain. Dans le cadre de l'enregistrement des voix *off* des « Observations flottantes filmées », j'ai utilisé ce procédé. Nous pouvons ainsi questionner le vu et le non-vu grâce à l'outil audiovisuel. Le film offre ainsi plusieurs niveaux d'observations. A la fois pour le chercheur qui a la possibilité de ré-observer à posteriori le réel mais aussi pour le spectateur et les personnes filmées.

C'est également une forme d'anthropologie partagée. Après le tournage, le chercheur peut, en effet, visionner ses images avec les acteurs sociaux et recueillir en direct les commentaires des personnes filmées. Cette technique de regards partagés permet aux personnes filmées de compléter et d'ajouter des précisions. Une pratique déjà utilisée par Robert Flaherty ou Jean Rouch. Après le montage de son film « La chasse à l'hippopotame », Jean Rouch l'avait projeté aux acteurs du film. A l'époque, l'enregistrement de la bande sonore s'effectuait dans un second temps. Jean Rouch avait rajouté une musique entraînante sur la scène de la chasse. Or les personnes filmées ont été surprises d'entendre une musique, car durant la chasse à l'hippopotame il fallait du silence pour ne pas alerter l'animal. Cette expérience marque

l'importance d'avoir le retour des protagonistes de l'enquête pour que le film soit au plus près de leur réalité et de leurs représentations. L'inclusion des personnes filmées dans la production filmique est donc essentielle. D'une part, elle permet de bénéficier de leur accord préalable, d'autre part, elle leur octroie une reconnaissance d'autorité légitime. La méthode audiovisuelle cherche ainsi à rendre compte du réel vécu et perçu par les individus.

Pouvons-nous dire pour autant que la production filmique peut revêtir une valeur « subversive » si nous reprenons la thèse du sociologue Michael Burawoy (Burawoy 2009 *in* Cesaro, 2022) ? Faire participer les enquêtés à la création filmique modifie la relation avec le chercheur et le sujet même de la recherche. Dans ce cadre-là, l'intersubjectivité s'exprime à travers l'image animée et contribue à la diffusion mutuelle des savoirs. L'image peut être considéré comme un outil mit à la disposition des participants dans une perspective de changement social comme le suggère le documentariste papou Martin Maden

### **Encadré 1 : Le cinéma comme vecteur de changements sociaux**

Mais de quelle manière le cinéma participe-t-il à l'émancipation des acteurs subalternes ? Comment les personnes filmées peuvent-elles se saisir de leurs images ? L'anthropologue américaine Faye Ginsburg (2005) étudie l'émergence de médias autochtones. Cette appropriation des techniques cinématographiques ou radiophoniques est entendue comme une des formes de militantisme témoignant de la créativité culturelle des peuples. Les populations locales se servent de ces outils audiovisuels pour donner du sens à leur histoire et revendiquer leurs droits. Le fait de mettre la caméra dans les mains des personnes filmées permet de transmettre leurs messages politiques. Les productions filmiques peuvent ainsi être utilisées comme un média témoin des revendications sociales et un vecteur de changement. Dans les sillons du cinéma direct impulsé dans les années 1960, notamment par Frederick Wiseman, émane la volonté de développer un « cinéma social » (Pinto et Mary, 2021).

Mais dans quelles mesures le cinéma reflète-il les enjeux sociaux et politiques qui animent les sociétés ? La prise de parole des populations indigènes a eu pour effet une réappropriation de l'histoire et de la mémoire collective (Bosa et Wittersheim, 2009). En Australie par exemple, la communauté aborigène Yolngu de Yirrkala utilise et récupère les films ethnographiques depuis longtemps. Elle les appréhende comme une sauvegarde de la mémoire sociale, en particulier les films du cinéaste Ian Dunlop (De Largy Healy, 2013 ; Deger, 2006). Elle considère les images animées comme des « traces sensibles et agissantes

(de ses) ancêtres ». Le documentaire *Yirrkala Film Project* est par exemple perçu par les acteurs locaux comme des artefacts<sup>12</sup> yolngu (De Largy Healy, 2017). Les Yolngu accordent une place sociale et un rôle symbolique aux images filmées de leurs ancêtres. L'image animée donne ainsi un véritable statut de personnes à ces sujets filmés, autrement dit une intentionnalité et une agentivité (Gell et al., 2009). Il est intéressant de questionner le rôle social des images, en quoi le processus de figuration crée-t-il une agentivité aux personnes représentées ? Le procédé de récupération des films s'accompagne d'une auto-représentation filmique pour revendiquer une identité ou certains droits (territoriaux, coutumiers). Ces formes de réappropriation des images animées soulèvent le point de l'appartenance légitime des films : « Les remarques désormais classiques de Clifford (1996) sur la contestation, par les peuples, de " l'autorité narrative", prennent en effet tout leur sens dans le contexte de la représentation filmique » (De Largy Healy et Wittersheim, 2019, p.12).

Le concept d'*authorship* renvoie justement à l'autorité, voire la paternité concrète et morale du film (De Largy Healy, 2017). Michelle Raheja, spécialiste de la littérature des populations natives, désigne ce phénomène par les termes de « souveraineté visuelle » (2007). Elle s'intéresse aux images filmiques qui mettent en scène l'identité amérindienne. Cette universitaire interroge les formes de stigmatisations ou, au contraire, la valorisation des discours autochtones dans les films. Ces derniers cherchent justement à renverser le point de vue occidental. Beaucoup de groupes autochtones souhaitent faire entendre leur voix, modifier leur statut social, supplanter les discriminations qu'ils subissent et ce, à travers l'outil audiovisuel. Faire participer ces groupes sociaux dans le processus filmique permet de changer la focale et surtout d'adopter un autre rapport puisque le filmé devient tour à tour filmeur et filmé.

### **1.1.2.b Une méthodologie participative par l'image**

L'intégration des jeunes enquêtés à la réalisation filmique a pour objectif de mener une recherche alternative, qui rompt la hiérarchie entre chercheur/informateur, autrement dit de mobiliser différents profils de participants pour qu'ils témoignent par l'image de leur réalité, de leurs souffrances, de leurs rêves. L'ethnologue et cinéaste Colette Piault affirmait que « l'on ne

---

<sup>12</sup> L'artefact désigne un élément physique doté de qualités humaines à l'issue d'une transformation technique ou rituelle (Mauzé, 2019, p.7).

peut filmer utilement que ce que l'on connaît et que l'on a observé maintes fois, ce dont nous pouvons pénétrer la signification » (Piault, 1967, p.235). Utiliser une méthode participative permettrait-il de contourner cet obstacle en partageant la caméra avec ceux qui connaissent davantage le terrain. La dimension exogène du chercheur a certes son utilité puisqu'il possède une autre place dans la société, ce qui lui confère parfois un accès à d'autres éléments. La juxtaposition des regards permet donc de collecter plusieurs points de vue et formes d'interprétations.

À partir de tous ces éléments, j'ai mis en place un dispositif de recherche participative dans différents secteurs du département de La Paz en Bolivie. L'enjeu est de varier les profils des participants en multipliant les ateliers audiovisuels dans différentes structures : association culturelle, université, maison de quartier ou encore unité éducative. Le capital scolaire, le milieu environnemental ainsi que l'origine sociale et ethnique constituent une variable intéressante pour étudier la production de discours sur le sujet de cette enquête, à savoir le concept du *Vivir Bien*. C'est donc à partir d'une enquête multi-située (Marcus, 1995) dans la région andine et amazonienne du département de La Paz et multiscalair (Peterson et Olson) dans une approche locale, régionale et internationale d'expansion du concept du *Vivir Bien*, que s'est développée la méthodologie participative défendue dans cette thèse. Où il est question de comparer les terrains du lac Titicaca, du Parc Madidi et du secteur urbain La Paz- El Alto en analysant les contradictions d'interprétation du *Vivir Bien*, les arguments et contre-arguments qui alimentent cet objet d'étude. Cette analyse des discours met en contraste différentes formes d'existences. S'établit ainsi un jeu de miroir entre les discordances observées lors de l'enquête de terrain et celles énoncées dans les récits et les court-métrages des participants.

## **1.2 Le rôle du participatif dans l'enquête**

### **1.2.1 Sciences participatives : cadrage conceptuel de la vidéo participative<sup>13</sup>**

#### **1.2.1.a Premières expériences de projets participatifs**

Certains anthropologues s'étaient intéressés à déployer une méthodologie filmique en faisant participer les acteurs locaux à leurs études. En 1966, Sol Worth et John Adair forment des Navajos aux outils cinématographiques durant leur terrain d'enquête (1972). Leurs objectifs n'étaient pas tant de développer une méthodologie qui produise des données pour la science mais plutôt d'inciter les acteurs à créer un corpus audiovisuel de leurs pratiques traditionnelles. A la même période, l'Office National du Film canadien lance le projet « *Challenge for change* » auprès des populations autochtones et marginalisées du pays. L'idée est d'utiliser la création audiovisuelle et les outils de communication comme un vecteur de changement social (Colin et Petit, 2009, p.2).

L'usage de la vidéo participative a émergé dans les années 1970 dans les programmes de la coopération internationale. Par exemple, après ses expériences dans le milieu de la télévision et de la communication, Manuel Calvelo devient expert de la FAO. Il développe une pédagogie audiovisuelle auprès du secteur rural péruvien. Il crée le Centre de Services de Pédagogie Audiovisuelle pour la Formation (CESPAC) en collaboration avec des techniciens audiovisuels, des agronomes et les communautés rurales, autochtones et souvent analphabètes. La production audiovisuelle s'oriente autour des thématiques agricoles, des problématiques des habitants et des alternatives proposées par les acteurs du développement (Calvelo Rios, 2002 ; Fraser, 1996). Ces projets filmiques participent à la transformation des pratiques agricoles locales mais restent limités en termes de transfert de compétences. Cette pédagogie est ensuite reproduite dans d'autres espaces géographiques tels qu'au Brésil et au Mali et fut saluée par la FAO.

D'autres projets cherchent au même moment à développer l'émancipation des acteurs à partir de l'objet caméra. Par exemple, le projet *Wademed* est réalisé au Maroc à partir de 2004 par la CIRAD afin d'établir un dialogue entre différents acteurs autour de la gestion de l'eau et de l'irrigation (Kemoun, Kuper et Errahj, 2006). Les techniciens présents accompagnent les acteurs locaux lors de la réalisation filmique et ils se trouvent peu à peu intégrés à la dynamique

---

<sup>13</sup> Concept proposé par Colin et Petit 2009.

locale. Dans ce projet, les ateliers audiovisuels cherchent à former les acteurs aux outils audiovisuels pour que ces derniers s'en saisissent. Ces productions audiovisuelles ont une portée à la fois didactique et pédagogique. Les prémisses de la caméra participative sont ainsi reliées aux enjeux du développement. Il s'agit en effet de constituer un diagnostic à partir de la parole des acteurs locaux et non des experts. Ces productions filmiques mettent en scène et diffusent leurs discours afin de leur donner une plus grande visibilité et une légitimité concernant leur propre développement (Colin et Petit, 2009, p.4).

### **1.2.1.b Enjeux et perspectives méthodologiques**

La vidéo permet de stimuler les interactions entre les acteurs et de développer une réflexion commune sur une thématique. La dimension collective engendre une pluralité de points de vue et de formes d'appropriation de cette méthode : « Vidéo participative est une expression parapluie englobant une variété d'approches qui ont été développées tout au long des trente dernières années. Pour commencer par une définition très large : la Vidéo Participative (VP) se réfère à un panel d'applications alternatives de la technologie vidéo dans les projets de développement. Il n'existe pas qu'une seule manière de faire de la VP qui soit acceptée » (Huber, 1998, p.6). En effet, l'utilisation de la vidéo participative peut répondre à différents contextes et enjeux méthodologiques. Comme nous l'avons vu, il est possible de faire appel à cette approche dans une démarche de développement pour faciliter la mise en place des programmes et inclure les acteurs locaux dans une dynamique collaborative.

Ensuite, l'usage de la vidéo participative peut également détenir un objectif social permettant l'émancipation. Cette portée pédagogique vise non seulement à valoriser l'estime de soi dans les secteurs périphériques et marginalisés, mais aussi à encourager les pratiques de création. Ces initiatives se développent dans les années 1990-2000, lorsque la production d'images accompagne les revendications des minorités à l'échelle globale. Le projet « Wapikoni mobile » mené au Québec auprès des communautés autochtones dès les années 2004, a justement l'ambition de former les jeunes aux outils de communication audiovisuelle pour qu'ils développent ensuite leur propre média de communication autochtone. Cette participation est mise au service d'une reconsidération de l'identité locale et d'une valorisation des pratiques et des savoirs jusque-là marginalisés. Dans son article, Marta Castilho Da Silva analyse les pratiques sociales et politiques des productions audiovisuelles réalisées par des jeunes dans le cadre d'un festival de cinéma autochtone dans la région du Mato Grosso (2018). Selon elle, la vidéo participative répond à deux objectifs. D'une part, elle permet d'affirmer son

identité et de contribuer à la valorisation de l'estime de soi. D'autre part, elle est « vecteur de connectivité ». Le concept de connectivité proposé par Brubaker et Cooper (2000, p.20), met en évidence les rapports sociaux constitués autour des catégories identitaires ainsi que la création et reproduction de ces dernières par les acteurs.

Ces productions constituent au final une manière de donner une représentation de soi : « La vidéo participative est une activité de groupe qui développe les capacités des participants en les impliquant dans l'utilisation de l'équipement vidéo, de manière créative, afin de se filmer eux-mêmes et le monde qui les entoure, et afin de produire leurs propres vidéos » (Shaw et Robertson, 1997). Cette démarche participative peut également emprunter une dimension juridique pour mettre à jour des injustices (De Larcy Healthy et Wittersheim, 2019). L'usage de documents audiovisuels permet aux populations autochtones de revendiquer leurs droits. En ce sens, la vidéo participative pourrait être une méthode pour la réparation de la mémoire. Le documentaire de Violaine Baraduc et Alexandre Westphal, *À mots couverts* (2014), raconte les récits de huit femmes incarcérées dans une prison du Rwanda suite à leur participation au génocide. Ces « femmes ordinaires » puisent dans leurs souvenirs pour révéler une histoire sociale sanglante. Des images interposées permettent de tisser un dialogue entre l'une des femmes et son fils. Cette réalisation filmique montre la dimension dialogique et mémorielle que l'image peut apporter dans des contextes de traumatisme de guerre et/ou de violence sociale. Elle aurait ainsi toute sa place dans les programmes de justice transitionnelle pour établir les commissions de vérité et de réparation.

Enfin, la vidéo participative peut s'intégrer dans des programmes de recherche en sciences sociales. Une telle méthodologie participe à la production d'un corpus de données avec les acteurs locaux. En effet, appréhendée comme un contre-don, la vidéo participative peut ensuite être réappropriée et servir les intérêts des acteurs de l'étude. Dans tous les cas, utiliser la vidéo participative dans une dynamique de recherche amène à interpréter différemment la réalité sociale. Mobiliser l'audiovisuel fait converger à la fois l'anthropologie *avec* les images, autrement dit le fait de collecter les données à travers l'image, et l'anthropologie *sur* les images, où il est question d'analyser sociologiquement les images. Il s'agit d'identifier « (les) significations symboliques des images produites dans l'activité sociale et l'explication du processus d'identification et d'analyse des significations symboliques produites dans le but de raconter une histoire » (La Rocca, 2007, p.39).

En multipliant les perspectives, la méthode audiovisuelle participative constitue ainsi un moyen d'accéder à une réalité plus hétérogène, mais aussi de comprendre la diversité des

phénomènes de subjectivation vis à vis de l'objet d'étude. Si l'image est un mode de transmission de savoirs (Maresca et Meyer, 2013, p. 27), il s'agit donc de comprendre comment co-produire des savoirs, au sens de « générer des savoirs méconnus ou faire émerger les parties invisibles de ceux-ci » (Sebag et Durand, 2020, p.161). Cette approche méthodologique apporte ainsi une ouverture vers l'objet d'étude, sans le transformer ni le réduire à l'image que l'on a de lui. L'enquête prend part à la réalisation filmique, ce qui tend à rompre la hiérarchie entre chercheur/informateur puisque tous deux deviennent acteurs de la recherche. Faire passer la caméra dans les mains de ceux qui ont longtemps été devant elle, pourrait devenir un partage de l'anthropologie, comme le soulignait Jean Rouch (1968), et un moyen d'accéder à une réalité plus hétérogène. Dans les deux cas, l'enjeu est de situer le terrain de recherche dans une dynamique et un « vitalisme sociétal » qui passe par l'interaction.

## **1.2.2 L'interaction et la question du corps dans la médiation audiovisuelle**

### **1.2.2.a Interagir avec la caméra**

Les sciences sociales reposent sur des interactions entre chercheurs et agents sociaux. Daniel Fabre parle à ce propos d'une « ethnologie de l'interaction » (Fabre, 1986, p.5). D'autant plus dans le contexte de l'entretien où le chercheur provoque l'échange, « le travail de terrain est nécessairement de nature interactionnelle car la présence de l'enquêteur a des conséquences dans la vie des enquêtés » (Soulé, 2007). L'enquête est ainsi une relation sociale, où l'enquêté endosse souvent le costume de l'intrus ou de l'étranger.

Dans mon enquête, ma présence modifie le contexte de l'énonciation en créant un espace d'interaction au sein des ateliers de création visuelle sur le *Vivir bien*. Le processus d'interprétation des images est à analyser en miroir entre les différents acteurs. Les interprétations du *Vivir Bien* sont produites par les créateurs des images, ici les participants, qui entrent en dialogue avec celles des récepteurs des images, les spectateurs (Joyce Sebag et Jean-Pierre Durand, 2020, p. 186). Le sujet du *Vivir Bien* surgit suite aux différents ateliers portés sur cette thématique. C'est donc ma présence sur le terrain et le contexte particulier qui ont amené le sujet d'étude au cœur de ces ateliers et des court-métrages. Néanmoins, ce sujet n'est pas exogène aux participants, il est présent dans leur quotidien et leur environnement médiatique et politique. L'enjeu est ainsi de provoquer un débat sur le sujet du *Vivir Bien* tout en limitant l'impact de ma présence pour laisser une liberté créatrice aux participants.



Néanmoins, que la caméra soit entre mes mains ou entre celles des participants, le phénomène de négociation pour filmer reste le même.

Il est parfois difficile de sortir la caméra, notamment par respect de l'intimité des personnes ou par appréhension du regard de l'autre. Quelle est notre légitimité à filmer ? Comment l'enquêté va-t-il réagir si nous le filmons ? Pouvons-nous saisir un élément spontané ou naturel tout en enregistrant ? La personne filmée a conscience d'être filmée et cherche ainsi à attirer l'attention du chercheur. C'est ce que Claudine de France appelle l'auto-mise en scène. Ce terme désigne les personnes filmées qui se donnent à voir par la présence de la caméra. Ils jouent leur propre rôle, parfois en l'exacerbant en fonction des codes culturels et des contextes sociaux. L'individu placé devant la caméra souhaite montrer une belle image de lui-même, de son travail et de sa communauté. Un producteur de coca me dira à ce propos : « Il faut que tu ramènes de belles images de la Bolivie. Ce serait bien que tu visites les parcelles de Julian, il a un beau champ de coca, des bananiers ainsi que de jeunes plants de caféiers » (Entretien Daniel, 14 mars 2015). Cette remarque rend compte de la représentation que chacun a de sa propre image. Qu'est-ce que notre image va renvoyer chez l'autre ? Comment va-t-elle être interprétée, perçue et analysée ? D'autant plus lorsque ces images vont voyager vers un autre continent, vers une autre culture.

Avant d'entreprendre ce doctorat, j'avais réalisé un documentaire ethnographique auprès des producteurs de café. J'étais alors seule à filmer, à cadrer, à enregistrer le son et à interagir avec les acteurs sociaux. Or, il est difficile d'endosser à la fois le rôle d'observateur et de participant (Bourdieu, 1978). Face à ce dilemme, j'installais parfois la caméra sur un pied pour être libre de mes mouvements. Je laissais tourner l'enregistrement pour participer à certaines tâches : cuisiner, désherber, récolter le café etc. J'étais ainsi omniprésente sur le tournage. Dans le cas précis des ateliers audiovisuels, l'enjeu était justement de répartir les tâches et d'être plus en retrait. Il y avait alors une alternance entre ma présence et l'autonomie des participants durant le tournage. Ma présence influençait le tournage dans le sens qui m'intéressait, tandis que mon absence octroyait plus de liberté aux participants. Ces tournages m'ont amené à de belles surprises et ont permis une extension de mon terrain de recherche.

La question de la « mise en présence » du chercheur et de son degré d'implication dans la vie locale est un point primordial, dans la mesure où la participation est tout autant fondamentale que la prise de recul (Diaz, 2005). L'observation participante ou la participation observante (Soulé, 2007) permet au chercheur de s'investir sur son terrain de recherche avec des degrés d'implication variables. Or, même si des « risques de subjectivation » sont évidents

(Favret Saada, 1977), l'engagement du chercheur enrichit l'analyse. Cécile Blondeau durant son travail de thèse sur la filière viande a été embauchée comme bouchère pour mieux appréhender son objet d'étude. Cela lui a permis notamment de cerner ses propres perceptions et de les confronter à celles des autres acteurs :

« c'est avec le tablier de bouchère que j'ai le plus appris et le mieux compris le monde boucher. En affrontant visuellement, tactilement, olfactivement et auditivement les lieux et les pratiques des bouchers, le monde de la boucherie devient sensible, tangible. Un monde avec ses odeurs fortement perceptibles, évocatrices et persistantes, ses sonorités de scies à os, ses visions frappantes du jaillissement du sang et des entrailles qui déclenchent des sensations inimaginables. Ce monde éveille des émotions et des représentations profondément intériorisées auxquelles il s'agit de se confronter dans le processus de construction de l'objet, pour comprendre, soi et les autres » (Blondeau, 2002).

L'implication et l'imprégnation du chercheur rend ainsi possible une observation critique et une construction sensible des connaissances (De Sardan, 1995). C'est au travers de l'interaction entre le chercheur et les acteurs, (et les participants en particulier) que se dessinent les premières bases de recueil de données. L'échange verbal, la discussion, l'entretien, et plus largement toute forme d'interaction ouvre le champ des idées et des modes de perceptions : « Dans l'observation de la participation, (...) les ethnographes utilisent leurs compétences sociales quotidiennes simultanément pour expérimenter et observer les interactions, les leurs comme celles des autres, au sein de configurations sociales diverses » (Tedlock, 1992, p.13).

Dans le cadre de notre méthode participative par l'image, l'interaction est non seulement sollicitée mais filmée. Elle devient ainsi une forme génératrice de savoirs. La médiation audiovisuelle rend compte des différents modes d'appropriation des sujets énoncés selon un principe dialogique. Celui-ci est relié à plusieurs systèmes relationnels : le chercheur et les participants, les participants entre eux et enfin les participants avec des acteurs extérieurs au groupe. Il s'agit ainsi de « parler à l'autre et non plus parler *de* l'autre » comme le souligne Mondher Kilani (1994, p.55). Ces multiples formes interactionnelles sont modelées par la caméra. L'anthropologue et réalisateur belge, Luc De Heusch (1927-2012), utilise l'expression « caméra participante » pour définir l'usage d'une caméra qui en plus de capter les relations inter-individuelles, crée une véritable interaction sociale (2006).

### **1.2.2.b Placer la caméra et le corps du filmeur**

Quel est donc le statut de cette caméra ? Elle est à la fois placée au cœur des relations intersubjectives et leur est extérieure, car les sujets exprimés ne traitent pas d'elle directement. Plus qu'un objet, elle a une capacité d'agir car elle provoque, modifie, ou encore transforme les modalités interactionnelles. Sa présence n'est pas neutre. Elle incarne parfois une méfiance ou une attirance. Que nous renvoie sa matérialité sur le contexte d'enquête ? Le corps de la caméra permet d'interroger la place du corps des autres. Les humains se retrouvent face à elle ou derrière elle selon le rôle qu'ils choisissent. Cette place dans l'espace et dans les modalités d'usage modifie les formes d'interactions. Mais qu'en est-il de la place du corps derrière la caméra et le corps dans l'espace, autrement dit, les mouvements du « filmeur » et la place de ce dernier dans la nature. Cette approche plus sensorielle, inspirée des travaux de Dziga Vertov et de Jean Rouch ou encore de Loic Wacquant (2000), nous emmène sur les pistes des perceptions de la nature au travers d'une mise en abîme du « corps à la caméra » en train de capturer des images. Le choix des images relève de choix singuliers, individuels, socio-culturels voire ontologiques.

Lors de notre tournage à Copacabana par exemple, Charly, un jeune participant porte un casque sur les oreilles afin d'effectuer la balance des sons. Il cadre l'image en jetant un coup d'œil rapide dans notre direction en quête de validation. Son ami Elvis est quant à lui assis à table avec un interlocuteur pour mener l'entretien. Ils ne se situent pas dans la même situation d'interaction, selon la délimitation de leur corps dans l'espace et celui de la caméra. Dès lors qu'il intègre le champ, leur corps interagit avec le réel. On retrouve ici un élément pointé par l'éthologue Frédérique Jankowski qui interroge les phénomènes interactionnels et communicationnels entre elle et les primates. Pour elle, le corps et les sens participent à la négociation d'accès au terrain et rendent intelligibles les différentes perceptions du territoire. Il s'agit d'une « méthode expérimentale qui repose non pas sur des expériences mais sur l'expérience en situation » (Jankowski, 2011, p 249). C'est le corps dans l'interaction qui capte un contenu extratextuel porteur de sens. La gestuelle, les mouvements, les micro-gestes donnent à l'interaction une dimension au plus près du réel. Cette réalité incorporée offrira au spectateur une approche sensible.

A travers la caméra participante, nous assistons ainsi à une double observation : celle du participant et celle du spectateur à travers la caméra. Dans son ouvrage *Les cadres de l'expérience* (1991), Erving Goffman développe une théorie intéressante concernant l'analyse des interactions et de l'organisation des expériences individuelles. Il reprend le terme de « cadre » utilisé par Gregory Bateson pour démontrer le mécanisme qui agence notre manière de raconter ce qui nous entoure. Chaque définition du réel est construite selon, d'une part, notre



Photo 5 : Tournage Cosechando Esperanzas (Jordie Blanc Ansari, 2017).

engagement personnel, et d'autre part, des structures organisationnelles régies par des principes sociaux (p.19). Cette approche a priori structurale se double en réalité d'une approche presque psychologisante. Il en vient ainsi à s'intéresser à « ce qu'un acteur individuel peut abriter dans son esprit et non [à] l'organisation de la société » (ibid, p.22). Notre propre méthode d'enquête va en ce sens. En nous intéressant aux mises en récits individuels, nous cherchons à exposer les mécanismes propres à chacun face à l'idée de nature et aux problématiques socio-environnementales. Comment chaque acteur, appartenant à une communauté sociale et de par son parcours de vie spécifique (professionnel, origine, classe sociale, lieu de vie, exposition aux enjeux écologiques) parle de son environnement et du concept du *Vivir Bien*. Selon Goffman, la personnalité, les comportements, les émotions se dessinent au prisme des interactions avec l'entourage, les relations sociales et nous pouvons étendre cette théorie aux relations avec l'ensemble du vivant. Notre étude se rapproche donc de l'ambition goffmanienne consistant à analyser « la structure individuelle de la vie sociale » (ibid, p.22) : « On considère souvent qu'il va de soi de parler d'interaction entre un comédien et son public et on oublie généralement d'analyser sérieusement cette interaction, de même qu'on dit que les participants à une conversation interagissent. Le terme interaction peut ainsi s'appliquer à une foule de phénomènes qu'il faudrait distinguer. Ce sont les cadres et non les interactions qui doivent avant tout nous préoccuper. Dans une conversation, le propos d'un locuteur peut provoquer la réplique d'un autre participant, tous deux appartenant alors au même plan d'existence. Cette façon d'habiter un même monde » (Goffman, 1991, p.135).

Les productions filmiques mettent en scène ces situations interactionnelles. En dehors du film produit lui-même, c'est l'hors-champ du tournage qui apporte un éclairage anthropologique. « Filmer c'est filmer le corps en mouvement, le corps pris dans de minuscules interactions sociales » écrit François Laplantine (1996). L'interaction est « une relation cognitive avec ceux qui sont au-devant de nous » dans laquelle nous partageons nos croyances et nos représentations (Goffman, 1988, p. 197). Le fait de filmer ces interactions, d'enregistrer leur contenu audio ou encore de déplacer le curseur de l'interaction entre celui qui tient la caméra et celui qui regarde a posteriori la vidéo, nous permet de faire émerger le dialogue et de comparer les représentations de la Nature.

La méthode visuelle apporte un éclairage particulier dans l'étude des d'interactions. Le sociologue Douglas Harper désigne d'ailleurs quatre exemples de sujets d'étude où la méthode visuelle a toute sa pertinence, l'étude des interactions aux côtés de l'étude des émotions, de la culture matérielle et des entretiens (Harper, 1976). Ses photographies prennent un sens sociologique non seulement à travers leur contenu mais surtout leur contexte de production. Il photographie la vie quotidienne des sans-abris et il utilise ses clichés comme de véritables descriptions ethnographiques. Howard Becker expose dans un commentaire les apports méthodologiques des travaux photographiques de Douglas Harper. « La photo d'un homme en train de se raser, par exemple, doit être considérée dans son contexte et interprétée, comme l'écrit Harper, comme une contre-preuve de l'idée communément répandue que les clochards ne sont que des bons à rien qui ne prennent aucun soin d'eux-mêmes et n'obéissent pas aux mêmes conventions que nous » (Becker, 2001, p.346). La méthode visuelle permet ainsi de questionner les imaginaires, les stéréotypes et elle s'intègre dans une situation d'interaction particulière. Les interactions, enregistrées ou hors-champs sont des véritables données de terrain. Pouvons-nous alors analyser les productions filmiques des participants sous les traits de la mise en scène dialogique de différents modes de perception ?

### **1.2.3 Dialogue entre les cadres de pensée et les cadres de perception**

#### **1.2.3.a Les perceptions du réel par le prisme de la caméra**

Il s'agit d'interroger différentes formes dialogiques, elles-mêmes rattachées à plusieurs cadres de pensée. D'abord entre le chercheur et les participants s'effectue un dialogue Nord/Sud. Ensuite, entre les participants s'instaure un dialogue intersubjectif. Durant le tournage, nous assistons à deux formes d'échange : un dialogue intergénérationnel et inter-

contextuel entre les personnes filmées et les participants. Enfin, la comparaison des différents énoncés post-ateliers établit un dialogue multi-perceptif.

Le caractère intersubjectif de la perception émane directement des interactions sociales : « si au cours de l'interaction, les perceptions des individus guident leur action, en retour, celle-ci exerce un effet sur leurs perceptions » (Varela, 1989 in Jankowski, 2011). Il s'agit donc de comprendre par quels éléments de l'interaction sont structurées nos catégories de perception, et comment ils influencent nos manières de percevoir, de dire et de montrer le monde.

Les événements, les circonstances et les contextes participent à façonner notre focale de traitement du réel. La manière d'agrandir ou de rétrécir la focale, de zoomer ou dézoomer sur l'environnement qui nous entoure est multifactorielle. En effet, filmer en plongée ou contre-plongée témoigne de la manière de poser son regard sur le réel, de le percevoir et de l'interpréter. L'analyse des plans filmés invite ainsi à questionner les formes de perceptions. Ces dernières sont-elles reliées à l'éducation, à une orientation politique ou religieuse, à l'âge et au sexe des participants, ou encore à leur milieu de vie et leur forme d'habiter ? Autant d'hypothèses qui ne sauraient être pertinentes si nous n'ajoutons pas la spécificité historique. En effet, ces participants, aussi différents soient-ils de par leurs origines sociales, ethniques et géographiques, sont tous reliés autour du contexte national bolivien, autrement dit un ensemble de cadres juridiques, éducatifs et politiques. Mais ils sont aussi connectés au monde global à travers un ensemble de pratiques quotidiennes (usage des réseaux sociaux, vêtements, rituels pour la *Pachamama*, système monétaire similaire, etc.) qui permet de faire interagir leurs discours.

Ce qui nous intéresse ici est le jeu entre l'image enregistrée par le participant et le hors champ de la caméra, tout autant que l'objet de la caméra elle-même qui est l'intermédiaire entre les deux interprétations du réel. Le prisme de notre regard est animé tout à la fois par notre condition sociale, notre histoire familiale, sociale, culturelle et politique mais aussi l'attention que l'on porte sur les choses que l'on regarde. Lorsqu'un participant oriente sa focale sur des déchets sauvages<sup>14</sup> ou encore sur des fruits accrochés aux branches<sup>15</sup>, sa caméra filme l'élément qui a attiré son attention, l'élément qui lui a semblé représenter une bribe de sa réalité socio-

---

<sup>14</sup> Cf court-métrages *Ciudad Plastica*, Lien vidéo 18 : Court-métrage Ciudad plastica (2019). URL : <https://vimeo.com/manage/videos/721477782>

<sup>15</sup> Cf Court-métrage de San José Uchupiamonas, Lien vidéo 35 : Court-métrage Naranjas (San Jose, 2019) URL : <https://vimeo.com/manage/videos/711510243>

environnementale. Précisons toutefois que notre perception s'exprime à travers différents niveaux de réalité, des « ordres d'existence différencié » pour reprendre les termes d'Aron Gurwitsch (1957). En effet, l'élément observé et filmé témoigne tout à la fois des catégories sensorielles (le dégoût, l'appétence par exemple), autrement dit le monde des sens selon les termes de Goffman, et celui des savoirs traditionnels ou scientifiques. Ainsi notre perception fait appel à nos connaissances mentales émanant soit de la « science du concret », selon l'acception levi-straussienne (1962), soit de la science occidentale. Tous ces sous-univers s'ordonnent dans la pensée pour rendre compte ensuite d'une image « fraction » du réel. Le cinéma est précisément une multitude de fractions d'images du réel. Chacune d'elles s'articule dans le mouvement pour donner une impression de réalité. Cette illusion, cette fabrique du monde à travers la captation audiovisuelle puis le montage, offre au spectateur une part de pensée. Elle peut être envisagée sous les traits d'un signe iconique, comme un véritable prolongement de nos représentations visuelles (Arnheim, 1960). Le court métrage *El Sillar*, réalisé par Miguel, nous plonge dans son univers à la fois idéaliste et militant. Il filme avec lenteur caméra à la main. Cela donne l'impression d'emprunter ses pas. Les images sont imbibées de brume et plongent ainsi le spectateur dans une réalité légèrement floue où l'humidité de la végétation transpire à l'écran.

Selon Alfred Schutz, bien plus que des « sous-univers », « c'est le sens de notre expérience et la structure ontologique des objets qui constituent la réalité » (1962, p 230). Ainsi, s'intéresser à l'ordonnance des images filmées est une manière de s'intéresser autant à « ce qu'un individu perçoit comme réel qu'à ce qui peut le posséder, l'absorber, l'emporter » (Goffman, 1974, p. 14).

Miguel défendait ardemment la sauvegarde de ses plans longs lors du montage. Il voulait suivre l'ordre chronologique de sa propre expédition de tournage pour montrer au spectateur la difficulté d'accès à cet espace. Un espace que Miguel affectionne particulièrement et dont il chante les louanges à travers ces longues séquences de nature verdoyantes accompagnées par la musique de Brahms. Le participant derrière la caméra transmet sa propre fragmentation mentale, autrement dit sa perception interne du monde à travers un objet apparemment neutre : la caméra. Celle-ci n'est en fait qu'un œil mécanique articulé pour rendre compte du regard de l'humain. C'est d'ailleurs tout le propos de Dziga Vertov dans son film *L'homme à la caméra* (1929). Le film crée justement une analogie entre l'œil humain et la lentille de la caméra par des jeux de mise au point et de mise en abîme. En effet, le réalisateur impose une autre façon de filmer et de concevoir le film documentaire. Dans son *Manifeste des Kinoki* (1923), il invente

le « kinok » : le ciné-œil. Selon Vertov, la caméra doit être mobile pour suivre la mobilité du corps. Il est le pionnier du « cinéma vérité », un courant qui souhaite montrer les gens sans aucun fard, à tout instant. Le cinéma de Vertov saisit la vie à l'improviste. En ce sens, l'objectif du film ethnographique est de montrer la vie telle qu'elle est, autrement dit de faire décrire le terrain par l'image. Le scénario s'écrit à posteriori puisque le réel s'impose au tournage. La perception du monde surgit à partir de notre lecture visuelle et auditive de celui-ci. Ainsi, les images et les sons nous permettent immédiatement de lire le monde qui nous entoure pour le comprendre et l'interpréter. Les images sont donc ce qui donne corps à la réalité (Collier et Collier, 1986). La pensée existe grâce à « la composante perceptive car la pensée se fonde sur nos images du monde » (Arnheim *in* La Rocca, 2007, p.34).

### **1.2.3.b Les cadres de perception**

Les court-métrages réalisés peuvent être appréhendés comme des modalisations des cadres de perception des jeunes boliviens enquêtés. « Nous parlons du monde en disant “notre monde” », comme s'il était un » énonce Jean-Toussaint Desanti lors d'une conférence à l'École des Beaux-Arts de Paris le 11 juin 2001 portant sur le cinéma comme un art pour *Voir ensemble* (2003). En effet, derrière les images, ce sont les subjectivités qui s'expriment dans une perspective sensible et presque « charnelle ». Il ajoute que : « pour la première fois depuis que l'humanité existe, certains hommes ont vu la Terre de loin, toute ronde, en totalité. Et nous-mêmes dans nos fauteuils la voyons, certains soirs, telle que les satellites la photographient. Petite image qui contient toute l'humanité vivante (et notre fauteuil aussi) » (Mondzain, 2003, pp. 261-262).

Les réalisations des jeunes boliviens cherchent également à donner à voir le monde, bien qu'il s'agisse de leur monde. Ils parlent depuis la focale de leur histoire singulière. Quelle image de la Nature, d'eux-mêmes et du monde global portent-ils ? Ces jeunes ont réalisé des court-métrages sur leur vie, leur ville et leur environnement. Ils parlent d'eux, de leurs rêves, de leurs désirs dans un monde où tradition et modernité s'entremêlent. La question de l'identité émerge en filigrane sans devenir pour autant un élément central. Que signifie être indigène aujourd'hui dans la ville de El Alto ou dans le village de San José de Uchupiamonas ? Comment se définir par rapport à notre relation à l'Autre, humain ou non-humain ? En quoi ces images témoignent-elles des représentations sociales et de l'interprétation du *Vivir Bien* en Bolivie ?



Que faisons-nous quand nous filmons ? Utiliser une méthode participative par l'image est un moyen de transmettre une part des imaginaires, de montrer une « impression de soi » à l'autre (Goffman, 1988). En utilisant la caméra, nous nous sommes rendu compte de l'importance des représentations dans le rapport à l'autre. L'image est en effet l'outil idéal pour véhiculer un imaginaire comme pour en dissoudre un. En étant confrontée à sa propre image, la personne filmée prend conscience de ce qu'elle renvoie à l'autre, ou du moins comment l'autre peut la voir. L'image n'est pas neutre puisqu'elle est issue du regard de la personne qui cadre. Cette pensée visuelle rend possible une analyse « au-delà de la perception des sens pour atteindre l'imaginaire » (Joyce Sebag et Jean-Pierre Durand, 2020, p. 183). Cette polysémie de point de vue produite à partir des différents court-métrages matérialise les observations et construit la théorie anthropologique. L'image s'offre ainsi comme une donnée de terrain et un médium pour l'analyse.

Ces imaginaires sont liés à des clés de lecture sociologiquement admises mais nourries par les ambiances sonores et visuelles présentes (exemple marcher pieds nus, bruits de talons, ou encore sonorité d'une langue étrangère). Le fait d'utiliser une méthode audio-visuelle nous permet de plonger dans le regard de l'autre, dont l'utilité et la nécessité pour la compréhension sociologique sont soulignées par Joël Charon (Charon, 1979, p.106 in Laberge Yves, 2009). Il prend l'exemple du cinéma pour insister sur le processus d'identification qui anime le spectateur et qui participe à la saisie du point de vue des autres. La perspective du participant/réalisateur se dessine à travers le cadre de la caméra et on peut reprendre à Erwing Goffman la notion de « perspective situationnelle » pour parler de la description d'une action qui renvoie à un certain point de vue (Goffman, 1974, p15). Cette perspective est définie par la focale mobilisée, qu'il s'agisse d'un plan d'ensemble instaurant une distance avec l'élément filmé, ou bien un gros plan pour détailler par exemple les pistils d'un pissenlit ou encore un visage. La posture d'énonciation émane à la fois du cadre de la caméra et du mode narratif. D'où parlons-nous ? Depuis quelle perspective ? « Ces points de vue peuvent aussi se caractériser par une certaine "culturalité" » (*ibid*, p 157).

Le court métrage *Orden y desorden en la ciudad*, réalisé par la participante Quya est un récit à la première personne. En slalomant les ruelles d'un quartier d'El Alto, elle compare la ville d'aujourd'hui et la ville de ses ancêtres, habitant cet espace autrefois. L'exemple de « l'auto-narration » est une caractéristique qui renvoie aux traits spécifiques de notre être, à nos représentations individuelles et sociales, à condition bien entendu d'une honnêteté intellectuelle. Quya mobilise des références issues des croyances andines pour raconter la ville

qu'il l'entoure. Elle parle de la Terre qu'elle jalonne comme d'un lien qui la relie aux ancêtres. La mise en scène ou la profilmie<sup>16</sup> atténuent parfois la pertinence de ces expériences. Néanmoins, sa narration ne cherche pas à mettre en avant cette identité indigène ni sa propre individualité. Par l'usage du « je » et du « nous », Quya cherche à transmettre une part de son histoire, elle-même rattachée à l'histoire des migrants venus s'installer à El Alto. Autrement dit quel message veut-elle transmettre à travers sa production filmique ? Qu'entendons-nous vraiment à travers l'expression « sous le regard de » ? interroge Erwing Goffman. A propos des récits journalistiques, il montre que les paramètres de l'énonciation orientent tout à la fois les sujets et la manière de raconter. « Le choix des histoires qu'on nous rapporte, tout comme la manière de les rapporter, est précédé et déterminé par notre compréhension du monde » (Goffman, 1991, p.23). L'image animée nous permet de retranscrire un élément du réel, lui-même envisagé selon le point de vue de la personne filmant (*ibid*, p.18).

L'image met « en débat la diversité des points de vue » et montre « les relations intersubjectives » ainsi que « les fondements des phénomènes sociaux » à travers le dispositif narratif cinématographique (Joyce Sebag et Jean-Pierre Durand, 2020). L'audiovisuel devient ainsi un élément privilégié pour confronter ces représentations et amener l'ethnologue à partager l'anthropologie avec le spectateur et les personnes filmées. Il ne s'agit pas de « récolter » des informations comme dans les enquêtes ethnographiques classiques mais de faire émerger les savoirs à partir d'une production commune avec les acteurs locaux.

Les participants présentent dans leurs court-métrages : leur vie, leur ville et leur environnement. Ils parlent d'eux dans un monde où le Vivre-Ensemble et les inégalités sociales cohabitent. Les logiques de la structuration de l'expérience sont les formes sociales de rapport au monde.

L'image, au-delà des constructions narratives, des cadrages et des contre-champs, permet de « se saisir de ce qui advient spontanément » (Bateson, 1977), autrement dit de se saisir des évidences émanant des cadres de la pensée. L'anthropologue américain et défenseur des droits des peuples autochtones Terence Turner a donné des caméras aux indiens Kayapo (suite à leur propre demande). Terence Turner a utilisé ces productions afin d'étudier les modes de représentation des Kayapo. « La vidéo servait alors de révélateur pour des processus cognitifs

---

<sup>16</sup> La profilmie désigne le changement de comportement des personnes filmées provoqué par la caméra (De France, 1982).

» écrit Terence Turner (1990). Notre démarche est similaire à la fois par son caractère participatif et son objet de recherche : les représentations. Comment appréhender l'approche cognitive sans tomber dans l'essentialisme ? Certes les images peuvent se lire à travers une grille d'analyse faisant appel à des mécanismes perceptifs et interprétatifs. Rudolf Arnheim avance l'idée que les modes de perceptions émanent à la fois du psychisme et de l'histoire socioculturelle des individus : « percevoir visuellement, c'est penser visuellement » (Arnheim, 1997). Autrement dit, le visuel et donc la production d'images renvoient instantanément aux cadres de la pensée et de la perception humaine. L'image peut donc prétendre à la comparaison des formes de catégorisations. Si nous reprenons l'analyse de E. Goffman dans son écrit sur l'ordre de l'interaction, la présence de la société en nous « consiste en croyances et représentations collectives qui existent et agissent dans les individus en les transformant » bien que nous notions le lien indéfectible entre représentation collective et conscience individuelle (1988). Ainsi, nous pouvons supposer que les images filmées transcendent les représentations collectives et les imaginaires des participants.

Dans le cadre de ces ateliers audiovisuels, les participants ont créé, imaginé, filmé et raconté leur vision de la Nature et du *Vivir Bien* à travers l'image animée. Les récits tournés sur le vif ou mis en scène nous révèlent les symboles, les évidences et les contradictions qui animent les différentes formes de perceptions. Il s'agit là de comparer les différents procédés « qui consistent à classer les êtres, les événements, les faits du monde en genres et en espèces, à les subsumer les uns sous les autres, à déterminer leurs rapports d'inclusion ou d'exclusion » (Durkheim et Mauss, 1903, p.3). Dans leur article « De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », Emile Durkheim et Marcel Mauss exposent et interrogent à partir d'exemples ethnologiques, la construction sociale de ces catégories de perception. Comment sommes-nous amenés à assembler les êtres ensemble ou séparément ? Selon quels critères de ressemblance ? Les auteurs illustrent notamment leur analyse par l'exemple des tribus australiennes qui mêlent les éléments de la nature à partir d'une classification régie par des totems. Cette organisation bipartite est elle-même divisée par deux classes matrimoniales qui ordonnent à la fois les relations de parenté et de mariage préférentiel. Cette classification détermine les régimes alimentaires des individus ou encore certaines occasions de la vie quotidienne telles que les rites funéraires. Les auteurs présentent la tribu des Wakelbura répartie entre les phratries Mallera et Wutaru. Ces notes ethnographiques proviennent des travaux de MM Curr et Howitt.

« Toutes les choses, animées et inanimées sont divisées par ces tribus en deux classes (...) Certaines classes sont seules autorisées à manger certaines espèces de nourriture. » « Ainsi, un sorcier qui est de la phratrie *Mallera* ne peut se servir pour son art que des choses qui sont également *Mallera*. Lors de l'enterrement, l'échafaudage sur lequel le corps est exposé (toujours dans l'hypothèse où il s'agit d'un *Mallera*) doit être fait du bois de quelque arbre appartenant à la phratrie *Mallera* » (Durkheim et Mauss, 1903, p. 8-9).

Cet exemple montre que la façon d'envisager l'environnement, et de le penser au prisme de catégories, est liée aux représentations sociales et culturelles. « Une classe, c'est un groupe de choses, or les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes ainsi groupées à l'observation. » (*op. cit.* p.5). C'est au travers des ressemblances et des contrastes que s'opèrent les catégories de perceptions. Le processus de comparaison permet ainsi de mettre en perspective les différents imaginaires. En somme, l'enjeu de cette étude est de percevoir quelles images / imaginaires sont transcendés par les réalisations filmiques des jeunes boliviens. L'enjeu est donc de questionner l'ontologie, de la pluraliser, la multiplier, la comparer avec d'autres formes de perceptions du monde. Afin de confronter ces différentes perceptions, il convient d'analyser les narrations produites par l'image.

C'est notamment dans la phase de montage que s'élabore la mise en récit audiovisuelle. Olivier Assayas appréhende le montage audiovisuel en tant que création d'un « voir ensemble » (Mondzain, 2003). Pour lui, le regard est dirigé par la création audiovisuelle, néanmoins elle se fait le relais d'une « multitude d'interprétations et ressentis chez le spectateur ». Ce ne sont pas seulement les images en tant que telles qui témoignent de la sensibilité du filmeur et touchent celle du spectateur. Certaines choses ne sont pas données à voir et pourtant elles émanent à travers l'écran. En effet, grâce à la narration audiovisuelle, le visible et l'invisible se dévoilent.

## ***1.3 Une anthropologie du récit via l'audiovisuel***

### **1.3.1 Le récit dans les productions filmiques**

#### **1.3.1.a Parler du réel**

Le récit a une place centrale dans la discipline anthropologique. La dimension narrative, et la parole en particulier, sont au cœur du processus ethnographique, au point que Daniel Fabre parle d'une « ethnographie de l'énonciation » (1986). Le sujet du *Vivir Bien* porte d'ailleurs principalement sur l'ordre symbolique des modes d'appropriation du concept, à la différence de nombreuses analyses ethnographiques de type explicatives, telles que les études sur la

parenté, l'organisation sociale ou encore les techniques ou les rituels. Le travail présenté ici s'insère donc davantage dans un courant interprétatif fondé sur des relations sémantiques. Ce sont en effet majoritairement les discours et les formes narratives, et notamment de type audiovisuel, qui constituent le fondement de l'analyse. L'intérêt porte sur les mises en récit du monde social. Les pratiques sociales en tant que telles ne sont donc que secondaires. Le récit donne vie à une forme d'interprétation de la réalité. Il s'agit d'une production culturelle de représentations de l'existence. Le récit ethnographique puise dans l'expérience subjective du chercheur et se transforme ensuite pour donner une signification collective (André, 2012, p.132). Lors de son terrain dans le bocage, Jeanne Favret Saada s'intéresse aux discours, notamment ceux portés sur la sorcellerie. Elle réalise de nombreux entretiens pour entendre les accusations et les sorts reçus par les individus. Dans le domaine de la sorcellerie, les paroles ont un véritable pouvoir performatif, au sens de John Austin (1970) : « dire c'est faire ». Certains sujets de recherche sont ainsi exclusivement articulés autour des recueils de récits. L'enjeu est alors d'inscrire ces narrations dans la praxis sociale. Il s'agit de réaliser une « mise en scène » de la parole sociale à partir des contextes d'énonciation (Sebag et Durand, 2020, p. 207). En histoire également, le récit ordonne et met en relation différents événements, il participe donc à la construction de l'Histoire (*Ibid*, p.149).

Dans le cas des récits politiques mobilisés en Bolivie, la récupération des récits héroïques de Tupak Katari, ou encore la légende de *l'Incarí*<sup>17</sup>, contribuent à l'instauration d'une logique identitaire. Ces récits historiques devenus politiques réunissent les citoyens autour d'un récit commun servant de support à l'édification de l'État Plurinational<sup>18</sup>. Plusieurs dimensions (politique, symbolique, historique) s'entremêlent. L'objectif d'une anthropologie du récit serait-il alors de « donner une épaisseur signifiante au passage du temps » (André, 2012, p.189) ? Les productions filmiques transmettent des savoirs narratifs. Elles deviennent les témoins d'une réalité sociale et sont vectrices d'une forme d'interprétation singulière.

Pour mettre en scène ces récits, il convient de leur donner une forme vivante, un visage humain et un décor environnemental. C'est précisément à la suite de ces questions que la caméra m'est apparue comme la manière privilégiée pour recueillir les discours sur le *Vivir Bien* tout en inscrivant ces discours dans le réel. La méthodologie consiste ainsi à interroger la manière dont les individus se racontent à travers le dispositif filmique. L'énonciation de leurs récits

---

<sup>17</sup> Cf Chapitre 3. Contexte historique du concept *Vivir Bien*

<sup>18</sup> Cf Chapitre 3. Contexte historique du concept *Vivir Bien*

individuels et collectifs, comme dans le cas des mythes relatés dans les films de San José, participe à inscrire l'identité collective dans le réel. Cette forme de production de connaissances filmiques établit « un ordre gnoséologique », en transmettant leur manière de donner sens au monde de façon immédiate (Bourdieu, 1977, p. 407). Leurs argumentations, leurs silences ainsi que leurs émotions constituent une part importante du corpus.

Les récits provoqués par la thématique du *Vivir Bien* sont à envisager comme les témoins de leurs cadres de perception. Il s'agit, en effet, de construire une dialectique narrative à partir de ce concept. Le contexte des ateliers est un espace de production de récits. Le dispositif audio est à penser comme une machine à raconter, une machine à produire des discours. Mondher Kilani parle du terrain ethnographique comme d'une « machine à produire du vrai » (Kilani, 1994). Ces narrations, ces constructions sémiotiques du terrain sont à situer dans le contexte bolivien, autrement dit dans un climat politique houleux où le concept du *Vivir Bien* renvoie à une multitude de formes interprétatives, où la question de l'autochtonie est mise en avant par le gouvernement et où par ailleurs ce dernier est fortement contesté au moment de l'enquête.

D'abord, il s'agit d'interroger ce qui se passe lorsque l'on se place dans le récit du *Vivir Bien*. Que racontent les gens ? Qu'est-ce que le *Vivir Bien* pour eux ? Dans un second temps, leur définition du concept est mise en dialogue avec leur production filmique.

Claude Brémont et de Wladimir Propp mettent en lumière l'idée d'une « grammaire du récit » qui résiderait dans la « prise en charge du temps dans la durée des actions humaines » (André, 2012, p.178). La notion temporelle est restituée par l'image animée. L'outil audiovisuel offre une immersion dans le temps des acteurs en suivant le rythme de leurs gestes, de leurs pas, de leur style d'énonciation. Comment analyser le discursif avec des données de types extra-discursif ? Les court-métrages donnent à voir une forme de réalité, certains ne disposent que de très peu de parole pour ne transmettre une idée que par le fil du montage imagé. Le choix des images devient ainsi un support narratif. L'anthropologie constitue d'ordinaire son corpus de données par les observations des pratiques et les entretiens. Or ici, la praxis observée se situe dans le capteur de la caméra. Ce sont les images filmées qui sont les pratiques observées ainsi que, par extension, l'action même de tournage : « Toujours l'objectif est d'accéder (par l'intérieur) à une réalité qui dépasse le narrateur et le façonne. Il s'agit de saisir le vécu social, le sujet dans ses pratiques, dans la manière dont il négocie les conditions sociales qui lui sont particulières » (Balandier, 1983, p. 8.)

Cette réalité sociale recoupe de multiples formes d'ajustement, car chaque individu l'incarne et y contribue en apportant sa part de subjectivité. Les narrations audiovisuelles sont

autant de formes de réalité prises dans des circonstances temporelles, spatiales et sociales. Ces mises en récit filmiques témoignent-elles alors des cadres historiques et sociaux dont elles sont issues ? Certains phénomènes sociaux sont intérieurs et donc invisibles, tels que les émotions, les idées, les concepts, la temporalité, etc. Ces éléments sont modelés par l'univers social. L'image rend visible ces phénomènes à travers des micro-gestes, l'expression du regard ou encore la parole. Cette dernière transmet ces univers via les formes d'énonciation et les contenus narratifs. Les entretiens filmés offrent donc au spectateur cet invisible social. Les images situent l'individu dans un espace, un paysage, une ambiance et rendent visible ses émotions, son anxiété, sa tristesse, sa joie, son exaltation, ses peurs à travers le regard ou de simples micromouvements. Le cinéma permet justement de « montrer l'invisible » ou encore de « passer de l'invisible au visible » (Sebag et Durand, 2020, p. 192).

Durant une enquête de terrain, l'ethnologue se demande sans cesse : Quel rôle cet énonciateur a-t-il dans la société ? Cela influence-t-il son discours ? Sa mise en récit cherche-t-elle à le valoriser, à lui accorder une nouvelle place, un nouveau pouvoir ou témoigne-t-elle de son expérience personnelle, de ses doutes et de ses sentiments ? Ces interrogations qui entourent le contexte de l'entretien sont nécessaires pour situer la parole et lui donner un sens sociologique. Le fait de filmer l'entretien restitue une part de ce contexte au spectateur. Ainsi Mondher Kilani dépeint-il les différentes places du chercheur sur le terrain. Le rôle de l'ethnologue vacille en effet entre trois statuts. D'une part il est « producteur de discours » dans le sens où son étude participe à la création d'un corpus de données sur les savoirs locaux. Ensuite, il endosse le rôle de « messenger qui fait circuler l'information », puisqu'il transmet les savoirs entre les différents interlocuteurs et même en dehors de la sphère locale. Enfin, il devient un « allié potentiel » pour la légitimation de la mémoire collective, en faisant accéder les savoirs locaux à la sphère académique (Kilani, 1994, p.49).

L'analyse de ces entretiens filmés requiert cependant une vigilance épistémologique particulière. Cette même situation provoque deux situations de profilmie<sup>19</sup>. D'abord le contexte même de l'entretien provoqué par le chercheur peut modifier le comportement des personnes (Bourdieu 1993). Ensuite, l'enregistrement de l'échange peut encore altérer la spontanéité de la parole. Néanmoins, il convient de distinguer deux types d'entretiens. La « parole provoquée-vécue » soulignée par Pierre Perrault (1965) permet d'instaurer un dialogue entre les différents

---

<sup>19</sup> Selon Claudine De France, le concept de « profilmie » renvoie aux comportements modifiés par la présence de la caméra (De France, 1982, p.373).

individus présents dans l'interaction qui soit riche sur le contenu et à l'image. Par exemple, le fait de filmer les personnes en train de réaliser l'action dont elles nous parlent situe la parole dans un véritable contexte sociologique. Cette approche se distingue de « la parole provoquée » (*ibid*) qui ne donne que de brèves réponses aux questions posées. Lorsqu'on filme un entretien, cela nécessite non seulement de recueillir un véritable récit mais de donner un aspect visuel à cette parole. C'est là tout le défi imposé par l'anthropologie visuelle.

Durant le tournage de *Cosechando Esperanzas*, avec les participants à nos ateliers au bord du lac Titicaca, nous avons expérimenté deux types d'entretiens. Les personnes filmées à Copacabana étaient installées dans leur salon ou leur lieu de travail et restaient fixes à l'image. En revanche, notre tournage sur l'Île de la Lune instaurait une démarche plus dynamique. Les individus étaient filmés dans le cadre de leurs activités quotidiennes : cuisine, pêche, création artisanale, repas partagés. Leurs paroles étaient incarnées dans le « faire » et offraient à l'image une véritable dimension narrative. Le visuel racontait quelque chose en plus de la parole des acteurs. C'est à la lumière de cette expérience que la différence entre les deux types d'entretien nous est apparue clairement. Nous avons donc reprecisé notre protocole filmique. Au lieu de « filmer le dire », nous cherchons à « filmer le dire en mouvement ».

Un autre procédé permet de libérer la parole des personnes filmées et de mettre en place la méthode d'élicitation. Cet usage est fréquemment utilisé avec le support photographique. Il s'agit d'avoir des images à l'appui lors de l'entretien pour inciter la parole sur une thématique donnée tout en orientant l'échange sur la dimension émotionnelle. L'usage de l'image animée dans ce procédé suppose de fonder l'entretien sur la projection d'images familières à l'individu. C'est précisément ce que nous avons mis en place lors de l'atelier « observation flottante ». Les images projetées étaient non seulement une réalité connue par les participants mais elles avaient été produites par eux. Cela permet « d'intensifier les capacités de réflexivité des personnages et d'en diversifier les ressorts pour aller plus loin dans l'analyse sociologique » (Sebag et Durand, 2020, p. 215). Cette technique d'entretien fait appel à la mémoire des individus reliée à ces visuels. Leur narration se développe alors à partir de leurs souvenirs, leurs ressentis du moment présent et le contexte de cet entretien qui n'en a pas l'aspect formel.

Le court-métrage *Hasta en la sopa*, réalisé par les participants de la UMSA, développe sa narration à partir d'une mosaïque d'entretiens enregistrés en micro-trottoir. Le film traite de l'image du président Evo Morales dans l'espace urbain et autres supports de la vie quotidienne. Le contexte de l'entretien micro-trottoir permet ainsi d'enregistrer la parole des individus immergés dans les supports visuels dont il est question. Les personnes interviewées sont assises



dans le téléphérique où le slogan du président trône sur la porte vitrée, ou encore elles marchent en longeant les murs peuplés de graffitis concernant Evo. Récolter la parole à travers un dispositif d'élicitation concrète (à travers l'immersion dans un décor visuel) ou virtuelle (à travers la projection d'images filmées) enrichit et dynamise l'entretien. Cela donne à la production filmique une portée perceptive et réceptive des images. Il s'agit d'un « processus de création de la donnée sociologique et de traitement (...) en rupture avec des habitudes mentales acquises, c'est-à-dire un nouveau maniement des symboles et des signes » (*ibid.*, p. 193). Mais comment relier la dimension visuelle et auditive ? De quelles manière le son entre-t-il en friction avec les images animées ?

### **1.3.1.b La voix off sur l'image animée**

L'usage d'un son extradiégétique<sup>20</sup> était très répandu dans les productions filmiques des années 1950. Mais peu à peu la possibilité de prise de son directe a été privilégiée avec les avancées technologiques. Le courant de « cinéma direct » cherche à donner la parole aux acteurs et non à diriger un commentaire. En France le cinéma direct se voit réapproprié par Jean Rouch à travers son « cinéma vérité ». Dans *Chronique d'un été* (1961) co-réalisé avec Edgar Morin, il n'y pas de voix off, si ce n'est au début pour contextualiser les enjeux du film. Les dialogues du film sont enregistrés sur le vif et plongent le spectateur dans le réel. Le cinéma direct fait également émerger l'auto-commentaire. Ce dernier est diégétique car enregistré au moment même de la prise de vue et énoncé par les personnes présentes à l'image. Mais qu'en est-il des commentaires en voix off enregistrés de façon diachronique par ces mêmes personnes ?

La diégèse d'un film fait référence à « tout ce qui est censé se passer, selon la fiction que présente le film ; tout ce que cette fiction impliquerait si on la supposait vraie » (Souriau, 1990, p.240). Si nous prenons l'exemple du court-métrage *Ciudad plastica*, les propos des différents protagonistes (chauffeur, cantinière, marchande) sont des voix diégétiques, enregistrées en même temps que la prise de vue. Les unes et les autres se déroulent dans un même espace-temps. En revanche, les commentaires en voix off produits sur les court-métrages d'observations flottantes, constituent des sons extradiégétiques. Les commentaires ont été enregistrés après les images. Le montage du son dans l'image reconstitue une forme de réalité.

---

<sup>20</sup> Les sons extradiégétiques sont l'ensemble des sons qui ne sont pas diachroniques avec l'enregistrement des images.

Il y a alors « co-présence (dans l'esprit du spectateur) de deux scènes filmiques diégétiques qui se développent parallèlement, dont l'une assume une fonction de commentaire et de narration vis-à-vis de l'autre que l'on montre en images » (Paggi, 2011, p.7).

Nous pouvons en effet questionner la dimension narrative des images isolées du commentaire. Que nous montrent-elles ? Que pourraient-elles évoquer en dehors de cette voix off qui les accompagne ? Ce commentaire a un statut ambigu, à la fois extradiégétique et à la fois appartenant à la diégèse du film si nous considérons l'enregistrement de la voix off comme partie prenante du tournage. Mais nous pouvons en fait renverser les choses. Les images ne seraient-elles pas elles-mêmes extradiégétiques de la narration ? Bien que, chronologiquement, le commentaire des participants fut enregistré après le tournage, et improvisé durant le visionnage des images, son contenu est notre corpus essentiel d'analyse. Les images ne semblent dans un premier temps qu'un prétexte pour ouvrir la parole. Ensuite, c'est la mise en perspective du texte, et des idées reliées aux images filmées, qu'il est intéressant d'étudier. Les images seules rendent compte d'une certaine réalité, de par les angles de vue et les éléments filmés. Leur réception en tant que spectateur laisse alors place à l'intime, aux propres cadres de perceptions du spectateur. Ce dernier interprète les images uniquement par le biais de sa sensibilité.

Dans les court-métrages réalisés par les jeunes participants, la voix off crée une narration parallèle à celle des images. Le son et les images sont enregistrés séparément et se complètent. Alors même que cette voix off émerge spontanément au visionnage des images, le récit qu'elle narre semble détaché du réel. Elle est reliée à la propre perception des participants face à leur environnement. Le commentaire donne du sens aux images et dans certains cas peut même tendre à influencer les perceptions du spectateur (Claudine De France, 1985). Afin de comprendre la portée du commentaire, regardons de plus près une expérience menée par le réalisateur Chris Marker lors d'un tournage dans une ville de Sibérie. Avec une même séquence d'images, il réalise trois montages vidéo différents. Un premier commentaire met en lumière le régime socialiste, tandis que le second cherche justement à le critiquer. Enfin, le troisième commentaire adopte une certaine neutralité. Cela renseigne non seulement sur le pouvoir du montage mais aussi sur le pouvoir de la voix qui accompagne les images du réel : « le réel est appréhendé tant par le "montré" des images que par "l'évoqué" du discours porté par le commentaire en voix-off » (Paggi, 2011, p.2).

Dans son film, Eddy montre des images de chiens errants ou domestiques dans les ruelles d'El Alto. Sa voix off retrace une analogie des relations entre humains et chiens, d'une part, et

entre la vie communautaire et la vie citadine, d'autre part. La jeune Quya compare quant à elle la place de la nature ordinaire et des valeurs indigènes dans l'espace urbain tandis que ses images prennent la forme d'une déambulation dans le quartier de Los Angeles. A San José, le court-métrage de la lagune illustre un espace naturel où les habitants se retrouvent quotidiennement et la voix raconte une légende surnaturelle. Enfin, à La Paz, le court-métrage sur la fontaine en plein cœur de l'Avenue Arce révèle une ambiance urbaine quotidienne, où individus, minibus et pigeons se mêlent et se réunissent. La voix-off retrace alors les relations qui se croisent et s'entrecroisent dans l'espace, avec un prisme sociologique. Ces divers exemples montrent à quel point la narration s'articule entre l'image et le son. Ce binôme est à penser comme le jour et la nuit, l'un et l'autre sont interdépendants tout en étant antinomiques (Sebag et Durand, 2020). Le commentaire a une véritable fonction narrative. Il n'est pas censé doubler ou décrire ce qui est vu à l'image. Il doit apporter une explicitation supplémentaire, comme dans le film documentaire de Joris Ivens, *Terre d'Espagne* (1937), où le commentaire d'Ernest Hemingway s'inscrit dans une véritable dialectique entre les mots et les images (Richard, 1976).

Dans le cadre des observations flottantes filmées, le fait d'effectuer un déplacement dans l'espace avec la caméra permet de restituer l'environnement dans une approche sensible. Cette expérience fait écho à la méthode des parcours commentés, menée par l'architecte et sociologue Jean Paul Thibaud.

« La méthode des « parcours commentés » aborde les ambiances à partir d'une démarche *in situ* accordant, dans un premier temps, la primauté aux phénomènes perçus. L'objectif de départ est d'obtenir des comptes-rendus de perception en mouvement, toutes modalités sensibles confondues. Il est demandé à des passants, usagers réguliers du lieu ou non, d'effectuer un cheminement en milieu urbain et de décrire, aussi précisément que possible, ce qu'ils perçoivent et ressentent au fur et à mesure du trajet. Ces commentaires, enregistrés et précisés ensuite par de brefs entretiens semi-directifs, sont analysés afin d'identifier les phénomènes relevant d'une expérience partagée. Ce sont la redondance et la récurrence des descriptions de même nature provenant d'observateurs différents qui attestent d'une communauté de perception pour un site donné. Par ce premier corpus, on rend compte à la fois de ce qui est perçu et des manières de percevoir *in situ* » (Thibaud, 1998, p.78).

Ce qui est perçu et senti au fur et à mesure de notre activité d'observation flottante transparait dans le court-métrage. La prise de son est certes, diachronique, quelques minutes après l'enregistrement des images, mais elle permet au participant de se concentrer sur son observation en deux temps. D'abord en orientant son regard et celui de la caméra. Ensuite, en racontant ce qu'il voit. Il s'agit du passage entre le regard et le langage, ou pour reprendre les

termes de François Laplantine concernant la description ethnographique, et qui se rattache relativement bien à cet exercice de réalisation flottante, d'interroger « les rapports entre le visible et le dicible » voire le lisible (Laplantine, 1996, p.10). Certains éléments ont été filmés au hasard par les participants, le fait de revoir ces images pour dépeindre leur expérience de déambulation apporte quelques surprises et les oblige à adapter leur discours. Ce passage opéré entre la vue, une approche mono-sensorielle, et la narration auditive dépeint une approche pluri-sensorielle de l'environnement.

### **1.3.2 La narration audiovisuelle : un outil de transmission**

#### **1.3.2.a Vers une analyse discursive des images**

L'audiovisuel nous immerge de façon sensorielle en sollicitant notre ouïe et notre vue. Il transmet « l'ambiance<sup>21</sup> » que cherche à partager le réalisateur ou celui qui filme. Dans le cinéma, l'objectif est de transmettre des images, des idées, des émotions. Il s'agit non seulement de donner à voir mais de jouer avec les lumières, les angles, les cadres, les types de plans, autrement dit d'user de techniques pour immerger le spectateur. Le film est un média d'exception pour transmettre l'ambiance d'un lieu en suscitant les sens, en dialoguant avec la mémoire et le vécu du spectateur pour finalement partager des perceptions à la fois sensorielles et idéelles. L'étape du tournage et du montage<sup>22</sup> doivent ainsi constituer une narration. L'anthropologue Nicolas Jaoul énonce à ce sujet que l'audiovisuel est une forme de récit complémentaire à l'écriture académique.

« Loin de ces cadrages disciplinaires de la pensée qui sont utiles à la science mais qui n'intéressent qu'un petit milieu de spécialistes, le fait de passer par le cinéma m'incite aujourd'hui à davantage questionner les différents types d'écriture que l'on peut mobiliser en recherche et à me sensibiliser à des formes de récit capables de rendre compte du sensible et des situations d'enquête » (Aleksic et Jaoul, 2021, p.194).

Le récit en anthropologie filmique est le fruit d'une production inscrite dans un contexte, un temps et un espace particuliers. Il rend compte de la subjectivité du chercheur et de la

---

<sup>21</sup> Étudier l'ambiance relève d'une approche sensorielle et intuitive forgée par l'environnement qui entoure l'individu, auquel il se sent appartenir et auquel il s'identifie. Ce concept servira à l'analyse des catégories de perceptions de la nature explorée dans le chapitre 9.

<sup>22</sup> « S'il est vrai que le montage conçu comme manipulation irresponsable, magique et toute-puissante est dépassé, le montage comme construction d'une intelligibilité au moyen de "rapprochements" divers n'est en aucune façon "dépassé", puisque le film est de toute façon discours (c'est à dire lieu de cooccurrence de divers éléments actualisés) » (Metz, 1966, p.123).

singularité des acteurs sociaux, autrement dit de leur interaction. Il y a donc une dimension narrative des images, qui selon Jacques Rancière permettent de contextualiser les récits, de raconter les interactions et les relations souvent occultées dans la méthode classique. L'image participe à un enrichissement de la pensée sociologique : « L'idéologie moderniste revendiquait une émancipation du visuel [...], une opposition entre forme visuelle et langage. Je m'y oppose, car pour moi, il n'est pas question d'une émancipation vis-à-vis du langage, mais plutôt d'un autre ensemble de relations entre le visible et le dicible » (Rancière, 2014, p. 49). La dimension visuelle et le langage sont ici interdépendants. La pensée est alors associée aux images mentales et les images animées sont considérées comme les prolongements des premières. Joyce Sebag et Jean Pierre Durand mobilisent le concept de « connaissance dialoguée » pour rendre compte des interactions et confrontations d'idées au sein du processus filmique (Sebag et Durand, 2020, p. 213).

Les court-métrages produits à El Alto questionnent le rapport des participants à l'environnement urbain. Le sujet de la ville étant vaste et polysémique est appréhendé très différemment. Sur les neuf productions réalisées, toutes traitent d'une façon ou d'une autre de la nature urbaine. Tantôt la narration arbore une dimension moralisatrice face au changement climatique ou à la pollution, tantôt elle présente une version idéalisatrice de la nature en piochant dans la cosmogonie aymara, les références bibliques ou encore les discours anticapitalistes. Enfin, d'autres participants questionnent simplement la place accordée à la nature ou aux non-humains dans la ville. Ces réalisations relèvent d'une dimension subjective et sensible. Comme le précisent Florian Hémont et Marcela Patrascu, l'usage de l'audiovisuel permet de « matérialiser en image/son des formes de subjectivités, des manières de vivre le monde, voire des jugements et (des) émotions<sup>23</sup> » (Hémont et Patrascu, 2016, p.2)

La méthode employée est donc une méthode inductive, guidée par l'intuition et les émotions, qui prend ensuite forme par l'image et les rencontres humaines. Les histoires racontées par les personnes rencontrées guident les pas du chercheur. Les questions posées lors des entretiens ne sont que des fils invisibles cherchant à rattacher l'esprit aux questions de recherche. Mais cette dernière ne prend réellement corps que lorsqu'elle se laisse happer par les imprévus et par la narration des conteurs. Ces conteurs mettent des mots sur le monde qui

---

<sup>23</sup> Citation se référant aux travaux de Velkovska & Zouinar publiés en 2013.

les entoure. Celui auquel ils participent physiquement par des pratiques, et celui qu'ils envisagent, rêvent et modèlent par leur pensée. Ce monde prend forme dans le récit. L'être dans le monde est agi par différents procédés. Le réel est vécu, perçu et conçu. Ces différentes phases actionnent des attitudes et des discours complexes parfois ambigus. Produire un récit à partir d'entretiens ou d'images revient à produire de la mémoire (Ricoeur, 1985).

Dans tous les cas, cette production narrative informe sur le passé, le passé que je suis en train de fixer sur le papier ou d'enregistrer dans ma caméra. Peut-on parler d'une « image-mémoire » comme le propose Serge Gruzinski (1988, p.177). Autrement dit, d'une réalisation audiovisuelle qui permet de garder la mémoire sociale dans le temps. Dans les sociétés traditionnelles, la transmission de la mémoire passe par trois pôles. D'abord, la narratologie orale (mythe, chant, geste) qui est une forme de transmission sonore. Ensuite, l'iconographie (peinture, gravure, sculpture) qui constitue une transmission de type visuel. Et enfin, la mise en forme de ces savoirs qui s'inscrit dans les pratiques rituelles et/ou culturelles (danses, cérémonies) (Barth, 1987 *in* Castilho Da Silva, 2018, p.138). Le cinéma permet d'intégrer ces trois dimensions en un seul acte. Il détient ainsi un fort pouvoir social. Pour Fraye Ginsburg, l'enjeu n'est pas tant d'aller à la récupération d'un passé glorifié mais au contraire d'utiliser la caméra pour mettre en scène les constructions, les formes d'affirmation de l'identité et d'appropriation de la tradition face aux incohérences et défis du présent. L'image est un outil de transmission et de circulation des idées. La diffusion des court-métrages, à l'échelle locale (lors des projections de fin d'atelier) ou internationale (dans le cadre de festivals, de colloques ou plus largement sur internet) transmet les préoccupations des acteurs, certains éléments de la vie sociale et la mise en récit de leur réalité. Comment la caméra (objet, outil, corps) devient-elle, par l'action de fabriquer des images, un acteur clé de transmission et d'interaction ? En effet, le rôle de la caméra est de devenir passeur d'images et d'imaginaires. La circulation de ces images constitue donc une fenêtre sur les cadres de perception mais aussi sur les enjeux sociaux, politiques et environnementaux. Les images ont un pouvoir et véhiculent une charge socio-politique.

### 1.3.2.b La caméra, un non-humain en posture d'interaction et de transmission.

L'usage de la caméra, une technologie occidentale, ne conduit-il pas à une reproduction des formes de domination ? On peut s'inspirer ici du court-métrage *Lettre du voyant*<sup>24</sup> réalisé par Louis Henderson au Ghana en 2013. Il s'agit d'un docu-fiction sur l'adaptation des pratiques vaudou à travers les nouvelles technologies. Cette pratique *Sakawa* est située dans un contexte de résistance face aux logiques néocoloniales. Les existences surnaturelles prennent forme ici non pas dans les éléments filmés mais plutôt dans les procédés de captation. Le réalisateur a cherché une nouvelle façon de tenir la caméra de façon expérimentale en jouant sur les lumières et les mouvements de caméra. « Je cherche à décoloniser le cinéma en renouvelant la manière de penser et tenir la caméra ». Au-delà des sujets abordés de critique du système capitaliste et des stratégies d'acteurs subalternes, l'enjeu est d'incorporer à travers la caméra un regard décentré. Comment faire un enregistrement décolonial avec les techniques issues du colonialisme (et du néo-colonialisme) ? La caméra serait-elle un outil impérialiste ? Certaines limites se dessinent dans cette démarche participative par l'image. Le fait d'utiliser la technologie audiovisuelle peut s'apparenter à une reproduction symbolique coloniale.

Dans les productions filmiques portant sur les populations autochtones, la dimension exotique est largement mise en avant. « Exô » vient du grec qui signifie « en dehors ». Cette classification indique une distance entre un objet et son interlocuteur. Ce qui est « en dehors » de la norme occidentale a longtemps été considéré comme exotique, y compris pour la science. Cette notion suggère un point de référence, l'Europe. L'exotisme prend sa source dans la politique coloniale car il est chargé de significations à la fois impérialiste et évolutionniste. À l'origine, le terme « exotique » indique une personne « étrangère » à la colonie. Les films dont le sujet traite des populations amérindiennes, tout comme des populations du Pacifique, sont marqués par une forte domination symbolique. En effet, les images animées occidentales participent à la construction de mythes, mais qu'en est-il des renversements de perceptions lorsque les protagonistes eux-mêmes utilisent la caméra pour transformer leur propre image ? Eric Wittersheim et Jessica De Largy Healy montrent à quel point le Pacifique a modelé lui-même son image à travers la production audiovisuelle pour revendiquer des enjeux politiques, asseoir une forme artistique singulière et transmettre une part de sa culture. (De Largy Healy et Wittersheim, 2019, p.16). Les productions océaniques se positionnent ainsi contre le colonialisme, à travers la revendication d'une « souveraineté visuelle » apparentée aux enjeux

---

<sup>24</sup> Extrait du film : <https://vimeo.com/127476552> (consulté le 21 juillet 2022).

relatifs à la souveraineté des individus et des États, autrement dit une souveraineté territoriale, politique, sociale ou économique.

Cette esquisse de caméra décoloniale se dessine sous différentes formes. D'abord sous les traits de l'auto-ethnographie, où la caméra filme les pas du chercheur dans ses moments de doute, d'exaltation et de désespoir. Cette pratique de terrain place la caméra en situation d'interaction avec les individus. Elle devient elle-même un corps sur le terrain. Ces images d'auto-ethnographie permettent surtout de placer une juste distance entre le vécu du terrain et l'objet d'étude. Ensuite, l'objectif de la caméra participative et de la mise en place d'ateliers audiovisuels était justement de dénouer le rapport colonial qui pourrait transparaître. Donner la caméra aux jeunes boliviens permet ainsi au chercheur de s'éclipser au moment du tournage, ou du moins de ne pas être associé à cet objet. Car la caméra en tant l'objet est le symbole de la société occidentale dominante.

Est-il seulement possible de parler de caméra décoloniale alors même qu'il s'agit d'un support de circulation d'images et d'idées créé par l'hégémonie occidentale ? Or, même si ces questionnements restent pertinents concernant la démarche même du chercheur occidental parti filmer des minorités, l'image est omniprésente pour la majorité des habitants de la planète. Les participants à nos ateliers ont un rapport quotidien avec l'image, et l'image animée en particulier, que ce soit sur la télévision ou sur leur téléphone portable avec les réseaux sociaux. L'image est un support de dialogue pour ces jeunes, qui utilisent les réseaux sociaux pour échanger entre eux ou assouvir leur soif de curiosité au-delà de leurs limites spatiales. Les jeunes de San José de Uchupiamonas connaissent ces supports audiovisuels mais les mobilisent un peu moins. Les inégalités d'accès aux images sont conjointes aux inégalités économiques au sein du village. Quelques familles disposent de téléphones portables, une ou deux ont un téléviseur. Mais les jeunes participants ont une fascination pour les images et les outils technologiques. Filmer est perçu comme un jeu.

Le fait d'enregistrer puis d'archiver les pratiques, permet d'intéresser les jeunes enquêtés à leur propre histoire. L'image n'est pas seulement envisagée à travers un rapport d'accès à la modernité. Elle participe à la création d'une image « moderne » de soi. Finalement le support audiovisuel permet une interaction entre le monde autochtone et allochtone et dispose d'une véritable portée politique. La transmission du concept du *Vivir Bien* à travers l'image est un moyen d'établir un dialogue mais aussi de transmettre plus largement ces débats. Les ateliers contribuent ainsi à la circulation et à la diffusion des principes du *Vivir Bien*. A San José de Uchupiamonas, la transmission est de type intergénérationnel. Cette méthode de transmission



des savoirs entre le chercheur, les participants et les acteurs sociaux constitue une co-production des savoirs. La relation naît de la coupure, non du lien. Le montage vidéo consiste justement à couper sans cesse pour construire une narration. Nous pouvons donc considérer le montage audiovisuel comme une forme de relation interpersonnelle et intersubjective. Visionner des images revient à dialoguer avec une forme de pensée.

La technologie audiovisuelle s'insère ainsi dans un contexte global où l'image devient un support pour sauvegarder le patrimoine culturel, le remodeler et le transmettre. La narration audiovisuelle « met en forme » le regard et atteint « l'ensemble des structures perceptives, cognitives et symboliques de la société » (Boccia Artieri, 2001). La création audiovisuelle offre ainsi une vision du monde teintée d'une modalité perspective-symbolique que Paul Virilio définit sous les termes de « générations visuelles » (Virilio, 1988).

### **1.3.3 Les non-dits et l'immontrable**

#### **1.3.3.a Questionner l'observable : filmer le réel / filmer son réel**

La caméra nous permet-elle précisément de rendre compte à la fois de l'environnement objectivable et des cadres sensibles des êtres qui l'habitent ? (Morizot, 2018). Cela fait écho à la recherche menée par Jean-Paul Thibaud lorsqu'il s'interroge : « qu'est-ce-qu'un « observable » en termes d'ambiance ? Ce dernier mobilise une méthodologie participative fondée sur un parcours commenté par des acteurs. À l'aide d'un dispositif d'amplification acoustique utilisé par les participants, il récolte leurs descriptions et observations de l'ambiance sonore urbaine. « Ce dispositif technique aide les personnes à parler de ce qui d'habitude va de soi et s'exprime difficilement : notre environnement ordinaire » (Thibaud, 1998). Ces discours portant sur l'environnement à partir du son, apportent une nouvelle grille de lecture vis-à-vis de l'appropriation de l'espace urbain par les individus. Notre méthode audiovisuelle participative s'oriente vers une perspective similaire. La manière de nommer, de dire et de définir cet environnement s'appréhende par le prisme des sensations, des émotions et plus largement d'un cadre sensible. Cette sensibilité, mise à l'épreuve du réel, permet de nous saisir à la fois d'une réalité écologique objectivable et des cadres de perceptions des participants (Goffman, 1974).

Le fait d'enregistrer la voix après l'action de déambulation dans l'environnement permet une prise de recul de la part des participants. L'aperception immédiate est délicate et complexe. En phénoménologie, il est considéré que l'aperception intervient a posteriori de l'action. « Il

n'y a pas de *morphè*, pas d'appréhension ou d'aperception qui soit chargée de donner un sens à une manière insignifiante et d'assurer l'unité a priori de mon expérience et de l'expérience intersubjective » (Merleau-Ponty, 1945, p.278).

Ainsi, revenir sur les images filmées dans un délai temporel proche mais non simultané rend possible l'acte réflexif de sa propre expérience sensorielle. Le passage du dehors au dedans, de la solitude au groupe, à l'accompagnement du chercheur dans la phase d'enregistrement de la voix off constituent autant de seuils et de transitions qui permettent le passage entre l'activité d'observation et l'activité de mise en discours de cette observation. Autrement dit, il s'agit d'une forme de restitution de l'expérience par le récit afin d'examiner les différentes variations et les détails de perceptions à partir d'un point de vue intérieur. Cette démarche gagne en légitimité lorsque les discours recueillis sont ensuite mis en perspective avec des entretiens individuels ou collectifs, tels que lors des activités ludiques que nous avons pratiquées.

En ce sens, les modes d'interprétation du réel à travers la caméra, qu'ils soient directs ou indirects, transcendent une part des expériences singulières des participants. Donner sens à la réalité passe en effet par une introspection palpable via une auto-ethnographie, qui rend compte non seulement de l'état émotionnel mais des différentes sensations qui entourent l'individu. L'auto-ethnographie consiste à raconter sa propre histoire, sa place, ses doutes, ses rêves, ses ressentis. Elle place la subjectivité au cœur de la narration. L'interprétation du réel par l'image subjective consiste donc à essayer de filmer ces sensations. Certaines prises de vue mettent en évidence l'éveil des sens, ainsi la fumée s'échappant de la marmite bouillante où cuit le *wiñapu*, le froissement des feuilles de coca partagées, lors d'une discussion à la tombée du jour, accompagné par les cris d'oiseaux nocturnes, ou encore l'évaporation de la rosée au petit matin qui plonge le spectateur dans l'ambiance humide et verdoyante de l'Amazonie<sup>25</sup>. Ces images délivrent une émotion différente de celles énoncées par la narration en voix off. Si l'on revient sur le sujet de cette étude, le contenu abstrait de la philosophie du *Vivir Bien* est difficile à entrevoir simplement par le visuel. Il faut donc porter son regard sur les choses latentes, les détails qui mettent en lumière les relations sociales, les relations éco-sociales ou encore les valeurs. C'est ensuite le récit audio qui met en scène ces détails, accompagné par la teneur affective des relations qui transparaissent à l'image. Lors de la préparation du *wiñapu* par

---

<sup>25</sup> Ces exemples font références au tournage du court-métrage : *Este es mi pueblo tacana* réalisé à Tumupasa en 2017.

exemple, Carmen et sa maman partagent une complicité qui est visible à travers les regards, les gestes et les sourires. Dans le film *Cosechando Esperanzas*, le retour de pêche de Don Roberto et son épouse sur l'île de la Lune est un autre exemple qui illustre les rapports interpersonnels. L'objectif de la vidéo n'est pas de réduire le réel mais de capter les instants éphémères de la vie.

### **1.3.3.b Le silence en images**

Les récits mythiques filmés à San José de Uchupiamonas par les enfants sont précisément une illustration de cette analyse. Neri parle devant la caméra entourée des enfants du village. Son regard malicieux s'adresse à chacun d'entre eux et sa voix jongle entre le silence, les rires et la parole. Les silences sont tels des suspensions du temps. Ils tiennent en haleine celui qui écoute. C'est à travers les silences que les récits prennent forme. Alors que le texte interprète les silences par la ponctuation, la parole accorde une véritable place au « vide de mot ». Le silence met en lumière certains éléments essentiels, certains interstices du monde social qui se taisent ou qui restent dans l'ombre. Il témoigne des non-dits mais aussi des évidences culturelles. Lorsque la voix marque une pause, les sons entourant l'individu prennent un nouvel essor. Le rapport au silence et son interprétation relèvent d'un comportement social. Il prend une forme singulière selon les acceptions culturelles du langage et de la narration. Le silence exacerbe ainsi le réel au lieu de le dissimuler. Le sociologue David Le Breton a justement étudié la place du silence : « Le silence ne se confond pas avec l'absence de sonorité, à un monde sans frémissement, étale, où rien jamais ne se ferait entendre (...) Tout milieu résonne de manifestations sonores particulières, même si elles sont espacées, ténues, étouffées, lointaines, à la limite de l'audible (...) Le silence ouvre à la profondeur du monde, il découpe une autre dimension au sein du réel, il force à la métaphysique en soustrayant les choses au murmure qui les enveloppe d'ordinaire et libère ainsi leur puissance contenue » (Le Breton, 1999, p.11 et p.21). Quels sont les moments où les individus ont retenu leur parole ? Quand la pudeur ou la peur a pris le pas sur la spontanéité de l'échange ?

« Quand deux hommes s'entretiennent, il y a toujours un tiers présent : le silence ; il écoute. Ce qui donne de l'ampleur à la conversation, c'est que les paroles ne se meuvent pas dans l'espace étroit des interlocuteurs, mais qu'elles viennent de loin, de là où le silence écoute » (Picard, 1948).

Or, le silence n'est pas une chose complètement inexistante. Sa présence se remarque, se souligne, instaure une certaine ambiance et participe à l'ordre du monde. Ainsi, le moment où les acteurs reprennent leur souffle, taisent une idée, attendent avant de reprendre leur récit ou

encore prennent le temps de choisir leurs mots sont autant d'instants qu'il est possible de capter par la caméra et qui donnent une consistance au silence. Généralement oublié et omis lors de la retranscription d'entretiens, il occupe une véritable place dans l'entretien filmé. Il scande la narration, intensifie certains mots et met en scène le récit de façon rythmée. Le fait de porter attention aux silences amène à une écoute attentive. L'image ici accompagne les pulsations du son qui habitent l'espace. La partie « audio » remplit alors l'écran. Ponctuation et silence s'articulent alors autour d'une même unité. Une unité où le réel s'intensifie devant l'absence, devant l'indicible, devant l'invisible.

Comment filmer l'invisible ? Chaque société a une manière particulière d'interpréter les formes d'existence dans une multiplicité sémantique. Les types d'incarnations se distinguent mais comment les faire exister par l'image ? Dans la culture romani, plusieurs films traitent de cette notion de l'invisible, par exemple dans le court-métrage *Rokkerena*<sup>26</sup> réalisé par Damian Le Bas et Phili Osbourg ou encore le court-métrage *Chuvihoni*<sup>27</sup> réalisé par Delaine et Damian Le Bas en 2014, où les réalisateurs mettent en scène des fantômes. Dans ce dernier, les images révèlent des instants de vie du personnage principal et en voix off la narratrice raconte ses souvenirs intimes. Ceux-ci sont reliés à l'univers surnaturel où se mêlent présent et passé, vivants et morts, fantômes et humains sur une même image. C'est à travers la parole, la tonalité de la voix, les émotions captées sur les visages que ces entités surnaturelles prennent forme. Les images les incarnent également à travers des procédés de flou ou encore des contrastes de noir et blanc. Ces outils postproductions créent une atmosphère propice à la narration de souvenirs personnels et de la mémoire romani. Ces créations auto-ethnographiques placent la subjectivité au cœur du récit en relatant les sensations, les émotions, autrement dit ce qui relève de l'intime. De plus, ce style impressionniste permet de donner une existence aux êtres surnaturels.

Comment intégrer l'animisme dans le cinéma du réel ? Les pierres, les âmes, les éléments de la nature sont des sujets qui parlent et qui prennent autant (voire plus) de place à l'écran que les sujets humains. Ces procédés anthropomorphiques seraient-ils une manière de détourner la difficulté de filmer le surnaturel ? L'enjeu est de mettre en images à la fois les pratiques discursives (les narrations relatives aux perceptions) et non discursives (les éléments du réel

---

<sup>26</sup> <https://romacinema.org/films/rokkerena/> (consulté le 21 juillet 2022).

<sup>27</sup> [https://www.academia.edu/17829902/Performing\\_Memory\\_As\\_a\\_Means\\_to\\_Remember\\_What\\_is\\_Known\\_by\\_Heart](https://www.academia.edu/17829902/Performing_Memory_As_a_Means_to_Remember_What_is_Known_by_Heart) (consulté le 21 juillet 2022).

visibles ou invisibles auxquels la narration fait référence). Où se situe la limite entre le visible et l'invisible dans l'image ? Est-ce à travers la matérialité des éléments filmés ? Où est-ce à travers la mise en récit et la mise sous silence que se délimite la frontière ? Dans la sociologie phénoménologique développée par Alfred Schütz, il est question d'interroger les multiples dimensions de réalité : « Dans quelles circonstances prenons-nous en considération les choses réelles ? » (Schütz, 1998). La délimitation du réel et de l'irréel, du visible et de l'invisible s'opère à travers les perceptions mêmes des participants. Cette dichotomie révèle les différentes formes de vision. Le cinéma est l'art de donner à voir et à entendre. Autrement dit, le cinéma transmet une part du visible et une part de l'audible en donnant l'illusion du réel. Jean-Toussaint Desanti énonce lors d'une conférence donnée à l'École des Beaux-Arts de Paris le 11 juin 2001 que : « Toute visibilité implique de l'invisible. Quant à la multiplicité des points de vue – des « sites » –, elle ne peut se résoudre que par une construction dans le dialogue, dans la parole » (Desanti *in* Mondzain, 2003).

Certains récits mettent en scène des êtres surnaturels, des entités invisibles que la caméra ne peut capter par l'image. Or, l'adhésion des participants à ces récits et la présence de ces entités à travers le son, leur donne une réalité. Par « l'audio », ces entités intègrent la sphère tangible. Elles deviennent presque visibles à l'image de par l'ambiance sonore. Quelques éléments visuels laissent la place à l'invisible, en donnant un espace au vide, comme des silences. En ce sens, l'audiovisuel retransmet non seulement ce que les participants voient à travers l'œil de la caméra mais aussi ce qu'ils entendent et ce qu'ils imaginent au-delà du visible. Dans le court-métrage *La Laguna*, réalisé à San José, la narration couvre une même séquence d'images répétée deux fois. L'élément de répétition instaure une ambiance étrange où le spectateur cherche à l'œil le surnaturel énoncé. De plus, les participants filment la lagune par un mouvement de caméra. Ils tournent autour d'elle, comme si la caméra elle-même cherchait à l'intérieur de l'eau l'entité mentionnée. D'ailleurs, la profondeur de l'eau participe à créer l'illusion. Seul le cheval se désaltérant dans la lagune incarne une matérialité visible. Les autres images ne sont que des suspensions de réalité, des formes de tâtonnement. La parole des acteurs, tout autant que l'univers sonore, participent ainsi à la production de connaissance. Une « connaissance dialoguée » comme le soulignent Joyce Sebag et Jean-Pierre Durand (Sebag et Durand, 2020). L'univers sonore se situe au-delà du visible, voire au-delà de l'audible. Dans les court-métrages utilisés, la parole des individus couvre une grande partie de l'audio. Néanmoins, les autres sons (musique diégétique, musique extra-diégétique, bruits) sont aussi des produits du social et apportent d'autres formes de savoirs.

## ***Conclusion de chapitre***

Durant cet atelier, l'enjeu auquel se prêtent les jeunes est de créer par l'image leur propre vision de la réalité. Cela ne revient pas à dire que leurs créations audiovisuelles se détachent de tout ancrage social, bien au contraire, mais celui-ci provient d'une sphère périphérique en rupture avec la vision hégémonique. C'est précisément le contexte d'énonciation qui apporte un éclairage et une compréhension de cette création audiovisuelle.

Le fait de faire un film permet également de partager l'enquête de terrain avec des spectateurs et donc de confronter les perceptions. Les regards des enquêtés apportent d'autres pistes d'analyses. La méthodologie participative par l'image nous amène notamment à faire de nouvelles découvertes. Par exemple, plusieurs participants parlaient de la pollution et de la problématique des déchets sauvages dans l'espace urbain en filmant tour à tour la terre et le ciel. Il était difficile de comprendre cette contradiction : ils parlaient des inégalités socio-environnementales tout en filmant le ciel, mais en puisant dans les références andines, l'interprétation du réel par le binarisme haut/bas a tout son sens. Cette vision du haut depuis le bas interroge la direction de notre regard. Où se pose le regard de l'homme lorsque nous parlons de l'écologie ou de la crise environnementale ? Réaliser ces films collectivement a donc permis de nouvelles découvertes et d'explorer de nouvelles pistes de recherches.

## **Chapitre 2. Des ateliers audiovisuels : une « ethnographie filmique partagée »**

### **2.1 Contextes socio-géographiques des ateliers**

L'immersion est-elle une condition nécessaire pour faire de l'ethnographie filmique ? Avant de partir sur le terrain j'avais l'idée, à l'image des grandes figures de l'anthropologie, qu'une longue immersion était indispensable pour la légitimité de mon étude. Il me paraissait important d'avoir négocié ma place sur le terrain afin de bénéficier de la confiance des enquêtés et accéder aux savoirs locaux. Or, la négociation d'accès au terrain passerait-elle uniquement par une longue immersion temporelle ? Par exemple, mon expérience de terrain à Tumupasa tend plutôt à l'inverse. Le terrain était relativement fermé car les autorités locales étaient réticentes à ma présence. Ma recherche n'avancait pas dans le sens souhaité. L'organisation indigène et certains acteurs étaient méfiants vis à vis de l'étrangère que j'étais. Or, l'organisation indigène a changé de posture dès lors qu'elle a vu que j'avais une caméra. Elle me sollicitait pour filmer les événements officiels et notamment la venue des commissaires de la banque mondiale. Finalement, la présence de la caméra était un gage de ma légitimité pour les acteurs locaux. Nous pourrions esquisser la question de l'utilisation du chercheur. Jusqu'où se rejoignent les attentes de chacune des parties ?

Dans tous les cas, il est intéressant de voir que ma négociation d'accès au terrain s'est établie à travers l'usage de la caméra. Précisons qu'il ne s'agit pas seulement d'un objet puisqu'il incarne une certaine autorité. Lorsque l'on a une caméra à la main, il faut être clair sur la portée des images : qui va les voir ? Où vont-elles aller ? Pourquoi filmons-nous ? L'enjeu déontologique essentiel est de ne pas être intrusif avec la caméra. Aux yeux des acteurs sociaux, la caméra apparente matérialise la recherche et marque l'enregistrement des faits, des conversations, des comportements etc. Elle facilite d'une certaine manière la compréhension réciproque de la recherche (Sebag et Durand, 2020) en octroyant une place bien définie au chercheur. La négociation du terrain peut donc passer par la caméra.

La problématique d'une enquête multi-sites est précisément la difficulté d'une immersion de longue durée dans chaque lieu de l'enquête. Mon étude s'est donc intéressée à quatre zones du département de La Paz afin d'avoir un large éventail des modes d'appropriation du concept du *Vivir Bien*. La stratégie étant de donner la caméra aux acteurs locaux pour étoffer et

compléter mes propres observations. Finalement cette posture méthodologique m'amène vers des pistes d'analyses inédites et prometteuses établissant un véritable dialogue multi-acteurs autour des perceptions.

L'enjeu est de tisser une méthodologie qui permet de mettre en perspective ces façons d'être, de se penser et d'agir avec la Nature. Comment les gens racontent et se racontent à travers le *Vivir Bien* ? Dans le cadre de ce terrain d'enquête, j'ai réalisé cinq modules d'ateliers audiovisuels auprès de publics différents. Chaque module réunissait une dizaine de participants et se déroulait sur environ trois semaines en continu. Cette méthode participative par l'image a été menée au sein du département de La Paz : dans les villes d'El Alto et La Paz, dans les villages Tacana/Uchupiamonas à Tumupasa et à San José de Uchupiamonas en Amazonie et le secteur du Lac Titicaca. Je vais présenter ces différents ateliers chronologiquement afin d'analyser la progression de la méthodologie et les ajustements.

### 2.1.1 Terrains d'enquête en 2017

#### 2.1.1.a Tumupasa

J'ai été introduite sur le terrain par une sociologue, qui travaillait avec les organisations indigènes de la région de Tumupasa et Ixiamas depuis plus d'une dizaine d'années. Elle m'a donné les contacts du Conseil Indigène du Peuple Tacana (CIPTA) situé à Tumupasa et m'a loué sa maison située dans le village. La maison où j'habite avec ma fille et mon mari, est voisine de celle de Carmen, une jeune femme Tacana, originaire du lieu. Elle habite une maison de brique et la douche est installée dans une cabane au fond du jardin. Carmen a trois enfants de 12, 7 et 4 ans. Elle a vécu quelques années à La Paz avec son mari. Ce dernier a fait des études de linguistique. Il est d'origine Tacana aussi. Aujourd'hui il est responsable du Centre Linguistique et doit créer un répertoire grammatical Tacana.



Photo 6 : Carmen prépare le *wiñapu*, bière de maïs (Jordie Blanc Ansari, 2017).

Je souhaitais organiser des ateliers audiovisuels avec le groupe de femmes Tacana CIMTA. Deux jours après mon arrivée, je réussis enfin à fixer une réunion de présentation avec le groupe de femmes. J'expose mon projet d'ateliers audiovisuels et leur propose de choisir des thématiques par groupes de



deux personnes. Ensemble, on décide de se réunir le soir pour tourner la partie « plantes médicinales ». Un bon début, je pense, malgré l'absurdité de filmer la nuit dans un espace mal éclairé. Ce tournage me permet de tisser des relations avec les femmes. Certaines sont ravies de filmer et y trouvent un certain plaisir. Nous sommes quatorze femmes, dont Carmen, ma voisine, et sa sœur Ruth, de quoi réaliser un beau projet ! Ce début de projet ne se réalisera finalement jamais et ne sera qu'une longue déception qui donnera suite à de multiples remises en question. Le lendemain matin, deux femmes seulement sont présentes pour poursuivre le tournage, puis aucune le surlendemain. La problématique de l'engagement et de la ponctualité des participantes compromet la réalisation des ateliers. Je me pose des questions : pourquoi leur enthousiasme s'est-il si vite éteint ? Est-ce le fait que le projet ne leur rapporte pas d'argent ? Même Gladys, la responsable du groupe CIMTA arrive en retard et parfois ne se présente pas à nos rendez-vous. Mes ateliers ne les motivent pas beaucoup ! Ce groupe de femmes se réunissent souvent pour tisser ensemble et mettent en commun leurs productions pour les vendre en ville. Ce qui les rassemble, c'est une activité artisanale générant un bénéfice économique. Or, ce que je leur propose n'a aucun intérêt économique pour elles.

De plus, par le passé, une personne étrangère avait trahi les savoirs traditionnels en créant une entreprise textile inspirée des motifs de tissage Tacana. Il est compréhensible qu'elles souhaitent maintenant se protéger. Enfin, ces femmes sont déjà bien occupées à assurer les tâches de la vie quotidienne, comme mères ou épouses, sans oublier leur rôle économique. Elles n'ont donc pas vraiment de temps pour participer aux ateliers. Des sociologues avaient laissé des thèses manuscrites dans les années 1950, or la plupart des habitants ne savent ni lire ni écrire et ne voient pas l'intérêt d'un tel compte rendu. L'usage d'une méthode participative par l'image prend alors tout son sens, pour moi. A la fois pour inclure les acteurs locaux dans l'étude et pour restituer des images, des souvenirs et des bribes de vies.

Par ailleurs, l'organisation indigène CIPTA a l'habitude de recevoir de l'argent depuis l'étranger. D'ailleurs pour les habitants un *gringo* (occidental) est synonyme de richesse. Je me souviens d'un jour où, marchant seule sur un chemin de Tumupasa, je fais la rencontre d'une vieille dame Tacana qui fait sécher des grains de maïs sur une planche de bois. Debout devant sa maison, elle me scrute et je lui souris en guise de réponse à son regard méfiant. Elle me demande alors : « D'où viens-tu ? » Je réponds : « de France » et des petites étoiles s'illuminent alors dans ses yeux. « Ah, me dit-elle, j'ai rencontré un français il y a quelques années de ça. C'était une bonne personne. Il était très gentil, il nous donnait des billets de 200 bs. Il venait manger chez moi et travaillait au *chaco* avec mon mari. Tu es française, c'est bien ça ? Tu

viendras goûter la boisson quand elle sera prête ! On aimait beaucoup ce français, il nous donnait de l'argent. Reviens me voir quand tu veux ». Cet échange me laisse perplexe. Qu'attend-elle de moi ? Cela fait échos aux propos de Gladys et de mon échec avec le groupe de femme de la CIMTA. En réalité, les femmes pensaient gagner de l'argent en participant à mon projet. Gladys m'avait mise en garde. Elle m'avait demandé lors de notre première entrevue : « Quels seront les bénéfices économiques de ce projet ? Lorsqu'il y a une vente d'artisanat, les femmes se motivent pour venir. Pour ton projet, je ne suis pas sûr qu'on puisse les réunir » (Entretien informel Gladys, juillet 2017). Néanmoins, Carmen et sa sœur Rudith, s'intéressent à mon atelier. Pour elles, la réalisation filmique est une opportunité pour garder un souvenir de leurs proches et de leur tradition.

« Tout se perd, nos enfants ne parlent plus tacana, ils ne sont jamais allés au *chaco*, ils ont honte d'être Tacana... Avec la caméra on pourra leur transmettre notre histoire » (Entretien avec Carmen, juillet 2017).

C'est dans cette intention qu'elles ont souhaité mettre en évidence les boissons locales et ont donc préparé spécialement pour l'occasion, la bière de maïs traditionnelle, le *wiñapu*. Pour le tournage, Carmen et sa maman ont porté le vêtement traditionnel et préparé la boisson pendant trois jours. J'ai filmé cette activité accompagnée à la caméra de Ruth (la sœur de Carmen). Dès le début du tournage, Carmen explique : « je prépare le *wiñapu* pour accueillir mon mari qui reviendra dans deux jours. Il est parti chasser dans la forêt. » Pourtant, cette explication ne rend pas compte de la réalité. Son mari était parti présenter son travail à un colloque à Santa Cruz. Mais il fallait trouver une occasion, un événement pour justifier la préparation du *wiñapu*. La seule volonté de montrer le processus de fabrication n'était pas une raison valable et ne pouvait pas intégrer le champ de la vidéo. En vérité, Carmen ne souhaite pas surjouer, ni mettre en scène son autochtonie. Elle souhaite simplement transmettre la culture Tacana de la façon la plus authentique possible. Dans la société Tacana, boire le *wiñapu* est un prétexte à la convivialité, au vivre-ensemble, à la fête et au rassemblement. Carmen veut donc inclure la boisson dans son espace domestique en portant les vêtements traditionnels pour lui donner du sens. Qu'est-ce que l'authenticité ? Pour Carmen, il s'agit de rendre compte de la culture Tacana dans son enchevêtrement complexe, quitte à ré-inventer le réel. La spontanéité de Carmen au début de l'enregistrement en témoigne : « Qu'est-ce que je vais dire ? Qu'est-ce que je dois dire ? » Il est important pour elle de trouver un événement important pour justifier la préparation de la boisson. Les membres de sa famille proposent des idées : carnaval, mariage, etc. Et finalement, elle choisit un événement qui fait plus au moins écho à ce qu'elle vit : son mari est absent. La présence de la caméra a créé une relation profilmique en modifiant le

comportement de Carmen. Selon Claudine De France, le concept de « profilmie » renvoie aux comportements modifiés par la présence de la caméra (De France, 1982, p.373).

### 2.1.1.b Copacabana

Ma seconde expérience du participatif dans l'image animée a débuté à Copacabana au bord du Lac Titicaca avec un groupe de jeunes de 14-17 ans. J'ai travaillé en collaboration avec le fondateur du collectif audiovisuel *Jiwasa Cine*<sup>28</sup>, Stif William Pizarro Estrada. Nous sommes allés auprès des télévisions et radio locales pour présenter à la communauté les ateliers, les objectifs et leur déroulement. Au bout de quelques jours, nous avons réuni un petit groupe d'adolescents que nous retrouvions chaque après-midi, après le collège. Ce qui les intéressait dans ces ateliers était la découverte d'un nouvel outil jusque-là sacralisé : la caméra, qui représentait pour eux la liberté de s'exprimer.



Photo 8 : Tournage du court-métrage *Cosechando Esperanzas* (Stiff William Pizarro, 2017).



Photo 7 : Essai technique à Copacabana (Latif Ansari, 2017).

Pour clôturer les ateliers, nous avons présenté le documentaire réalisé ensemble sur la place centrale de Copacabana. Face à leur famille et leurs amis, ils ont ressenti une immense fierté d'avoir réalisé un film. Cette contribution à l'estime de soi est un élément que nous avons retrouvé dans tous les ateliers. Lors de la préparation des ateliers, nous avons décidé que la propriété intellectuelle du film serait collective et donc appartiendrait au collectif *Jiwasa Ciné*. Chaque participant peut donc à tout moment présenter le film au nom du collectif.

---

<sup>28</sup> *Jiwasa Cine* est un collectif réunissant des photographes et cinéastes amateurs comme professionnels. L'idée est de réaliser des projets audiovisuels particulièrement auprès des jeunes.

## 2.1.2 Terrains d'enquête en 2018 et 2019

### 2.1.2.a El Alto

Cette expérience s'est répétée au sein d'une petite association située dans le district 8 à El Alto. Ce quartier isolé comprend plusieurs établissements scolaires, quelques épiceries de-ci de-là, une ligne de minibus, quelques troupeaux d'ovins slalomant au milieu des maisons et des tas de déchets, des terrains vagues et des chemins poussiéreux. Une impression de vide et d'oubli envahit ces chemins déserts à la frontière entre la ville de plus d'un million d'habitants de El Alto et les grands espaces de l'Altiplano.



*Photo 9 : Tournage avec les participants d'El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)*



*Photo 10 : Tournage avec les participants d'El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)*

L'association fondée par Federico Chipana, « Proyecto de vida, Casa de la Solidaridad », est installée depuis 2014 et développe des activités culturelles (théâtre, cinéma, danse, cuisine, etc) auprès des jeunes. Il s'agit d'un espace unique d'éducation populaire. L'association avait réalisé un an auparavant une pièce de théâtre avec des jeunes d'El Alto au sujet de la pollution du lac Titicaca, un sujet que nous avons nous-mêmes traité lors de notre atelier participatif à Copacabana. Federico partageait la même envie de sensibiliser les jeunes aux problématiques environnementales par l'expérimentation. Il souhaitait ouvrir son association à la pratique cinématographique. Il m'a donc permis d'animer des ateliers audiovisuels au sein de sa structure à raison de deux après-midis par semaine durant deux mois, de façon bénévole.

Les participants aux ateliers ont entre 12 et 23 ans. Tous sont fils et filles de migrants, anciens paysans ou mineurs de l'Altiplano. Ils partagent cette histoire commune de la migration. Certains sont locuteurs aymara ou quechua, d'autres ne parlent que le castillan. Leur rapport au lieu d'origine et à la culture indigène est donc relative et différente. Cette identité, certes multiple et singulière, est sans cesse présentée et revendiquée durant les ateliers, notamment sur la dizaine de participants réguliers. Ces jeunes viennent à la « Maison de la solidarité » pour se retrouver en dehors du collège, du lycée ou de l'université. Ils ont envie d'apprendre, de participer à des activités artistiques, mais surtout de retrouver un espace communautaire en milieu urbain. Un lieu que Federico ne cesse d'appeler « la communauté<sup>29</sup> » pour insister sur la relation de proximité et de solidarité entre les participants.

### **2.1.2.b La UMSA, La Paz**

Simultanément à cette expérience d'autres ateliers se mettent en place auprès d'étudiants en communication, sociologie et anthropologie à l'université Publique de La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, en collaboration avec l'anthropologue - réalisateur - conservateur de musée, Juan Fabbri. Après plusieurs réunions avec les responsables du département d'Anthropologie et Archéologie, le feu vert est donné pour lancer la campagne de communication. Le secrétariat affiche dans les locaux de l'université et aux alentours la proposition de participation. Le premier jour est très solennel avec un discours du directeur du

---

<sup>29</sup> Ce terme est dénué d'une approche communautariste qui rassemble les individus de par leur appartenance culturelle et en exclurait d'autres selon les mêmes motifs. Il s'agit plutôt de la traduction littérale de *comunidad* au sens de communauté villageoise, faisant référence au principe de réciprocité, d'entraide et de solidarité telles que pratiquées dans certaines zones rurales de l'Altiplano.

département d'Anthropologie, de Juan Fabbri (chercheur associé) et de moi-même. La secrétaire installe une caméra sur trépied pour garder les traces de ces échanges. Elle viendra régulièrement assister aux premières séances pour en filmer le déroulé. Le but est de faire converger le cinéma et l'anthropologie. Ce public est très différent des précédents : jeunes et moins jeunes, étudiants ou professionnels intéressés par la question. Nous comptons par exemple une journaliste du PIEB (maison d'édition scientifique), un doctorant en anthropologie, un médecin, des étudiant.e.s en sciences sociales, un publicitaire diplômé d'une école de cinéma en Argentine. Ces participants vivent dans la *Zona Sur*, à savoir le quartier résidentiel, sauf deux d'entre eux. Une jeune femme est originaire d'El Alto et un participant plus âgé vit au centre de La Paz dans une chambre de bonne. Certains étudiants possèdent quelques compétences dans le domaine audiovisuel. La difficulté est notamment de décentrer leur regard du milieu académique pour les amener vers une création qui témoigne de leurs propres représentations. Le contexte très formel rigidifie un peu les échanges, ce n'est qu'au bout d'une semaine de pratique, que les groupes de tournage se constituent et que la participation de chacun devient plus fluide.



*Photo 11 : Tournage avec les participants de la UMSA (Jordie Blanc Ansari, mars 2019)*

Néanmoins, le cadre institutionnel instaure une rigueur et une assiduité des participants. Plusieurs séances sont dédiées aux rapports entre sciences sociales et cinéma afin d'inscrire les ateliers dans leurs parcours de formation. Chaque matin, nous nous retrouvons dans les locaux de l'université de la UMSA. A la fin des tournages, nous nous retrouvons au Centre Culturel d'Espagne pour l'élaboration des montages vidéo. Puis, nous organisons une séance de

projection ouverte à tous. Certaines personnes filmées dans les court-métrages assistent à l'événement. Chacun des participants reçoit alors un certificat de participation tamponné par l'Université. Cet acte inscrit ces ateliers dans un format scolaire et professionnalisant. Ce fut la seule expérience où les tournages étaient réguliers et où les participants étaient pleinement investis.

### **2.1.2.c San Jose de Uchupiamonas**

Enfin, j'ai poursuivi cette expérience dans le village de San Jose de Uchupiamonas, en Amazonie bolivienne. Ce village se situe à 6 heures de route de la ville de Rurrenabaque, au cœur du Parc National Madidi. J'avais pris contact avec le président de la communauté Enrique et son frère Diego (directeur de l'unité éducative) grâce à un anthropologue de la UMSA, Enrique Lopez. La communauté avait accepté de me recevoir pour mener des ateliers audiovisuels au sein de l'unité éducative. Quelques jours avant mon départ très incertain (car aucune date n'était fixée), se déroulait une petite réunion avec Enrique Fuentes (président de la TCO<sup>30</sup>) et Juana (l'adjointe au maire). La négociation du terrain portait justement sur l'apport de l'étude et sa restitution pour les habitants. Le fait d'inclure les jeunes du village dans le projet intéressait beaucoup Enrique. Le président était très motivé par le projet en imaginant déjà un tournage au milieu de la forêt où résident les ruines de l'ancien village de leurs ancêtres. Juana, en revanche, fixait son portable et ne semblait pas très intéressée par l'idée d'un projet audiovisuel. Or, c'était elle précisément qui devait nous accompagner dans le village : moi, ma fille de 3 ans et ma mère (arrivée quelques jours plus tôt en Bolivie pour quelques semaines et qui finalement nous a rejoint sur le terrain). Suite à cette réunion, Juana ne me donne aucune nouvelle, jusqu'au jour où je reçois un appel me prévenant que le départ est imminent. Elle me donne rendez-vous à la gare routière de San Buenaventura. Elle nous attendait avec sa sœur. Juste le temps pour plier bagages et acheter de quoi se restaurer. Nous voilà traversant le *rio* Beni puis enfourcher une moto-taxi. À la gare routière, nous chargeons le *trufi* (taxi partagé) de victuailles au maximum (bondé du toit jusqu'à nos pieds). il y a des délices sucrés, des volailles, des bouteilles de gaz, des sacs de farine, nos sacs et ceux des autres. Une fois en route, pas une minute de repos. Il nous faut surveiller la bouteille de gaz installée sur le toit qui menace à tout

---

<sup>30</sup> Les TCOs sont des dispositifs juridiques de reconnaissance des territoires autochtones, parfois régient par un gouvernement autonome indigène originaire paysan.

instant de s'échapper. De multiples pauses sont nécessaires pour refroidir le moteur qui surchauffe. Tous les passagers offrent au conducteur leurs bouteilles d'eau mais cela ne suffit pas à atteindre la destination. Nous nous retrouvons sur la piste en pleine chaleur sans une goutte d'eau pour éteindre notre soif. Le chauffeur plonge nos bouteilles vides dans les quelques flaques de boue en espérant poursuivre sa route jusqu'à Tumupasa. Mais à notre troisième tentative, un bruit d'explosion se fait entendre. Nous sortons tous en urgence du véhicule. Les poules en profitent pour s'échapper. Nous voilà à courir derrière les volatiles en fuite. Ce voyage en direction de San José prend une tournure burlesque.

Arrivées enfin à Tumupasa, nous cherchons en vain un chauffeur acceptant de nous emmener à San Jose car nous sommes bien trop chargés pour rentrer à pied (environ 6 heures de marche) et le soleil tend à se coucher. 3h30 plus tard, nous voilà dans une 4 roues motrices. Nous sommes à la fin de la saison des pluies mais nous devons descendre du véhicule à plusieurs reprises. Des éboulis jonchent la piste, puis plus loin, les roues du véhicule s'embourbent. Nous sommes 4 femmes et une enfant. Nous nous alternons pour pousser la voiture, installer des bouts de bois pour ramener l'adhérence au sol. Vers minuit, à bout de force, nous sommes bloquées pour la 4ème fois. Par miracle, un tracteur conduit par les employés communaux nous vient en aide. Ils sont guillerets, la joue remplie de coca et le sang imprégné d'eau de vie. Nous arrivons enfin au village. Il fait nuit, nous n'avons aucun repère, aucune impression visuelle, seuls les sons nous plongent dans ce nouvel endroit. Les voix, le crissement des insectes, les bottes de caoutchouc s'enfonçant dans la glaise.

Quel était mon imaginaire avant d'arriver à San Jose ? Je voyais sûrement un village « authentique » où les habitants entretenaient une relation privilégiée à l'égard de la nature, où l'entraide et la solidarité étaient des maîtres mots et où la dimension surnaturelle prenait beaucoup de place dans la vie sociale. Avant de faire un terrain, il semble nécessaire de lister tous les aprioris, les clichés qui se nichent dans un coin de notre tête. Poser ces imaginaires sur le papier permet de prendre de la distance. Puis une fois sur le terrain, beaucoup de doutes nous submergent. Qu'est-ce qu'un « bon ethnologue ? Que doit faire un bon ethnologue ? Que doit dire un bon ethnologue ? Il est difficile de se sentir légitime sur un territoire étranger. La pression du terrain nous impose de mêler patience d'immersion et efficacité. Un mélange pourtant antagoniste. Un bon ethnologue doit rester longtemps sur le terrain, patienter, socialiser avec les acteurs, conceptualiser sans essentialiser. La figure du bon ethnologue n'est-ce pas un idéal plutôt qu'un mode d'emploi tangible ?



« Difficile » est l'adjectif qui qualifie ma vie quotidienne sur le terrain. Les autorités nous ont prêté, avec de bonnes intentions, une maison du village. Or, nous ne maîtrisons que très mal les tâches quotidiennes qui leur semblent évidentes. Quels bois choisir pour alimenter le feu ? Où trouve-t-on du bois sec ? Quelle essence de bois privilégier pour éviter une fumée allergène ? Ces questions essentielles impactent mon efficacité sur le terrain. Je mets plus d'une heure à allumer un feu pour ensuite faire bouillir l'eau du petit déjeuner. Il est également difficile de bénéficier de l'eau courante. Le quotidien prend parfois le dessus sur le temps de l'enquête à proprement parler. Ce manque de disponibilité intellectuelle opacifie temporairement le sujet d'étude (Blondeau, 2002). Ces difficultés sont néanmoins des mises en scène de la réalité de la vie quotidienne locale. Je ne suis pas en posture d'observation, mais d'imprégnation et d'expérience sensible.

C'est donc par mes sens, que j'appréhende la réalité locale. La lassitude des plats (manioc, riz, agrumes) qui fait également échos aux discours des enfants du village. Pour beaucoup, le *Vivir Bien* se définit autour de l'alimentation et du désir d'acquérir des denrées industrielles ou externes à la communauté. Ils mettent en avant la difficulté d'accès à la ville avec un sentiment d'isolement, d'exclusion, points délicats qu'ils présentent lors des réunions. Notamment ils insistent sur leur inquiétude du non accès au soin dès les premières apparitions de fièvre ou de maux de ventre. Ou encore, sur la difficulté du quotidien où les activités de survie prennent la majeure partie du temps : cultiver les *chaco*, chercher l'eau, cuisiner, s'occuper des enfants etc. Une réalité qui prend un autre sens lorsqu'elle devient palpable.



QR code 3 : Scannez-moi

Lien vidéo 3 : Atelier audiovisuel à San Jose (2019) URL : :  
<https://vimeo.com/manage/videos/764288714>

Je mets d'abord en place des ateliers au sein de l'unité éducative : niveau primaire, collège et lycée. Plusieurs difficultés se dressent devant moi, notamment le manque de rigueur et d'assiduité des participants. Les adolescents n'étaient pas très motivés par le projet, j'ai donc surtout travaillé avec les enfants de 10 et 12 ans, ce qui limitait le champ des possibles. Ils se sont principalement intéressés à récolter les mythes et légendes locales auprès des anciens du village. Il s'agissait ainsi de privilégier un échange intergénérationnel. J'ai aiguillé la thématique d'enquête en récoltant les histoires qui mettaient en scènes les humains et les non-humains.

La difficulté majeure est le manque d'investissement et de collaboration des habitants, alors que les responsables politiques et éducatifs attendent au contraire beaucoup de ma présence. Pour une réussite et un engagement des participants il me fallait un relais local. Or, mes contacts initiaux étaient très occupés. Les personnes avec qui je souhaitais réaliser un entretien, repoussaient toujours au lendemain ou me renvoyaient vers une tierce personne. « Je ne sais rien » m'a prévenu le cacique en me renvoyant vers son cousin. « Je peux juste te dire qu'avant il y avait beaucoup de violence et qu'aujourd'hui le village est en paix ». Au bout de 10 jours, les relations se sont détendues. On m'explique alors que plusieurs anthropologues sont venus ici mais n'ont rien donné en échange. Ils n'ont pas vu le fruit de ce travail, cela les a déçus et justifie leur manque de collaboration.

Les ateliers durant les cours sont très bruyants, les élèves parlent tous en même temps. « La discipline est difficile ici », me confient les professeurs venus de l'Altiplano. Les élèves restent assis très peu de temps durant le temps de classe. Ils se lèvent, certains rentrent chez eux, d'autres mangent ou sortent discuter avec d'autres élèves ou encore jouent du *bumbo*<sup>31</sup> sur le bureau.

« Les professeurs ne restent pas longtemps en général, m'explique un enseignant, donc les élèves n'ont pas beaucoup de suivi. Parfois les parents ne les envoient pas à l'école. En revanche, les parents et les élèves accordent beaucoup d'importance au sport. » (Entretien avec le professeur de San José, avril 2019).

Cette absence de discipline détonne avec le salut patriotique du matin. Un rituel rigoureusement appliqué sous la surveillance de Diego Fuentes, le directeur de l'unité éducative, et de l'ensemble des professeurs. Ces derniers sont en sous-effectifs. Durant

---

<sup>31</sup> Tambour andin recouvert d'une peau tendue.

l'enquête, il manque trois enseignants. Certains niveaux vagabondent d'une classe à l'autre. Cette problématique de rigueur et de discipline se ressent durant mes ateliers audiovisuels. Les jeunes me donnent rendez-vous et n'arrivent jamais. Leur participation est aléatoire et irrégulière, sans motifs apparents. Est-ce le manque d'intérêt ? Un format inhabituel et dont ils ont du mal à s'emparer ? Perçoivent-ils ces ateliers comme une forme de divertissement ou d'enseignement fastidieux ? Comment envisagent-ils leur part d'implication ? L'adaptation constante au public mouvant, la réadaptation continue de la direction du projet, la réorganisation quotidienne des outils mobilisés, sont autant d'éléments complexes et déroutants. Le manque de rigueur surgit également avec les participants impliqués. Ils parlent durant l'entretien couvrant la voix de la personne interrogée, se chamaillent entre eux ou encore des enfants en bas âge (3-6 ans) nous suivent et gênent les entretiens.

La participation qui est au centre de la méthode utilisée devient en réalité un obstacle permanent dans l'avancée du terrain. D'une part car je n'ai pas l'appui d'un acteur local, à l'inverse des autres ateliers. D'autre part, les ateliers font appel à une réalité immatérielle, en rupture avec les pratiques quotidiennes liées uniquement à la production matérielle (le travail au *chaco*, les transformations culinaires, la construction des habitats, les déplacements, le travail du bois, ou encore les activités sportives, etc). En effet, les habitants dédient tout leur temps libre au sport (foot, handball, volley, basket). Tous les après-midis, les adolescents se retrouvent pour des entraînements sportifs sous le préau, raison pour laquelle ils ne peuvent pas se rendre disponibles pour les ateliers. Les adultes jouent aussi les fins de semaines. Cela me rappelle d'autres terrains d'enquêtes, à Sarayaku ou Caranavi où les week end étaient consacrés également à des matchs de foot ou des rencontres inter-communautaires. A San José, un budget est prévu spécialement pour les déplacements. Durant notre séjour, nous assistons au départ de six voitures, spécialement prévues pour acheminer les jeunes à un tournoi inter-communautaire.

Au fil de mon terrain je me pose sans cesse la question : ce choix méthodologique est-il une entrave à mon projet de recherche ? Où se situe le manque ou le gain de temps ? Le confort et l'inconfort ? En tenant seule la caméra ou en étant dépendante des autres participants ? Il est à la fois plus confortable pour moi de réaliser un entretien avec une équipe locale que seule car j'assume mal le port de la caméra. En effet, la caméra véhicule et impose un certain pouvoir, une certaine autorité. Cependant, le choix de réaliser une méthode audiovisuelle participative me place dans un système de dépendance, d'attente, de frustration, de complication dans de nombreux cas. Alicia et son père m'expliquent que les personnes sont réticentes à révéler leurs savoirs à une étrangère. Ma posture exogène ne facilite pas la confiance. Pourtant, seule, il

m'est plus facile de créer une relation avec les habitants et de mener un entretien que lorsque je suis avec l'équipe de jeunes. Cette posture participative, initialement facilitatrice de mon accès au terrain, est une entrave. Les enfants sont plutôt rejetés, repoussés par les anciens. Ces derniers ne veulent pas les faire rentrer dans leur maison.

Un des enjeux principaux de cette démarche méthodologique est de constituer un groupe de participants. Je m'interroge alors aux critères pour constituer ce groupe et au type de public qu'il serait intéressant de faire participer. Tout d'abord, il semble pertinent d'organiser un atelier dans chacune des zones de l'enquête afin de procéder à une anthropologie comparative. Mais très vite se pose la question de la mise en place concrète de ces ateliers. Je décide alors de m'appuyer sur des structures existantes telles que des associations de quartier, l'université ou encore un lycée pour assurer un certain cadre. Dans toute démarche participative, se pose la question de la durabilité du groupe dans le temps. Travailler avec un public jeune, un public habitué aux contraintes horaires, à la rigueur et à l'assiduité sont les conditions nécessaires pour le bon déroulement de cet atelier. Cela a relativement bien fonctionné exception faite du milieu scolaire de San José de Uchupiamonas. De plus, les jeunes constituent une génération sensible à l'image.

Mon expérience de terrain se définit par le tâtonnement. En ce sens, je garde une part de flottement dans mon approche afin de « ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis » (Pétonnet, 1982). Ma méthode inductive suit certes un fil nous ramenant sans cesse à mon sujet d'étude, mais elle laisse aussi la place à l'imprévu des rencontres, des discussions et des observations. L'ethnographe ne doit-il pas précisément « se décentrer, se ressaisir, se perdre, se retrouver » pour appréhender son objet d'étude (Bensa, 1995, p.2). Les productions audiovisuelles issues des ateliers sont ainsi le fruit de ces tâtonnements méthodologiques. Ils ont été nourris à la fois par les désirs des participants amenant les tournages vers des sujets variés et par mes propres objectifs orientant les débats et la thématique générale. La méthode participative embarque le chercheur vers des horizons inexplorés et inattendus.

## ***2.2 Contenu des ateliers et courts-métrages réalisés***

Malgré la diversité des acteurs, des thématiques choisies et des difficultés rencontrées, ces expériences sont marquées par des points de départ similaires. En effet, auprès de chaque enquêté, je m'appuie sur quatre temps principaux. D'abord, un préambule d'éducation à l'image. Ensuite des activités ludiques envisagées comme des entretiens collectifs. Puis deux

formes de réalisations audiovisuelles : « l'Observation flottante de ma ville » et la réalisation collective de court-métrage.

Je donne d'abord quelques formations théoriques sur le cinéma et projette des documentaires de référence afin d'ouvrir leur regard sur ce mode d'expression et sur les possibles. Les premières séances de nos ateliers sont destinées au visionnage d'extraits de documentaires, notamment des films de Robert Flaherty, Jean Rouch, Dziga Vertov, Chris Marker ou encore Johan Van Der Keuken afin de sensibiliser les participants à l'écriture documentaire. Ces extraits sont suivis d'échanges autour des émotions ressenties face à tel plan, tel son ou telle séquence. Ce préambule permet d'aiguiser leur regard sur le lien entre émotion et image/son et de poser les piliers du cinéma documentaire.

### **2.2.1 Activités ludiques : une forme d'entretien collectif**

Les séances sont ponctuées d'activités ludiques en lien avec notre thématique de recherche telle que l'activité "vecteur d'image"<sup>32</sup>, la fabrique d'un *storyboard*<sup>33</sup>, la "banque à question" ou encore le "grand axe".

La "banque à question" est une sorte de brainstorming ludique. Chaque participant commence par écrire sur un bout de papier une ou deux questions portant sur la thématique générale du *Vivir Bien*, autrement dit dans son acception philosophique, cosmologique, politique, économique, écologiste, historique et sociologique. Ces questions sont dissimulées dans un objet hermétique. Les participants sont ensuite divisés en deux équipes. L'une après l'autre, les équipes tirent au sort une question et bénéficient d'une minute chronométrée pour répondre en évoquant les mots clés et les problématiques que la question soulève. C'est ensuite au tour de la seconde équipe. Il s'agit dans cette activité d'utiliser la limite temporelle pour voir les éléments qui adviennent spontanément chez les participants. Le jeu de rapidité instaure une ambiance dynamique au sein du groupe et esquisse les enjeux sous-jacents de notre sujet.

Le jeu du "grand axe" consiste à délimiter dans l'espace une ligne blanche. Un des participants formule une question fermée aux autres sous la consigne générale des éléments qui

---

<sup>32</sup> Chaque participant choisit une image qui représente pour lui l'idée du *Vivir Bien*, devant un panel de plusieurs images au choix. Il justifie ensuite son choix en proposant une définition du concept (cf. Chapitre 6).

<sup>33</sup> Cette activité se situe dans la continuité de la précédente. Les participants réalisent collectivement un storyboard à partir des différentes images proposées. Cette activité permet de construire une narration imagée pour mettre en scène leur imaginaire sur le *Vivir Bien* (cf : Chapitre 6.1.1 Définir l'imaginaire du *Vivir Bien* à travers les images)

composent ou limitent le *Vivir Bien*. Par exemple, “l'accès à l'eau est-il suffisant à El Alto ?”, “Est que je me sens appartenir à une culture indigène ?”, “mon idéal de vie est-il de devenir riche ?” ou encore, “pour moi, la nature est-elle une ressource à exploiter ?” Ensuite, les participants se déplacent dans l'espace, d'une extrémité à l'autre de la ligne dessinée au sol en fonction de leurs réponses aux questions. Avant de justifier oralement leur positionnement, c'est leur corps dans l'espace qui rend compte de leur perception des enjeux sociaux et environnementaux, autrement dit le partage des idées passe d'abord par le corps puis par la parole. Ces quelques questions ne sont que des exemples pour faire émerger la thématique de recherche dans un mouvement et permettre la confrontation des points de vue. Les participants s'entrechoquent, s'évitent, se contournent, se rapprochent, se rassemblent à la fois physiquement et intellectuellement au fil des différentes questions énoncées. Il n'y a pas de débat, ce sont des points de vue différents qui s'expriment. Cet outil permet de visualiser les interprétations et perceptions du groupe dans son ensemble et dans ses particularités. Des participants se retrouvent parfois seuls sur le bout de la ligne. Ils revendiquent alors avec insistance leurs arguments, ce qui tend à influencer d'autres participants à les rejoindre ou à envisager autrement la question de départ.

L'objectif des jeux est d'amener les jeunes à exprimer leur point de vue sur la thématique du *Vivir Bien*, d'apprendre à argumenter une opinion et à poser des questions. L'idée est de favoriser l'échange et la formulation de la pensée des participants. L'activité “vecteur d'images” développée dans le chapitre précédent cherche justement à expliciter les formes de définitions du *Vivir Bien*.

### **2.2.2 Observations flottantes de ma ville / de mon village**

L'observation collective à partir d'un enregistrement n'est pas quelque chose de nouveau, Robert Flaherty et Jean Rouch utilisaient déjà ce processus. L'idée est d'appréhender le réel à partir de l'évidence sensible. Décrire avec photos Le second exercice est plus abouti, il s'agit d'une réalisation audiovisuelle collective. Le travail consiste à aller de la préproduction, à la production jusqu'à la postproduction. Les participants choisissent le sujet de leur réalisation en lien avec les activités ludiques réalisées auparavant. Par groupe, ils délimitent les lieux, les images à filmer, les entretiens à mener et ils réalisent le tournage durant 2 à 3 semaines. Ils ont travaillé sur des thématiques en lien avec mon sujet de recherche et touché les jeunes dans leur environnement direct : pollution, accès à la ressource en eau, gestion des déchets, conflits

sociaux et traditions locales. Les objectifs pédagogiques sont d'améliorer la manipulation des outils audiovisuels et de se confronter à l'exercice de l'entretien. Les objectifs scientifiques sont d'une part de partager l'enquête de terrain et d'autre part de bénéficier du regard des jeunes sur les sujets choisis.

Ensuite, avant même d'entamer nos ateliers techniques de prise de vue, nous avons demandé aux jeunes de partir filmer leur ville, une caméra ou un téléphone portable à la main. Nous leur donnons comme consigne de filmer sans interruption un plan séquence d'environ 3 minutes. Ces images seront par la suite présentées de façon brute, sans montage. Cet atelier en « tourné-monté », intitulé « Observation flottante de ma ville », est individuel et il est question d'enregistrer uniquement des images sans le son afin de permettre au participant de se concentrer sur le visuel qui l'entoure. L'expérience de l'observation flottante est inspirée librement de l'approche de Colette Pétonnet concernant son appréhension ethnologique du présent de la ville (1982) : cette méthode « consiste à rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à laisser « flotter » afin que les informations pénètrent sans filtre, sans a priori, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes » (Pétonnet, 1982, p.39).

Cette citation décrit davantage un processus d'observation ethnologique. Je l'adapte ici à une approche participative dont l'objectif est de laisser libre cours à la créativité des jeunes en leur proposant un espace d'introspection afin de nourrir l'enquête. Sans penser au préalable aux images qu'ils vont filmer, ils sortent du local de l'association avec une caméra puis reviennent avec des images. Les participants doivent filmer ce qui attire leur regard, ce qu'ils aiment ou tout simplement ce qu'ils rencontrent sur leur passage. Ils filment ainsi leur déambulation dans la ville, leur cheminement dans les rues, sur les terrains encore vierges, le long des briques rouges, dans les murs d'une école ou aux pieds des pantins suspendus<sup>34</sup>. Dans l'introduction de son article « L'anonymat ou la pellicule protectrice » (1987), Colette Pétonnet expose que les discours sur la ville, produits par ses habitants, bien qu'empreints de subjectivité, sont révélateurs des représentations qui la portent :

---

<sup>34</sup> Au coin des rues de l'Altiplano bolivien, des mannequins en chiffon à taille humaine sont fréquemment suspendus aux réverbères ou aux poteaux électriques en signe d'avertissement et dissuasion aux éventuels délinquants ou cambrioleurs.

« Tous les habitants d'une même cité, qui portent son nom, ont d'elle une perception différente parce que singulière. Il n'est peut-être pas d'autre objet que la ville pour se dérober autant à l'objectivité. Elle se présente comme une évidence et demeure une énigme. Sa connaissance est illusoire, fragmentaire, ou, devenue intime, s'évapore du champ de la conscience. Seul un citadin peut en parler d'expérience, mais tout citadin ne parle que de son expérience » (Pétonnet, 1987, p.247).

Le sujet vaste et polysémique de la ville est appréhendé très différemment par les participants de notre atelier. Toutefois sur les neuf productions réalisées, toutes traitent d'une façon ou d'une autre de la nature urbaine. Tantôt la narration arbore une dimension moralisatrice face au changement climatique ou la pollution<sup>35</sup>, tantôt elle présente une version idéalisatrice de la nature en piochant dans la cosmogonie aymara, les références bibliques ou encore les discours anticapitalistes<sup>36</sup>. Enfin, d'autres participants questionnent simplement la place accordée à la nature ou aux non-humains dans la ville. La caméra fait office d'un œil qui fixe un angle de la ville presque de façon contemplative, telle que l'image de la pluie ricochant sur la terre battue parsemée de déchets<sup>37</sup>. La majorité des réalisations présentent des déchets sauvages le long des chemins ou sur les terrains vagues. Leur sensibilisation aux problématiques environnementales n'avait pas encore été discutée au sein de notre atelier mais provenait de leur éducation scolaire.

Au retour de ce premier tournage individuel et expérimental, nous procédons à l'enregistrement de leur voix narrante l'histoire de leur déambulation. Pour cela, nous projetons les images filmées sur un écran et nous enregistrons en direct les participants commentant leurs images. Leur discours n'est pas rédigé à l'avance, il s'agit davantage d'une forme de description du réel filmé par les acteurs eux-mêmes. Ils racontent spontanément le cheminement de leur pensée au gré des « flottements » et des incertitudes des images qu'ils ont prises. Cette performance orale explicite les images d'un point de vue sensible, émotif, argumentatif voire idéologique. Les objectifs sont à la fois d'observer le regard des acteurs locaux sur leur propre environnement, de percevoir les éléments qui attirent leur attention, de cibler les éléments qu'ils évitent, d'analyser les thématiques qu'ils choisissent et ce qu'ils en disent. Cet exercice place les participants dans une situation de réflexivité vis-à-vis de leur propre regard sur leur environnement (Plush, 2012). « Cette multimodalité permet (...) de confronter les acteurs à des

---

<sup>35</sup> Concernant les réalisations de Nelson, Yovana et Maria.

<sup>36</sup> Il s'agit des réalisations de Marisol et Quya notamment.

<sup>37</sup> Nous pouvons citer les réalisations d'Eddy, de Jonathan, José Luis et de Gabriela.



pratiques dont ils n'auraient pas conscience » (Hémont & Patrascu, 2016, p.12). Cette auto-confrontation permet d'entrevoir la façon dont ces jeunes interprètent le réel. Edgar Morin précise qu' « il y a deux façons de concevoir le cinéma du réel : la première est de prétendre donner à voir le réel ; la seconde est de se poser le problème du réel » (Morin, 1962, in Hémont & Patrascu, 2016, p.4). La première suppose l'idée d'un réel objectif, dénué de filtre alors même que chaque plan émane d'un angle de vue et d'un choix de focale. Tandis que la seconde proposition renvoie à la dimension de notre recherche qui est de questionner la réalité au prisme des subjectivités qui la composent. Edgar Morin insiste sur le fait que le cinéma permet d'explorer les « mondes imaginaires qui nous habitent », autrement dit il rend possible le partage des perceptions intimes du réel via l'image animée (2018).

L'exercice « Observation flottante de ma ville / mon village » se rapproche de l'expérience participative menée par Jean Paul Thibaud. Les ambiances peuvent être appréhendées selon différentes modalités qui se juxtaposent. D'abord une ambiance que l'on peut qualifier d' « ordinaire » puisqu'il s'agit d'un environnement ordinaire pour les participants, leur propre ville, ruelle ou village. Ensuite, « infra-ordinaire » car la pleine conscience de leur regard à travers la caméra engendre un espace-temps particulier. Leur regard posé sur les choses du quotidien, revêt soudainement un autre éclairage, celui de l'observation et non simplement du balayage visuel effectué lors d'un cheminement quotidien. Nous passons du « voir » à « regarder ». Enfin, une ambiance « extraordinaire » car liée à l'enregistrement audiovisuel et au contexte particulier de l'atelier. Cette forme de mise en scène du réel mobilise une série de codages spécifiques liés au support utilisé.

### **2.2.3 Réalisation collective de court-métrages**

A la suite de cette première expérience de production filmique, les participants se réunissent en groupe pour choisir ensemble un sujet à explorer. Par groupe, ils délimitent les lieux, les images à filmer, les entretiens à mener. L'objectif consiste alors à préparer en amont une note d'intention de film puis de procéder au tournage. Je les accompagne une fois sur deux durant le tournage afin de répartir ma présence selon les groupes et d'observer ce qu'ils filment ou non, les questions qu'ils posent aux personnes filmées. Les tournages en autonomie leur donnent plus de liberté. L'enjeu est donc de passer de la préproduction à la postproduction en élaborant un canevas de montage ensemble. Selon les groupes, l'aboutissement final n'a pas pu avoir lieu, par manque de participation de leur part (à El Alto par exemple la phase de montage

s'est déroulé en période de Carnaval) ou par difficultés techniques (à San José, nous ne disposons pas d'électricité en continu et mon ordinateur supportait mal l'humidité). Enfin, pour clôturer les ateliers nous organisons une séance de projection publique des courts-métrages, dans le cas où les films ont pu être finalisés au montage. Ces réalisations collectives de courts-métrages sont ainsi l'aboutissement de ces différents exercices autour de l'image et de la parole. Les sujets des films varient mais s'inspirent des échanges. Ces productions permettent de mettre en pratique les différentes connaissances techniques que les participants ont acquises au fur et à mesure. De plus, elles restituent leur manière de penser et de percevoir le *Vivir Bien*, alimentée par les échanges avec le groupe.

## ***Conclusion de chapitre***

Ces ateliers constituent l'occasion de découvrir bon nombre de révoltes, d'indignations et d'incompréhensions vis-à-vis du manque de politiques publiques concernant les problématiques environnementales. Ils sont aussi une façon de récolter la parole des jeunes boliviens ayant d'ordinaire peu d'espaces d'expression et de réflexion. La caméra est un outil qui de fait impose une certaine autorité. Or, mettre la caméra dans la main des jeunes permet de valoriser leurs paroles et leurs pensées en leur proposant de s'exprimer librement. De ce fait, les jeunes enquêtés accèdent à un nouveau rôle et une nouvelle place au sein de leur communauté.

Malgré la diversité des acteurs, des thématiques choisies et des difficultés rencontrées, ces expériences sont marquées par des points de départ similaires, organisés autour de trois activités principales : des activités ludiques sur mes thématiques de recherche, un court-métrage « observation flottante de ma ville-de mon village » et une réalisation audiovisuelle collective. Dans les deux cas, l'usage de la caméra comme alliée à la recherche se révèle productif à la fois comme une négociation d'accès au terrain, de partage de l'enquête et de production de données. Comme toute enquête ethnographique, l'adaptation et la rigueur doivent être constantes. D'une certaine façon, l'ethnographie partagée nous plonge dans l'errance et au cœur des dynamiques sociales.

Les intérêts de ces ateliers sont multiples, en effet, cette expérience collective permet d'aller au-delà des limites académiques et d'incorporer l'art et la pédagogie. Elle donne également un accès aux représentations locales concernant l'usage de la nature, à la fois à travers les propres questionnements des jeunes et les échanges avec les personnes rencontrées

dans le contexte des ateliers. De plus, les ateliers contribuent à une nouvelle forme d'éducation à l'environnement. Le projet favorise une éducation alternative où les apprenants participent à la production des savoirs. Cette méthode tend à expérimenter une transmission équitable des savoirs avec les acteurs locaux. Il ne s'agit donc pas de « récolter » des informations mais de faire émerger des savoirs à partir d'une production commune avec les interlocuteurs.

Le cinéma transpose le réel sur une autre réalité. Ce support fait appel aux couleurs, aux formes, aux lumières, aux discours mais n'est qu'une illusion du mouvement, une représentation du monde. Quel est le statut de l'image dans la réalité ? Dans quelle mesure les représentations audiovisuelles donnent-elles à voir les représentations individuelles, collectives et plus largement le réel ? Le réel est intangible, immatériel et n'est saisissable qu'à travers les perceptions subjectives : les nôtres, celles de notre entourage familial, éducatif, professionnel, celles des médias et celles des artistes. Durant cet atelier, l'enjeu auquel se prêtent les jeunes est de créer par l'image leur propre vision de la réalité en bousculant les normes et le conformisme social. Cela ne revient pas à dire que leurs créations audiovisuelles se détachent de tout ancrage social, bien au contraire, mais celui-ci provient d'une sphère périphérique en rupture avec la vision hégémonique. C'est précisément le contexte d'énonciation qui apporte un éclairage et une compréhension de cette création audiovisuelle.

Réaliser une enquête filmique permet-il de faire de nouvelles découvertes ? Il est difficile de décomposer ce qu'apporte précisément le fait de filmer, de partager le quotidien, de faire des entretiens car cela s'articule dans une totalité. L'étape du dérushage est particulièrement intéressante au retour de terrain pour revenir sur des détails, avoir une trace mémorielle plus précise. Par exemple, si je reviens sur l'exemple de mon terrain à Tumupasa auprès du CIPTA, le fait de faire un film me permet finalement de comprendre et mieux saisir les enjeux de pouvoirs, les réseaux des économies informelles car ils sont clairs sur ce que je pouvais/devais filmer et ce qui ne devait pas l'être. Ainsi le filmé et le non filmé donnaient plus de clarté aux problématiques observées.

Le fait de faire un film permet également de partager l'enquête de terrain avec des spectateurs et donc de confronter leurs réceptions/perceptions. Les regards néophytes et neutres apportent d'autres pistes d'analyses. La méthodologie participative par l'image nous amène notamment à faire de nouvelles découvertes. Par exemple, plusieurs participants parlent de la pollution et de la problématique des déchets sauvages dans l'espace urbain en filmant tour à tour la terre et le ciel ce qui fait échos aux croyances andines. Cela invite à interroger la direction du regard dans le réel et dans la caméra. Cette exploration des perceptions du *Vivir Bien* chez

les jeunes boliviens, doit néanmoins être contextualisée. Comment ce concept a émergé dans leur univers et leur quotidien ? Comment situer leur propre définition du bien vivre-ensemble face aux discours officiels, institutionnels et académiques ?

## **Partie II**

### **Le concept du *Vivir Bien* : une philosophie autochtone controversée ?**

## **Chapitre 3. Contexte historique du concept *Vivir Bien***

### ***3.1 Histoire et pluri-nationalité en Bolivie***

#### **3.1.1 De la conquête aux indépendances**

Les peuples indigènes en Bolivie ont longtemps été marginalisés par l'oligarchie d'origine espagnole. Cette discrimination latente est le fruit d'une longue histoire coloniale. Peu après la conquête, le statut de « l'Indien » est un sujet de débat à la fois dans le camp ecclésiastique et du côté du pouvoir espagnol. Doit-on lui reconnaître une âme ? Peut-il devenir un bon chrétien ? La Couronne va finalement considérer les indiens comme « des vassaux et des sujets libres du roi ». Ils sont divisés en deux classes selon leur position sociale et leur collaboration avec le pouvoir espagnol : les indiens tributaires et les indiens nobles descendants de l'aristocratie constituent désormais les deux groupes de colonisés.

##### **3.1.1.a Histoire coloniale**

L'historiographie occidentale a suscité des débats quant à sa façon de rapporter les événements latino-américains depuis l'époque coloniale, même quand elle a tenté de sortir de visions trop « eurocentrées ». Ainsi dans son ouvrage *La Vision des vaincus* (1971), Nathan Wachtel tente de raconter l'histoire de la conquête « par en bas » au lieu d'adopter une approche victimisant les populations précolombiennes. Il offre ainsi un contenu historique aux multiples regards concernant le traumatisme de la colonisation. « Comment ont-ils vécu la défaite ? Comment l'ont-ils interprétée ? Et comment son souvenir s'est-il perpétué dans leur mémoire collective ? » (Wachtel, 1971, p.22). Son ambition est de scruter un autre versant de l'histoire, du point de vue des dominés. Cependant, dans *Oprimidos pero no vencidos* (1984), Silvia Rivera Cusicanqui conteste ce terme de « vaincus » qui fige les indigènes dans une posture passive alors même qu'ils incarnent une longue histoire de résistance. Le titre de cet ouvrage est précisément un slogan mobilisé par les paysans boliviens de la CSUTCB<sup>38</sup>, une forme de réponse indirecte au texte de Nathan Wachtel (Rivera Cusicanqui, 2007).

---

<sup>38</sup> Confédération syndicale unique de travailleurs paysans de Bolivie.

Pendant l'époque coloniale, le pouvoir est régi par la Couronne espagnole et ses commissaires. Une nomenclature administrative spécifique désigne les processus de métissage et l'appartenance socio-ethnique (Zagefka, 2006), de sorte que la classe sociale et l'origine ethnique déterminent les droits des citoyens. Les catégories de désignation sociale placent les *chapetones* (individus nés en Europe) au-dessus des *criollos* (descendants des espagnols, nés sur le continent des Amériques), eux-mêmes supérieurs aux *mestizos* (issus du métissage des espagnols et des indigènes), aux *indios* (terme péjoratif employé pour définir les peuples indigènes depuis l'époque coloniale), aux *zambos* (nés d'une union entre afrodescendants et indigènes), aux mulâtres (nés d'une union entre un « blanc » et un afrodescendant) et aux *negros* (afrodescendants issu de l'esclavagisme). Cette classification socio-ethnique retrace dans les grandes lignes les appellations utilisées. Mörner (1971) précise que la « miscégénéation » (le métissage) rend impossible la constitution de classes bien définies. En effet, de nombreuses combinaisons matrimoniales sont possibles et engendrent de nouvelles dénominations, d'autant plus qu'un même terme pouvait avoir une acception différente selon l'époque et la région. Rosana Barragan explique que les catégories sont toujours en discussion et reformulées car elles renvoient simultanément à une construction sociale imposée par les dominants et une ré-appropriation de ces dénominations par les dominés (Barragan, 2007, p.92). La catégorie de métisse suit notamment les fluctuations des décisions politiques et les avantages accordés à l'une ou l'autre des catégories. Par exemple, à Cochabamba, la proportion de métis augmente considérablement à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle afin de passer outre l'impôt royal (Larson, 1992).

Un détour par le Mexique s'avère ici éclairant. L'historien mexicain Nicolás León étudie quant à lui précisément les systèmes de castes attribuées au fil de l'histoire dans toute l'Amérique Latine. Sa classification, élaborée en 1924, répertorie plus de 52 formes d'appellations. Ces catégories témoignent d'une forte ségrégation qui a longtemps perduré au fil de l'histoire. Précisons que le terme « blanc » relativement présent dans les documents historiques ne renvoie pas toujours à la couleur de peau mais davantage au statut social, autrement dit aux positions qui assurent un pouvoir à la fois économique et social (Rosenblat, 1954). Polymnia Zagefka souligne ainsi l'exception mexicaine de cette assimilation, « où le terme de "blanc" est impopulaire, transposé aujourd'hui par le terme de *gringo* » (2006, p.20). Ces dénominations étaient potentiellement transgressées pour satisfaire des intérêts plutôt que d'autres. Par exemple, un individu pouvait se définir comme indien pour payer un tribut moins lourd, ou un métis en tant qu'espagnol pour s'en affranchir (Beltrán, 1946, p. 274). Dans le cas

bolivien, la sociologue Silvia Rivera Cusicanqui spécifie trois identités principales : *indio*, *q'ara* (blanc) et *cholo* (métisse) (Rivera Cusicanqui 1993, p.57–60). Ces catégorisations raciales engendrent une forte discrimination et une hiérarchisation sociale.

Le système de caste régit toute l'organisation sociale. La discrimination raciale se traduit ainsi dans la distribution du travail, ce qu'Anibal Quijano (1992) appelle la « colonialité du pouvoir ». Durant toute l'époque coloniale, les populations indigènes ont l'obligation de travailler dans les terres ou les mines sous les ordres des grands propriétaires, exception faite des « communautés libres » qui doivent en contrepartie payer un tribut et sont soumises à la *mita*<sup>39</sup> (Larson, 1992). Néanmoins, les catégories sont mouvantes, certains indigènes s'immiscent dans la zone amazonienne tandis que d'autres partent travailler dans les *haciendas* pour échapper aux politiques d'imposition du tribut (Saignes, 1992). Les migrations en direction de la ville ou des *haciendas*, leur permet ainsi de modifier leur statut et leurs obligations.

La hiérarchie sociale se poursuit entre les *hacendados* (dirigeant de l'*hacienda*) et les *yanacunas* (travailleurs dans les haciendas, appelés ensuite *peones*). Or, des conflits surgissent entre les *hacendados* et grands propriétaires miniers concernant le contrôle de la main d'œuvre (Larson, 1992 ; Le Gouill, 2013). En effet, les propriétaires miniers voient les mineurs s'échapper en direction des haciendas. Ces tensions engendrent la création d'un tribut obligatoire pour les *yanacunas* en vue de réduire les mouvements migratoires. Dans tous les cas, ces migrations participent à la transformation des statuts et rend opaque la catégorie de « métis », qui regroupe à la fois les petits commerçants, les *yanacunas* mais aussi les artisans.

Malgré ces inégalités, la Couronne cherche à laisser aux *indios* quelques libertés pour éviter toute forme de révolte. Les indigènes détiennent le droit d'élire leurs propres autorités, de pratiquer leurs formes d'organisations traditionnelles en se répartissant le travail. Néanmoins, ils sont soumis à une restriction de mouvement. Ils ne peuvent vivre que dans les *reducciones* ou dans des quartiers séparés en ville (Platt et al., 2006). Le système d'*encomiendas* ordonne une nouvelle cartographie des communautés paysannes. Les terres appartiennent à la Couronne et leur gouvernance est régie par des colons espagnols. Les communautés andines sont ainsi transformées dans l'ensemble de leurs pratiques économiques, politiques et spirituelles (Platt, 1982). Le christianisme se répand alors et se mêle aux rituels

---

<sup>39</sup> La *mita* désigne les travaux forcés dans les mines notamment.



pré-hispaniques. Les sociétés andines se meuvent dans une « culture du métissage » (Rivera Cusicanqui, 1993, p.64). Dans ce contexte, plusieurs rébellions indigènes voient le jour.

### **3.1.1.b Indépendance et guerres**

À partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les pays d'Amérique latine prennent peu à peu leur indépendance face à la Couronne d'Espagne. Après des mouvements de luttes initiés dès 1809, la Bolivie proclame son indépendance le 6 août 1825 (Nicolas et Quisbert, 2014 ; Roux, 2007). Simón Bolívar (1783-1830), le grand héros de l'indépendance, participe à l'émancipation de plusieurs États sud-américains, dont son pays d'origine le Venezuela, et la Bolivie. Il est le premier à soumettre l'idée d'une fédération continentale afin de rassembler tous les États. Une ambition qui sera reprise dans le projet bolivarien d'Hugo Chavez mais qu'il est possible de retrouver dans les discours des idéologues du *Vivir Bien* « près d'un siècle et demi après mais sous les termes du *Tawantinsuyu* » (entretien Fernando Huanacuni, juin 2014). En effet, Fernando Huanacuni envisage le *Vivir Bien* avant tout comme un processus politique qui vise à réformer le territoire des anciens. L'enjeu serait alors de redessiner les frontières des États-Nations latino-américains (*ibid*).

Ce marqueur temporel amorce la nécessité de créer une identité nationale. Mais comment construire une seule identité à partir d'une réalité multiple ? "Faut-il intégrer l'indien à la nation ?" se demandent alors les élites politiques (Tremblay, 2019). La République bolivienne cherche à redéfinir l'image des indigènes afin de les intégrer à une nation « moderne » à travers des politiques éducatives et la conscription obligatoire (Landivar et Ramillien, 2009). Néanmoins, ces politiques en faveur des populations indigènes ne permettent pas d'abolir la domination sociale et l'assouvissement des indigènes aux grands propriétaires. Avec l'indépendance, l'État reconnaît la citoyenneté aux indiens mais leurs droits indigènes ne sont toujours pas institutionnalisés au lendemain de la libération (Roux, 2007). Les années qui suivent sont marquées par une forte instabilité politique. Le système colonial de caste est encore très présent et les élites exploitent les populations indigènes à travers le système des *latifundios* (Rivera Cusicanqui, 1979).

Malgré les nombreux discours de Bolívar valorisant le monde paysan et proposant de nouvelles réformes, le système foncier ne va pas subir de transformation. L'État octroie aux indiens des surfaces agricoles dans le but de satisfaire leurs propres besoins alimentaires sans pour autant leur attribuer des parcelles d'exploitations. Les autres terres, appartenant alors à

l'État, sont vendues aux enchères. Ce sont donc les élites boliviennes qui accèdent à ce capital, reproduisant d'une certaine façon le modèle agraire précédent à travers le système *d'haciendas*<sup>40</sup>. Le producteur reste sous le joug d'un grand propriétaire, un héritage de la Couronne espagnole, et ne dispose pas de sa propre terre. Il reçoit un petit salaire ou dispose d'une petite parcelle pour sa propre consommation. Les productions en surplus sont alors vendues par l'intermédiaire du patron (Platt, 1982).

Les discours politiques ne cesseront de revenir sur cette question agricole sans pour autant adopter une posture stable et décisive<sup>41</sup>. Les paysans sont alors répartis sous différentes appellations : les colons (main d'œuvre dans les *haciendas*), les péons (ouvriers agricoles des plaines orientales), les petits propriétaires (gérants de *minifundio*<sup>42</sup>) et les indigènes (*Ibid*). Ces derniers sont libres dans leur forme d'organisation mais restent soumis aux autorités locales sans disposer de titres de propriété. Néanmoins, compte tenu de l'éloignement des *haciendas* et le peu d'intérêt porté sur les affaires paysannes par les fonctions publiques, le pouvoir reste aux mains des grands patrons. En ce sens, les *haciendas* sont des structures qui hiérarchisent la société rurale à travers des critères ethniques<sup>43</sup> et sociaux. Alors que s'intensifient les échanges commerciaux à l'échelle internationale et que la Bolivie subit une forte inflation, émergent des bouleversements politiques et différents conflits sociaux. Les salaires des petits producteurs restent en dessous du niveau économique du pays, les mettant à l'écart du développement capitaliste. Les paysans cherchent à sortir de leur condition précaire et aspirent à un changement dans la structure agricole.

En 1879 éclate la guerre du Pacifique. Depuis quelques années, le Chili avait annexé progressivement le territoire littoral bolivien en vue d'exploiter les gisements de salpêtre (Lopez Urrutia, 2003). Alliée avec le Pérou, la Bolivie déclare la guerre au Chili après une demande de restitution de son littoral restée sans succès, mais elle subit une défaite militaire aux retombées

---

<sup>40</sup> Les *haciendas* sont de vastes exploitations agricoles ou pastorales gouvernées par des colons en Amérique du Sud.

<sup>41</sup> En 1868, l'État accorde le droit aux indigènes de disposer de leur terre tout en restant le propriétaire légal. Puis, le dictateur Melgarejo mettra en vente aux enchères les territoires indigènes non rachetés par les populations. Cet événement entraînera la disparition de nombreuses communautés et l'attribution de nombreux territoires à des membres de l'élite bolivienne (Roux, 2007).

<sup>42</sup> Les *minifundio* sont des petits domaines agricoles.

<sup>43</sup> Le terme « ethnique » fait référence ici à la vision de l'époque qui distingue les personnes selon leur apparence physique et leur appartenance culturelle. Aujourd'hui ce terme reste relativement connoté rappelant l'époque coloniale. Les critères « ethniques » s'inspirent d'illusions identitaires aux contours flous et porteurs de présupposés (Amselle et M'Bokolo, 1985).

multiplés. D'une part, la Bolivie se retrouve privée d'un accès à la mer, ce qui impactera profondément son développement économique. Elle ne peut donc pas jouir des ressources présentes sur ce territoire ni développer toute forme de transports maritimes (Abecia, 1986). Cette défaite affecte aussi profondément la dignité nationale, et ce traumatisme est toujours très présent dans la mémoire collective (les défilés officiels font toujours figurer une « province littoral » par exemple). Chaque année les boliviens célèbrent le *Dia del mar* en guise de souvenir. Néanmoins, cet événement permet la création d'un « premier élan nationaliste » (Martinez, 2010). La Guerre du Pacifique fait émerger de nouveaux héros et permet de consolider le sentiment d'appartenance nationale. Pourtant la paix ne règne pas le pays très longtemps. En 1898, des indigènes mènent une insurrection à La Paz avec à leur tête le cacique aymara Pablo Zarate, surnommé *Willka*, dont les partisans participent au massacre de populations blanches et de métis (Bigenho 2006). Cette insurrection contraint l'élite à redéfinir la place des populations indigènes dans l'État. Cet événement appelé « guerre fédérale » bouleverse la Bolivie et génère un climat constant de révolte jusqu'à la Révolution de 1952. De 1932 à 1935 un conflit avec le Paraguay dans la région du *Chaco* provoque une nouvelle défaite et perte de territoire pour le gouvernement bolivien. Des ressources pétrolières semblent présentes sur ce territoire et les inimitiés provoquent une des guerres les plus meurtrières depuis l'indépendance.

### **3.1.2 La question indigène début XXe**

#### **3.1.2.a L'indigénisme des années 1920**

Suite à un contexte de discriminations et d'inégalités sociales, émerge dans les années 1920 un vaste mouvement de revendication indigène porté par les intellectuels imprégnés par les théories marxistes et des artistes fascinés par la sphère indigène. L'indigénisme, originellement issu de la sphère idéologique et politique, inspire peu à peu les artistes dans une re-découverte et une ré-appropriation de la figure de l'indien (Favre, 1996 ; Le Bot, 2009). Il met en parallèle l'aliénation de l'indien à celle du prolétaire, même si l'histoire des ouvriers de l'ère industrielle se distingue socialement et politiquement de l'histoire de l'esclavagisme, de l'assimilation et de la colonisation subie par les indigènes. Ce n'est pas tant les références mobilisées qui interrogent la légitimité de ces discours, l'indianiste Fausto Reinaga (1970) tente également de fusionner les sources autochtones et marxistes, mais davantage l'origine sociale et ethnique des protagonistes. L'indigénisme est porté majoritairement par des artistes ou des

intellectuels d'origine sociale privilégiée qui souhaitent défendre les droits indigènes en ramenant la multiplicité à une seule catégorie : l'indien. Derrière cette homogénéisation, l'idée est de construire une identité collective commune, fondée sur une nouvelle version de l'histoire coloniale. Ce renouveau idéologique transforme progressivement le statut des populations indigènes à travers des programmes étatiques axés sur le secteur rural.

L'État instaure le ministère du travail en 1932, accompagné d'un code du travail. Les indigènes s'organisent alors autour de syndicats ouvriers et paysans pour défendre leurs intérêts. Leur identité bascule peu à peu autour de leur rattachement syndical (ouvrier, mineur ou paysan). En effet, l'enjeu est l'intégration de l'indien dans l'État, et cela passe par des politiques de développement (Le Bot, 1994). Dans cette mouvance anti-oligarchique, les régimes militaires se succèdent, même si le pouvoir reste dans la main des élites boliviennes. Un nouveau parti politique émerge alors, porté par ces protestations. Il s'agit du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR). L'idée de progrès s'articule à la figure du métissage. L'indien est alors défini en termes d'activité, « un paysan » et non plus sous les traits de son ethnicité. Cette politique du métissage est portée par le mouvement indigéniste, puis reprise par le MNR, elle est perçue par les indigènes comme une opportunité d'ascension sociale (Gordillo, 2000). Le parti du MNR prend forme en 1941. Il réunit des partisans de l'indigénisme, des intellectuels, des jeunes officiers en prônant un discours anti-oligarchique (Lavaud, 1991). Ce mouvement intellectuel dépasse les contradictions de classes et les discriminations ethniques à travers un discours nationaliste (Dunkerley, 2003, p.70). Au-delà de son implication dans la sphère politique, ce mouvement intellectuel provoque des effets notables sur la société bolivienne. Il influence le domaine de l'art où les références aux mondes indigènes deviennent plus fréquentes. Cette recomposition du mouvement indigéniste contribue activement à la Révolution Nationale de 1952 puis à la réforme agraire de 1953. Ces deux événements participeront à un renouvellement idéologique.

### **3.1.2.b La Révolution Nationale de 1952**

À partir de la révolution de 1952, l'État cherche justement à intégrer et assimiler "l'indien" à la Nation et à consolider l'État-Nation (Delfour, 2005). Le MNR obtient le soutien des mineurs et des paysans à travers un discours socialiste. Une fois au pouvoir, le MNR met en place le suffrage universel, nationalise les mines ainsi que le transport ferroviaire sous la présidence de Victor Paz Estenssoro. Les projets clés du MNR sont aussi d'élargir l'éducation à tous les citoyens et de redistribuer les terres aux paysans à travers une réforme agraire, qui

voit le jour en 1953 (Gordillo, 2000). José Gordillo expose dans son analyse sur les mouvements paysans de Cochabamba, les formes d'appropriations de cette réforme par les populations paysannes et indigènes. Il s'agit pour ces derniers d'une opportunité d'intégration sociale et de rétablir leur propre « verticalité » (*Ibid*, p.86). Un programme éducatif vise notamment à réduire le taux d'alphabétisation en espagnol. Les indigènes obtiennent enfin le droit de vote et la citoyenneté. À travers la création d'un ministère des affaires paysannes, le monde paysan acquiert une place conséquente au sein de l'État. Le système syndical devient alors un moyen de faire rentrer les indigènes dans la Nation bolivienne (Dunkerley, 2003). La catégorie de « l'indien » disparaît peu à peu à travers la figure du « paysan », même si cela n'efface pas le racisme (Postero, 2017, p.8). Le Mouvement National Révolutionnaire (MNR), parti politique travaille activement sur l'homogénéité de la Nation autour de l'État, à travers l'unification d'un drapeau, d'une langue, d'une religion.

On parle de Révolution « Nationale » dans le sens où c'est précisément dans ce contexte que la nation bolivienne prend sa forme « moderne » (Delfour, 2005 ; Alvizuri, 2012). L'objectif est de faire converger les figures de l'indigène et du métis pour remplacer l'oligarchie en place (Nicolas et Quisbert, 2014, p22). Dans les « Bases et principes du MNR » écrit par José Quiroga se dessine une réécriture de l'histoire nationale qui prône la grandeur de l'État Inca en plus de souligner les différents événements historiques traversés par la Bolivie (1942). Víctor Paz Estenssoro, fondateur du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire (MNR) devient président à la suite de la Révolution d'avril 1952. Lors de son discours en 1954 devant les mineurs de Huanuni il insiste sur cette histoire commune :

« Nous sommes le peuple qui a fait Tiahuanacu. Nous sommes le peuple qui a su résister à 300 ans de domination espagnole, qui a su survivre avec ses institutions et qui a su un jour triompher et vaincre les Espagnols et établir son indépendance politique. Nous sommes un peuple qui a su résister, pendant plus d'un siècle de vie républicaine, à toutes les injustices qui ont persisté malgré l'indépendance politique ; nous sommes un peuple qui a su, au cours de ces six longues et dures années, vaincre les Rosca dans les magnifiques journées d'avril. Avec cette histoire en toile de fond, nous pouvons avoir la foi aveugle et absolue que nous ferons avancer la Révolution nationale et que nous serons maîtres de notre destin<sup>44</sup> (Comité Político Nacional del MNR, 1954, p.174-175).

---

<sup>44</sup> Traduction de l'auteur. Texte original : « Somos el pueblo que hizo Tiahuanacu. Somos el pueblo que supo resistir 300 años de dominación española y supo sobrevivir con sus instituciones y un día supo triunfar y derrotar a los españoles y establecer la independencia política. Somos un pueblo que ha sabido resistir, mucho más de un siglo de la vida republicana, con todas las injusticias que a pesar de la independencia política subsistieron ; somos un pueblo que ha sido capaz, a través de estos seis largos y duros años, de

La définition de la Nation est au cœur de ces débats. D'un côté le MNR cherche à inscrire la nation bolivienne dans une historicité précédant l'indépendance de 1825. Deuxièmement, il réduit la diversité ethnique à une seule et unique composante : la nation, regroupant des citoyens. A travers la création d'une Commission d'Histoire Nationale en 1954, le gouvernement entend raconter le passé autrement (Nicolas et Quisbert, 2014, p.15). L'existence de la nation bolivienne est posée dans une continuité historique qui lui octroie une légitimité jusqu'alors fantomatique. Cette Révolution favorise ainsi l'essor d'un discours anti-colonial dans un contexte où les identités sont multiples, tantôt fondées sur l'activité professionnelle tantôt sur l'origine ethnique ou géographique. Mais si la Révolution permet d'amener la question indigène dans les débats politiques, elle ne relève pas totalement le défi d'unir le peuple sous les traits d'une citoyenneté commune. De plus, le régime républicain reste entre les mains de l'élite oligarchique qui désire maintenir une sphère politique largement eurocentrée. Le MNR rassemble des acteurs de la « classe moyenne » et la révolution leur permet une nouvelle ascension sociale. Or, « cet accès au pouvoir politique ne s'accompagne cependant pas de la constitution d'une bourgeoisie industrielle susceptible de remplacer l'oligarchie traditionnelle – ce qui explique en partie l'instabilité politique du régime, les carrières militaires constituant une voie essentielle de promotion sociale pour ceux qui n'appartiennent pas aux anciennes élites économiques » (Poupeau, 2004, p.128).

La sphère culturelle n'est pas à l'écart de ces processus politiques. À la suite de la Révolution Nationale, se crée le 20 mars 1953 par décret, l'Institut Cinématographique Bolivien (ICB). Son rôle réside dans la remise en question de l'identité bolivienne et pose les fondements d'un cinéma social. Dans ce sillage, émerge le groupe *Ukamau*, fondé par Jorge Sanjines et Oscar Soria. L'ICB contribue à soutenir le gouvernement. Un système de journal d'information permet à la population de suivre l'avancée de la Révolution. Ces productions passent en avant-première des salles de cinéma afin de diffuser largement le discours du MNR. Le propos porte sur l'héritage colonial et les différents éléments qui le composent. Des valeurs rattachées à l'expérience coloniale sont mises en avant pour fédérer le peuple autour d'une histoire commune. Les artistes et le monde politique valorisent tout symbole faisant référence au passé : les ruines de Tiwanaku tout comme la ville de Potosi. On peut ici revenir sur la portée de ce

---

derrotar a la Rosca en las magníficas jornadas de abril. Con estos antecedentes de nuestra historia, podemos tener fe ciega, absoluta de que vamos a llevar adelante la Revolución Nacional y vamos a ser dueños de nuestro destino » (Comité Político Nacional del MNR, 1954, p.174-175).

cinéma social, et sur sa contribution au renversement de perception concernant la sphère indigène. Comment a-t-il contribué à transformer la figure de l'indien dans la société ?

### 3.1.2.c La figure de « l'indien » dans le cinéma de Jorge Sanjines

L'enjeu du groupe *Ukamau* est, dès sa création, de faire un cinéma qui laisse la place aux indigènes en mêlant la fiction et le documentaire. Le cinéaste Jorge Sanjines est l'un des pionniers à témoigner de la réalité des peuples indigènes<sup>45</sup>. Ses œuvres dénoncent les inégalités raciales, sociales et véhiculent un sens politique puissant dans un État sous domination occidentale, où se sont multipliés les dictatures et les coups d'État. Elles ont pour ambition de sensibiliser le peuple bolivien. Ce collectif ouvre d'ailleurs le premier ciné-club du pays. Il s'agit des premiers films au monde en langue autochtone : quechua et aymara (Sanjines, *in* Cacopardo, 2014).

Jorge Sanjines, fondateur de l'ICB et réalisateur, provient d'une famille aisée de La Paz, aux idées intellectuelles et morales progressistes. Il réalise des études de philosophie à l'université de La Paz puis se forme au cinéma au Chili. Dès les années 1960, le futur réalisateur bolivien commence à travailler dans le milieu audiovisuel. Son ambition est de « faire du cinéma un instrument politique » (*ibid*) Le nom du groupe *Ukamau* est tiré du premier long métrage du même nom, réalisé en 1966. Ce film cherche à transmettre le regard que le peuple aymara porte sur le monde. Il reçoit un prix au VIIe festival cinématographique de Cannes. Il s'agit du premier long métrage de fiction réalisé en langue aymara. « Ce film historique est une métaphore, une allégorie de la souveraineté perdue. Une histoire d'amour, celle d'un homme de la campagne qui retrouve sa femme violée et assassinée par un commerçant » (Entretien de Jorge Sanjines par el Museo del Aparapita, 2017). Avant de mourir, l'épouse prononce le nom de son bourreau à son mari. Après un an de patience, ce dernier réussit à se venger. Le récit expose deux phénomènes. D'abord, la réalité sociale d'une famille aymara, méprisée et soumise, économiquement et psychologiquement, par l'oligarchie nationale. Ensuite, il dénonce les inégalités sociales et raciales qui animent la Bolivie. L'histoire se déroule sur l'île du Soleil, au bord du lac Titicaca. Le film dresse le portrait d'une vie rurale paisible en harmonie

---

<sup>45</sup> Comme d'autres productions audiovisuelles de l'époque, le travail de Jorge Sanjines est un cinéma social inspiré par la littérature indigéniste. Avant lui, Pedro Sambarino avait déjà réalisé un premier long métrage donnant à voir la réalité et les représentations indigènes. Il s'agit de la production bolivienne *Corazón Aymara* (1925).

avec la nature. En comparaison, le personnage du métis venant de la ville est dépeint comme un être violent et mauvais. Ce découpage stéréotypé contraste avec les autres films de l'époque, notamment des westerns qui présentent l'image d'un indien barbare et agressif. Jorge Sanjines embauche des habitants aymara qu'il forme au jeu d'acteurs. Cette pratique contraste avec les pratiques cinématographiques de l'époque où les rôles d'indiens sont donnés à des protagonistes « blancs »<sup>46</sup>.

Jorge Sanjines présente « l'indien » comme un héros collectif, jusque-là banni par la société *criolla*<sup>47</sup> bolivienne. Il dépeint cette réalité bolivienne plongée dans la misère, la soumission, voire même l'exploitation par l'oligarchie. Son travail fait écho aux grandes idéologies indigénistes qui présentent la relation conflictuelle entre les différentes nations autochtones de Bolivie et un État-nation d'ascendance coloniale. A travers ces films, il cherche à rompre les stigmates affectant les cultures et les luttes indigènes. Les éléments et les traits culturels indigènes, tels que les rituels ou la présence des feuilles de coca, sont omniprésents dans ses films. Ses films sont longtemps censurés en Bolivie, durant les successives dictatures. Il s'exile durant plusieurs années car ses films sont perçus comme une incitation à la révolte. Lui-même se revendique d'un cinéma nouveau ou « tiers-ciné » en référence au tiers-monde. Il partage cette vision militante du cinéma avec d'autres réalisateurs tels que Pino Solanas, Octavio Gettino, Glauber Rocha et le Cinéma Cubain de la Révolution.

De plus, le cinéma de Jorge Sanjines apporte une attention spécifique au temps. Dans les sociétés andines, on considère généralement que le temps n'est pas linéaire, mais cyclique (Bouysse-Cassagne, 2000, p.64). Les hommes se placent face au passé, le dos tourné vers le futur. Une telle représentation participe à la création d'une nouvelle esthétique cinématographique qui peut être observée dans le film *la Nation clandestine* (1989), l'accent est mis sur la non reconnaissance de l'indigène. Pendant longtemps, la pratique de la langue native et des cérémonies était réalisée dans la clandestinité puisqu'elle était interdite par l'État. Le personnage principal de ce long métrage, Sebastián, renonce à son nom aymara pour incorporer une identité citadine lorsqu'il quitte le foyer familial de l'Altiplano. Le drame se

---

<sup>46</sup> D'autres réalisateurs cherchent de la manière à sublimer l'image de l'indien En 1910, le nord-américain James Young Deer réalise le film *White fawn's devotion* qui dépeint la réalité de la vie d'une réserve. Ce film, militant, est un des premiers réalisés par un amérindien. Au-delà du réalisme social, il traduit le monde intérieur et spirituel grâce à des effets spéciaux. Ce cinéma est à la frontière entre l'expérimental et le réalisme. L'indien est présenté comme un être stoïque, intègre et pur.

<sup>47</sup> *Criolla* signifie « pure » en espagnol, faisant référence à la « race pure » terme pour désigner les descendants espagnols nés en Amérique Latine.



dénoue autour de cette rupture avec la communauté. Cette histoire est une mise en lumière du défi qui s'impose aux migrants de l'Altiplano venus s'installer en ville. Ils sont dans l'obligation de s'adapter à leur nouveau milieu pour combattre les stigmates qui leur sont attribués.

Pouvons-nous dire pour autant, que le cinéma de Sanjines emprunte les sillons d'un cinéma révolutionnaire ? Jorge Sanjines rompt avec les standards cinématographiques et bouleverse les codes esthétiques. L'inversion des mythes via la création audiovisuelle a une véritable valeur artistique. Cette démarche apporte un autre éclairage sur le monde social, autrement dit, elle renseigne l'hors-champ des récits hégémoniques de la domination coloniale et postcoloniale. Dans le mythe du western par exemple, les personnages sont stéréotypés, d'un côté les bons de l'autre les mauvais. Le sens narratif est préétabli par ce mythe social. Les revendications et les dénonciations que ce réalisateur apporte participent à changer la société et à lui transmettre une autre vision de l'indigène (Wood, 2006). L'indigène est une altérité au sein d'une Nation bolivienne très clivée.

« (le) cinéma révolutionnaire (est) celui qui est au service des intérêts du peuple, celui qui se constitue en instrument de dénonciation et de clarification, qui évolue en intégrant la participation du peuple et qui se propose d'arriver jusqu'à lui » (Sanjines, Museo de Aparapita, 2017).

L'exemple d'un autre film réalisé par Sanjines, le *Sang du condor* (1969), témoigne de l'impact qu'une réalisation audiovisuelle peut avoir sur la société. La trame narrative expose le phénomène de stérilisations forcées des femmes indigènes par les Nord-Américains. Le film puise dans la cosmogonie pour apporter un éclairage culturel. Un rituel réalisé par les hommes dédiés à la *Pachamama* et aux esprits de la nature cherche à ramener la fécondité des femmes. Le rituel n'a rien de folklorique car il s'agit de rituels qui existent dans la vie sociale des habitants. La société bolivienne ignorait ces stérilisations forcées. A la suite de cela, le congrès et l'université de la UMSA mène des enquêtes pour approfondir cette dénonciation. Les commissions ont ensuite confirmé la véracité des faits et à partir de 1970, le gouvernement expulse l'agence étasunienne « *Peace corps* » en charge de ce programme de contrôle forcé de la natalité. En ce sens, la création audiovisuelle participe non seulement à porter le débat au sein de la société bolivienne mais aussi à changer le réel. Le dernier film de Jorge Sanjines, *Los insurgentes* (2012) s'inscrit également dans cette trame.

« Aujourd'hui, grâce au processus de changement qui a commencé en 2003, ces clandestins se sont dé-clandestinés et insurgés » (entretien Kekena Corvalan, Unasur Cine 2013).

Le film *Los Insurgentes* porte sur la révolte des indigènes boliviens face au pouvoir colonial. L'histoire relatée ne reprend pas les faits de l'histoire écrite mais davantage celle de la mémoire collective et de l'histoire orale. Le réalisateur met en avant les héros mythiques occultés par l'histoire officielle durant de nombreuses années. Il raconte les insurrections menées par Tupak Katari et sa compagne Bartolina Sisa à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, par sa soeur Gregoria Apaza et son amant Tupak Amaru en 1781. Il retrace l'histoire des troupes indigènes qui ont participé à la guerre du *Chaco* dans les années 1930. Il reprend les événements des années 2000 qui marquent un véritable changement social et politique lors de la guerre de l'eau et la guerre du gaz. Evo Morales apparaît deux ou trois fois dans le film, dans le but de démontrer la prise du pouvoir par "l'indien", autrement dit le renversement idéologique et politique qui se produit peu à peu dans le pays au fil des insurrections. L'apparition d'Evo Morales dans le film le place dans la filiation de cette histoire de luttes indigènes.

Un discours qui durant les différents mandats d'Evo Morales est largement assumé afin de légitimer sa place au pouvoir et son ascendance indigène (Poupeau, 2011). De nombreuses critiques assimilent alors le film à une propagande en faveur du gouvernement d'Evo Morales. Néanmoins, au-delà du sens politique de cette figuration, il semble que l'intérêt soit davantage symbolique : c'est son identité paysanne, *cocalera* et aymara qui est mise en avant et présentée comme un aboutissement d'une lutte pluri-centenaire pour la récupération de la souveraineté et pour la dignité. La narration est non linéaire car le film tisse pêle-mêle le lien entre ces différentes histoires. En effet, une fois de plus, le fil conducteur est lié à la conception du temps des sociétés andines et aux propres structures narratives de l'histoire orale qui « commence par la fin pour finir au début » comme le souligne Jorge Sanjines lors d'un entretien au 3<sup>ème</sup> festival de cinéma politique de Buenos Aires.

Les problématiques soulevées par le réalisateur Jorge Sanjines sont abordées et nourries par le processus de la création et de l'expérience collective. Cette « historiographie de la mémoire » fait appel à la mémoire visuelle, au sens où « voir c'est reconnaître » (Silvia Paggi, 2003). Le cinéma mobilise les représentations collectives pour véhiculer des idées mais il participe aussi à la construction de cette mémoire collective par l'image. En effet, les images audiovisuelles se transposent dans la mémoire et s'inscrivent dans les images mentales. L'image a longtemps participé à un processus de colonisation des imaginaires, or, le cinéma de Jorge Sanjines devient un témoignage des nouvelles épistémologies visant à « décoloniser » le regard.

« Nous sommes convaincus que notre travail avec les collègues du groupe Ukamau est une tentative d'ouvrir seulement quelques chemins dans la grande brusquerie d'un cinéma populaire révolutionnaire, réalisé, conçu et utilisé par le peuple dans la construction de la Grande Patrie Libérée de notre Amérique » (Sanjines, 1979, p.12).

L'image possède ainsi une dimension politique qui contribue à redéfinir l'identité des citoyens et à s'inscrire dans la mémoire collective, mais aussi à décentrer le regard. Le cinéma social de Sanjines expose ainsi les mécanismes de la valorisation du monde indigène au travers du cinéma national et du cinéma international, notamment à travers une réflexion sur la langue, qui fait référence à tout un univers cosmique et qui renverse certains codes du langage cinématographique.

« Le langage cinématographique occidental place au premier plan, le sujet, qui émane d'une vision individualiste (...) En revanche, les peuples indigènes ont une autre vision de la vie et des relations humaines. Le protagoniste c'est le collectif. D'abord nous, ensuite moi ! » (*Ibid*).

Jorge Sanjines place ainsi la notion de "collectivité" au cœur de ses réalisations. L'identification passe ainsi par le groupe et non à partir d'un sujet individuel ou d'un couple. Cette remise en question de la forme narrative est ainsi plus en adéquation avec la cosmovision indigène car inscrite dans les sociétés andines. Ces créations audiovisuelles rendent compte de la production des identités à partir d'un paysage partagé. « Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble » (Durkheim, 1894, p.62). La notion d'imaginaire vient se substituer à la notion de représentation collective de Durkheim. Comme l'expose Edgar Morin dans son ouvrage *Le cinéma ou l'homme imaginaire : essai d'anthropologie*, le cinéma de fiction transmet une part d'imaginaire esthétique et social au spectateur. Cet imaginaire nourrit la participation affective des spectateurs. « C'est en tant que représentation de représentation vivante que le cinéma nous invite à réfléchir sur l'imaginaire de la réalité et la réalité de l'imaginaire (Morin, 1956, p. 11). En effet, le cinéma rend compte des processus culturels en cours et peut servir de support aux revendications sociales. « L'anthropologie de l'imaginaire nous mène donc au cœur des problèmes contemporains. Mais souvenons-nous qu'elle y a pris son départ. Le cinéma est un miroir – l'écran – mais c'est en même temps une machine – l'appareil de prise de vue et de projection » (*ibid*, p. 216).

### 3.1.3 Les revendications indigènes par les acteurs autochtones

#### 3.1.3.a L'indianisme et le katarisme

Dans la continuité des luttes menées par le MNR, un nouveau mouvement émerge à la fin des années 1960 en faveur des droits indigènes. Fausto Reinaga (1906-1994) est un des idéologues les plus influents de l'indianisme. Il dénonce la récupération de la figure de l'indien par l'élite politique. Dans son ouvrage *El Indio y el cholaje boliviano* (1964), il condamne l'indigénisme porté par le MNR, ainsi que le manque d'émancipation des indiens. Sa critique s'adresse notamment à l'écrivain Fernando Diez de Medina, directeur de la réforme éducative. Pour lui, le MNR a utilisé les indigènes pour son image en compensation de promotion sociale (Alvizuri, 2012). Son discours contestataire est en opposition avec ce mouvement indigéniste impulsé par l'élite du début du siècle. Pour Reinaga, la légitimité du discours tient à l'origine de l'énonciateur. C'est donc sous le prisme de l'identité et d'une nouvelle narration que se dessine sa pensée révolutionnaire. Il réfute l'existence d'une nation bolivienne « métisse », qui avait été largement mise en avant par le MNR. Il préfère re-nommer la nation bolivienne sous les termes d'une « nation indio-métisse » (Nicolas et Quisbert, 2014, p.39).

Durant la révolution, l'identité « paysanne » est mise en avant plus que la dimension indigène, dans la mesure où le processus développe une revendication d'accès à la terre, notamment sur l'Altiplano (où, contrairement à l'Orient du pays encore dominé par les haciendas, les petites propriétés individuelles tendent à supplanter les formes d'organisation communautaires) (Gordillo, 2000 ; Dandler et Torrico, 1984). Les organisations indigènes s'institutionnalisent et prennent part à la vie politique. Quelques indigènes arrivent à des postes de pouvoir, réalisent des études supérieures même si les inégalités socio-ethniques restent présentes.

Dans ce contexte, émerge l'indianisme. Il se construit en opposition à l'occident, en prônant le collectif face à l'individualisme, ou encore le respect de la nature. Il insiste notamment sur le marqueur identitaire et symbolique et tend à valoriser l'idée « d'une certaine pureté de l'identité indigène » (Le Gouill, 2013, p. 230). L'indianisme de Fausto Reinaga influence d'autres mouvements, comme la *guerrilla* tupakatarista des années 1990, les mouvements contestataires des années 2000 et certains élus à l'assemblée constituante de

2006 tels que Félix Cárdenas<sup>48</sup> (Nicolas et Quisbert, 2014, p.40). Il faut néanmoins distinguer l'indianisme et le katarisme (Le Bot, 1994 ; Pacheco, 1992). Les discours sont centrés sur une identité aymara et andine et ne prennent pas en compte la diversité ethnique du pays. De plus, l'indianiste porte ses revendications autour d'un projet ethnique et culturel. Tandis que le katarisme cherche davantage à réunir les revendications à la fois ethniques et sociales. Autrement dit, les kataristes défendent leur identité indigène tout en luttant contre les dominations politiques et idéologiques (Le Bot, 1982).

Le mouvement katariste, nom inspiré du martyr indigène Tupak Katari. Ce mouvement est porté principalement par des intellectuels andins ou des étudiants d'origine indigène, qui se réclament d'un lien direct avec les communautés indigènes bien qu'ils vivent en milieu urbain et qu'ils maîtrisent l'espagnol. C'est précisément cette identité mixte qui offre un contenu légitime à leur discours. Les intellectuels andins questionnent la politique de classe et de race (Postero, 2017). Le katarisme récupère ainsi deux formes de luttes. D'une part, il condamne l'oppression régie par les classes dominantes ; d'autre part, il défend la liberté des populations indigènes (Hurtado 1986 ; Reinaga 1969). Car malgré les réformes politiques, la discrimination reste grandissante. Ce mouvement emprunte d'abord les traits d'une forme culturelle avant d'intégrer une ambition ouvertement politique.

Le katarisme s'oppose également à l'idée d'une « nation métisse » proposée par la Révolution Nationale, bien qu'il ne réfute pas totalement l'idée d'une nation bolivienne. Ce mouvement s'organise autour de syndicalistes paysans et des intellectuels qui se réclament de la sphère indigène. Plusieurs essais retracent les grands principes du mouvement comme le *Manifeste de Tiwanaku*. Le mouvement reprend la légende de l'*Incari*, qui annonce le retour de l'Inca dans la sphère politique (Favre, 1996). Ce mouvement cherche à rendre compte de la diversité culturelle et à valoriser les traditions autochtones. Ces intellectuels aymara puisent dans la mémoire collective pour repenser la question de l'identité, de l'État et de la Nation, et ce sont eux qui inspirent la valorisation nouvelle du concept du *Vivir Bien*<sup>49</sup>. L'invention d'une mémoire collective permet de construire une identité commune (Nicolas et Quisbert, 2014).

---

<sup>48</sup> Felix Cardenas était président de la commission *Vision Pais* lors de l'Assemblée Constituante de 2006 à 2008 avant de devenir vice-ministre de la décolonisation (Mansilla, 2014, p.105).

<sup>49</sup> Le concept du *Vivir Bien* est une philosophie andine qui désigne l'idée d'un bien vivre ensemble en harmonie avec les humains et la nature. Il est issu du quechua *Sumak kawsay* et de l'aymara *Suma Qamaña*, revendiqué par les organisations indigènes des années 1990-2000 en Équateur et Bolivie puis récupéré par les gouvernements de Rafael Correa (Équateur) et Evo Morales en Bolivie. Ce concept sera analysé dans le chapitre 4.

Fausto Reinaga, l'idéologue emblématique de l'indianisme, avance la thèse des « deux Bolivies » avec l'idée de l'existence d'une minuscule nation blanche métisse qui domine la grande nation indienne (Reinaga, 1970 (2001), p.168). Ce n'est qu'à la fin des années 1970, lors de la pleine expansion du mouvement katariste que les intellectuels redécouvrent son travail (Amselle, 2008, p.193). Fausto Reinaga dénonce l'illégitimité des frontières des États-Nations actuels. La révolution indienne est pour lui un processus politique visant à la constitution d'une nation indienne et la récupération d'un État respectant les frontières ancestrales du *Tawantinsuyu*. Fausto Reinaga parle d'une « épopée indienne ». Celle-ci prend source à partir de la mort d'Atawallpa et se poursuit avec les héros indiens qui se sont révoltés face à la domination : Tupak Amaru, Tupak Katari, Tomás Katari et Zárate Willka. Cette épopée devrait arriver à son apogée avec une Révolution indienne et la reconstruction du *Tawantinsuyu* (Nicolas et Quisbert, 2014, p.40). Dans cet esprit, ils récupèrent le nom des leaders indiens déjà mentionnés. Ils deviennent le symbole du rétablissement d'un "ordre indien". Notamment en Bolivie avec Tupak Katari, indigène qui mène un soulèvement en 1781 à La Paz (Thomson, 2006 ; Lema in Labrousse, 2003). Finalement, il est écartelé par les Espagnols. Il annonce à ses bourreaux, juste avant sa mise à mort : « Vous ne faites que me tuer, un jour je reviendrai, et je serai des millions. » Cette citation a été ré-utilisée lors de la campagne présidentielle d'Evo Morales. Tupak Katari est une figure symbolique pour la reconnaissance des droits indigènes et l'autodétermination des peuples. Cette mémoire s'énonce comme un témoignage de l'histoire des indiens. Or, construire la mémoire collective à travers des héros mythiques comporte le risque d'essentialiser une réalité hétéroclite. Silvia Rivera distingue d'ailleurs la « mémoire courte » des mouvements syndicalistes de la « mémoire longue » des revendications anticoloniales (Rivera, 1984).

Ces imaginaires définissent l'indianité par une proximité avec la nature, une certaine compréhension du monde, une bonté innée etc. Ces mythes contribuent paradoxalement à stigmatiser la figure de l'indien en la ramenant à une image figée du passé, dont la réalité historique est loin d'être évidente, dans la mesure où elle réactive le mythe occidental du « bon sauvage » (Babadzan, 2009 ; Sahlins, 2007). L'idée d'« indigénisation de la modernité » réfute l'hypothèse binaire d'une permanence culturelle des traditions et d'une acculturation systématique accompagnant le processus de modernisation.

« si continuité culturelle il y a entre « société traditionnelle » et « modernisation occidentale », ce n'est pas parce que les cultures dites traditionnelles résisteraient naturellement au système capitaliste, comme le voudraient Marshall Sahlins ou les anthropologues « postcoloniaux » dont il

adopte parfois la critique de l'hégémonie occidentale, c'est plutôt parce que les transformations économiques et sociales induites par l'introduction de l'échange marchand permettent la réactivation de schèmes culturels au sein de situations homologues » (Poupeau, 2011, p.271).

L'indianiste cherche ainsi à asseoir sa légitimité dans une filiation avec les rébellions indigènes, s'opposant à l'impérialisme et l'occident dans son ensemble. Cette survalorisation des cultures indigènes participe à la mythification et la stigmatisation de cette catégorie. Néanmoins, à la différence de l'indigénisme du début du XXe siècle, l'indianisme s'inspire des références mythiques indigènes et non des théories marxistes venues d'Occident. Ce "réveil indien" en Bolivie se manifeste donc principalement dans les années 1970, durant la dictature militaire de Juan José Torres (1970-1971). Le mouvement indigène *Tupak Katari* s'implante dans les débats politiques lors de la création de la Confédération Nationale des Travailleurs paysans de Bolivie – Tupak Katari en 1978. Or, un an plus tard, il intègre la Centrale Ouvrière bolivienne (COB) et perd sa référence à Tupak Katari en se transformant en Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie (CSUTCB) bien qu'il sauvegarde à la fois ses revendications de classes et ethniques (Le Gouill, 2013, p.236). Pourtant, c'est précisément lors de la crise de l'industrie minière en 1985 que le mouvement *Tupak Katari* réapparaît dans les luttes ouvrières alors que les partis kataristes se divisent (Franqueville, 1994). Felipe Quispe donne un nouvel élan à l'indianisme dans les années 1990 lorsqu'il arrive à la présidence de la CSUTCB. Ce dernier mêle les références marxistes et trotskistes à l'idée du *pachakuti*<sup>50</sup> (Quispe, 2001). En effet, face à la politique néolibérale imposée par les Etats-Unis, apparaît l'idéologie de la prise du pouvoir par l'indigène.

La Bolivie est au cœur des politiques de développement à partir de ces années 1980. L'État bénéficie des plans d'ajustement structurel impulsés par les politiques de privatisation à l'échelle mondiale. Ce programme engendre des dettes considérables pour ce pays en difficulté économique et qualifié de "pays en développement" par les instances internationales. Gilbert Rist perçoit le développement comme une expansion du système marchand occidental (2015). En effet, le développement est pendant longtemps pensé à partir d'une vision ethnocentrée en appliquant les mêmes idéologies, les mêmes réponses et les mêmes techniques sous le slogan de la « lutte contre la pauvreté ». Or, cette homogénéisation perçue comme un pas vers un objectif commun et un chemin unique, a laissé de côté la localité, les savoirs autochtones et les

---

<sup>50</sup> Le *pachakuti* renvoie au retournement de l'histoire compris comme le retour de l'Inca dans la sphère politique, selon la croyance andine.

contextes socio-politiques. Or, ces politiques de développement menées par le « centre » nord-américain créent une dépendance pour les pays d'Amérique latine (Cardoso, 1971). Dans son analyse des groupes industriels en Argentine et au Brésil, Fernando Henrique Cardoso questionne justement l'idéologie des classes bourgeoises et leur fonctionnement dans le développement national. Cette critique des politiques de développement sont d'ailleurs clairement énoncées par les acteurs décoloniaux à partir des années 2000 (Escobar, 2018 ; Mignolo, 2000 ; Sousa Santos, 2012). Ces derniers puisent dans les épistémologies du sud et notamment dans les cosmogonies andines pour défendre leurs thèses. Les études décoloniales font ainsi références aux cultures aymara et quechua pour critiquer le modèle capitaliste. Ces textes qui se veulent contre-hégémoniques s'inscrivent dans la continuité des revendications indigènes largement répandues sur le continent latino-américain.

### **3.1.3.b Multi-culturalisme et mouvements indigènes des années 1990**

A partir des années 1990, des marches et des mobilisations pour revendiquer les droits des peuples autochtones et leur autodétermination résonnent dans toute l'Amérique latine. En 1990 se déroule à La Paz la première Marche pour « le territoire et la dignité », menée depuis Trinidad, région amazonienne du Beni, jusqu'à la capitale administrative de La Paz, soit 640 km effectués en 34 jours (Martins, 2014). La dimension autochtone apparaît à la suite des revendications indigènes provenant massivement de *l'orient* (basse terre amazonienne). Les communautés autochtones s'organisent et sont soutenues dans leurs revendications par de nombreux intellectuels, partisans politiques et organisations indigènes des Andes. Ces diverses revendications indigènes interrogent la légitimité de l'État-nation et du droit individuel. En effet, les droits collectifs ne sont reconnus qu'à partir de 1994 lors de la réforme constitutionnelle et sont renforcés en 2009 par la nouvelle Constitution. Au niveau international il faut attendre la déclaration des Nations Unies de 2007 pour la proclamation d'une déclaration pour les droits des peuples autochtones.

En Bolivie, dès l'arrivée de Sanchez de Lozada à la présidence (1993-1997 et 2002-2003), la vie politique s'ouvre aux indigènes. La reconnaissance des droits indigènes et de leur identité plurielle passe par diverses organisations. La *Confederacion de los Pueblos Indigenas del Oriente Boliviano* (CIDOB), par exemple, qui réunit les indigènes de la partie Amazonienne, revendique le respect des différences culturelles et du territoire communautaire (Crabtree, 2005). Ces organisations indigènes souhaitent agir à la fois sur le plan juridique mais aussi sur l'éducation, les activités économiques et les décisions étatiques. Sous son gouvernement,



Sanchez de Lozada met en place de nouvelles institutions pour répondre aux attentes concernant la question de l'ethnicité. Il instaure le sous-secrétariat des affaires ethniques et le service d'assistance juridique aux peuples indigènes. En 1996, se déploie une nouvelle réforme agraire (Do Alto, Stefanoni, 2008). Le concept de multiculturalisme promu par les politiques néolibérales est alors très utilisé. L'idée est d'implanter une politique spécifique pour les peuples indigènes et adaptée à leurs cultures. L'État-Nation reste néanmoins pensé sous un prisme homogène autour du métissage. Le gouvernement instaure alors un nouveau schéma de citoyenneté. Il développe la participation populaire, l'éducation interculturelle et les droits fonciers collectifs (Postero, 2017, p.10).

Cependant, la mise en application de cette réforme nécessite de redéfinir l'indigène sous une identité commune, alors qu'une grande diversité historique, linguistique, culturelle et politique compose les indigènes boliviens. Se dresse alors un paradoxe : comment répondre aux exigences des mouvements indigènes au niveau législatif tout en respectant la diversité socio-culturelle ? Cherchant à répondre aux demandes sociales, d'autres réformes vont voir le jour, comme la Loi de participation populaire (1994) et le droit d'accès à une terre communautaire (1996). Ces lois annoncent la décentralisation administrative avec pour but l'implication des « acteurs locaux » dans les affaires politiques. Ceux-ci présentent des identités plurielles, à la fois indigènes, paysannes, minières, *cocaleros* (producteurs de feuilles de coca), etc. Le groupe syndical des *cocaleros* devient très actif politiquement notamment pour lutter contre les politiques anti-drogue menées par les États-Unis dans la deuxième moitié du XXe siècle. À partir de 1990, les États-Unis investissent de nombreux efforts dans la fumigation des aires de production au Pérou et en Bolivie. Ils surveillent également les voies aériennes qui relient ces pays à la Colombie. Ils pensent ainsi priver les narco-terroristes colombiens de leur matière première, et arrêter de ce fait, le trafic. Ce programme est soutenu en Bolivie par la politique d'Hugo Banzer<sup>51</sup>, à travers le « plan dignité » dont l'objectif porte sur l'éradication de la coca et des cartels colombiens (Cruse, Figueira, Labrousse, 2008). Le plan met en place une compensation financière sous forme d'une subvention agraire afin de répondre à l'objectif : « coca zéro » mené par les États-Unis. En 1998, l'*United Nations General Assembly Special Session on Drugs* (UNGASS) lance une politique d'élimination des matières premières de stupéfiants à l'échelle internationale pour les dix années à venir (coca, pavot, cannabis, opium, etc).

---

<sup>51</sup> Hugo Banzer est un militaire et dictateur bolivien de 1971-1978 puis de 1997-2001.

Les politiques menées par les États-Unis et l'Union Européenne pour tenter d'éradiquer la coca se dissimulent également sous des projets de « développement alternatif » à partir des années 1980, soutenu par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Ces actions sont menées par des organisations non gouvernementales (ONG) présentes sur le terrain ainsi que des financements directement implantés dans les États andins, tel que l'organisme gouvernemental Fond National de Développement Alternatif<sup>52</sup> (FONADAL) en Bolivie. L'objectif est de faire glisser progressivement les plants de coca vers d'autres types de culture (Lacuisse, 2011).

Le groupe syndical des *cocaleros* utilise la feuille de coca dans les mobilisations revient donc à dénoncer l'ingérence étasunienne vis-à-vis de cette culture. L'enjeu est aussi de revendiquer le caractère traditionnel et les propriétés médicinales de la coca pour justement s'opposer aux représentations occidentales et valoriser les pratiques indigènes. La coca devient ainsi le symbole identitaire des mouvements indigènes et syndicalistes qui dénoncent l'impérialisme nord-américain et les inégalités sociales et raciales. Les *cocaleros* vont devenir des protagonistes majeurs des contestations des années 2000 et de la création d'un nouveau bloc de pouvoir.

### **3.1.3.c Les contestations des années 2000 et la création d'un nouveau bloc de pouvoir**

A partir des années 2000, des protestations massives bousculent la politique et la société bolivienne. D'abord, la guerre de l'eau en 2000 éclate à Cochabamba suite à la privatisation du réseau d'eau par l'agence transnationale Agua del Tunari, créée autour de l'union de des multinationales étasuniennes Betchel, Edison, de la compagnie bolivienne Petricevich et Doria Medina, et de l'entreprise espagnole Abengoa (Uhel, 2019). Les paysans, les indigènes, les syndicats, les ouvriers et les intellectuels forment alors un bloc de contestation. Le conflit s'étend ensuite à l'échelle nationale. Le gouvernement bolivien finit alors par céder la gestion de l'eau à la compagnie municipale (Laserna, 2000). Trois ans à peine après cette insurrection populaire, la guerre du gaz se déclare dans la ville de El Alto au-dessus de La Paz suite à un projet d'exportation de gaz à destination du Chili et des États-Unis (Ornelas, 2004). Cet accord

---

<sup>52</sup> Depuis la loi 906 de 2017, le FONADAL s'est substitué au Fondo Nacional de Desarrollo Integral (FONADIN) dont la mission est « d'améliorer la qualité de vie des familles de producteurs à travers le renforcement de la sécurité alimentaire, l'accès à la terre, le développement d'infrastructure sociale et la diversification productive » (URL : fonadin.com.bo). Dans cette nouvelle institution, la question de la coca semble moins centrale. Les acteurs s'orientent davantage vers un développement social.

commercial négocié sous le gouvernement de Gonzalo Sanchez de Lozada suscite une double protestation : les *alteños* souhaitent bloquer le marché avec les Etats-Unis, mais ils refusent aussi de faire transiter une ressource naturelle bolivienne sur le territoire chilien. La perte de l'accès au littoral de la Bolivie contre le Chili lors de la guerre du Pacifique, reste toujours ancrée dans la mémoire collective (Ornelas, 2004). Les protestations et la violence de la répression militaire (69 morts) entraînent en octobre 2003 la démission de Gonzalo Sanchez de Lozada. Le président intérimaire Carlos Mesa (l'ancien vice-président de Goni) organisera un référendum en 2004 concernant la gestion des hydrocarbures où le *Movimiento Al Socialismo* (MAS) se présente comme une force structurante. Carlos Mesa démissionne ensuite en 2005, après de nombreux conflits liés à l'usage du gaz.

Le groupe syndical des *cocaleros*, qui constitue l'une des forces principales du MAS, s'empare de ces mouvements contestataires pour dénoncer les politiques répressives face à la coca. En effet, dès 1998, les États-Unis mènent le plan Colombie pour éradiquer la production de coca colombienne. Ce programme est soutenu en Bolivie par la politique de Hugo Banzer, à travers le « plan dignité » dont l'objectif porte sur l'éradication de la coca et des cartels colombiens. Le « plan dignité » lutte contre le narcotrafic sous la direction militaire bolivienne (Spedding, 2005). Il met en place une compensation financière sous forme d'une subvention agraire afin de répondre à l'objectif : « coca zéro » mené par les Etats-Unis. Les fumigations aériennes sur les grandes parcelles engendrent des problèmes sanitaires et environnementaux, en plus de l'accroissement progressif de la production en Bolivie et au Pérou. Tandis que la Colombie privilégie un mode de culture sous forme de petites parcelles (Cruse, Figueira, Labrousse, 2008), le gouvernement de Georges Bush déclare en 2001 « la guerre contre la drogue » et lance alors « l'initiative andine » qui s'étend au-delà de la Colombie (Do Alto, Stefanoni, 2008). Cette initiative a pour effet la libéralisation des armes auprès des agents chargés de l'éradication. La région du Chapare en Bolivie est alors régie par des militaires nord-américains et l'armée nationale bolivienne. La défense de la feuille de coca devient un symbole de lutte contre l'impérialisme. Le fait d'affirmer son identité en utilisant cet emblème revient à se positionner contre le modèle néolibéral dans son ensemble. La construction de l'identité s'effectue dans le mouvement et à travers les flux médiatiques. Dans ce contexte de globalisation, la production de la localité, autrement dit l'affirmation d'une identité propre reliée à un territoire microsociologique s'imbrique dans des processus plus vastes (Abeles, 2008 ; Assayag, 1998 ; Augé, 2013). De nouveaux flux (internet, financiers, sociaux, etc) engendrent de nouvelles formes de création sociale et de mise en réseau, notamment au sein des populations

jusqu'à-là marginalisées. L'analyse de la globalisation d'Arjun Appadurai (1996), permet de comprendre l'émergence des épiphénomènes (revendication de la territorialité, de l'identité, de la tradition) et les nouvelles épistémologies provenant de la périphérie. Les penseurs boliviens proposent de nouvelles idéologies et les leaders indigènes revendiquent des droits à travers les termes de leur origine et leur identité. De nouveaux concepts, tel que le *Vivir Bien*, sont puisés dans l'histoire de la résistance indigène et cela dans un contexte régional et global qui valorise la sphère indigène.

Derrière ces luttes sociales, les intellectuels et les hommes politiques souhaitent redessiner l'horizon de la Bolivie avec une nouvelle place pour les subalternes et une redistribution des richesses de l'économie. Cette ambition est partagée par diverses organisations sociales, et en première ligne, les *cocaleros*. Ces *ethnoscapes*, comme le définit Arjun Appadurai (1996) renvoient tout à la fois aux représentations subjectives et collectives, qui circulent et se diffusent au-delà des délimitations territoriales. Ils constituent un imaginaire commun (Assayag, 1998) entre les partisans du MAS, mineurs, paysans, *cocaleros*, marxistes, indigènes. Durant ce cycle de protestations, le parti politique du *Movimiento Al Socialisme* (MAS) porté par le leader *cocaleros* Evo Morales, arrive à la présidence du pays le 5 décembre 2005.

### ***3.2 De l'État Nation à L'État Plurinational***

“L'État plurinational serait-il un héritage de la Révolution Nationale de 1952 ou davantage une opposition à celle-ci ?” interrogent Vincent Nicolas et Pablo Quisbert dans leur ouvrage *Pachakuti, el retorno de la nacion* (2014). Tout d'abord, précisons que ces deux événements historiques s'inscrivent dans deux contextes très différents, même si leurs luttes respectives visent chacune à réduire les inégalités et discriminations sociales.

« Le MNR croyait en une nation bolivienne antérieure à la fondation de l'Etat, tandis que le MAS considère que l'État fut incapable de créer une nation y qu'il est donc nécessaire pour eux de re-fonder la Bolivie » (Nicolas et Quisbert, 2014, p.19).

Les expressions politiques se succèdent en vue de marquer la spécificité et la légitimité du pouvoir en place. Le « processus de changement » (*proceso de cambio*) mis en avant par le gouvernement d'Evo Morales, renvoie à une transformation progressive de l'État plus qu'à une révolution marquant brutalement la société (même si ce processus est qualifié de “révolution démocratique et culturelle” par ceux qui l'impulsent). L'imaginaire concernant les

transformations idéologiques et politiques est différent également : tandis que 1952 est présentée sous les termes de la Révolution Nationale, 2006 souligne la création d'un État Plurinational. Néanmoins, trois éléments principaux marquent cette révolution démocratique et culturelle, à savoir l'ouverture de l'assemblée constituante pour l'édification d'une nouvelle Constitution, la souveraineté nationale sur les ressources naturelles et l'industrialisation des hydrocarbures (Poupeau, 2021). Ces demandes étaient portées par les mobilisations sociales qui ont précédé l'élection du MAS. Puis elles ont été reprises par le gouvernement d'Evo Morales une fois au pouvoir. « En ce sens, les quatorze années de l'expérience de gouvernement du MAS et d'Evo Morales, à la suite d'un long cycle insurrectionnel, constituent un moment historique comparable à nombre de bouleversements révolutionnaires qui se sont produits dans les Amériques et dans le monde. Cette révolution « par le bas » a été portée par des formes d'autogouvernement (communautaires, syndicales, *vecinales*) et a relayé des revendications populaires (indigènes, nationalistes, anticapitalistes) qui ont commencé à émerger depuis les années 1980 » (Martinez et Poupeau, 2021, p.28). Le concept du *Vivir Bien* émerge précisément dans la continuité de ces revendications socio-politiques. En somme, le concept résume en lui-même les différentes ambitions portées par l'agenda d'octobre à savoir la reconnaissance de la diversité culturelle, la fusion entre les cosmovisions andines et l'État ainsi qu'une transformation institutionnelle dans la gestion des ressources (nationalisation et industrialisation).

L'arrivée du MAS au pouvoir en 2006 prend bien le nom d'une révolution, rappelant plusieurs traits de la révolution de 1952 mais il est difficile de relier ces deux grands évènements car dans l'intervalle d'un demi-siècle, l'imaginaire national a été repensé, remodelé à la fois par les organisations sociales, les syndicalistes et les intellectuels. Le discours de l'État Plurinational puise donc, toute proportion gardée, dans la pensée indianiste et katariste (Do alto et Poupeau, 2009). Le processus de changement engage une décolonisation de l'État et des programmes gouvernementaux en vue de réduire la discrimination ethnique au sein du pays tout en valorisant les valeurs autochtones (Cardenas, 2011, p.16). L'État plurinational serait-il une transformation même du concept de nation ou une manière d'affirmer la nation dans sa pluralité ?

### 3.2.1 Définition et processus historique du concept de Nation

La Nation se définit comme un « groupe humain, généralement assez vaste, dont les membres sont liés par des affinités tenant à un ensemble d'éléments communs ethniques, sociaux (langue, religion, etc.) et subjectifs (traditions historiques, culturelles, etc.) dont la cohérence repose sur une aspiration à former ou à maintenir une communauté<sup>53</sup>. » Éric Hobsbawm montre dans son ouvrage *Nations et nationalisme* que le concept de nation est un concept flou dont la définition est variable. Une nation n'existe qu'à condition qu'une quantité suffisante d'individus estiment lui appartenir : « Par le simple fait de devenir un 'peuple', les citoyens d'un pays deviennent une sorte de communauté, bien qu'imaginaire, et ses membres en viennent (...) à se trouver, des choses en commun, des lieux, des pratiques, des héros, des souvenirs, des signes et des symboles » (Hobsbawm, 2001).

Quant à l'État, il prend le sens d'une « autorité politique souveraine, civile, militaire ou éventuellement religieuse, considérée comme une personne juridique et morale, à laquelle est soumise un groupement humain, vivant sur un territoire donné<sup>54</sup> ». Dans le cours *Sur l'État* donné par Pierre Bourdieu au Collège de France (1989-1992), il définit l'État comme « la banque centrale de capital symbolique » où s'exerce le « monopole de la violence physique et symbolique légitime » (Bourdieu, 2012). C'est donc sous les traits de la reproduction de la domination et de l'ordre que se caractérise cette autorité. Enfin, « l'État-Nation » peut être défini, selon le philosophe Antonio Negri, comme « la forme politique et juridique d'un collectif partageant les mêmes traits historiques, ethniques et culturels. L'association des deux termes se retrouve autour de la question de la souveraineté<sup>55</sup>. » Benedict Anderson (1993) propose de définir la nation sous le concept de « communauté imaginée ». Le monde social fait nation, si nous postulons que les êtres qui la composent partagent un imaginaire commun. Étudier la construction de la nation à partir des discours politiques permettrait donc d'analyser l'imaginaire de la nation sous l'angle étatique. « Les Nations ont-elles encore un sens à l'heure de la globalisation ? » interroge Jacques Sapir. Retracer l'histoire de l'État-Nation renvoie ainsi à l'histoire du capitalisme moderne : « Le concept de Nation a été bouleversé et pour ainsi dire renversé par le système de marché mondialisé. La décadence de l'État-Nation n'est pas un phénomène uniquement lié à la transition d'une économie mondiale à une économie

---

<sup>53</sup> Sources : CNRTL

<sup>54</sup> Sources : CNRTL

<sup>55</sup> Sources : CNRTL

mondialisée mais aussi et surtout lié au passage du gouvernement à la gouvernance : processus qui indique l'hybridation entre le public étatique et le privé du marché » (Negri, 2007).

Néanmoins, il convient selon Kantorowicz de rajouter un autre terme au duo d'État-Nation, à savoir la notion de patrie. Cette dernière est, selon l'auteur, animée de deux tensions : « d'une part le sentiment de vivre dans la nation politiquement, patriotiquement avec l'idée que cette adhésion doit produire des conduites et des conséquences morales. Mais d'un autre côté, quand l'État séculier exalte à travers le concept de patrie sa souveraineté et son pouvoir, il impose aussi au citoyen une obéissance qui est sacrifice, une identité qui le rend généreusement disponible pour l'État » (Kantorowicz, 1989). La notion de patrie comme sentiment d'appartenance à la Nation est, nous le verrons par la suite, l'une des clés de l'adhésion du peuple à la politique d'État.

Les concepts d'État et de Nation sont ainsi le fruit d'un processus historique complexe et hétérogène. Dans l'introduction de leur ouvrage, Christian Gros et David Dumoulin, établissent également une comparaison des cas étasunien, canadien, français et latino-américains pour analyser le terme de multiculturalisme. « Ce voyage rapide nous permettra de saisir cette accumulation sémantique progressive et la spécificité de son apparition latino-américaine, afin de ne pas oublier la spécificité de chaque grammaire nationale » (Gros et Dumoulin, 2011, p.16). Le concept d'État-Nation rencontre une odyssée similaire. Un détour par l'Europe n'est pas inutile ici pour comprendre le processus bolivien. Colette Beaune, historienne de l'époque médiévale, situe les racines de l'État-Nation dans le haut Moyen-âge de l'Europe de l'Ouest (principalement durant les monarchies française, anglaise et espagnole). En effet, la première affirmation de la Nation peut se situer en France avec Jeanne d'Arc, jeune paysanne qui libéra Orléans du siège des Anglais au XV<sup>e</sup> siècle. Pour la première fois, le discours ne porte pas uniquement l'empreinte de la chrétienté mais de l'identification au peuple « français. » C'est d'abord par l'identité qu'émerge le sentiment d'appartenance sociale et de l'idée de Nation (Beaune, 1985). Puis, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, un second élément vient définir le concept de Nation. François 1<sup>er</sup> est alors au pouvoir, il impose une langue officielle : le français, cette langue commune qui va alors fédérer le peuple, bien qu'elle soit une construction mystifiée et imposée (Hobsbawm, 2001). G. Noiriel parle de « l'âme du peuple » concernant l'unité d'une société autour d'un socle commun (2007). Le caractère national est déterminé selon des critères culturels particuliers et la pratique d'une langue commune originaire. La langue est en effet un trait commun qui unit la communauté autour d'une même entité. Enfin, à la suite de la Révolution française, époque où la légitimité du roi est remise en cause, émerge la question de

la *souveraineté* du peuple. Dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, il est dit que « le principe de toute souveraineté réside en la Nation ». Ce résumé concis de l'évolution du concept d'État-Nation en France, sans doute réducteur, permet cependant de dégager les principaux éléments qui le définissent : l'identité, de la langue et de la souveraineté.

Ces trois éléments (identité, langue, souveraineté) sont justement au cœur de l'agenda politique bolivien. L'État inscrit sa politique dans une filiation directe avec les peuples pré-hispaniques. Il valorise, encourage voire oblige, chaque fonctionnaire à parler une des langues indigènes dans le but de renforcer le sentiment plurinational à travers le bilinguisme - plurilinguisme. Enfin, le défi de la souveraineté du peuple va de pair avec le droit à l'autodétermination, si nous faisons référence à la concertation populaire lors d'exploitation des ressources naturelles d'un territoire. Cet enjeu autour de la souveraineté partagée entre l'État, le peuple et les multinationales se situe dans une dynamique complexe, contradictoire et dans de nombreux cas, conflictuelle. La nation est, en effet, un concept à comprendre à la fois en tant qu'entité politique et en tant que collectif articulé autour d'une autre notion, le peuple. « On ne peut penser le “peuple” sans penser dans le même mouvement la “nation”. Et la liberté du “peuple” dans ce cadre la “nation” s'appelle justement la souveraineté » (Sapir, 2016).

En Bolivie, l'arrivée du gouvernement Morales en 2006, entraîne de nombreuses réformes constitutionnelles mais il permet aussi l'épanouissement d'une classe populaire autrefois mise de côté par l'État. La création de l'État Plurinational bolivien offre ainsi une reconnaissance à toutes les populations indigènes. Chaque communauté renforce son identité et l'existence de sa propre nation. En effet, la Bolivie est composée de plusieurs communautés indigènes qui se retrouvent ainsi reconnues au sein d'un état plurinational. Les concepts d'*identité* et de *nation* ne prennent donc sens que dans un contexte précis. Il est éminemment soumis aux enjeux politiques du présent. De plus, les politiques encouragent la mise en avant du patrimoine local afin de faire adhérer la population à l'idée de Nation et de Pluri-nations. A cela s'ajoute le ravivement du sentiment national, porté par le projet de récupération d'accès à la mer porté par Evo Morales lors de son dernier mandat (territoire perdu lors de la Guerre du Pacifique avec le Chili au XIXe siècle)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> La volonté du président de faire sortir la Bolivie de son enclavement terrestre lui vaut un nouveau soutien de la population et un engagement de la jeunesse qui se porte volontaire au service militaire. Or, ce projet est rejeté lors de la sentence au tribunal de la Haye en 2018 qui juge la demande du gouvernement bolivien illégitime et incomplète au vu de la documentation déposée.



Précisons que l'oligarchie bolivienne, qui détenait le pouvoir jusqu'à l'arrivée d'Evo Morales, est majoritairement exclue du programme politique porté par le MAS. Un sentiment que partagent les populations de la région de l'Orient. Finalement, ce phénomène amène à questionner le concept de plurinationalité qui semble davantage orienté vers les nations indigènes, et théorisé par les intellectuels se revendiquant de la nation Aymara (Lavaud, 2008-2009). En ce sens, le concept de Nation devient tout à la fois inclusif et exclusif. Nous allons essayer de comprendre ce que l'Etat « fait, produit ou exerce pour penser, à partir de ses effets pratiques, les dynamiques qui l'animent et le traversent » (Roux et al., 2014).

L'État Plurinational bolivien entend redéfinir les catégories hégémoniques telles que l'État et la Nation en vue de transiter vers une politique décoloniale qui rompt avec le modèle eurocentré. Nous pouvons d'ores et déjà mettre en lumière un socle mythique qui articule l'histoire et l'idéologie nationale. Parler de nation revient à mettre en perspective l'histoire officielle, les symboles et les rituels institutionnels qui participent à sa création, son existence et sa consolidation. De prestigieux héros sont ainsi mis en avant, présentés comme des ancêtres fondateurs de la société. Si l'histoire officielle est en réalité un « discours qui crée un passé accordé à un projet de pouvoir, une narrative qui s'écrit depuis le pouvoir pour légitimer le pouvoir » (Nicolas et Quisbert, 2014, p.19), la mise en récit du *Vivir Bien* par l'État plurinational amène à considérer les aspirations de l'élite politique et les stratégies des acteurs étatiques. Cette analyse s'intéresse ainsi à la récupération des éléments historiques et indigènes au service des enjeux politiques du présent. Le *Pachakuti*, perçu comme un retournement de l'histoire et la reprise de pouvoir de l'*Incari*, apparaît ainsi moins comme une résurgence du passé que comme une ré-interprétation de la tradition.

### **3.2.2 L'État plurinational : une ré-invention de la tradition ?**

A la suite des mouvements contestataires du début du XXI e siècle, la continuité sociale est remise en question, mais l'histoire reste convoquée pour reconstruire une identité. Ce qui est alors mis en avant est l'identité indigène, jusque-là minimisée dans la sphère politique. Durant sa campagne, Evo Morales insiste sur ses origines aymara pour prouver sa légitimité à porter la voix du peuple. Il réunit autour de lui les paysans, les *cocaleros*, les indigènes, les mineurs etc. Lors de sa victoire aux élections, il devient le premier indigène au pouvoir, bien que cette identité soit fortement contestée. Pour les militants du MAS, la République est l'héritière directe de la conquête et donc de la colonisation. Le projet politique porté par Evo Morales marque une

véritable rupture à travers la proclamation d'un État Plurinational et la création d'une nouvelle constitution reconnaissant la diversité culturelle des sociétés indigènes.

" Article 1 : La Bolivie est constituée comme un État social unitaire de droit communautaire plurinational, libre, indépendant, souverain, démocratique, interculturel, décentralisé et doté d'autonomies. La Bolivie est fondée sur la pluralité et le pluralisme politique, économique, juridique, culturel et linguistique, dans le cadre du processus d'intégration du pays". (Première partie, Titre I, Chapitre 1 : Modèle d'État. Constitution de l'État plurinational de Bolivie, 2009, p.12).

Les intellectuels boliviens cherchent alors à donner du sens au présent en investissant différemment leur passé. La production historique semble alors intervenir dans une démarche d'ordre politique. Les écrits et analyses du sociologue Alvaro Garcia Linera<sup>57</sup> sont marqués par son engagement politique et sa version de l'histoire : une histoire qui a longtemps servi les intérêts de l'élite bolivienne. Ce sont en effet les vainqueurs qui écrivent l'histoire andines (Wachtel, 1971). De ce fait, le mouvement indigéniste est empreint d'une valeur symbolique, celle d'abstraire les indiens de la domination des « blancs<sup>58</sup> ». Aujourd'hui, l'aymara est enseigné à l'école et l'éducation est ouverte à tous. Nous pouvons nous interroger sur la place qu'occupe la population aymara face aux autres nations présentes en Bolivie. Néanmoins, sur les 36 nations reconnues au sein de l'État plurinational bolivien, les communautés aymara et quechuas sont les plus nombreuses et les plus représentées par l'État, suivi en troisième position par les communautés guaraníes.

Article 3 : "La nation bolivienne est composée de tous les Boliviens et Boliviennes, des nations et peuples indigènes paysans, des communautés interculturelles et afro-boliviennes qui, ensemble, constituent le peuple bolivien" (Première partie, titre I, chapitre I : Modèle d'État. Constitution de l'État plurinational de Bolivie, 2009. p12).

L'apparition du nouveau pouvoir bolivien a pour effet l'affirmation d'une nouvelle historicité fondée sur la « réinvention de la tradition » (Hobsbawm, 1983), qui devient une nouvelle source de légitimité, notamment pour les personnes jusqu'alors étrangères au monde bureaucratique qui se retrouvent au cœur des débats politiques. La référence à l'histoire marque

---

<sup>57</sup> Alvaro Garcia Linera est aussi vice-président de l'Etat plurinational bolivien de 2006 à 2019. Ferveur de la gauche révolutionnaire dans les années 1990, il a séjourné en prison pour ses actions de rébellion.

<sup>58</sup> Le terme « blancs » fait référence à l'usage « *blancos* » ou « *q'ara* » en Bolivie pour désigner les élites locales, majoritairement d'origines métisses ou descendantes d'espagnols.

une rupture paradoxale avec le passé, à travers l'avènement de mouvements contestataires comme la guerre de l'eau de 2000, la guerre du gaz de 2003 et l'élection d'Evo Morales en 2005. Néanmoins, il est délicat de prôner un déterminisme, puisque l'univers social est pourvu de contradictions « (...) entre la cause et l'effet il n'existe aucune proportion définie puisqu'un épisode infime peut produire des conséquences considérables » (Terry, 2000). En Bolivie, ce sont les revendications et les dynamiques sociales qui ont animé les processus d'identification. Or, pour rassembler plusieurs corps sociaux, à la fois indigènes, paysans, intellectuels, étudiants, mineurs etc, il a fallu ré-écrire, et donc ré-interpréter l'histoire. Finalement, ce rapport au passé et donc à la mémoire collective se voit étroitement lié à la mise en place d'un discours traditionaliste : « Ce que les acteurs locaux appellent aujourd'hui "tradition" regroupe les traditions censées être anciennes, ancestrales, mais aussi des événements et des faits plus récents qu'ils souhaitent enraciner dans le temps » (Dimitrijevic, 2004).

L'investiture du président Evo Morales s'effectue d'abord sur le site archéologique de Tiwanaku en présence des autorités religieuses indigènes, avant d'être réalisée officiellement au Parlement le lendemain. Cet acte symbolique inscrit le gouvernement dans une continuité historique avec les sociétés pré-hispaniques, tout en marquant une rupture avec les gouvernements précédents. Ainsi émerge l'idée d'un renouveau, inspiré des mythes autour de la prise de pouvoir de l'indien. La légende de *l'Incari* est alors mise en lumière pour annoncer le retour de l'Inca dans la sphère politique. C'est en ce sens que les revendications indigènes évoquent le *Pachakuti*, le « retournement de l'histoire ». L'histoire fait référence ici à la conquête espagnole et à la domination des populations indigènes. Ce discours se situe dans la continuité des idées développées par l'indianisme et le katarisme. L'État se situe ainsi dans la filiation de la tradition et des rebellions indigènes de l'époque coloniale (Poupeau, 2011). L'histoire qui était subalterne hier peut devenir une histoire officielle (Nicolas et Quisbert, 2014, p 19).

Comment l'indigénisme et l'indianisme ont-ils participé à la transformation de la Bolivie ? Sur la scène internationale, le gouvernement d'Evo Morales proclame les valeurs du *Suma Qamaña* traduit comme un nouveau modèle de développement. Il met ainsi ce concept présenté comme autochtone à l'agenda écologique et politique (Postero, 2012). L'histoire indigène devient ainsi un élément central dans « l'invention de la tradition », dans une perspective de rupture avec le néolibéralisme et les oligarchies nationales. C'est donc tout naturellement que l'image d'Evo Morales devient emblématique de la reconnaissance des populations indigènes et paysannes. Celui-ci s'inspire, aux côtés du vice-président Alvaro Garcia

Linera, de « la nouvelle gauche » latino-américaine (Dabène, 2020). Nous entendons en ces termes, une politique sociale qui se positionne en rupture face aux politiques néolibérales, notamment étasuniennes.

La création d'une unité entraîne souvent l'exclusion de certaines populations. L'exposition d'un symbole national, ici la coca, revient à confronter l'imaginaire de soi et de l'autre (Maalouf, 1998), autrement dit à mettre en perspective l'identité revendiquée par les mouvements indigènes et syndicalistes et celle revendiquée par le monde occidental. La coca fait écho à deux types de discours et de représentations. Il n'est pas anodin de la voir accéder au titre d'élément symbolique lorsqu'on s'aperçoit qu'elle est bannie par les Etats-Unis et que l'Etat plurinational bolivien s'oppose justement aux politiques nord-américaines. La Constitution de 2009 inscrit la coca en tant que feuille sacrée de l'Etat Plurinational Bolivien.

Evo Morales incarne la reprise du pouvoir par le peuple et la valorisation de la tradition indigène. La coca s'intègre dès la fin des années 1990 dans le slogan du parti politique du Mouvement vers le Socialisme (MAS) : « *la coca no es cocaína* ». Des pratiques traditionnelles sont mises en avant, telle que *l'acullico*, terme désignant la pratique collective de *pijchar* (mâcher) la coca. *L'acullico* est un moment de partage où chacun se retrouve pour discuter assis en cercle autour d'une montagne de coca. Cette pratique se déroule principalement lors des réunions syndicales, des fêtes ou encore le dimanche. Depuis 2013, une journée nationale en mars est dédiée à *l'acullico*. Le recours à la tradition comporte une autre dimension : il est producteur de nouveaux ancrages territoriaux. En effet, en inscrivant des pratiques au sein d'un espace déterminé, les acteurs construisent leur récit fondateur qui participe par la même occasion à l'unification de la société.

L'État Plurinational cherche à ancrer sa spécificité dans les origines et la diversité de son identité, au-delà de la « nation républicaine ». La coca devient ainsi un symbole plurinational, puisqu'elle fait appel à l'histoire commune des diverses communautés : elle lie en effet l'époque précolombienne (l'empire Inca utilisait la coca dans les cérémonies religieuses), la colonisation espagnole et les cultures indigènes contemporaines. Durant la domination hispanique, la coca servait aussi d'apport énergétique auprès des travailleurs dans les mines en vue d'améliorer la rentabilité et l'efficacité (Spedding, 2005). Or, ce qui donne précisément du sens à cette histoire, ce sont les mouvements indigènes et paysans portés par les *cocaleros*. La coca devient rapidement l'emblème de toutes les luttes, conformément à la thèse d'Eric Hobsbawm (1995) qui associe la production de symboles à la création des États-nations modernes, dans le contexte européen. Dans le cas bolivien, la coca devient ainsi un élément symbolique étroitement relié à

la proclamation de la plurinationalité. D'autres symboles sont repris par l'Etat bolivien tels que la wiphala, le drapeau en damier multicolore représentant les populations autochtones ou encore les principes moraux andins : « Ama Sua, Ama Quella y Ama Llulla<sup>59</sup> » érigés en slogan national.

Les sociétés indigènes ont longtemps été mises dans la négation et leur identité était confondue à leur activité agricole ou artisanale. Elles étaient niées dans leurs spécificités historiques. Le fait d'affirmer leurs origines, l'histoire de leurs ancêtres, l'impact de la colonisation sur leur culture et leurs traditions, est un moyen de montrer qu'il y a une distinction entre ces sociétés indigènes et les autres. Mettre sur l'avant de la scène les éléments qui les singularisent, leur permet d'apporter une réponse à la question : qui sommes-nous ? Comment nous définir par rapport aux autres ? Comme le souligne Jacky Bouju (1995), la tradition est l'auto-proclamation de soi et donne une légitimité symbolique au groupe. Elle permet aux communautés indigènes de s'imposer dans l'histoire. Pour transformer le réel et interagir sur le présent, les acteurs modifient, sculptent et ré-inventent leur histoire en adoptant leur propre regard sur les événements, parfois en oubliant certains aspects au détriment d'autres.

De 2005 à 2019<sup>60</sup>, la présidence d'Evo Morales marque un véritable changement non seulement en termes de reconnaissance de l'histoire indigène mais aussi dans les discours vis-à-vis de la nature. En 2010, une loi pour le respect de la Terre-Mère est promulguée, renversant ainsi les normes institutionnelles qui séparaient jusqu'alors la Nature de la Culture. Cette séparation induite par distinction supposée entre la production capitaliste et « l'ontologie naturaliste »<sup>61</sup> se voit discutée en empruntant à la fois les terminologies autochtones, les perceptions et les croyances des sociétés andines. C'est en accordant une légitimité à ces autres perspectives que s'opère le changement. Ces perceptions de la nature jusqu'alors périphériques ou marginalisées, pénètrent alors au cœur des institutions. L'évènement marqueur de changement, sur lequel s'appuie la société pour donner du sens à la nouveauté, est alors le processus politique aboutissant à la Constitution de 2009.

---

<sup>59</sup> Ama Sua (ne soit pas voleur), Ama Quella (ne soit pas menteur) et Ama Llulla (ne soit pas paresseux).

<sup>60</sup> Période du mandat présidentiel d'Evo Morales jusqu'à sa démission le 10 novembre 2019. Sa réélection pour un quatrième mandat avait entraîné des mouvements contestataires et à la perte du soutien de l'armée.

<sup>61</sup> Cf Chapitre 4 : Conceptualisation du *Vivir Bien* dans la sphère intellectuelle et politique

### 3.2.3 Le *Vivir Bien* et la Constitution de 2009

Les enjeux de l'inscription de ce concept de *Vivir Bien* dans la Constitution de 2009 vont au-delà de la proclamation d'un État Plurinational, reconnaissant 36 nations. Il faut ici faire un retour analytique sur la genèse de ce changement, du rôle des diverses mesures qui tendent à appliquer ce modèle alternatif, notamment dans les domaines de l'éducation et de la gestion des ressources naturelles, pour comprendre comment se sont transformées les normes juridiques et politiques.

En reprenant l'agenda d'octobre de 2003, l'objectif du MAS lors de la campagne de 2005 est de refonder la Bolivie à partir d'une identité plurielle et dans une perspective décoloniale. Le 6 mars 2006, le gouvernement convoque une Assemblée Constituante, pour établir une constitution qui rompt avec le modèle républicain. Après l'élection au suffrage universel de représentants de toutes les régions et de toutes les nations originaires de la Bolivie, l'Assemblée Constituante siège à partir d'août 2006 pour refonder l'État.

Ces rencontres débutent d'abord à Sucre, la capitale constitutionnelle, où 21 commissions sont mises en place d'août 2006 à septembre 2007. Après plusieurs conflits, le texte est ensuite discuté et approuvé à Oruro entre novembre et décembre 2007. Puis, de 2007 à 2009, le projet constitutif est transmis et retravaillé au congrès à La Paz pour être soumis à un référendum. Notons que sur les 255 constituants, 142 sont issus du parti politique du MAS, les autres sont majoritairement issus de syndicats non rattachés au MAS et des assembléistes de l'opposition mais aussi des agents internationaux participent aux débats (notamment des catalans). Diffusée du 17 novembre 2018 jusqu'au 7 janvier 2019, une campagne officielle est présente sur les six chaînes de télévisions nationales afin de présenter le référendum aux citoyens (Lavaux, 2009). Les régions qui soutiennent massivement le gouvernement doublent presque leur nombre d'inscrits au registre électoral suite à l'inscription de nouveaux électeurs probablement jusque-là exclus. Cet essor peut également s'expliquer par la double résidence des producteurs, qui ont pu pour la première fois établir leur inscription dans leur communauté d'origine et non en ville. Par exemple, la région du Chaparé passe de 28 000 à 48 000 personnes en l'espace de trois ans. La victoire du « Oui » à la nouvelle Constitution est affichée à 61,43 % le 25 janvier 2009 avec 90,26% de participation.

S'établit alors le passage d'un État-Nation républicain à un État garant de « Droit plurinational communautaire » mais qui reste détenteur de l'unité sociale, reconnaissant 36 Nations. Dès le préambule, il est question de rompre avec la République et le néolibéralisme ;

les peuples autochtones sont valorisés, notamment les cultures aymaras et quechuas. Ce préambule ressemble davantage à un mythe fondateur qui n'existait pas dans le texte original écrit par l'Assemblée constituante<sup>62</sup> (Constitution de l'Etat Plurinational de Bolivie, 2009).

« Dans les temps immémoriaux, se sont dressées les montagnes, se sont déplacés les fleuves, se sont formés les lacs. Notre amazonie, notre chaco, notre altiplano et nos plaines et vallées se sont couvertes de verdure et de fleurs. Nous peuplons cette *Madre-Tierra* sacrée avec des visages différents et nous comprenons depuis lors la pluralité de toutes choses et notre diversité en tant qu'êtres et cultures. C'est ainsi que nous avons façonné nos peuples et nous n'avons jamais compris le racisme avant d'en souffrir depuis les jours funestes de la colonie » (Préambule Constitution de l'État Plurinational de Bolivie, 2009).

La structure de ce préambule reprend les normes narratives du mythe, d'abord, car il débute en inscrivant le récit dans une continuité historique, depuis les temps anciens. Ce rapport au passé relié au présent rappelle le procédé mythique. Ensuite, il dresse une genèse, reprenant progressivement l'émergence des différents milieux géographiques en mêlant la diversité naturelle et la diversité culturelle. Le texte articule en effet, la lutte anti- raciale à l'univers cosmologique andino-amazonien. Puis, le préambule rappelle brièvement les mouvements sociaux et les événements historiques qui ont amené à cette nouvelle Constitution :

« Le peuple bolivien, de composition plurielle, venu des profondeurs de l'histoire, inspiré par les luttes du passé, dans le soulèvement indigène anticolonial, dans l'indépendance, dans les luttes populaires de libération, dans les marches indigènes, sociales et syndicales, dans les guerres de l'eau et d'octobre, dans les luttes pour la terre et le territoire, et avec la mémoire de nos martyrs, nous construisons un nouvel État » (*Ibid*).

Une fois de plus, le format se rapproche des récits mythiques avec un procédé de cause à effet. Le préambule participe ainsi à la construction d'une identité singulière. Le texte revêt une dimension allégorique puisqu'il met en scène des êtres non-humains déterminants de l'équilibre social. Enfin, la *Pachamama*, ou *Madre Tierra*, détient une véritable place aux premières et dernières lignes tel un sujet de droit. Cette inclusion de références qui relève du domaine de la croyance, au sein d'un texte juridique, contribue à mêler les styles. « En remplissant le mandat de nos peuples, avec la force de notre Pachamama et grâce à Dieu, nous avons refondé la Bolivie » (*Ibid*).

---

<sup>62</sup> En effet, ce préambule a été rajouté par le gouvernement d'Evo Morales après réception de la proposition du texte constitutionnel présenté par l'Assemblée Constituante. Cf Annexe 1

Le texte compte 411 articles autour de la question autochtone. Il garantit le droit à la libre détermination, à l'autonomie, à l'auto-gouvernance et à la culture. La nouvelle Constitution reconnaît quatre formes d'autonomie : régionale, départementale, municipale, et également « indigène originaire paysanne » gérées selon leurs propres normes, autorités et justices (Lacroix, 2012).

« L'instauration d'un État plurinational génère la création d'une nouvelle catégorie, celle de « nations et peuples indigène originaire paysans » que constitue « toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, une territorialité et une cosmovision dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole » (art. 30 de la Constitution). Il s'agit ici d'une innovation conceptuelle qui vient unifier, jusqu'en dans l'accord du nombre 17, des catégories socio-ethniques régionales historiques dans la perspective de dépasser les différenciations terminologiques (indigène ou originaire ou paysan) et politiques (peuples ou nations)<sup>18</sup>. La nouvelle catégorie identificatoire s'établit sur une caractéristique commune, celle de la préexistence précoloniale (art. 270 de la Constitution et article 5 de la Loi Cadre des Autonomies). Sa diversité interne légitime l'existence même de l'État plurinational » (Lacroix, 2011, p.142).

Cette Constitution entreprend de décoloniser l'État à partir de la proclamation « des droits et des devoirs des peuples et nations originaires indigènes paysannes et afro-boliviennes » ainsi qu'à travers une reconnaissance des « principes de coexistence harmonieuse avec la *Pachamama*<sup>63</sup> » (Constitution del Estado Plurinational de Bolivia, 2009). Ce « processus de changement » incite à la « dé-patriarcalisation » de la société bolivienne en se fondant sur la cosmogonie indigène. Celle-ci est basée sur le dualisme masculin/féminin qui représente respectivement le haut (le ciel) et le bas (la Terre). Ce dualisme de genre est également appliqué sur les éléments de la nature. Les plantes qui poussent vers le haut sont associées au masculin, tandis que les racines dans le sol (tels que le manioc, la pomme de terre, etc) font référence au féminin (entretien avec le directeur syndical Don Ronaldo, 2014). La place de chacun dans la société s'opère ainsi à partir de cette complémentarité entre le féminin et le masculin. L'État oriente également son projet politique autour du concept du *Vivir Bien* inspiré des philosophies autochtones. Ce concept cherche à exprimer l'idée d'une vie en équilibre et en harmonie entre les hommes et la nature. Cette nouvelle Constitution renvoie ainsi à une triple rupture : avec le modèle d'État-Nation, avec le modèle économique capitaliste et avec ses effets sur la perte de souveraineté sur les ressources naturelles.

---

<sup>63</sup> Traduction de l'auteur



La question de la décolonialité recouvre principalement deux enjeux. Tout d'abord il s'agit de restituer leurs droits aux peuples originaires en valorisant les pratiques traditionnelles, les croyances, la cosmologie au sein de la politique d'État. Ils sont considérés comme des citoyens égaux et leur culture est reconnue en dehors d'un point de vue ethnocentré et eurocentré. De plus, il s'agit aussi de contrôler le « pillage » des richesses nationales par les compagnies étrangères. En somme, le cœur du débat tourne autour de la souveraineté nationale sur les ressources naturelles et de l'auto-détermination des peuples. Ces deux éléments sont de fait, parfois contradictoires car un même territoire est parfois animé par un double intérêt. La notion de territoire est toutefois à questionner car elle délimite l'espace selon une perspective politique, alors que les sociétés andines considèrent l'espace et la société autour d'elles selon un principe symbolique, dans le sens où les deux sont interdépendants.

La République équatorienne inscrit le concept du *Buen Vivir* dans sa constitution de 2008 en accordant pour la première fois dans le monde un « droit à la nature ». L'État plurinational de Bolivie traduit le concept sous les termes de *Vivir Bien* et l'intègre dans sa Constitution de 2009. Ces politiques dessinent un horizon écologique en proposant de nouvelles représentations du vivant, incluant les humains et les non-humains dans leurs Constitutions respectives. Au sein de l'État plurinational bolivien, les valeurs et les stratégies pour son application semblent résider en quatre points essentiels, à savoir, « Une Bolivie digne, une Bolivie souveraine, une Bolivie productive et une Bolivie démocratique » (Farah H, Vasapollo, 2011). Le *Vivir Bien* s'insère ainsi dans un plan national de développement.

« Une Bolivie digne » signifie la mise en place d'un système de développement communautaire qui repose sur le principe d'équité. Cela sous-entend également que les modes de production valorisés sont les groupements familiaux et communautaires, où s'effectue une juste redistribution des biens et des capitaux.

« Une Bolivie souveraine », prend le sens d'un fonctionnement autonome, où le peuple a les capacités d'investir le politique et de devenir acteur de son propre développement. Cette idée rejoint de façon plus large la volonté de l'État bolivien de s'affranchir de toute forme d'impérialisme et de domination. Derrière cet élément réside aussi la diversité culturelle qui compose la Bolivie. Ce point important fait écho à l'appellation « État plurinational bolivien », puisque diverses identités et sociétés se mêlent et s'articulent au sein du pays.

« Une Bolivie productive » insiste sur l'engagement de l'État vis-à-vis de sa production et de son exportation.

Enfin, « une Bolivie démocratique » implique une décentralisation du pouvoir et la mise en place de structures territoriales où chaque culture et chaque groupe social a sa place et bénéficie d'un pouvoir (Romero Bedregal, 2011).

La Bolivie cherche à s'inscrire dans une démarche où la diversité culturelle et écologique a toute sa place dans le développement du pays. La Nature tout comme tout être humain devient un acteur essentiel pour la réalisation du paradigme du *Vivir Bien*. L'État bolivien cherche notamment à s'affranchir du modèle de développement « néolibéral » et à promouvoir une politique fondée sur les principes du *Vivir Bien* (Poupeau, 2021). Cette proposition peut-elle seulement questionner l'aide au développement, appréhendé comme un processus global d'uniformisation des besoins et traitement systémique des inégalités ? En Bolivie, le développement a longtemps été sous l'effigie des États-Unis. Or, cette ingérence est justement remise en question. Ce concept issu des cosmogonies indigènes est ré-adapté dans la sphère politique, pour être défini comme « un Bien Vivre-ensemble et avec la Nature ». Ce principe de vie, en harmonie, noue à la fois les savoirs traditionnels indigènes et les savoirs institutionnels.

Ce concept de *Vivir Bien* est censé impulser un modèle d'organisation sociale qui permettrait de pallier aux inégalités sociales, économiques et écologiques. Il appelle à « reconstruire la vision des communautés ancestrales », en revenant à une forme d'organisation communautaire aymara : « *el ayllu* ».

### **3.3 L'*ayllu* : une représentation de la vie communautaire**

#### **3.3.1 Historique de l'*ayllu***

##### **3.3.1.a Le système d'organisation pré-inca**

Le terme « *ayllu* » signifie littéralement « tribu, généalogie, maison, famille », mais représente plus largement les petites communautés rurales andines (Métraux, 1961). *L'ayllu* regroupe plusieurs familles au sein d'un même territoire (Barahona Lara, 2007). *L'ayllu* représente d'abord un groupe de familles qui prétendent avoir un ancêtre commun ou une divinité créatrice. Cette entité tutélaire est appelée *Huaca*. Cette dernière peut être une montagne, un fleuve, un arbre, un animal, ou encore une momie. *L'ayllu* assure ainsi la cohésion sociale à travers une identité et un récit fondateur. Il réunit plus largement une communauté de personnes qui exploite un territoire. *L'ayllu* peut donc aussi être considéré comme un territoire

(Rivière, 1983). Enfin, l'*ayllu* signifie aussi l'ensemble des institutions politiques et religieuses qui structurent la communauté.

La notion d'*ayllu* est controversée sur plusieurs points mais il convient d'exposer brièvement les différentes acceptions qui l'entourent en fonction des divers contextes historiques. Nathan Wachtel le définit sous les termes de « communauté rurale » reposant sur les liens de parentés entre les membres (1971, p.103). À l'époque pré-inca, les communautés se réclament d'un ancêtre commun et doivent leur unification grâce à la possession de la terre. Cette dernière appartient au lignage et nullement à une autorité suprême (*Ibid*). Suite à l'arrivée de l'empire Inca, le monde agraire sauvegarde la structure de l'*ayllu* au sein des communautés afin d'assurer le contrôle étatique et la planification de la production agricole. Il existe une multitude de formes d'*ayllu*, néanmoins, les Incas en ont délimité les contours afin d'en faire un « système centralisateur » (Wachtel, 1971). La production agricole d'un groupe est rassemblée par le centre pour être ensuite redistribuée vers d'autres groupes, et vice et versa. Le centre étant représenté à la fois par l'Inca et les *curaca*, les chefs locaux. Ces derniers font le lien entre la réciprocité communautaire et étatique. Il s'agit plus d'un schéma idéal d'unification que d'une réelle forme d'organisation régie sous le principe du don et du contre don.

### **3.3.1.b La réciprocité dans l'*ayllu***

Nous pouvons le rattacher à l'analyse de Marcel Mauss concernant les systèmes d'échanges autour du principe de la réciprocité<sup>64</sup> (1925). La vie économique de cette époque est ponctuée de deux systèmes de productions distincts, tous deux inscrits dans l'*ayllu*. L'un fournit les vivres nécessaires pour la subsistance, et l'autre s'oriente vers la « fourniture d'un surplus » pour l'État Inca. En effet, les membres de l'*ayllu* doivent un tribut à l'empereur. Au sein de

---

<sup>64</sup> Le principe de réciprocité s'articule autour du principe du don/contre-don. Ce modèle se déploie à partir d'un système symétriquement ordonné, par exemple dans un système de parenté ou de société de type clanique. Mauss (1925) explique que tout don appelle un don en retour. Le principe ne repose pourtant en rien sur un simple « donnant/donnant », sa structure étant beaucoup plus complexe. D'abord parce que l'objet du contre-don doit être différent de l'objet donné, et différé dans le temps de restitution. Ensuite, le fait de donner un objet lui ajoute une valeur, parfois qu'il n'avait pas auparavant ou qui se voit renforcée. Nous pouvons entreprendre de son fonctionnement à travers le *potlatch* ou la *kula* qui reflètent dans leur intégralité le système de la réciprocité. Mauss distingue ainsi ce système de la transaction marchande, que l'on pourrait grossièrement appliquer avec le salaire comme contre-don d'un travail effectué. Le particularisme du don/contre-don réside alors dans le fait que l'individu seul n'est pas concerné, car il s'agit véritablement d'un système d'échange collectif, qui engage toute la société. De plus, la réciprocité engendre des obligations à l'égard du groupe, celle de donner, puis de recevoir et enfin de rendre le don.

l'économie Inca, la monnaie n'est pas d'usage, du fait, c'est sous la forme de biens que circulent les richesses de l'empire. D'un côté, les produits des hautes et basses terres sont échangés entre les communautés afin de diversifier leur nourriture. De l'autre, un tribut est versé au *curaca* puis à l'Etat qui se chargera lui-même de la circulation des biens. Par exemple, lors de la fête de l'*Inti Raymi* (dédié au Soleil), les *curacas* remettent à l'Inca des tributs et des dons. L'empereur redistribue ensuite les biens entre les différentes provinces. « Le tribut s'intègre dans le système de réciprocité : les paysans cultivent la terre de l'Inca, en échange d'user de la terre communautaire ; de même, en échange du droit de disposer de la laine (ou du coton) de la communauté, ils travaillent la laine de l'Inca » (Wachtel, 1971 p.118). Ce système se caractérise ainsi par une réciprocité tripartite entre l'Inca, le *Curaraca* et l'*ayllu*.

Une fois membre de l'*ayllu*, les paysans ont plusieurs obligations à accomplir. Ils doivent travailler collectivement la terre, assurer la *mita* (service pour l'armée, grands travaux pour l'État etc) et offrir un tribut textile à l'Inca. Les terrains cultivables des *curacas* sont également exploités par les membres de la communauté (Cobo, 1956 in Wachtel, 1971). De plus, sous le principe de la collectivité, les membres de l'*ayllu* cultivent la terre des personnes absentes ou en incapacité de travailler. La possession des terres est collective et repose ainsi sur le principe d'entraide. Cette forme de « collectivisme », très marquée dans la société Inca, existe toujours aujourd'hui sous le terme *d'ayni*. Lorsqu'une famille apporte son aide dans les travaux d'un membre de la communauté, en contrepartie, ce membre offre une portion de sa récolte ou participe aux travaux d'un autre membre de la communauté. C'est en ce sens que nous pouvons parler de lien de réciprocité entre les membres de l'*ayllu*. Tout repose ainsi sur le principe de la redistribution et de la réciprocité (Polanyi, 1975).

L'*ayllu* s'inscrit donc dans un principe de réciprocité inégale et de circulation des productions. L'*ayni* représente spécifiquement le principe d'entraide entre les membres d'une même communauté pour des travaux collectifs tels que la *Minga* et la *Faena* (semailles, récoltes, entretien des canaux d'irrigation) : « c'est le modèle de la réciprocité (en fait inégale) qui justifie les prestations des membres de l'*ayllu* [...] et qui inspire les offrandes des hommes aux dieux (lesquels accordent à leur tour la fécondité des champs et des troupeaux) » (Wachtel, 1990, p.565).

Cependant, malgré la dimension collective, les questions de la propriété privée et des intérêts individuels se sont toujours posées. Déjà à l'époque Inca, des luttes de pouvoirs émergeaient entre les différents chefs locaux et entre les membres de la communauté (Métraux,1961). La propriété de la Terre et le système d'exploitation des sols sont collectifs.

Chaque famille reçoit chaque année une parcelle de terre mais ne reçoit pas de titre de propriété. En même temps qu'elle reçoit son lot de terre, la famille reçoit des devoirs envers la communauté. Elle devra assumer plusieurs tâches sans bénéfice économique en retour. Ces charges peuvent prendre différentes formes. A partir de l'époque coloniale, elles peuvent être civiles (par exemple l'entretien d'un chemin) ou religieuses (l'organisation d'une fête religieuse telle que celle du St Patron du village). Ces charges engendrent des frais importants à la fois en termes de temps et de dépenses onéreuses.

### **3.3.1.c L'époque coloniale et la reconfiguration de l'*ayllu***

Après le choc de la conquête hispanique, les communautés sont complètement désorganisées à cause des épidémies et des massacres. L'économie coloniale transforme aussi les *ayllus*. Les indigènes sont contraints à la *mita*, qui désigne des travaux forcés dans les mines ou des ateliers (*obrajes*). De plus, ils doivent payer des impôts à la Couronne. Celle-ci modifie également le rapport à l'espace. En effet, dans le système de l'*ayllu*, les familles ne sont pas concentrées au même endroit, elles sont au contraire réparties dans différents niveaux d'altitude. Ceci permet de contrôler l'ensemble des espaces écologiques de la zone andine situés entre 1500 et 4000 mètres d'altitude, et donc d'assurer une production agricole diversifiée.

Les *ayllus* sont regroupés au sein du noyau village selon l'ordre de la Couronne, dans les *reducciones*. Cette restructuration permet de mieux contrôler les communautés, de faciliter leur évangélisation et d'instaurer aisément la *Mita* et la levée d'impôts. La reconfiguration des *ayllus* durant la période coloniale n'annihile pas pour autant son système de répartition des terres. L'organisation administrative épouse les formes espagnoles tandis que la gestion interne garde la structuration de l'*ayllu*. Pouvons-nous parler d'hybridation ou de transformation de la tradition ? Car si les *ayllus* assurent la cohésion sociale des communautés, la *marka* (centre territorial de l'*ayllu*) devient le point central des *reducciones*. L'organisation spatiale change pour épouser le modèle hispanique avec la construction d'une place centrale où siègent les pouvoirs centraux (religieux, politique, économique) : église, mairie, marché.

Au lendemain de l'indépendance, l'État met de côté le système de l'*ayllu* pour déployer les propriétés privées. Les structures sociales ont ainsi subi de nombreuses modifications avec l'essor des haciendas. Plusieurs lois et décrets vont chercher à détruire ces organisations communautaires au profit des grandes propriétés afin de moderniser l'agriculture. Le succès des *hacendados* sera assuré dès lors que les mines d'argent contribueront suffisamment au budget de l'État. En 1953, la Réforme Agraire rompt avec le système latifundiste et restitue de

petites parcelles de terre aux indigènes et d'autres aux *ayllus*. Bien que la notion de propriété soit valorisée, le système de *l'ayllu* reprend une place dans les débats politiques. La loi de décentralisation municipale de 1994 permet non seulement de consolider le système des *ayllus* en leur octroyant plus de pouvoir mais aussi de leur attribuer une reconnaissance sociale. Enfin, la loi "Institut National de Réforme Agraire" INRA de 1996 redonnera aux *ayllus* une reconnaissance officielle (Klein, 1991). La revalorisation du système de *l'ayllu* s'inscrit dans la lignée de cette loi qui encourage une agriculture « éthique », entendue comme une agriculture biologique et communautaire.

Le système de *l'ayllu* a intégré plusieurs éléments exogènes au fil de l'histoire. C'est ce qui a permis d'assurer sa continuité. Mais que reste-t-il de cette forme traditionnelle de gestion foncière et agricole ? Quand est-il de *l'ayllu* aujourd'hui ? En Bolivie, cette pratique est encore effective dans le milieu rural, notamment pour les travaux agricoles. S'il n'est pas ici possible d'entrer dans une analyse du fonctionnement pratique des *ayllus*, il faut cependant voir dans quelle mesure la référence à cette notion oriente les politiques du gouvernement, ou les « utopies réelles » promues par les intellectuels indigénistes pour penser une alternative au développement occidental.

### **3.3.2 L'Ayllu aujourd'hui**

#### **3.3.2.a La coopérative, un héritage de l'ayllu ?**

Lors d'une enquête de terrain à Caranavi auprès des producteurs de café et de coca, nous avons cherché dans les pratiques agricoles certains traits hérités de *l'ayllu* (Blanc Ansari, 2015). Les travaux d'Alison Spedding dans les Yungas sont révélateurs des enjeux sociaux et politiques qui animent à la fois les deux types de culture. Dans une ethnographie très fine, elle étudie les rapports de productions (2005 ; 2013). Or, non seulement les formes de production sont individuelles, mais nous n'avons pas observé de système d'entraide pour les récoltes. Nelly, ancienne étudiante de sociologie aujourd'hui l'épouse d'un caféiculteur, explique que le principe de réciprocité, autrefois présent dans les campagnes, notamment dans l'Altiplano, ne s'est pas reproduit lors des mouvements de migrations à partir des années 1975-1980.

« Maintenant il n'y a rien de semblable. Les producteurs ont une mentalité individuelle. Chacun s'occupe de son propre terrain, de ses enfants sans se préoccuper des voisins. Ce sentiment de communauté n'existe plus. L'*ayllu* est avant tout un système d'entraide. C'est encore moins présent au sein des coopératives car il y a de la compétition entre les différents producteurs.

Avant, durant l'époque de la récolte, chacun participerait à récolter le café des uns et des autres. C'est ce qu'on appelle la *minqa* » (Entretien Nelly, Caranavi, 13 juin 2014).

La *minqa*, par exemple, désigne un travail communautaire réalisé dans les campagnes, à la fois pour la construction d'une infrastructure telle qu'un pont, ou pour un échange de services entre les villageois. Lorsqu'une famille récolte sa production, aidée par les membres de la communauté, ces derniers lui demandent en retour de l'aide pour leur propre récolte. A partir des années 1960, les premiers colonisateurs de la zone de Caranavi travaillaient ensemble pour la construction des chemins et des ponts lorsque le territoire était encore vierge<sup>65</sup>. Lorsque la coopération internationale est arrivée quelques années plus tard pour soutenir le développement de la région, les agents demandaient aux producteurs ce dont ils avaient besoin. « Une école ? Une route entre les colonies et Caranavi ? » Ainsi, les infrastructures et les travaux publics se sont réalisés à partir d'acteurs extérieurs sans impliquer les habitants. Actuellement, personne ne se mobilise pour réhabiliter une école ou tout type de travaux qui concerne la communauté même.

« Personne ne va se sentir concerné si le chemin est impraticable par la pluie, les habitants vont attendre que les autorités locales s'occupent de la problématique. Pour éviter tout problème avec les voisins ou la coopérative, personne ne va intervenir si un homme se comporte mal auprès de son épouse ou s'il y a des injustices » (Entretien 2015, Nelly).

Cette remarque est empreinte d'un discours assez revendicateur envers l'aide internationale. Percevoir *l'ayllu* comme un appel à la reproduction d'une sphère locale et indigène face à la trop longue pression des puissances étrangères, amène à reconsidérer l'aide au développement et l'imaginaire qui tourne autour de ces communautés aymara et quechua. Mais est-il seulement possible de lire un quelconque héritage de *l'ayllu* dans la structure contemporaine des coopératives ?

La coopérative est un système qui regroupe les producteurs au sein d'une même organisation afin de faciliter le travail de transformation, de redistribution des salaires et d'exportation. De façon spontanée, nous assimilons finalement la coopérative à une organisation communautaire semblable à ce qu'aurait pu être l'organisation traditionnelle des sociétés andines.

---

<sup>65</sup> Cette notion de territoire vierge est mise en avant par les producteurs venus coloniser cette zone. Or, les archives témoignent de la présence du groupe Leco dans ce secteur qui aurait été forcé de migrer.

La coopérative ne peut se greffer au système pré-hispanique de l'ayllu, énoncé précédemment dans l'analyse, dans le sens où ses membres viennent de part et d'autre de l'Altiplano, et où ils n'ont pas a priori une origine ou un ancêtre commun. Même si, des stratégies de regroupement familial et la création de « diasporas<sup>66</sup> villageoises » sont présentes dans le processus de migration. A priori, il n'y a pas une unité au sein des colonies<sup>67</sup>. En effet, même si les colons ont une expérience commune du déplacement, leurs trajectoires et leurs origines sont différentes. De ce fait, nous ne pouvons pas parler de cohésion villageoise ou de collectivité à proprement dite. Les migrants du début du XX e siècle sont appelés à se former en coopératives, selon le modèle européen et reçoivent le soutien des professionnels du développement. Finalement, c'est précisément l'appartenance à une coopérative agricole commune qui rapproche les individus.

À Caranavi, par exemple, chaque village de producteur s'est organisé sous la forme de coopérative avec le soutien et l'impulsion des ONG. D'abord, chaque famille dispose de sa propre superficie de terre, le travail agricole s'effectue donc de manière familiale et individuelle. La présidence des organisations de producteurs change tous les deux ans avec la possibilité de renouveler une seule fois la même personne, le but étant de faire tourner les dirigeants et éviter ainsi les abus de pouvoir et les détournements de fonds. Bien que le pouvoir se partage généralement autour des mêmes familles. Les coopératives apportent des services à chacun de ses membres tels que l'accès à un fond de retraite et une indemnisation en cas de maladie.

Or, l'unité villageoise ne va pas de soi. Le regroupement villageois émerge dans un souci de cohésion principalement souhaitée par les ONG à partir des années 1980. Les ONG s'investissent dans un projet lorsque celui-ci est viable et possible. L'attention portée sur la bonne entente et la solidarité entre les villageois devient primordiale pour les développeurs qui doivent rendre des comptes aux bailleurs de fonds (Lavigne-Delville, 1992). En effet, lorsqu'on sillonne le cahier des charges des organisations non gouvernementales (ONG), nous constatons qu'elles portent leurs intérêts aux coopératives de producteurs, délaissant ainsi les producteurs indépendants. Pouvons-nous entrevoir ici l'assise d'un système correspondant aux normes de la coopération internationale ? Perçoivent-elles à travers ce système une durabilité et une pérennité de leur projet, déléguant ainsi leurs actions aux systèmes de coopérative et donc aux

---

<sup>66</sup> Nous entendons par ce terme le regroupement de personnes issues d'un même lieu d'origine.

<sup>67</sup> Le terme colonie fait référence aux terres colonisées au cours de la seconde moitié du XXe siècle par les habitants de l'Altiplano. Aujourd'hui le gouvernement bolivien cherche à appliquer le terme de communauté pluriculturelle pour les désigner.



dirigeants locaux ? (Lavigne-Delville, 1992). Ce modèle, impulsé par les acteurs du développement, ne reflète pas d'une expertise précise sur le fonctionnement d'un regroupement de producteurs, mais révèle d'une stratégie qui correspond aux intérêts individuels, de part et d'autre de la chaîne. Dans cette optique, le système de coopérative facilite la gestion des ONG.

Le village, la communauté devient l'unité de base pour développer le monde rural. Néanmoins, pouvons-nous voir à travers « le groupement villageois, un cadre de participation communautaire au développement ou un instrument de réalisation d'intérêts individuels et conflictuels ? » (Cocou Tossou, 1993). Comme nous le verrons, des tensions émanent souvent au sein des groupes de producteurs quant à la répartition du pouvoir. Pourtant, ce phénomène social de regroupement n'est pas le seul résultat des agents du développement. Les producteurs ont eux-aussi la véritable envie de s'organiser pour améliorer leurs conditions de travail et leurs bénéfices. Cependant, leurs motivations ne correspondent pas forcément aux valeurs proposées par la coopération. Des intérêts divergents animent les agents de développement et les producteurs de café/coca même si tout s'articule autour de la même structure. Les producteurs pensent que leur affiliation à la coopérative va leur permettre une ascension sociale et économique, alors que les principes de la coopérative visent à créer une relation d'équité parmi les habitants d'une même communauté et un mode de production collectif. Une certaine compétition se note entre les différents producteurs ; entre celui qui a récolté le plus de café, celui qui a le plus de privilèges, celui qui reste trop longtemps dans la sphère décisionnel etc. De ce fait, le principe même d'entraide n'a pas sa place dans cette forme d'organisation. Il faut néanmoins préciser que même dans les communautés de l'Altiplano, les *ayllus* sont animés par divers jeux de compétitions et de tensions entre les individus et les dynamiques communautaires. Cet « individualisme de groupe » renverse l'idée dominante d'une entraide communautaire (Albo, 2002). De plus, l'idéologie égalitaire des organisations extérieures relève d'un imaginaire face à la sphère paysanne. Ces représentations sont situées à la fois entre la fascination de la figure du producteur/indigène et le besoin d'apporter des normes à ces regroupements paysans : « La vogue du développement communautaire découlait à la fois de l'idéologie collective du mouvement tiers-mondiste et du mythe communautaire des sociétés rurales » (Lavigne-Delville, 1992).

Une identité commune se développe petit à petit autour du monde agricole. Bien que le travail semble s'effectuer sous une forme individuelle, les producteurs se rassemblent au sein de leur coopérative et autour de leur religion commune. Malgré les disparités des colons venus de part et d'autre de l'Altiplano, certains d'origines aymaras, d'autres quechuas ou encore afro-

boliviens, une unité se crée autour de la coopérative. À cela s'ajoute l'identité *cocalera* et/ou *cafetalera*. Généralement, leur coopérative prend le nom ou fait référence à la colonie où ils vivent. Ils se définissent comme habitant de tel ou tel espace. La réputation et la qualité du café de la coopérative contribuent à la fierté de ses membres. Certains traits laissent ainsi apparaître une continuité entre le système de l'*ayllu* et la coopérative : cohésion sociale, charges collectives en termes de gestion et participation, identité commune. Or, bien que les deux systèmes s'organisent autour du principe de la collectivité, ils ne répondent pas aux mêmes règles ni aux mêmes enjeux. L'un émane de l'intérieur de la communauté à travers un récit fondateur commun et unit les acteurs dans un système de réciprocité. Tandis que l'autre vient de l'extérieur et crée une identité commune a posteriori. Néanmoins, si le système de coopérative a réussi à s'implanter, c'est qu'il faisait sens pour les acteurs. Leur adhésion et participation au sein des différentes charges de la coopérative s'inscrit dans une continuité d'organisation de leur mode de vie rural.

### **3.3.2.b La revendication contemporaine de l'*ayllu***

L'*ayllu* n'est plus aujourd'hui un système garant de la structure économique et sociale des communautés. Le système de l'*ayllu* ayant disparu dans les Yungas dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, il ne signifie plus rien aujourd'hui pour les producteurs. Il n'est donc plus compris dans son acception en termes de phratrie ni de territoire. Il existe néanmoins du point de vue idéologique. Symboliquement il assure la cohésion de la communauté à la fois autour de valeurs communes et il est le pilier des organisations syndicales ou encore de l'organisation des fêtes locales. La redéfinition de l'*ayllu* montre à quel point la tradition se remodèle en fonction des besoins du présent. La demande d'un "retour" à l'*ayllu* est majoritairement sollicitée par les *cocaleros* à partir des années 1980, donnant suite aux politiques répressives d'éradication de coca. Une époque où la coopération internationale impulse le regroupement en coopératives. Remettre l'*ayllu* au cœur des discussions, est ainsi une façon de donner du sens à une structure étrangère à partir de sa propre histoire, et de s'appropriier le présent par la revendication des systèmes traditionnels.

J-C Roux (2007) analyse ce processus dans un contexte de revendication indigène, comme une réaction face à la loi INRA<sup>68</sup> de 1996. En effet, dans la continuité des protestations relatives aux biens fonciers, les mobilisations utilisent peu à peu le caractère « ethnique » pour revendiquer leurs droits fonciers car persiste encore la domination des élites locales. Dès les années 1980, les mouvements d'extrême gauche, menés par le chef syndicaliste Felipe Quispe, surnommé “*Mallku*” (titre à connotation inca), discutent la problématique agraire. La question agraire s'articule ainsi autour des mouvements sociaux, particulièrement celui du groupe *cocalero*, et se situe au cœur des débats des coopératives et des ONG. En 2000, l'*ayllu* représente alors une forme de rupture avec le système capitaliste, élément cher aux partisans du *Movimiento Al Socialismo* (MAS) et aux producteurs. Le modèle capitaliste est en effet perçu comme le « destructeur » de la sphère indigène. Fernando Untoja, un intellectuel bolivien, engagé dans le Mouvement National Katariste (MKN) dans les années 1990 a largement étudié la ré-actualisation de l'*ayllu*.

Cela ne signifie pas un retour dans le passé mais plutôt une ré-appropriation de l'histoire relative à la figure de l'indien. Dans le cadre du projet THOA mené par Silvia Rivera, « l'objectif était notamment de «promouvoir la reconstruction de l'*Ayllu* (institution territoriale et sociopolitique indigène) et le rôle principal de l'organisation indigène à travers les actions de recherche, de formation, d'assessorat et de support orientés vers le renforcement, la consolidation et l'autonomie des peuples indigènes, à la recherche d'un état de droit égalitaire et participatif, afin d'obtenir une négociation effective avec l'État ». (Rivera Cusicanqui, 2007, p.10 ; URL : de [www.aymaranet.oriong/thoa.html](http://www.aymaranet.oriong/thoa.html)). L'intérêt contemporain pour les formes de l'*ayllu* s'inscrit en effet dans une volonté de valorisation des savoirs communautaires. Cette volonté de développer un autre type d'organisation s'inscrit dans la quête de l'État plurinational bolivien actuel sous la dynamique du *Vivir Bien*. Nous pouvons mettre en lumière un paradoxe entre d'une part la nécessité d'une agriculture tournée vers le marché international et subventionnée par les programmes de la coopération et d'autre part l'envie de s'affranchir de

---

<sup>68</sup> Dans la continuité des réformes relatives au monde agricole, se déploie en 1996 la loi “Institut National de Réforme Agraire” (INRA) qui accorde aux petits producteurs la priorité en terme d'accès à la terre en légalisant les titres de propriété. Des processus de vérification sont mis en place pour déceler de potentiels titres falsifiés et les municipalités constituent des cadastres. Cette loi est soutenue par un financement de la Banque Mondiale dans le but d'accompagner l'État dans ce processus. La loi INRA encourage le passage à une agriculture « éthique », inspirée du modèle de l'*ayllu*<sup>27</sup> favorisant ainsi la mise en place de cultures biologiques et valorisant les systèmes de productions communautaires.

toute structure étrangère en contrôlant ses propres ressources et en déployant des formes inspirées du caractère indigène. Le fait de restituer les structures Inca, légitimées et idéalisées par les élites indigènes actuelles et les organisations internationales, va-t-il accorder à la Bolivie une nouvelle place dans le système-monde<sup>69</sup>? Le paradoxe énoncé relève-t-il d'une contradiction, d'une illusion ou d'une incapacité à imaginer un rapport logique entre ces deux pratiques ? Le géographe Jean-Claude Roux, ancien chercheur à IRD et spécialiste du monde rural et des drogues, s'interroge sur le sens de *l'ayllu* aujourd'hui : « *L'ayllu* (...) c'est d'abord le foyer primordial redevenu un havre mythique de solidarité humaine face à son incompréhension angoissée d'un monde lointain en changement » (Roux, 2007).

La forme organisationnelle de *l'ayllu* transparait sous les traits d'un système d'entraide et de gestion des terres collectives. Cependant, le terme et les valeurs qu'il véhicule sont fortement mobilisés dans le secteur urbain à El Alto ou encore sur la scène politique pour souligner le caractère « collectif et solidaire ». Comment comprendre son usage contemporain et urbain ? Comment *l'ayllu* réapparaît dans les débats et met en lumière la façon d'envisager la vie communautaire, le « Vivre-Ensemble » ? Peut-on voir à travers l'utilisation ou la revendication des systèmes traditionnels, une manière de s'appropriier le présent ? Si l'on en croit la thèse de Fernando Untoja, la ré-appropriation des formes traditionnelles est une façon de lutter contre les formes d'impérialisme : « Retourner à *l'ayllu*, c'est questionner la transparence totalitaire de la globalisation » (Untoja, 2001). Ces discours prônant un autre modèle de développement se superposent aux imaginaires et aux pratiques des acteurs de la coopération. Lors d'un entretien avec l'historien Ramiro Fernandez Quisbert, professeur à la UMSA, je l'interroge sur l'acception contemporaine de l'*ayllu*. Nous sommes dans un café surplombant le parvis de l'université paceña :

« Aujourd'hui *l'ayllu* est un discours politique. Mais il y a des restes dans certaines communautés rurales. A l'époque préhispanique *l'ayllu* était un réel système. Il s'agit d'une théorie de famille élargie, connectée. Le système de *l'ayllu* est très large et total, il est également lié à la distribution de la terre et des espaces collectifs. Il y a toujours un contrôle de la terre par les membres de la communauté même si nous ne parlons pas directement de propriété de la terre. Il y a un contrôle permanent et une rotation des terres car la terre se fatigue, comme la mère. Après avoir donné la vie, elle a besoin de se reposer. Si tu charges avec les nutriments, fertilisants, tu n'auras pas de bons fruits.

---

<sup>69</sup> Le concept de système-monde a été développé par le sociologue Emmanuel Wallerstein dans ses trois volumes "The Mordern World System".

Dans le système de *l'ayllu*, il y a une bonne rotation des terres » (Entretien Ramiro Fernandez Quisbert, 14 février 2019).

## ***Conclusion de chapitre***

La philosophie du *Vivir Bien*, présentée comme émergeant des peuples ancestraux andins, a été construite, pensée comme un projet politico-culturel avant de s'inscrire dans les textes constitutionnels. Le concept émerge dans les débats politiques à la fin du XX<sup>e</sup> siècle en critique au modèle de développement néolibéral, avant de devenir un véritable concept fondateur de la Constitution de l'État plurinational en 2009. L'État plurinational bolivien présente le concept du *Vivir Bien* comme un héritage indigène, une résurgence de l'organisation sociale et des valeurs des sociétés préhispaniques. Un principe pour bien vivre-ensemble que la conquête espagnole aurait perturbé et qui tendrait à atténuer les inégalités sociales, économiques et écologiques (Huanacuni, 2010). Les acteurs politiques cherchent ainsi à s'affranchir du modèle néolibéral et de l'économie capitaliste à travers un discours social, indigéniste et écologiste. Ce concept a émergé simultanément aux nombreux mouvements autochtones et intellectuels des années 2000.<sup>70</sup> L'essor du *Vivir Bien* est aussi contemporain de l'histoire du droit des peuples autochtones à l'échelle locale et internationale (Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones, 2007 ; Bellier 2013).

En effet, depuis 2007, la catégorie de peuple autochtone est devenue un véritable statut politique et juridique<sup>71</sup> qui rassemble des sociétés diverses autour de mêmes droits collectifs. Cette déclaration, ainsi que de nombreux projets de la coopération, participe à la mise en exergue des pratiques traditionnelles et valorise les savoirs autochtones. Ces derniers se voient réappropriés par divers acteurs et collectivités comme les symboles d'un retour à la pureté et d'une lutte contre l'uniformisation, la domination de l'homme sur la Nature ou encore l'individualisme. La mouvance écologiste puise dans ces pratiques qu'elle a coutume de désigner comme « ancestrales » pour édifier une société décroissante.

La forme organisationnelle de *l'ayllu* est ainsi mise en avant en tant que système d'entraide et de collectivisme correspondant aux valeurs véhiculées par le *Vivir Bien*. Le concept est à la

---

<sup>70</sup> Notamment le mouvement indigène-paysan katarisme des années 1970, en référence au leader indien du XVIII<sup>e</sup> siècle, Tupak Katari (Do Alto et Stefanoni, 2008).

<sup>71</sup> ONU, 2007. *Déclaration des droits des peuples autochtones*.

fois inscrit dans la sphère traditionnelle indigène et porteur d'une idéologie politique et intellectuelle en réponse aux défis sociaux et environnementaux de l'époque contemporaine. C'est donc dans l'histoire bolivienne qu'il faut trouver les mécanismes qui ont permis son imposition dans la sphère politique.

# Chapitre 4 : Conceptualisation du *Vivir Bien* dans la sphère intellectuelle et politique

## 4.1 Construction du concept du *Vivir Bien*

### 4.1.1 Le *Vivir Bien* : un concept pour repenser le binarisme Nature / Culture

A l'ère de l'anthropocène, « le changement climatique contraint l'Homme à modifier ses usages de la nature et à produire de nouveaux écoumènes » (Berque, 2014). Quelle place occupe l'homme dans le monde et comment se représente-t-il ce monde en continuel changement ? Portons notre regard sur les propositions que soulèvent les Amériques, et plus particulièrement, la Bolivie, cet État dit du « Sud » encore dépendant des investissements étrangers (multinationales, Banques Mondiales, Banques Interaméricaines de Développement, etc) à partir de cette focale, il s'agit de questionner les représentations et les imaginaires que les boliviens projettent sur la Nature et sur le concept du *Vivir Bien*. Ces questions se posent particulièrement dans les environnements urbains, qui sont les lieux où la place de la nature se trouve la plus discutée. La croissance démographique, les inégalités et les ségrégations sociales s'articulent de nos jours aux défis environnementaux produits par le changement climatique et la génération massive de déchets. L'annexion d'espaces jusque-là ruraux aux périphéries urbaines interroge la frontière entre urbanité et nature. Pouvons-nous seulement penser les deux éléments ensemble ? La ville est représentée de façon analogique à un métabolisme qui « absorbe la nature, la transforme puis la rejette en matières et polluants nuisibles pour la planète, la santé et la qualité de vie de ses habitants » (Lévy, 2010, p. 4). Cette représentation négative de la ville est marquée par les dichotomies spontané/maîtrisé, naturel/artificiel et finalement nature/culture, un binarisme en débat depuis les travaux de Philippe Descola (2005) ou Bruno Latour (1991), et particulièrement remis en question par les études décoloniales sud-américaines (Escobar, 2018 ; Boidin, 2009). Il ne s'agit ni de justifier ni de critiquer ces discours, eux-mêmes en débat, mais plutôt de dresser un bilan des différentes visions et potentielles grilles d'analyses qu'elles proposent pour penser la nature urbaine.

Comme le souligne Cronon, l'idée d'une nature authentique ou originelle est à déconstruire. Il évoque la dimension humaine de la *wilderness*, qui pour lui « est un produit de la civilisation » (Cronon, 1996, p.7). En ce sens, la frontière entre le monde des humains et la nature semble davantage une séparation cognitive qu'une réelle dissociation dans l'espace.

Selon les termes d'Augustin Berque (2014 p.85) : « c'est la projection des valeurs humaines sur l'environnement qui fait de celui-ci un milieu humain ». Cette ontologie de « l'être au monde », puise ses racines dans le concept d'*Umwelt*, traduit par « monde environnant » ou encore « ce monde qui est le produit de l'organisme » et non une réalité exogène à l'humain (Uexküll, 1912, p.352 in Feuerhahn, 2017 p. 23). La nature dite « sauvage » est souvent invisibilisée par les politiques urbaines qui cherchent à contrôler, domestiquer et aménager de façon esthétisante la nature en ville. Son aspect non maîtrisé fait peser un risque sur la vie urbaine. Elle se situe par exemple « dans les franges routières, aux abords des autoroutes, des boulevards périphériques, des routes nationales ou des marges ferroviaires » (Lévy et Hajek, 2016, p.69). Dans la ville populaire de El Alto, en Bolivie, c'est d'ailleurs principalement sous cette forme là qu'existe la nature, exception faite des quelques jardins privés. En effet, la construction constante de nouveaux quartiers et l'annexion progressive des périphéries rurales ont laissé peu de place aux espaces verts<sup>72</sup>. Comment penser alors l'objet de nature en ce milieu urbain ? Ici, nous n'appréhendons pas la nature à travers sa forme végétale, mais plutôt au prisme de sa forme abstraite, conceptuelle, voire idéelle (Godelier, 1984).

« Le seul rapport que nous connaissions entre les hommes et les autres êtres vivants est un rapport d'altérité. Insister sur la supériorité de l'homme, c'est fausser la signification de ce rapport (...) Toutes les tentatives faites pour isoler un tel trait, à des fins comparatives, ont échoué. (...) Le passage de l'animal à l'homme est passage d'une totalité à une autre totalité. Ce qui provoque ce passage se révèle dans le changement des rapports entre population et milieu, dans le bouleversement des activités respectives » (Moscovici, 2012, p.97)

Nous effectuons ici une distinction entre le terme de « nature » entendu comme biodiversité, au sens défini par l'ontologie naturaliste (Descola, 2005), et celui de « Nature » qui désigne la dimension « plurivers » de cette entité (Escobar, 2018). Ce concept proposé par Arturo Escobar renvoie à l'existence d'une multitude de mondes, qui permet de déconstruire les cadres de pensée ethnocentrés issus des savoirs scientifiques occidentaux. Le concept du *Vivir Bien* que nous étudions s'inscrit dans cette perspective, comme le précise le sociologue Simon Yampara au cours d'un entretien portant sur la définition du *Vivir Bien* :

« Le paradigme de *Suma Qama Qamaña*, (...) signifie savoir vivre bien dans le monde des hommes et savoir vivre bien avec le pluralisme du monde. Quel est ce pluralisme du monde ? Le monde animal, le monde végétal, le monde de la terre, le monde des *huacas* (esprits) et le monde des hommes qui vivent

---

<sup>72</sup> Dans le district 8 où nous avons mené notre enquête, les places, les bords de route, les chemins, les réseaux d'eau n'étaient pas aménagés ou étaient en cours de construction.



ensemble. Il s'agit donc de savoir vivre avec ce plurivers du monde »  
(Entretien avec Simon Yampara, 15 août 2017).

Le sociologue ne se définit pas seulement à travers sa posture d'intellectuel, il revendique une identité paysanne et autochtone : « Il y a des gens qui se dédie seulement à l'université, d'autres uniquement à l'agriculture. Dans mon cas, je suis sociologue et je cultive la terre dans ma communauté d'origine » (*ibid*). Cette identité autochtone et rurale lui octroie une légitimité pour parler du concept du *Vivir Bien*. Et c'est à partir de son attachement à cette terre / territoire qu'il situe son discours sur le monde plurivers.

Nous préférons ainsi distinguer ces deux acceptions divergentes. En effet, la définition première de la nature dans le dictionnaire CNRTL est : « ensemble de la réalité matérielle considérée comme indépendante de l'activité et de l'histoire humaine ». Le terme de « nature » est utilisé pour témoigner de ce qui est exogène à l'humain. En effet, si l'humain appartient à une espèce biologique animale (Descola, 2005, p.220), c'est précisément cette distinction d'intériorité qui légitimerait la supériorité et l'exploitation de l'humain sur le reste du vivant. Au contraire, les études décoloniales reprennent une définition de la « Nature » inspirée de l'ontologie animiste. L'ontologie animiste est un concept développé par Philippe Descola (2005), où les continuités et discontinuités entre les humains et les non-humains sont appréhendées selon une similitude d'intériorité et une différence de physicalité. Les êtres vivants s'intègrent dans l'ordre social et « se voient conférer certaines caractéristiques anthropomorphiques – l'intentionnalité, la subjectivité, les affects, voir la parole dans certaines circonstances – en même temps que des caractéristiques proprement sociales : la hiérarchie des statuts, des comportements fondés sur le respect des règles de parenté ou de codes éthiques, l'activité rituelle, etc » (*Ibid*, p.223). Ainsi, le terme de « Nature », entendu depuis la perspective décoloniale, tend à renouveler les épistémologies et les ontologies désignées comme « non-modernes ou issues d'une modernité alternative » (Escobar, 2018, p.10). Cette pensée décoloniale fait émerger des alternatives au système capitaliste puisées dans des cadres de pensées, des pratiques culturelles et des expériences historiques provenant des Suds.

Enfin la notion d'« environnement » sera utilisée pour pointer la notion de crise et de désordre. Ce terme souligne précisément les rapports d'équilibre et de déséquilibre entre les humains et les non-humains dans une acception d'ordre physique, qu'il s'agisse de son exploitation, de son utilisation ou de sa préservation. Nous accordons ainsi une dimension anthropique à « environnement ». Revenons un instant sur l'étymologie de ce terme, *Environemenz* désignait en 1265 un « circuit, un contour » (Brunet Latin, *Trésor*, éd. P.

Chabaille, 112). Deux siècles plus tard, nous retrouvons la notion d'environnement pour signifier « l'action d'environner » (Garbin ds *FEW*, 1487, t. 14, p. 389a). Historiquement, l'environnement intègre l'humain au sein d'une totalité de vivants puisque sa propre existence est déterminée par la présence de l'humain. Comment alors penser l'intégration de l'humain au sein de l'environnement ? L'anthropologue et biologiste Tim Ingold distingue les termes d'environnement et de nature de la façon suivante : « Nous avons (...) tendance à penser la nature comme si elle était extérieure non seulement à l'humanité, comme je l'ai déjà remarqué, mais également à l'histoire, comme si le monde naturel n'était que le décor immuable où se déroulent les activités humaines. Pourtant les environnements, dans la mesure où ils ne cessent de se renouveler au cours de nos vies – puisque nous les façonnons tout comme ils nous façonnent –, sont eux-mêmes fondamentalement historiques. Il nous faut donc être méfiants devant une expression aussi simple que celle d'« environnement naturel », car, en associant les deux termes, nous avons tôt fait de nous imaginer que nous *transcendons* le monde, et que nous sommes donc en position d'intervenir dans ses processus (Ingold, 2012, p180-181).

Le terme « environnement » suggère un positionnement depuis l'intérieur du monde. Tim Ingold y intègre une dimension relative, étant donné qu'il renvoie à un espace où se tissent des relations. « *Mon* environnement est donc le monde tel qu'il existe et acquiert une signification relativement à moi. En ce sens, il naît et poursuit son développement avec et autour de moi » (*ibid*, p.180). De ce fait, l'environnement est imprégné d'une dynamique. Il est animé par des organismes vivants qui le transforment, le modèlent, l'habitent. L'environnement semble ainsi chargé de subjectivité et de plasticité. Nous pouvons voir par la suite que ces deux manières d'envisager l'environnement se superposent. Le concept du *Vivir Bien* souligne justement l'interconnexion de l'humain avec son milieu. Cette porosité semble ainsi conditionner le bien vivre-ensemble.

#### **4.1.2 Définition du concept**

Tout d'abord, commençons par définir ce concept. Ce concept est traduit du kichwa *Sumak Kawsay*<sup>73</sup> et de l'aymara *Suma Qamaña*. Le *Vivir Bien* représente un idéal d'équilibre

---

<sup>73</sup> *Sumak Kawsay* est la traduction du concept *Buen Vivir* en quechua, plus largement répandu dans les discours politiques équatoriens et sur la scène internationale.

entre toutes les formes de vie. Nous pouvons questionner ce qu'il désigne : Est-ce un principe spirituel ? Une idéologie politique ? Un paradigme ? Un concept ? Une ontologie au sens de Philippe Descola ? Une philosophie ? Une éthique ? Une utopie ? Il n'y a pas de consensus parmi les auteurs travaillant sur cette question. Je suggérerais que le *Vivir Bien* est tout cela à la fois. Un principe spirituel car il s'appuie sur les croyances et les valeurs des peuples autochtones andins et amazoniens. Une idéologie politique et un nouveau paradigme de développement car c'est de cette façon que l'État plurinational bolivien et la République d'Équateur le présentent et l'orientent pour défendre leur projet politique. Enfin, nous pouvons le considérer comme un concept, une philosophie ou encore une utopie, si l'on regarde les travaux des chercheurs sud-américains. Une autre position est exprimée par le sociologue bolivien Simon Yampara, rattaché à l'Université Publique d'El Alto (UPEA):

“Je n'utiliserais pas l'expression *Vivir Bien*, car c'est un terme très réducteur, mais tout au moins il sert de pont pour nous connecter. Moi, je pose un sigle que je nomme SUQQ'A, *Suma Qama Qamaña*. SUQQ'A est l'alternative au système mercantile capitaliste” (Entretien Simon Yampara, 15 août 2017).



Lien vidéo 4 : Extraits d'entretien sur le *Vivir Bien*

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764720202>



QR code 4 : Scannez-moi

La traduction hispanique du concept est une création qui réduit le sens du *Buen Vivir/Vivir Bien*. En effet, le terme *Sumak*, en kichwa ou *Suma* en aymara est un adjectif utilisé pour décrire ce qui est beau, bien, joli, précieux, délicieux, etc. » (Ministerio de Educación, 2009, p.126) tandis que *Kawsay* ou *Qamaña*, est un terme que nous pouvons définir en quatre dimensions particulières :

- La Vie - Vida - runakuna, wiwakuna, yurakunapash wañunkakama tiyay
- La culture - Cultura- shuk ayllu llakta runakuna imashina kashkata riksichik

- Vivre - Vivir- Tukuy kuyurikkuna allpa pachapi tiyay
- Habiter - Habitar- Tukuy runa, wiwa kay allpa pachapi wacharina, wiñarina (Ministerio de Educación, 2009 : 79).

L'organisation sémantique de l'espagnol et du kichwa ou de l'aymara ne s'accorde pas de la même façon. Ainsi, la jonction de ces deux termes, pourvus d'une multitude de significations ont été traduit par *Buen Vivir* en Equateur et *Vivir Bien* en Bolivie. Commençons par un extrait d'entretien de Franco, ancien dirigeant de la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Equateur (CONAIE), originaire du village de Sarayaku en Amazonie. Il explique sa vision du *Buen Vivir* à la fois comme un principe de vivre-ensemble en harmonie mais aussi en interconnexion avec les autres êtres.

« Nous, les peuples indigènes amazoniens, nous dépendons des ressources qui existent dans la forêt. C'est où la femme exprime son savoir dans *la chakra*, où l'homme exprime et manifeste sa capacité à connaître la forêt. Les connaissances concernant les plantes médicinales, les animaux et la relation avec les êtres surnaturels, les esprits. C'est ce qui maintient vivant la forêt. Aujourd'hui la planète est menacée par le changement climatique et nous, les peuples indigènes, nous avons le devoir de la protéger. La vague de chaleur qui existe dans le monde est le prix à payer pour avoir violé la terre mère, la Pachamama. C'est la mère-nature que nous défendons avec nos différents programmes comme le « chemin de fleurs ». Ce que tu vois, nous défendons la sagesse de nos anciens. C'est cela que nous défendons. (...) Si tu regardes bien entre le pétrole et l'eau. S'il manque de l'eau, tous les êtres vivants sont affectés mais s'il manque du pétrole, ce sont seulement les machines qui vont souffrir. Il faut penser à tous les êtres vivants parce que nous dépendons d'eux pour vivre » (Entretien Franco, 29 août 2010).

Ce discours est le point de départ de cette étude mais c'est aussi un point de départ clé dans la création du *Buen Vivir / Vivir Bien*. Franco perçoit ainsi dans le *Buen Vivir*, une philosophie de vie qui prend en compte toutes les communautés biotiques selon un principe d'interdépendance. De plus, il cherche à s'affranchir du modèle capitaliste en avançant que sa participation à la société de consommation reste minimale. Cette définition du *Buen Vivir* prend ainsi un caractère social (mode de vie), politique (un autre paradigme) et philosophico-écologique (une vision biocentrique). Ce discours est en écho avec le discours officiel défendu dans la Constitution équatorienne de 2008. Précisons que la CONAIE a été très active dans les débats de ces années-là. L'inscription du *Buen Vivir* dans la Constitution est notamment le fruit d'une conquête des mouvements autochtones et intellectuels indigénistes dans la sphère politique (Beling et Vanhulst, 2013). Du point de vue bolivien, la définition du concept est tout autre. D'une part, les acteurs qui ont participé à ces débats étaient majoritairement originaires de l'Altiplano et non de la zone amazonienne. Le *Vivir Bien* est ainsi perçue comme un concept

aymara ou quechua. Plus récemment les chercheurs traduisent également son équivalent en guarani, *Teko Kavi* (Gudynas, 2011, p.233). « Le Teko Kavi est étymologiquement la traduction qui se rapproche le plus du *Vivir Bien* chez le peuple guarani, *teko* signifie vie et *kavi* bon/bien » (Heredia, 2017, p. 42). D'autre part, les populations autochtones boliviennes cherchent quant à elles à accéder à la croissance économique. Le militantisme s'articule ainsi très différemment entre les deux pays. Dans quelles mesures ce concept est-il pensé, repensé, construit, institutionnalisé ? Les différents agents qui l'utilisent cherchent à répondre aux défis contemporains qui s'offrent à eux. Dans un contexte de crise écologique, économique et sociale, le concept apparaît comme une alternative.

Le *Vivir Bien* est un appel aux transformations sociales et ontologiques en vue d'une société post-extractiviste et post-colonialiste : « Le bien vivre est avant tout un nouveau paradigme de développement non capitaliste. *Suma Qamaña* est à considérer comme un processus de civilisation » (Romero Bedregal, 2011). Mais de quelles manières s'articule ce savoir dit « traditionnel » autour de la science, la technologie et l'économie ? La question vise surtout à insister sur la mise en œuvre de cette proposition. Il s'agit d'une occasion pour repenser le développement, via un regard périphérique, celui de la classe populaire-indigène et non de l'élite des dirigeants politiques des pays du Nord (Farah H, Vasapollo, 2011). Ce changement dans l'idée même du développement en Bolivie marque une rupture avec les chemins passés de la dépendance. En effet, ce qui est réinterrogé à travers le *Vivir Bien* est tout d'abord le mythe du progrès croissant et la rationalité de la société de consommation. De plus, ce concept nous amène à repenser à la fois le développement et l'essence même du vivant. Nous entendons par là, les rapports sociaux, la relation Homme / Nature et l'appréhension cognitive du monde.

De quelle tradition de pensée, de quels imaginaires politique et social, l'utopie du *Vivir Bien* émerge-t-elle ? Selon de nombreux auteurs (Acosta, 2014 ; Albo, 2009 ; Huanacuni, 2010 ; Yampara, 2016), le concept du *Vivir Bien* aurait préexisté à la colonisation hispanique. Ils utilisent cette origine ancestrale pour défendre et légitimer le projet politique. Essayons de comprendre l'utopie politique suggérée par le concept du *Vivir Bien*. Celle-ci est inscrite dans la globalité d'une résistance au modèle capitaliste, oligarchique, néocolonial, extractiviste et d'une valorisation des peuples autochtones, des savoirs locaux, des croyances multi-modales et des représentations de la Nature reliées au monde spirituel. Le *Vivir Bien* émerge de cette articulation d'idées partagées à l'échelle globale par les collectifs altermondialistes et à l'échelle régionale par les organisations autochtones, qui engagent des luttes pour défendre leurs territoires. Le *Vivir Bien* pourrait ainsi se traduire comme une métaphore d'un ailleurs et

l'expression d'un futur désirable. Mais quels sont les désirs qui se laissent entrevoir dans cette proposition ? Interrogeons-nous sur cette philosophie. Où a-t-elle émergé pour la première fois ? Quelle est son histoire ? Pourquoi en est-elle venue à devenir l'étoile guidant la politique d'État ?

Selon de nombreux auteurs, le concept du *Vivir Bien* aurait préexisté à la colonisation hispanique. Ils utilisent cette origine ancestrale pour défendre et légitimer le projet politique. Le *Vivir Bien* est perçu comme une revendication historique :

« En Bolivie, nous vivons entre deux matrices, la matrice ancestrale millénaire et la matrice occidentale centenaire, qui est arrivée en 1522 avec l'invasion espagnole et la mort d'Atahualpa. (...) La matrice ancestrale millénaire a comme paradigme de vie le *Suma Qamaña*, vivre bien en harmonie, tandis que la *matrice occidentale* centenaire a comme paradigme de vie le progrès et le développement. » (Yampara, 2010 ; p.1 et p.3).

« (...) surgissent des voix de plus en plus fréquentes et fortes, qui non seulement proposent des moyens esthétiques au modèle de développement, mais qui questionnent le fond même de ce modèle et ses présupposés philosophiques et civilisationnels. Parmi ces voix, (...) figure la *sagesse millénaire* du peuple indigène des Andes, gravé dans sa cosmogonie et sa pacha-sophie » (Estermann, 2012 2 ; p.6).

En Bolivie, cette notion ne figure ni dans la littérature ethnographique, ni historique avant le début du XXIe (Sanchez, 2011). L'historien Pablo Quisbert nous explique qu'elle « apparaît comme telle à la fin des années 1990, début 2000. Ce concept surgit en Équateur à travers les mobilisations sociales indigènes et notamment au sein de la CONAIE (Confédération Indigène des Nationalités de l'Équateur / [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador](#)). En Bolivie, le concept arrive vers 2003, principalement via les intellectuels qui se sont formés aux universités en Équateur : à la Flasco, et à l'Universidad de los Andes notamment. Le parcours de certains théoriciens du *Vivir Bien* tels que Esteban Alejo Ticona est instructif : anthropologue à l'Universidad Mayor de San Andrés et participant à l'Atelier d'Histoire Orale Andine (THOA) en Bolivie. Ainsi que le parcours de l'intellectuelle indianiste bolivienne Maria Eugenia Choque qui a étudié à la FLASCO en Équateur et qui fut présidente du tribunal électoral ou encore Carlos Mamani, historien formé à la FLASCO également (Entretien avec l'historien Pablo Quisbert, 2019). Cette influence académique est redoublée par une influence théologique. Par exemple, Carlos Millia Valdós (peruvien d'origine indigène), issu du courant *Pachamamiste*, a influencé la pensée intellectuelle bolivienne. D'autres ont participé à l'essor politique du *Vivir Bien* tel que Fernando Huanacuni, formé en Chine. Dans les années 1990, il revient en Bolivie en tant que professeur de Tai Chi. Il mêle la philosophie andine et orientale

et participe à la création d'un discours sur « l'homme andin ». Il publie notamment une synthèse sur l'origine et les enjeux politiques du *Vivir Bien* en 2010. Il ne parle pas de rébellion, mais plutôt d'harmonie, d'équilibre. Il succède David Choque Huanca au poste de ministre des Affaires étrangères de 2017 à 2018.

À ces nouvelles tendances s'ajoute l'héritage du mouvement indianiste impulsé par Fausto Reinaga et le katarisme. Ces mouvements sont composés d'intellectuels aymaras qui se revendiquent l'origine du *Vivir Bien*. Leurs discours inscrivent le *Vivir Bien* dans une continuité incaïque de par son origine et les principes sur lesquels il repose. Le passé est sorti de son contexte historique pour répondre au présent. Comment ce sujet est arrivé dans les débats ? Jusqu'où le *Vivir Bien* est-il empreint des valeurs indigènes et à quel moment peut-on parler d'« hybridation » avec les valeurs du monde global ? Des programmes orientés vers les acteurs locaux et les organisations indigènes ont été mis en place dès les premières mobilisations indigènes. Ces derniers ont participé à consolider le discours des organisations indigènes et à valoriser les savoirs traditionnels. Le programme Taller de Historia Oral Andina (THOA) - L'Atelier d'Histoire Orale Andine - mené notamment par Silvia Rivera Cusicanqui, Maria Eugenia Choque et Carlos Mamani à partir des années 1999-2000 avait pour objectif d'organiser des ateliers participatifs sur l'histoire orale andine. Il s'agissait d'un projet de récupération des savoirs traditionnels, de la mémoire collective concernant les luttes et les grandes figures de l'histoire indigène. L'enjeu était de transmettre ces savoirs.

Une autre dynamique impulsée par l'anthropologue Xavier Albo est de collecter l'histoire orale de la zone de Cochabamba. Il fonde en 1971 le Centre de recherche et de promotion de la paysannerie (CIPCA). L'idée du *Vivir Bien* émerge également dans le cadre de ce projet. Enfin, le programme *Nina* mené de 2006 à 2010 par David Choquehuanca intègre les acteurs indigènes directement dans un dispositif politique. L'objectif était de former les jeunes leaders venus des communautés. Il ne s'agissait pas de récupérer les savoirs mais de transmettre de façon horizontale des connaissances sur l'histoire indigène. Ce discours incorporait le concept andin du *Suma Qamaña* et participait à la valorisation de l'identité indigène. Le transfert de ces savoirs dits traditionnels au sein de la sphère institutionnelle a profondément transformé le discours politique de la Bolivie. Le *Vivir Bien* n'est plus uniquement relié aux savoirs indigènes et aux formes d'organisations communautaires, il devient un véritable concept en débat qui alimente les discours politiques, les revendications indigènes et les intellectuels. Comment ces derniers l'utilisent-ils pour penser la décolonialité ?

## **4.2 Les nouvelles épistémologies de la décolonialité en Bolivie**

### **4.2.1 Études décoloniales**

Le concept du *Vivir Bien* est le fruit d'une circulation des idées qui regroupent notamment des intellectuels et des chercheurs de divers horizons, tant aux Suds qu'aux Nord. La critique de l'idéologie développementaliste hégémonique s'accompagne d'ailleurs d'une critique décoloniale. Le fait d'utiliser un terme d'origine autochtone est porteur de sens. En effet, selon de nombreux auteurs, le concept du *Vivir Bien* aurait préexisté à la colonisation hispanique et permet ainsi de dépasser les phénomènes de colonialité. La critique du sociologue péruvien Anibal Quijano porte ainsi sur les modèles agricoles intensifs et l'extractivisme des ressources naturelles menée majoritairement par les multinationales (Quijano, 2012). Pour Arturo Escobar, la crise écologique menace non pas « la nature mais les conditions même de l'habitabilité du monde et de la reproduction de la vie » (Acosta, 2018, p.12). Il est important de souligner que la création du discours politique indigéniste bolivien s'est inspiré des études décoloniales. Ces dernières émanent principalement d'universitaires latino-américain(e)s ou d'origine latino-américaines. « En ce sens, la "colonialité du pouvoir" s'accompagne d'une part de ce que d'Edgardo Lander a appelé "colonialité du savoir", et d'autre part, de ce que Walter D. Mignolo en 2000 et Nelson Maldonado-Torres, quelques années plus tard, ont appelé « colonialité de l'être » (Boidin et Hurtado Lopez, 2009, p.22) ». Ils proposent notamment d'autres façons d'appréhender le rapport aux non-humains. L'ouvrage coordonné par Silvia Rivera Cusicanqui et Rossana Barragan en 1997 pose les prémisses d'une analyse de l'approche postcoloniale. « Dans cette perspective, nous espérons que ce sera l'occasion pour initier un dialogue plus horizontal entre les historien.ne.s du Sud, tout autant qu'avec nous-mêmes (...). Non seulement par goût mais aussi par urgence vitale, il est important de revenir sur le débat de la conscience rebelle et la construction du pouvoir bureaucratique de l'État-nation, ancré dans des notions civilisationnelles et coloniales qui s'articulent efficacement avec les technologies modernes, les formes d'extractivismes et les transferts d'excédents » (Cusicanqui, Barragan, 1997, p.19).

Le *Vivir Bien* provient-il d'un transfert des savoirs depuis les savoirs locaux jusqu'à la sphère politique ? Ou s'agit-il d'une construction intellectuelle qui a puisé dans les savoirs locaux pour affirmer sa légitimité ? Les *postcolonial studies*, les *subaltern studies* ou encore la *political ecology* ont participé à la création d'un discours de rupture face au modèle hégémonique capitaliste, désigné comme le colonisateur de la pensée et de la Nature (Viveiros de Castro, 2014, Gudynas, 2015). Les savoirs autochtones se voient mobilisés comme une



forme de résistance à la modernisation (Escobar, 2018). Les travaux d'Arturo Escobar s'opposent à l'ontologie naturaliste qu'il définit à partir de quatre éléments principaux : l'individualisme, la croyance à la science, à l'économie et à la réalité. Ces fondements déterminent selon lui le développement à l'échelle globale. Or, cette notion même de développement est éminemment politique et ontologique puisqu'elle considère l'altérité autre qu'humaine simplement par sa matérialité, déjouant ainsi toute forme de responsabilité, d'émotivité et de réciprocité à son égard. Son concept de « plurivers » amène à reconsidérer cette perception du développement. Ces études dé-coloniales nourrissent la pensée et les politiques latino-américaines. Comment s'articulent les luttes écologistes et les luttes décoloniales ?

Comment ces auteurs perçoivent-ils la proposition du *Vivir Bien* ? Comment entendent-ils le rapport entre inégalités sociales et inégalités environnementales ? Si nous reprenons la typologie dressée par Matthieu Le Quang (2017), nous pouvons distinguer trois courants principaux. D'abord, le courant « culturaliste et indigéniste », qui critique la « colonisation du savoir », porté notamment par Arturo Escobar et Boaventura De Sousa Santos (2012). Ces derniers travaillent sur les tensions entre le monde occidental et les mondes indigènes à partir des concepts d'ontologie politique et d'ontologie écologique. Boaventura de Sousa Santos, sociologue portugais formé à l'université de Yale, dénonce ainsi l'hégémonie capitaliste à partir d'une théorie postcoloniale puisée dans les épistémologies du Sud. Ensuite, le courant « éco-marxiste et étatiste » qui rassemble Alvaro Garcia Linera (Vice-président de l'Etat Plurinational bolivien depuis 2006) ou encore René Ramirez (Secrétaire de l'Education Supérieure, Sciences, Technologies et Innovations de la République d'Equateur de 2011 à 2017). Ces intellectuels ont eu un poste au sein de leurs gouvernements respectifs. Ils perçoivent le *Vivir Bien* comme un remaniement des principes socialistes auxquels a été intégrée la question indigène, les indigènes étant alors perçus comme une minorité soumise à l'oligarchie néolibérale. Enfin, le courant écologiste et post-développementaliste, qui critique le développement et les bouleversements écologiques causés par les activités extractivistes. Alberto Acosta et Eduardo Gudynas mobilisent le *Vivir Bien* pour repenser le paradigme du développement dans son ensemble. Eduardo Gudynas, chercheur en sciences sociales à l'Université de Montevideo en Uruguay, est spécialiste de l'étude des activités extractivistes et des stratégies de développement.

“Il est important de saisir que le néo-extractivisme ne peut pas être compris comme une stratégie néolibérale, similaire à celle observée dans les années antérieures, mais elle ne peut pas non plus être interprétée comme une

promesse alternative, qui mécaniquement améliore la qualité de vie et l'autonomie citoyenne" (Gudynas, 2009, p.222).

Il a travaillé sur la place de la nature dans la politique bolivienne et équatorienne. Selon lui, les activités extractivistes sont imbriquées dans des relations et des connexions globalisées, ce qui pose la limite des pouvoirs locaux et donc des droits étatiques. Selon Gudynas, les inégalités environnementales sont saisissables à travers les conflits, dans les situations de protestations et de résistances (2015). Le sociologue brésilien Hector Alimonda dénonce précisément le fait que « la nature apparaît comme un espace subalterne que l'on peut exploiter, détruire, reconfigurer selon les nécessités des régimes d'accumulations existants »

Alberto Acosta, quant à lui, économiste équatorien, ancien ministre des énergies, expose que les inégalités sociales découlent directement du système capitaliste et du mythe du progrès. La colonisation hispanique et, dans la continuité, le modèle néolibéral, ont engendré un pillage des ressources naturelles (Acosta, 2014). Dans cette forme d'organisation sociale anthropocentrique, les humains sont devenus extérieurs à la nature. Pour Alberto Acosta, la Nature est une construction sociale, un concept produit par l'homme qui le sépare de cette entité (Acosta, 2013). Or, derrière cette lutte anticapitaliste, se dissimule un véritable enjeu ontologique, selon Philippe Descola (2005). Dans leurs discours, les élites intellectuelles politiques boliviennes octroient en effet à la nature une valeur pour elle-même, indépendamment de son utilité économique. Elles mettent en avant une vision biocentrique qui prend tous les êtres vivants comme point de référence. Ce « tournant ontologique » amène à questionner les usages de la nature et le cadre juridique dans lequel ils s'inscrivent.

Ces divers courants témoignent de la diversité des interprétations et de la définition du concept de *Vivir bien*. Dans leurs écrits, ces auteurs utilisent un « il » jamais nommé et un « nous » qui semble marqué par les clivages coloniaux : « il » le capitaliste, l'occident et « nous » : un peuple dominé trop longtemps, porteur de la sagesse millénaire, indigène, autochtone, résistant, uni dans la diversité et poussé par l'objectif commun du vivre ensemble en harmonie. Ce concept traduit le lien étroit existant entre les cosmologies, l'environnement et les enjeux politiques, comme en témoigne l'inscription du *Sumak Kawsay* à l'Intergovernmental Panel on Biodiversity and Ecosystem Service en 2012 (Demeulenaere, 2017). Plusieurs dispositifs mobilisent ces cadres conceptuels pour apporter un soutien institutionnel au *Buen Vivir* et valoriser les savoirs du Suds (Dumoulin, 2017).

« L'accord de Paris, en décembre 2015, a contribué à légitimer dans le vocabulaire international l'expression de « Terre-Mère » comme une manière pour certains peuples autochtones de conceptualiser la biodiversité. Cette

formule renvoie à un processus de personnification, voire de spiritualisation, de la biodiversité et, plus largement, de la nature. (...) Cette introduction du concept de Terre-Mère dans les législations nationales et dans les accords internationaux peut être interprétée comme une reconnaissance d'autres ontologies, inspirées de cosmovisions autochtones qui attribuent une subjectivité aux entités non humaines. Elle revêt également une dimension stratégique, comme en a témoigné lors de COP21 l'activisme à ce sujet des gouvernements des pays bolivariens (Bolivie, Venezuela, Équateur) » (Foyer et Dumoulin Kevran, 2017, p.14).

Ces recherches s'entremêlent aux discours politiques car les intellectuels et les acteurs politiques prennent part à la construction de ces nouveaux concepts. La construction *du Vivir Bien* s'opère ainsi à partir d'une narration asymétrique où la pensée occidentale vient s'opposer à la pensée indigène.

« Le simple usage du “nous“ et du “vous“ exprime certes des limites d'exclusion et d'inclusion et constitue en ce sens la condition de possibilité d'action. Mais un groupe qui se désigne par “nous“ ne peut devenir une unité d'action politiquement efficace qu'au moyen de concepts incluant plus qu'une simple désignation ou dénomination. Une unité d'action politique ou sociale se constitue seulement à partir de concepts par lesquels elle se délimite elle-même et, de ce fait, exclut les autres, autrement dit : se définit » (Koselleck, 1990, p.228).

Nous pouvons ainsi inscrire le concept du *Vivir Bien* dans des réseaux de voisinage. Ces réseaux s'imbriquent dans des flux culturels qui orientent les regards et les discours, à travers les médias, les idéologies politiques, les modèles économiques, les pratiques culturelles etc. (Appadurai, 1996). Ces réseaux n'ont de sens que dans la mesure où ils interagissent les uns par rapport aux autres. Qu'il s'agisse de réseaux transfrontaliers, de réseaux interdisciplinaires ou encore intersectoriels, l'interaction entre ces différents espaces est porteuse d'alternatives.

Cette proposition n'en demeure pas moins une mise en exergue des enjeux environnementaux, sociaux et politiques induits par la globalisation. Nous pouvons parler d'une interaction Nords / Suds dans la création de cette alternative qui puise à la fois dans la cosmogonie andine, l'histoire européenne puisque beaucoup d'intellectuels utilisent les écrits de Karl Marx ou d'Aristote pour délimiter les contours et l'exceptionnalité de cette proposition (Estermann, 2012 ; Acosta, 2014). La catégorisation Nord / Sud essentialise les relations internationales et semble le résultat d'une longue histoire coloniale<sup>74</sup>. Cette dichotomie fondée

---

<sup>74</sup> Au temps de la guerre froide, les pays du Sud étaient désignés sous l'appellation « Tiers-monde », terme emprunté à Sauvy, économiste et sociologue français. Le Tiers-monde se caractérise par une démographie importante, la pauvreté et la soumission aux pays du Nord. Par la suite, avec l'essoufflement de l'Union Soviétique, l'appellation « Tiers-monde » laisse sa place pour l'expression « pays sous-

sur une séparation des hémisphères, met en lumière des inégalités à la fois sociales et économiques mais aussi des inégalités face aux conséquences du changement climatique. Toutefois, l'appellation Nord/Sud permet de distinguer les expériences historiques et politiques des États.

Revendiquer une politique décoloniale passe par les termes de la territorialité, de l'appartenance et donc par la proclamation d'un concept qui noue ces différents enjeux. Un concept qui reprend la « culture » des sociétés andines et amazoniennes pour l'adapter aux défis écologiques du monde global. Ce contexte d'effervescence politique et sociale est « un terreau fertile pour penser l'Anthropocène » comme le souligne Diego Landivar lors d'une communication présentée durant la journée d'étude des Bolivianistes (7 juin 2018). En effet, en incorporant une dimension spirituelle et décoloniale à la question écologique, la Bolivie propose de rassembler la pluralité des histoires et des inégalités. Cette imbrication met en lumière les dynamiques et la généalogie de la pensée écologique sud-américaine.

#### 4.2.2 Les enjeux politiques du *Vivir Bien*

Néanmoins, il nous faut porter un regard critique sur cette proposition comme le souligne Raul Prada, philosophe et sociologue bolivien qui a participé à l'Assemblée Constituante.

« Il nous faut être critique car nous construisons des mythes qui au final te laisse amer et je ne suis pas d'accord avec le thème du *Vivir Bien*. *Sumak Kawsay*, *Suma Qamana*, d'où vient ce terme « *Suma* » ? Il n'a de racine ni quechua ni aymara ni d'aucune langue indigène sinon latine « *Summa* ». Comment a-t-il pénétré dans les terminologies andines ? Qui retranscrit les langues indigènes ? Qui les a converties en alphabet phonétique ? Ce sont les missions jésuites au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, non les espagnols. La chose était claire : il fallait utiliser une langue indigène pour évangéliser. Ils choisissent le quechua et aymara. Autrement dit, parler de « *Suma* » est autant colonial que n'importe quel autre terme » (Entretien avec Raul Prada, février 2019).

Nous pouvons en effet, nous questionner sur ce terme latin « *Summa* » : qui signifie : l'essentiel, le principal, la totalité ou encore l'apogée<sup>75</sup>. Bien que nous ayons peu de sources sur l'intégration de ce terme dans les langues andines, il semble intéressant de soulever la question.

---

développé », avec là encore une idée d'infériorité face aux pays développés. Comme si le développement ne devait suivre qu'un seul modèle selon un principe évolutionniste. Au fil des décennies les expressions se sont diversifiées, aujourd'hui « pays du Sud » marque une distinction concernant les questions sociales, politiques et économiques. Néanmoins, cette appellation ne reflète pas un tout homogène et reste très discutable car entre très ethnocentrisme.

<sup>75</sup> Définitions issues du dictionnaire latin en ligne gaffiot.fr

Cette critique peut être mise en relation avec l'usage du terme *Abya Yala*, comme le suggère Pablo Quisbert. *Abya Yala* représente le continent Amérique Latine. Cette nouvelle appellation fait échos aux revendications autochtones où le territoire et donc la Terre devient un élément symbolique. Le terme est issu de la langue Kuna provenant d'une communauté indigène du Panama et signifie Terre. Cette création contemporaine recouvre l'Amérique Centrale jusqu'à la Terre de Feu. L'utopie du *Vivir Bien*, si l'on en croit les propos de Fernando Huanacuni (ministre des affaires étrangères bolivien de 2017-2018) est de « revenir » à l'*Abya Yala*. Autrement dit, d'éliminer les frontières des États-Nations perçues comme une création coloniale afin de créer un territoire politique uni dessiné par les limites des communautés indigènes. Ce sont les groupes indigénistes des années 1980-90 qui ont fait émerger ce terme pour renforcer leurs discours décoloniaux. Cette appropriation intellectuelle a été diffusée notamment dans les organisations paysannes indigènes et sert de catégorie de dialogue à l'échelle régionale et d'outils de lutte politique.

Néanmoins, *Abya Yala* n'appartient pas aux langues vernaculaires ou aux représentations collectives des communautés locales. Revendiquer une politique post-coloniale passe ainsi par la revalorisation de la territorialité, de l'appartenance et donc par la proclamation de concepts qui relient ces différents enjeux. L'*Abya Yala*, tout comme le concept du *Vivir Bien* reprend la « culture » des populations autochtones pour l'adapter aux défis écologiques du monde global. Notons que le concept de « culture » est à prendre entre guillemets, comme le souligne Manuela Carneiro Da Cunha (2009), car les sociétés sont intégrées dans un monde globalisé et produisent un propre discours sur elles-mêmes.

Nous pouvons dater la consécration de la notion de *Vivir Bien* en 2010, lors de la Conférence Mondiale des Peuples sur le Changement Climatique et les Droits de la Terre-Mère. Il s'agit de l'époque culminante de l'intérêt international pour cette notion et la philosophie qu'elle véhicule. Lorsqu'en 2011, émerge le conflit autour du TIPNIS, les espérances et la force du concept baissent. Les projets politiques semblent alors en contradiction avec le paradigme énoncé.

« De mon expérience, l'idéologie du *Vivir Bien* est très présente dans les lois, et dans le secteur politique. J'ai travaillé au sein du gouvernement, au ministère de l'environnement, je peux dire que cela reste un discours car malheureusement, quand tu vas à la pratique, on voit les grandes constructions, qui parfois s'opposent même aux principes du *Vivir Bien*, et qui favorisent seulement un secteur de la population. En ce moment, nous sommes en plein dans le conflit du TIPNIS. Depuis de nombreuses années, ce secteur subit une invasion des producteurs de coca. Et cette année, il a été décidé que la route passerait en plein cœur du parc, il était question à un moment de

contourner le parc, mais cela a été mis de côté. Beaucoup de peuples indigènes qui vivent dans ce parc ont manifesté et ont exprimé le souhait que la route ne passe pas dans le Parc, qu'il y ait un autre tracé pour ne pas être préjudicié car cette route. Eux-même ont dénoncé le fait qu'il y a une extraction illégale de bois et le thème de la coca. Car beaucoup de *cocaleros* utilisent ce territoire pour cacher sa production ou pour la transporter à la frontière du Brésil. C'est une série de politique, bien qu'elles soient écrites sur le papier, comme la loi Madre Tierra, ils ne la mettent pas en application dans la réalité » (Entretien Cecilia Gonzalez Paredes, 9 août 2017).

Cette contradiction est relative. Il est difficile d'opposer *Pachamama* ou *Vivir Bien* directement au projet du TIPNIS car les enjeux sont multiples et les intérêts des acteurs divergent. Se dénotent trois types d'acteurs, les communautés indigènes qui souhaitent accéder à la « modernité » et aux services de l'État, les communautés indigènes en opposition face au projet routier qui souhaitent défendre leur territoire, les écologistes défenseurs de la biodiversité et les paysans originaires de l'Altiplano souhaitant profiter de l'ouverture de la route pour coloniser la région et devenir de grands propriétaires terriens (Poupeau, 2013). Ces différents rapports à la terre : à exploiter à des fins agricoles, à défendre sous les termes de l'ancestralité ou pour sa biodiversité. Finalement ce qui anime les uns et les autres est la quête du bien vivre traduit par des aspirations et des moyens différents. Néanmoins, ce conflit du TIPNIS souligne la complexité de l'ambition politique du MAS d'allier à la fois écologie et développement (Perrier-Bruslé, 2017).

Dans tous les cas, il est révélateur que le *Vivir Bien* appartenait les premières années au ministère de planification et développement puis très vite a été transféré au ministère des affaires étrangères. Ce changement accreditte l'hypothèse selon laquelle les enjeux politiques de ce concept étaient de l'utiliser comme façade, discours politique, plus que pour impulser un réel changement ou un plan de développement au sein de l'État.

« Ces lois qui sont formulées sans avoir fait un travail de terrain, sans avoir connu la réalité et les acteurs du terrain, restent simplement en cela : une idéologie. Pour l'extérieur, le discours de Bolivie est très séduisant, l'Europe applaudit, les Nations-Unis tirent leurs révérences à la Bolivie pour le thème des droits de la *Madre Tierra*. Or, ce qui se déroule à l'intérieur du pays est très différent » (*ibid*).

Le *Vivir Bien* est pensé à partir d'une vision dichotomique et binaire, en opposition au système capitaliste. La posture décoloniale et contre-hégémonique réinvente le passé pour définir l'idéal de demain. Un horizon qui revendique un nouveau tournant face à l'histoire de la conquête espagnole. L'État bolivien se présente comme futuriste, avant-gardiste en puisant dans les références du passé et des ancêtres. Nous assistons à la mise en écriture d'une nouvelle

histoire qui se veut contre-hégémonique et surtout alternative sur la scène internationale. Comment interpréter cette réécriture du passé ?

Cette approche épistémologique décoloniale fait débat, notamment au sein de la sphère intellectuelle française. Jean Loup Amselle critique précisément ce courant de pensée qu'il juge essentialiste et culturaliste (2008, p.163). Il s'oppose à l'instauration de catégories immuables qui stigmatisent l'Occident. Celui-ci reste figé dans sa posture de domination coloniale. L'anthropologue insiste sur la permanence des échanges entre les sociétés au cours de l'histoire et donc sur l'aspect hybride des cultures. En effet, nombreuses des études décoloniales attribuent aux savoirs autochtones une certaine légitimité et authenticité au seul titre de leur indigénisation (Assayag et Bénéï, 2000, p.20). Cette idéalisation du monde non-occidental revient parfois à stigmatiser davantage à la fois l'occident et l'autochtone.

L'anthropologie classique cherche à étudier la cosmologie et les représentations des peuples non occidentaux qui partagent un mode de vie autre dans un environnement différent. Cette quête d'exotisme a nourri l'émergence de la discipline et reste encore prégnante dans certains sujets d'étude contemporaine. Or, S'intéresser aux épistémologies dites « autochtones » nécessite une analyse critique du contexte d'émergence et d'affirmation de cette catégorie. Étudier le *Vivir Bien* en Bolivie ne consiste pas à faire la monographie d'une société isolée, exclue du monde occidental, puisque ce discours fait sa promotion auprès du monde occidental et international. Cette idéologie émane de l'État, autrement dit d'une structure d'inspiration occidentale, avec des règles, des normes, des mécanismes issues de la Conquête : école, justice, constitution, lois, ministères, publicité (pour le *Vivir Bien*). Alors même que ce paradigme réfute le modèle hégémonique et cherche à s'en défaire, il est le fruit d'une hybridation entre une source revendiquée comme ancestrale et sa traduction à travers les mécanismes modernes occidentaux. Cette création est nourrie par les études scientifiques : études décoloniales, *subaltern studies*, ethnosciences, *political ecology*, qui ont puisé et donné de la valeur aux savoirs autochtones et aux cosmologies. Nous constatons ainsi un rapport perméable entre science et politique qui a donné naissance à cette stratégie d'internationalisation. La construction du concept *Vivir Bien* s'inscrit alors dans une sémantique historique où se mêlent plusieurs représentations :

La sémantique historique montre que tout concept (...) fait apparaître des rapports complexes en ne les réduisant précisément pas à leur unicité historique. Les concepts ne nous renseignent justement pas seulement sur des significations passées (pour nous), mais renferment de possibilités structurelles, thématisent des traits contemporains dans le non-contemporain

qui ne se laissent pas réduire à la simple succession du temps de l'histoire (Koselleck, 1990, p.172).

Les récits expliquant l'essence du *Vivir Bien* insistent beaucoup sur le caractère biocentrique de cette philosophie indigène, la comparant ainsi à la vision occidentale. Or, le caractère exceptionnel de cette philosophie ne réside pas tant dans les propos énoncés, que l'on retrouve dans d'autres philosophies telles que le taoïsme ou le bouddhisme (bien sûr avec leur propres spécificités) mais aussi dans les principes de l'agro-écologie, de la décroissance ou la sobriété heureuse et cela n'a pas forcément inspiré la sphère politique (Bookchin, 1990). Ce qui semble « exceptionnel » dans la proposition du *Vivir Bien*, c'est le caractère politique que porte cette idéologie qui souhaite avant tout se construire contre le modèle dominant en matière de développement, d'environnement et de citoyenneté. Il s'inscrit dans une quête identitaire. Pour l'Équateur, comme pour la Bolivie, l'objectif est avant tout de s'identifier, se démarquer, devenir un État Plurinational, différent des autres, différent de l'Autre (l'Occident). L'histoire indigène et les mouvements autochtones ont porté ce projet et lui ont donné sens : reprendre le pouvoir à partir de la cosmogonie indigène. C'est en ce sens que nous pouvons parler de cosmopolitisme. L'idée n'est pas de construire un État idéal qui se conformerait à ce paradigme. On constate d'ailleurs que la plupart des mises en pratique restent embryonnaires. Portons notre regard sur l'imbrication de ces différentes dynamiques : luttes autochtones, défense et plaidoirie écologique et projet politique en rupture face à l'hégémonie capitalisme. Même si tout s'entremêle, ce qui se joue est éminemment politique avant d'être écologiste ou indigéniste. Les luttes socio-écologiques portées notamment par les peuples indigènes et les intellectuels décoloniaux participent à la création d'un discours contre-hégémonique et critique sur la perception de l'environnement. Elles contribuent au « passage d'une vision productiviste à une vision biocentrique orientée vers la protection des écosystèmes » (Chartier et Löwi, 2013, p.18)

Quelle sont les mises en application directes de cette politique du *Vivir Bien* ? Comment se traduit-elle dans la réforme éducative ? Quelles sont les enjeux de ces nouvelles perspectives pédagogiques ?



## ***4.3 Nouvelles perspectives pédagogiques au prisme du Vivir Bien***

### **4.3.1 Une éducation décoloniale**

Comment se dessine et se pense l'éducation en Bolivie, depuis la proclamation de la constitution de 2009 ? Le concept du *Vivir Bien* contribue à remodeler les formes éducatives : « L'éducation a un rôle clé dans la réforme de la pensée, pour examiner comment se construit la pensée de chaque groupe social, il est nécessaire d'étudier comment les personnes appréhendent ce que l'on appelle réalité<sup>76</sup> » (Minteguiaga, 2012 ; p.47). Elle est perçue comme un moyen de véhiculer les valeurs du *Vivir Bien* auprès des jeunes générations : « Il est important de former à la citoyenneté en tant que membre d'une nation, d'un territoire et du monde. (...) Il s'agit de construire le concept de citoyenneté universelle » (*ibid*, p.49).

Il faut voir ici comment les questions de la Nation et de la Plurinationalité sont investies à l'école. En effet, c'est à travers l'éducation que se construit un horizon commun et que se transforment les représentations du monde. L'éducation met en relation l'individu et la société. Elle conditionne ainsi l'intégration sociale, au sens durkheimien : « L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné » (Durkheim, 1922, p.8).

L'objectif est d'enseigner aux jeunes à vivre-ensemble en favorisant l'entraide, la participation et l'expression de chacun, au détriment de la compétition et de l'individualisme (Orellana et Sauvé, 2014). Le *Vivir Bien* est avant tout un principe qui relève du collectif, il n'existe que s'il est partagé. L'ambition exposée est de faire « dialoguer les savoirs » en développant une intelligence collective (Minteguiaga, 2012 ; p.47). L'État met en avant de nouvelles perspectives d'apprentissage afin de « former des citoyens et des citoyennes capables de penser un nouvel ordre économique et social » (Orellana et Sauvé, 2014). L'État entend repenser l'éducation à partir de trois piliers principaux : une éducation adaptée au contexte socio-identitaire, une éducation qui mobilise les « savoirs traditionnels » et une éducation bilingue et bi-culturelle.

---

<sup>76</sup> Traduction de l'auteur.

#### 4.3.1.a Inégalités sociales, économiques et éducatives

Le concept du *Vivir Bien* a l'ambition de réduire les inégalités sociales, économiques et éducatives. En Bolivie, le clivage ville/campagne et *mestizos/indígena* donne lieu à de nombreuses discriminations. Au sein des villes, les inégalités sociales se perçoivent à travers la distribution socio-spaciale des quartiers. "À La Paz, les familles les plus riches (cadres supérieurs des secteurs publics et privés, professions libérales, etc.) vivent en bas de l'agglomération, couramment appelée la « zone Sud », qui regroupe notamment les quartiers de San Miguel et Calacoto, tandis que des zones résidentielles des classes moyennes (cadres moyens, employés, voire professions intellectuelles) s'étendent dans les secteurs d'Obrajes, Sopocachi et Miraflores. Le centre-ville regroupe encore les quartiers d'affaires et les administrations gouvernementales ; il est entouré par des *laderas* où s'agglutinent les habitations en brique ou en *adobe* (torchis) (Poupeau, 2010, p. 44-45). Les habitants plus précaires ou les petits fonctionnaires autrefois logeant dans le centre-ville ont été repoussés vers El Alto à partir des années 1960. Ils rejoignent alors les migrants originaires des zones rurales et minières sur le haut plateau surplombant la ville de La Paz (Poupeau, 2009). El Alto est à l'époque une ville informelle. Cette délimitation a des répercussions directes sur la vie et l'avenir de ces populations. D'abord d'un point de vue économique : le centre de la ville étant la zone dynamique, beaucoup de femmes d'El Alto sont obligées de traverser l'agglomération pour devenir employée de maison (*ama de casa*) femme de chambre (*cama a dentro*), tandis que les hommes investissent dans les microbus, taxi ou la mécanique pour alimenter le trafic *paceño*.

Dans les zones rurales, la production agricole ou l'élevage sont les principales activités économiques, ainsi que le travail minier sur certains territoires. Les écoles rassemblent bien souvent plusieurs villages. Lors de mon terrain de master, j'ai rencontré Nina, une jeune bolivienne. Elle habitait une colonie de la province de Caranavi, région tropicale productrice de café. Chaque matin, elle faisait une heure de marche pour aller à l'école. Ses parents l'encourageaient à étudier pour avoir un autre avenir.

« Le père pense toujours qu'être producteur se situe à un niveau très bas dans l'échelle sociale. Il souhaite autre chose pour ses enfants. Les producteurs

n'aiment pas la vie à la campagne. Pour eux, une vie bien, une vie digne c'est travailler dans un bureau » (Entretien Nelly, avril 2015<sup>77</sup>).

Les parents, soutenus par le corps éducatif, cherchent à orienter leurs enfants vers des études universitaires d'ordre administratives ou commerciales. Le travail d'entreprise a plus de valeur pour eux que le travail de la terre.

« Lorsqu'un enfant ne veut pas étudier, le père lui dit : “si tu ne veux pas aller à l'école, alors prends ta machette et viens travailler au champs !” Le maître d'école ajoute : “ Si tu ne fais pas tes devoirs, tu finiras comme ton père. Tu n'auras pas d'avenir” Ainsi les jeunes ont à l'esprit que le travail de la terre n'est pas quelque chose d'important et que cela est destiné aux personnes qui ont raté leur vie » (entretien agronome Edgar Allanoca, mai 2014<sup>78</sup>).

L'école contribue à la dévalorisation de la sphère rurale. En ce sens, dans les campagnes, elle engendre bien souvent une rupture avec la communauté et la famille (Acosta, 2014 ; Orellana et Sauvé, 2014 ; Alby et Leglise, 2007). Nous observons un fort phénomène d'exode rural et un abandon peu à peu des petites activités agricoles (Roux, 2007). L'image du paysan est essentialisée et dévalorisée. Les producteurs ressentent une certaine honte, une infériorité en se comparant aux travailleurs des villes. Cette idée semble encouragée par les promoteurs du développement, généralement provenant de l'étranger ou de La Paz. Ils cherchent à imposer leurs connaissances universitaires aux producteurs. Ces personnes se déplacent avec un véhicule privé, les amenant d'un bout à l'autre des communautés alors que les producteurs marchent parfois près de 4 heures pour atteindre le premier transport en direction de la ville (Carnet de terrain en Bolivie, 2014-2017). Nina, la jeune femme de Caravani a migré à La Paz pour ses études supérieures. Elle se décrit comme une « ignorante » lors de son arrivée en ville.

« Quand je suis arrivée à La Paz, je ne savais rien car je venais de la campagne. Je me suis faite mon éducation toute seule » (Entretien Nina, avril 2015<sup>79</sup>).

Elle est par la suite retournée dans la petite bourgade proche de son village d'origine. Elle a rapidement trouvé un emploi dans l'exportation du café auprès d'une entreprise étrangère. Aujourd'hui elle ne parle plus l'aymara, sa langue maternelle, même pas pour dialoguer avec

---

<sup>77</sup> Entretien réalisé à Caranavi en 2015 dans le cadre de ma recherche de master sur les producteurs de café et de coca.

<sup>78</sup> Entretien réalisé à Caranavi en 2014 dans le cadre de ma recherche de master sur les producteurs de café et de coca. Edgar travaille pour une ONG qui encourage la caféiculture auprès des jeunes. Cet entretien se déroule lors de notre première rencontre à la coopérative de café.

<sup>79</sup> Nina est devenue une personne clef pour ma recherche sur la production de café. Cet entretien a eu lieu un an après notre rencontre. Je vivais chez elle, la citation est plutôt de l'ordre de la confiance.

sa mère qui pourtant ne parle pas l'espagnol. Sa tenue vestimentaire s'inspire des panneaux publicitaires, elle admire la mode occidentale.

« Quand j'étais petite, une européenne était venue visiter les plantations de café, elle avait du mascara, du rouge à lèvres et portait des vêtements différents de chez nous. Je me suis promis que je deviendrais comme elle » (*Ibid*).

Malgré son retour à la campagne, Nina cherche à se distinguer des autres habitants de la région. Pour elle, le *Vivir Bien* n'est pas à chercher dans ses racines aymara mais plutôt auprès de sa nouvelle vie de femme indépendante, célibataire, libre de toute emprise masculine<sup>80</sup>. Maintenant qu'elle travaille, elle a pu s'acheter une petite maison et une voiture. Pour elle, le *Vivir Bien* se définit en fonction des capacités économiques et de la place occupée dans la société.

Dans la sphère rurale, l'éducation a été le vecteur d'une double discrimination : d'abord, elle stigmatise les populations indigènes et paysannes ensuite elle exclut des programmes scolaires les pratiques régionales. En ce sens, nous pouvons questionner l'idée d'éducation égalitaire, sans distinction de classe, d'origine, de territoire. La vision d'une école pour tous serait-elle un héritage du modèle néolibéral, dont les valeurs et les méthodes produisent encore plus d'inégalités ? Pourrions-nous envisager une éducation adaptée au contexte socio-culturel des élèves ?

#### **4.3.1.b Une éducation adaptée au contexte socio-identitaire**

L'objectif fixé par le *Vivir Bien* est de valoriser la sphère culturelle et familiale afin de créer un pont entre ce monde et l'école. Les directives éducatives souhaitent intégrer les traits spécifiques de chaque région au système éducatif. Il s'agit là d'un moyen de donner du sens et de faire une place aux jeunes dans leur propre société : « (le *Vivir Bien* c'est) le respect de la diversité, des minorités culturelles et ethniques (...) l'adaptation de l'école aux enfants » (Milton Luna Tamayo, 2012, p.56).

---

<sup>80</sup> De façon générale, la femme n'a pas la même place que l'homme dans la société bolivienne notamment dans les zones rurales. L'époux, chef de famille, a le pouvoir de décider des activités professionnelles, de l'organisation des journées et des dépenses familiales. Il devient le principal interlocuteur au sein de la colonie et de la coopération agricole. Les femmes n'ont souvent pas la possibilité de participer aux réunions des coopératives. La quasi exclusion des femmes dans les prises de décisions met en lumière la construction sociale du rapport homme/femme. Bien que nous remarquions aujourd'hui de plus en plus de changements grâce à l'impulsion des ONGs, des directives du commerce équitable et des discours politiques qui valorisent l'égalité des sexes (Carnet de terrain Bolivie 2014-2015.)

En effet, bien souvent, l'école propose des modèles opposés au quotidien des élèves. On note ainsi un véritable décalage entre la vie et l'école (Astorga, 2012, p.25-26). A Tumupasa, par exemple, la vie familiale est tournée autour des activités de chasse, de pêche, d'exploitation de bois tropicaux et des activités domestiques. Afin de constituer une continuité dans les systèmes de valeurs, l'école devrait introduire ces activités dans son programme ou tout au moins les faire apparaître (Alby et Leglise, 2007). C'est ce que prévoit la nouvelle réforme de 2010, la loi Avelino Siñari et Elizardo Perez (ASEP)<sup>81</sup> n°70. D'autant plus dans les zones rurales où une grande part des jeunes cherchent à migrer en ville pour accéder à une autre vie, selon un modèle occidental qu'ils idéalisent. Comment les populations autochtones et rurales sont-elles intégrées dans ce système éducatif ? Il est difficile de tracer l'historique et l'évolution de ces savoirs locaux (Lewandowski, 2015). En effet, les leaders indigènes et les acteurs politiques défendent des savoirs « traditionnels » qui seraient ancestraux, écologistes et fondés sur une ontologie animiste, où la totalité sociale au sens maussien inclurait les non-humains dans les échanges (Plan National de Développement Bolivie, 2016-2020). En réalité, ces savoirs sont le fruit d'une hybridation. La perception de ces savoirs est de l'ordre du symbole. Elle répond aux attentes des acteurs politiques et des organisations indigènes.

Cette éducation contextuelle, qui s'adapterait à la fois aux cultures locales et à l'environnement, participe à l'inclusion des populations subalternes. L'ambition est d'aider les jeunes à construire leur avenir sur la base des principes du *Vivir Bien* afin de leur faire prendre du recul sur le mythe du progrès. Dans les zones rurales, elle a aussi pour but d'aider le développement économique de la région. (Astorga, 2012 ; Crespo Burgos, 2012 ; Morocho Morocho, 2012).

#### **4.3.1.c La discipline historique depuis un regard périphérique**

Selon la réforme éducative, l'école devrait mobiliser les « savoirs traditionnels » et les « savoirs autochtones » en les articulant aux savoirs occidentaux, jusque-là prédominants dans les programmes. Comme le dit Fernando Huanacuni, homme politique et participant à l'édification de la loi Avelino Siñari - Elizardo Perez :

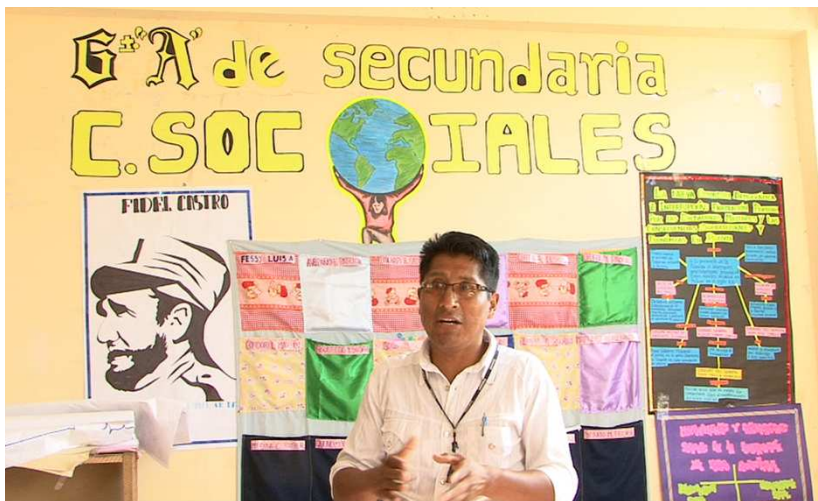
---

<sup>81</sup> La Loi ASEP porte le nom des fondateurs de la première école indigène en Bolivie créée en 1930 à Warisate. Il s'agissait d'une école qui a ensuite servi de modèle à seize autres. L'enseignement se basait sur la notion de communauté.

« Le *Vivir Bien* est un rempart contre la colonisation des esprits par un curriculum anthropocentrisme qui exclut le rapport à la nature des objectifs éducatifs et qui favorise l'individualisme et la compétitivité » (Huanacuni, 2010, ministre actuel des affaires étrangères en Bolivie d'origine aymara)<sup>82</sup>.

L'Équateur comme la Bolivie souhaitent mettre à contribution l'expérience historique des peuples autochtones, en travaillant notamment sur la question du souvenir à partir d'un vue indigène et non européen. Bien souvent, l'histoire relate la découverte de l'Amérique par les Espagnols mais ne raconte pas l'histoire des vaincus (Wachtel, 1971). Les États décolonisent d'une certaine façon la discipline historique. Ce projet a un enjeu d'ordre politique, évoqué sous les termes du *Pachakuti*, le retournement de l'histoire (Nicolas, Quisbert, 2014). En 1992, les peuples indigènes fêtent les 500 ans de résistance indigène et non les 500 ans de la découverte de l'Amérique (Franqueville, 1994, p.18 ; Estermann, 2012, p.10). Près de 20 ans plus tard, le gouvernement bolivien cherche à impulser cette vision de l'histoire dans les programmes scolaires. Ainsi les élèves découvrent les régimes cubain et vénézuélien jusque-là exclus des manuels. L'enseignement met à distance les Etats-Unis et plus largement le système capitaliste.

« C'est tout nouveau d'enseigner les politiques de gauche. Quand j'étais moi-même étudiant, je ne savais même pas que cela existait. On nous apprenait l'histoire de l'Europe, de la Bolivie avec les grands héros républicains tels que Simon Bolivar » (Entretien avec Carlos, professeur de sciences sociales au collège de Tumupasa, 2017).



Lien vidéo 5 : *L'éducation pour le Vivir Bien*, (Tumupasa, 2017)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/765689096/privacy>

QR code 5 : Scannez-moi

---

<sup>82</sup> Traduction de Isabel Orellana et Lucie Sauvé, 2014.

J'observe dans la classe de Carlos des affiches de Simon Bolivar, du Che Guevarra et de Fidel Castro. L'éducation n'est pas neutre évidemment, mais ce tournant idéologique m'interpelle. Des élèves ont construit une mappe-monde encerclée par un aigle géant, symbole de l'impérialisme nord-américain, prédateur et dominateur du monde, comme il est souvent décrit dans les discours politiques.

Ces changements dans l'enseignement de l'histoire, de la géographie et plus largement des sciences sociales marquent un tournant dans la sphère éducative. Cela participe à une certaine décolonisation de l'éducation puisque celle-ci s'ouvre à de nouvelles visions du monde, des régimes politiques différents et développe l'esprit critique des élèves (Astorga, 2012). Cette histoire relate des évènements portés par les subalternes, notamment des femmes, des peuples autochtones, des minorités et qui prend en compte les alternatives au modèle capitaliste qui ont émergé dans le monde (Minteguiaga, 2012, p.53), n'est pas sans évoquer les « histoires populaires » d'Howard Zinn sur les USA ou Gérard Noiriel sur la France.

Les politiques sud-américaines cherchent doublement à décoloniser leurs programmes éducatifs. D'une part, elles écartent le modèle capitaliste et d'autre part, elles instaurent une dynamique pluri-nationale et communautaire. Cela engendre une éducation « hybride », un « syncrétisme éducatif » comme le souligne Sophie Lewandowski (2015). A travers l'usage d'une éducation interculturelle, les acteurs politiques souhaitent déconstruire les modèles de domination, de la colonisation, de l'eurocentrisme qui malgré tout restent présents dans les schémas mentaux et les pratiques éducatives en Amérique latine.

« Le concept du *Buen Vivir* (...) (s'inscrit) dans le cadre de l'acceptation de la diversité, la pluriculturalité, la multi-nationalité et la nécessaire pratique de l'interculturalité » (Tamayo, 2012, p.58).

Ces principes sont justement mis en application dans le village kichwa de Sarayaku en Amazonie équatorienne, où une école alternative cherche à instaurer un modèle d'apprentissage incorporant la culture kichwa. Précisons que ce village est en lutte face à l'exploration pétrolière depuis 2003. Les habitants souhaitent s'affranchir de l'hégémonie occidentale en mettant l'accent sur la défense de la forêt et la promotion de la culture kichwa. Dans le souci d'affirmer leur identité sur les scènes nationale et internationale, ils mettent en place divers projets (tri des déchets, jardin ethno-botanique, centre de médecine traditionnel, cinéma indigène etc.) Avant même les prémisses des réformes éducatives équatoriennes, ce village comptait déjà deux écoles primaires, l'une suivant le modèle éducatif pré-existant la réforme et une autre spécifiquement orientée sur la culture kichwa. Dans cette école, en plus du programme scolaire

national, les élèves apprennent la cosmogonie kichwa, l'utilisation des plantes médicinales et les pratiques traditionnelles (céramique, bijoux) grâce à l'intervention des autres membres de la communauté spécialistes d'un domaine culturel. Les élèves participent à l'élaboration du jardin ethno-botanique afin de se familiariser avec les diverses espèces végétales et maintenir un rapport privilégié avec la nature. De plus, des anciens interviennent pour transmettre les mythes locaux dans un souci de préservation de la culture orale. Se mêle ainsi un enseignement multi-générationnel et multi-culturel, espagnol et kichwa. L'institutrice originaire de Sarayaku propose une éducation en espagnol et en kichwa afin de perpétuer la langue locale (Carnet de terrain, 2010).

#### **4.3.1.d Une éducation bilingue et pluriculturelle**

Dans les textes constitutionnels de Bolivie et d'Équateur, l'éducation bilingue et biculturelle est fortement mise en avant afin de préserver les identités autochtones. Ainsi en Bolivie l'enseignement se donne à la fois en espagnol, en langue indigène (le pays compte plus de 36 langues natives) et une langue étrangère (généralement l'anglais). De même, l'article 57 de la constitution équatorienne décrit cette directive très clairement : l'État s'engage à « développer, renforcer et améliorer l'éducation bilingue » (Art. 57-14, Constitution de l'État équatorien, 2008).

« L'éducation a un rôle clé dans la réforme de la pensée, pour examiner comment se construit la pensée de chaque groupe social particulier, il est nécessaire d'étudier comment les personnes appréhendent ce que l'on appelle réalité<sup>83</sup> » (Minteguiaga, 2012 ; p.47).

A travers l'éducation des langues indigènes, les jeunes incorporent une autre façon de penser car les systèmes linguistiques détiennent leur propre logique et leur propre vision du monde (Whorff, 1942). La construction des mythes, des chants et des contes dits traditionnels<sup>84</sup>, ne sont compréhensibles qu'avec la maîtrise d'une langue. Cependant, l'enseignement bilingue suppose que l'enseignant maîtrise au moins une langue native en plus de l'espagnol.

« Garantir le système de l'éducation interculturelle bilingue, dans laquelle sera utilisé comme langue principale d'éducation, celle de la nation respectives et

---

<sup>83</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>84</sup> Le terme « traditionnel » est utilisé ici dans le sens où il s'agit d'un patrimoine se transmettant de génération en génération (Lenclud, 1987).



l'espagnol en tant que langue de relation interculturelle, (...) (Art. 347- 9, Constitution de l'État équatorien, 2008).

Or, dans de nombreux cas, les structures scolaires mêlent une diversité culturelle et les professeurs ne maîtrisent pas l'ensemble des langues parlées par les élèves (entretien avec Edwin, linguiste de l'Institut de langue Tacana à Tumupasa, 2017). Carlos, un guide touristique âgé de 29 ans, emmène depuis huit ans des étrangers dans la *pampa* ou la *selva*. Il vient d'une communauté au bord du *rio* Béni. Il m'explique que les jeunes de sa génération ont honte de leur langue natale, pourtant, la réforme éducative impulsée par le gouvernement d'Evo Morales a justement favorisé le bilinguisme. Ce phénomène est aussi très présent à San José de Uchupiamonas, où les jeunes envisagent non seulement de quitter la communauté mais aspirent aussi à adopter un mode de vie inspiré des *télenovelas* mexicaines ou turques. Le guide de San Miguel de Bala me confiera la même chose. « Je suis père de quatre enfants. Le plus grand est parti de la maison, il est électricien. Nos enfants ont honte de parler tacana » (entretien informel Don Miguel, avril 2019).

A Tumupasa (Amazonie bolivienne), la population est majoritairement aymara et quechua suite à la migration des années 1980<sup>85</sup>. Les professeurs sont pratiquement tous originaires de l'Altiplano et maîtrisent de ce fait l'aymara ou le quechua. Les élèves Tacana, peuple autochtone originaire de Tumupasa, reçoivent ainsi un enseignement bilingue mais non dans leur langue native. Nous constatons d'ailleurs la perte subite de la langue depuis l'époque de la migration. Les élèves Tacana ressentent une certaine honte de cette langue qu'ils définissent comme « primitive ».

« Les jeunes ne veulent plus porter de vêtement traditionnel. Les parents eux-même ne parlent pas tacana avec leurs enfants. Ils souhaitent montrer l'image d'un peuple civilisé » (entretien avec Edwin, linguiste Tacana, 2017).

Les structures scolaires locales ne participent que très peu à la valorisation de la culture Tacana ni à la sauvegarde de son patrimoine linguistique. Cependant, certains corps de l'enseignement cherchent à pallier cette faiblesse en instaurant de nouvelles pratiques. Le directeur du collège de Tumupasa a mis en place depuis 2016 une nouvelle règle : le port du

---

<sup>85</sup> A cette époque, le gouvernement a construit une route reliant Ixiamas à San Buenaventura. Un projet qui a largement participé à l'amélioration du secteur de l'éducation et de la santé avec la création d'un centre médical et d'un collège-lycée. Au début, la population était très enthousiaste. Ils pensaient que grâce à la route il serait plus facile de voyager à Rurrenabaque et que leurs terrains allaient gagner de la valeur. Cependant, cet axe routier a engendré d'autres impacts indirects, notamment l'exploitation illégale de bois, la perte de la langue Tacana et un racisme prégnant envers les Tacana.

vêtement traditionnel chaque lundi. Cette directive permet de reconnaître chaque culture et d'intéresser progressivement les jeunes à leur histoire.

Dans ce collège en juillet 2017, je rencontre une enseignante d'origine Tacana, que j'avais déjà croisée à l'église du village le dimanche précédent, où elle faisait les lectures bibliques. Elle m'explique qu'elle est responsable de la discipline « valeurs, spiritualités et religions » qui prétend transmettre les cultures indigènes au sein de l'école. Il s'agit là d'un des paramètres de cette nouvelle éducation à savoir d'enseigner aux jeunes les mythes, les systèmes de représentation du monde et les formes rituelles.

Art 86 : « Liberté de conscience et de foi dans l'enseignement de la religion, tels que la spiritualité des nations et des peuples indigènes-paysans »<sup>86</sup>  
(Constitution de l'État Plurinational bolivien, 2009).

Cette initiative participe à la revalorisation des cultures locales. Toutefois, il semble important de signaler l'absence ou la quasi-absence de formation des enseignants face aux nouvelles matières imposées. Cette professeure enseignait jusqu'alors le catéchisme. Face au manque de directive, elle aborde la matière « valeurs, spiritualités et religions » avec les références bibliques, d'une part car il s'agit de sa spécialité, d'autre part car elle agit selon ses propres croyances. Dans ce cas, il s'agit d'une simple reformulation syntaxique et non d'un changement qui marquerait la décolonisation de la spiritualité, les croyances indigènes ne sont toujours pas abordées sous le même statut que la religion chrétienne. Cette enseignante m'explique que l'objectif de cette nouvelle matière est de transmettre aux jeunes des valeurs morales, des règles de bonne conduite afin qu'ils soient respectueux de leurs professeurs, de leurs familles, de leurs amis mais aussi de l'environnement. Elle engage des discours de protection de la nature notamment en les incitant à ne pas jeter leurs déchets dehors. Les motifs qu'elle met en avant semble se rapprocher des principes du *Vivir Bien*, principe qui pourrait se résumer à l'idée de « prendre soin des autres et de la nature ». Or, les sources sur lesquelles elle s'appuie pour enseigner ces idées ne sont pas empreintes du patrimoine Tacana.

---

<sup>86</sup> Traduction de l'auteur.

## 4.3.2 L'école : espace de production de savoirs

### 4.3.2.a Vers une construction commune des savoirs

L'éducation est un moyen de véhiculer les valeurs du *Vivir Bien* auprès des jeunes générations. En effet, c'est notamment à travers l'éducation que se construit un horizon commun et se transforment les représentations du monde. En général, l'État met en place de nouvelles perspectives d'apprentissage afin de « former des citoyens et des citoyennes capables de penser un nouvel ordre économique et social » (Orellana et Sauvé, 2014). Il s'agit d'instaurer une organisation sociale alternative inspirée des organisations communautaires.

Afin d'impliquer les citoyens dans ce changement éducatif, l'État équatorien a lancé en 2009 une demande auprès des enfants et des enseignants de plusieurs établissements du pays à la fois dans les zones rurales et urbaines, afin de prendre en considération leurs besoins. Cette « participation active » a fait ressortir un manque de matériel, de formations pour les enseignants et des débouchées professionnelles dans le secteur rural. De plus, les enfants souhaitaient une école « propre » et « jolie » avec un encadrement à leur écoute et plus divertissant (Tamayo, 2012 ; p.58).

« L'objectif commun est que chaque enfant et adolescents aient l'opportunité d'avoir un bon début de vie, d'apprendre à être heureux dans la société et à l'école, à vivre-ensemble et réussir son apprentissage, (...) pour entreprendre et choisir librement » (Bustamante, Peralbo, 2006 in Crespo Burgos, 2012 ; p.72).

L'objectif des réformes est d'enseigner aux jeunes de nouvelles valeurs : vivre-ensemble en favorisant l'entraide, la participation et l'expression de chacun, au détriment de la compétition et de l'individualisme (Orellana et Sauvé, 2014). Le *Vivir Bien* est avant tout un principe qui relève du collectif, il n'existe que s'il est partagé. « Personne ne peut gagner si son voisin, son proche ne gagne pas aussi » (Minlenguiga, 2012 ; p. 50). L'idée est de passer d'une société éduquée à une « société de l'apprentissage » (Astorga, 2012 ; p.28-29). Analia Minteguiga est chercheuse en sciences politiques tandis qu'Alfredo Astorga est diplômé en psychologie de l'éducation, il a occupé successivement un poste d'expert régional de l'éducation à l'UNESCO, et de secrétaire d'éducation dans la municipalité de Quito. Leur point d'énonciation est différent, néanmoins leurs perceptions de l'éducation convergent vers un même objectif, à savoir être un espace où « dialoguent les savoirs » en développant une intelligence collective (Minteguiga, 2012 ; p.47). Pour cela les politiques souhaitent que l'éducation devienne un pont entre les différents espaces d'apprentissage : famille, communauté, culture, religion, parti

politique, etc., pour que chacun puisse contribuer au partage et à la création des connaissances. En ce sens, l'école doit devenir un espace où se produisent des savoirs et non simplement un lieu où l'on les reproduit. L'éducation s'organise donc au sein d'une communauté apprenante où sont valorisées les subjectivités, la diversité, et où est suscité la réflexion critique et la responsabilité des apprenants.

#### **4.3.2.b De nouveaux objectifs pour l'éducation**

Essayons d'établir une critique de ces théories de l'éducation portant sur le *Vivir Bien* en les contextualisant et en faisant ressortir les traits qui distinguent la réalité sociale avec les besoins de changement d'une part, et les désirs d'une nouvelle forme éducative d'autre part. Comment est envisagée l'éducation par les chercheurs et acteurs politiques latino-américains ? Analia Minteguiaga (politologue équatorienne), Milton Luna Tamayo (historien décolonial également ministre de l'éducation en Équateur 2018-2019) ou encore Carlos Crespo Burgos (philosophe et docteur en science de l'éducation) sont des chercheurs parmi d'autres qui ont théorisé les nouveaux défis de l'éducation pour le *Buen Vivir*.

Ces chercheurs utilisent une terminologie qui impose des directives telles que : « doivent », « devrait », « il est important que », « il faut que » qui tend à orienter les nouveaux modèles d'éducation. Bien souvent, il ne s'agit pas d'une analyse des nouvelles méthodes d'enseignement pour le *Vivir Bien* mais d'un exposé sur les changements à effectuer. Il convient de voir comment ils s'approprient cette dynamique.

« En accord avec le Plan National pour le Buen Vivir, la qualité devrait être un élément prédominant dans toutes les sphères éducatives (...) », « Le système éducatif doit s'orienter (...) » (Crespo Burgos, 2012 ; p.69, 73).

« Le défi de l'école est de se connecter au nouveau modèle de développement, établi sur la relation avec son environnement et la communauté » (Luna Tamayo, 2012, historien espagnol).

« Il est important de former à la citoyenneté en tant que membre d'une nation, d'un territoire et du monde. (...) Il s'agit de construire le concept de citoyenneté universelle » (Minteguiaga, 2012 ; p. 49).

Il est intéressant de noter que chacun de ces chercheurs participe à l'élaboration de cette nouvelle éducation car les frontières entre acteurs politiques et acteurs scientifiques sont relativement poreuses, d'ailleurs beaucoup ont les deux fonctions (Alvaro Garcia Linera, David Choquehuanca, Fernando Huanacuni, Alberto Acosta etc.). Alberto d'Acosta, économiste équatorien, ancien ministre des énergies, explique les inégalités sociales et éducatives à partir

d'une posture post-coloniale. Pour lui, elles découlent directement du système capitaliste et du mythe du progrès. A ce stade de l'analyse nous percevons que les questions éducatives sont éminemment politiques. Ces théories sur l'éducation ont d'ailleurs nourri les textes constitutionnels et *vice versa*. Autrement dit, ces recherches ont eu une portée amplement pratique. Les Constitutions de l'Équateur et de la Bolivie intègrent la question de l'éducation comme un fondement pour le *Buen Vivir / Vivir Bien* :

« L'éducation est un droit de chacun tout au long de sa vie et cela est un devoir inéluctable de l'État (...) (Celui-ci est) garant de l'égalité et l'inclusion social, des conditions indispensables pour le *Vivir Bien* » (Art.26, Constitution de l'État plurinational bolivien, 2009).

« Le système national de l'éducation intégrera une vision interculturelle en accord avec la diversité géographique, culturelle et linguistique du pays, et le respect des droits des communautés, peuples et nationalités. » Art. 343. Constitution de l'État équatorien, 2008).

Si les articles constitutionnels et les mesures prises par les États relèvent du changement, il convient de questionner l'application concrète de ces réformes. Pour résumer : nous pouvons noter trois grandes lignes dans ces mesures éducatives : la décolonisation de l'école, l'éducation bilingue et biculturelle et l'éducation à l'environnement en relation avec une vision biocentrique.

Cette éducation inclut également l'éducation à l'environnement qui s'alimente de la dimension spirituelle. La valorisation de la sphère indigène passe également par l'exposition des systèmes de valeurs, des représentations de la nature et des pratiques associées. En ce sens, l'intégration d'une vision biocentrique à l'école change le rapport des élèves face à la nature et plus largement au monde qui les entoure. Cela participe une fois de plus à décoloniser l'école à partir d'un idéal contre-hégémonique qui rompt avec la vision occidentale dualiste : nature / culture : « Le défi de l'école est de se connecter avec ce nouveau modèle de développement, établir une relation avec son environnement et avec la communauté » (Luna Tamayo, 2012 ; p.57). Milton Luna Tamayo a coordonné l'ouvrage collectif *Educacion y buen vivir : reflexiones sobre su construccion*, publié en 2012 et cette citation reflète bien l'ambition de l'intégration du concept du *Buen Vivir/Vivir Bien* dans la sphère éducative.

## ***Conclusion de chapitre***

Les réformes éducatives restent très partiellement applicables. Les changements sur le terrain sont lents et les enseignants manquent de formation et de moyens financiers pour

appliquer correctement ces nouvelles directives. Les méthodes avancées sont nettement encouragées et soutenues par les ONGs présentes localement. La mise en pratique de cette éducation rencontre quelques obstacles. D'abord, parce que chacun apporte ses propres nuances de signification, ce qui entrave à sa concrétisation. Ensuite, le *Vivir Bien* est un projet qui s'inscrit sur un temps extrêmement long puisque l'idée est de changer de paradigme social et de mode de vie. Il est intéressant d'approfondir les conséquences de cette réforme éducative. Dix ans après cette réforme, quelles formes d'appropriations du *Vivir Bien* ont les jeunes ?

Cette nouvelle praxis rencontre de nombreuses limites et obstacles à sa pleine réalisation. D'abord ce changement constitutionnel est marqué par un clivage politique, entre d'une part l'Altiplano bolivien, fervent partisan du MAS en 2009, notamment dans les zones rurales et les périphéries urbaines qui accueillent les populations migrantes et, d'autre part, l'Oriente où l'opposition est majoritaire. Nous observons également un clivage entre le monde urbain et le monde rural (Lavaud, 2008-2009), car sur les neuf capitales départementales, six se sont opposées à ce projet constitutionnel. Enfin, cette nouvelle Constitution valorisant la sphère indigène dérange l'oligarchie bolivienne, qui rejette majoritairement l'idéologie du *Vivir Bien*, en en faisant une hypocrisie politique portée par les syndicalistes *cocaleros*, une façon de dissimuler le narcotrafic via une alternative sociale, écologique et éducative.

Ensuite, la question de l'autonomie permettrait réellement de décoloniser l'État en laissant aux peuples autochtones la gouvernance de leur propre territoire en fonction de leur système social et de leur cosmovision. Cela « permettrait de constituer des espaces de pouvoir dans lesquels chacune des cultures originaires serait hégémonique » (Boulanger, 2018). Or, les propositions d'autonomie sont peu appliquées du fait du caractère présidentieliste du régime et de la complexité des procédures administratives (Gadea, 2020). La Constitution consolide finalement l'organe exécutif avec une personnalisation du régime à travers la figure d'Evo Morales. L'ordre indigène est mystifié et participe à la légitimité du président. La rupture historique qu'il souhaite incarner cible son discours sur l'émancipation des peuples autochtones et la plurinationalité.

Le duo d'Evo Morales et d'Alvaro Garcia Linera (vice-président) a cherché à garder le pouvoir malgré la limitation à deux mandats présidentiels. Le 21 février 2016, les citoyens sont appelés à voter un référendum qui vise la modification de l'article 168 de la Constitution et donnerait la possibilité au président de se réélire sans limite de mandat. Le « non » l'emporte à 51%. Pourtant, le gouvernement demandera une révision de la loi au Tribunal Constitutionnel Plurinational. Ce dernier dépose le 28 novembre 2017 son jugement de contrôle de

constitutionnalité. Il en résulte que la candidature indéfinie du président Evo Morales est un droit politique et que les réélections multiples ne portent pas atteinte aux principes démocratiques. Cet événement a ainsi fait basculer le régime politique qui respectait jusqu'alors la souveraineté populaire, vers un régime présidentieliste. Cela a entraîné une « crise de l'interprétation constitutionnelle, ce qui a participé d'un phénomène de "déconstitutionnalisation" » (Audubert, 2021, p.67). Finalement nous pouvons en venir à questionner le passage de l'État-Nation à l'État plurinational. L'organe exécutif est renforcé avec une personnalisation du régime à travers la figure d'Evo Morales.

Les limites de cette promesse politique sont mises en avant par un des groupes de participants à nos ateliers audiovisuels à la UMSA. En effet, pour ces jeunes, le concept du *Vivir Bien* est relié au programme du gouvernement d'Evo Morales. Leur court-métrage dénonce l'omniprésence de la figure d'Evo Morales dans les villes de La Paz et El Alto, et dans la vie intime des boliviens.



Lien vidéo 6 : Court-métrage *Haste en la sopa* (2019)

URL : <https://vimeo.com/693021581>



QR code 6 : Scannez-moi

Les premières images plongent le spectateur dans une cabine de téléphérique où l'on peut voir le logo du président Evo Morales sur la porte à l'ouverture automatique. Ce logo représente son image entourée de sa fonction « Président de l'État Plurinational de Bolivie » de style pop-art. Nous le retrouvons sur les livres scolaires, les documents officiels, dans la ville mais aussi sur les aliments donnés aux femmes enceintes (allocations familiales). Cette image du président est aussi représentée sur d'autres supports tels que les infrastructures installées par le gouvernement ainsi que les panneaux publicitaires signalant les installations de lignes téléphériques, les réseaux de routes et les aéroports. Est-ce un moyen d'influencer l'opinion du

peuple, et tout particulièrement les citoyens illettrés pour qui le discours imagé a plus d'impact ? Comment l'État et spécifiquement le président Evo Morales occupent-ils l'espace urbain et les imaginaires ? L'art visuel s'installe dans la rue d'une façon que nous pourrions qualifier d'éphémère, or, la présence dans le temps de ces images questionne ce support de rue. Le fait de marquer sa présence, est-ce une façon d'inscrire sa permanence dans le temps ? (Blanc Ansari, 2021).

De nombreux graffitis, notamment durant la période de campagne électorale en 2019, cherchent à orienter les citoyens ou encore à prononcer ouvertement le manque de démocratie. Cependant, ces graffitis ne semblent pas être un écart à la norme quand bien même leur défi reste politique. Dans tous les cas, l'émergence de l'art de rue en Bolivie devient une véritable pratique artistique à fort potentiel socio-politique. Cette expression émane à la fois d'un contexte local mais aussi d'une tendance mondiale. Le mode d'expression dans la rue n'est pas anodin, il vise à rendre public les messages véhiculés. Cette diffusion permet une transmission à un large collectif : les passants. La notion de collectif revêt ainsi une dimension plurielle car elle désigne les créateurs de ces images de rue et les passants qui les regardent. Ces images issues de la rue visent à laisser un message politique et à soulever « les problèmes sociaux ou éthiques ». Ce phénomène nous renseigne sur la manière dont les citoyens s'emparent de l'espace public en exprimant leurs opinions politiques dans la rue. Précisons que le président Evo Morales a perdu une grande partie de son électorat. En effet, nous notons plusieurs clivages politiques. Entre d'une part *l'Altiplano* bolivien fervent partisan du MAS en date de 2009, et, d'autre part, *l'Oriente* où l'opposition est devenue majoritaire.

Du côté des intellectuels qui ont participé à ce bouleversement idéologique, certains ont obtenu des postes au sein du gouvernement peu après sa mise en place, beaucoup ont été déçus et certains n'ont même jamais eu de poste au sein du gouvernement. Dans de nombreux cas, la ligne politique n'est pas allée dans le sens qu'ils souhaitaient. Les intellectuels *alteños*, que l'on nomme « *los resentidos* » (plein de ressentiments) contestent l'intégrité idéologique du gouvernement. Le concept « Pachamama » utilisé par la sphère politique leur semble un réservoir "fourre-tout", dénué de sa substance spirituelle. Ils observent de nombreuses contradictions politiques, notamment en termes d'exploitation des ressources.

La mise en application de cette alternative est difficile, cela apparaît davantage comme une stratégie politique qu'un réel agenda politique. Le *Vivir Bien* est un projet qui s'inscrit sur un temps extrêmement long puisque l'idée est de changer les façons de vivre. Malgré ces réformes et ces discours politiques, l'exploitation des ressources naturelles continue et affecte,



parfois profondément, de nombreuses zones rurales. Comment comprendre l'ambiguïté de cette promesse politique située entre écologisme et extractivisme ? L'Etat souhaite installer un centre de recherche nucléaire à El Alto pour des fins médicales, il s'engage dans un projet d'axe routier à travers l'Amazonie au sein du Territoire Indigène et du Parc National Isoboro Sécure (TIPNIS) et, enfin, il reste bloqué dans les rouages de l'aide au développement comme en témoigne notamment le projet de traitement des eaux usées de Copacabana. En revanche, Alvaro Garcia Linera, vice-président de l'État Plurinational Bolivien et sociologue, légitime ces projets extractivistes dans le sens où ces derniers financent les protections sociales et tendent à réduire les inégalités socio-économiques qui scindent la société bolivienne (Audubert, 2017). Pour le vice-président, il s'agit d'une étape transitionnelle qui débouchera par la suite vers une société solidaire et équitable. A partir d'une enquête ethnographique multi-site dans le département de La Paz auprès des jeunes boliviens et de leur entourage, nous essaierons de saisir les usages sociaux du *Vivir Bien* afin de comprendre dans quelle mesure cette proposition permet de réguler les inégalités socio-environnementales.

**PARTIE III**

**Ethnographie des usages sociaux**

**du *Vivir Bien***

## **Chapitre 5. Les inégalités socio-environnementales, une entrave au *Vivir Bien* ?**

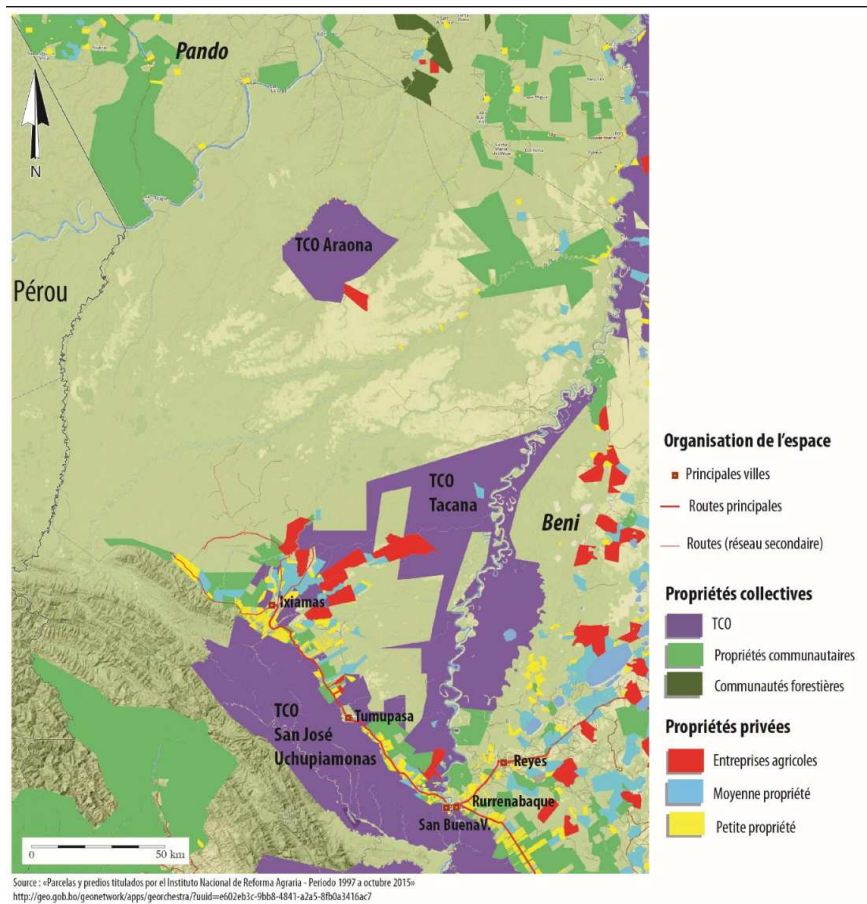
Cette partie reprend les différentes problématiques écologiques qui surgissent (ou perdurent) dans les terrains d'enquête étudiés (Lac Titicaca, Parc Madidi, El Alto). Par le prisme de la préservation ou la contamination, nous questionnons la façon dont les acteurs locaux rationalisent, pensent et agissent face aux problématiques socio-environnementales. Nous confronterons les participants des ateliers, les organisations sociales, les ONGs, les entités politiques (municipales ou gouvernementales). Comment pensent-elles la thématique de la crise environnementale sur ces terrains, en particulier sous quel angle politique, spirituel et/ou économique l'appréhendent-ils ?

L'objectif de ce chapitre est ainsi d'exposer les inégalités socio-environnementales des terrains d'enquête au sein du département de La Paz. Les contextes écologiques et sociologiques sont nettement différents, le Parc Madidi est au cœur de l'Amazonie, le lac Titicaca et El Alto sont sur l'Altiplano. Les acteurs sont différents : Uchupiamonas / Tacana à San José et aymara ou métisse autour du lac et à El Alto. Néanmoins, ces espaces sont soumis à des problématiques économiques et environnementales qui conditionnent leur appropriation du concept du *Vivir Bien*. La question touristique est également un élément commun aux terrains d'enquête. Il semble en effet nécessaire de poser les contextes où se sont déroulés les ateliers audiovisuels pour comprendre la situation d'énonciation des jeunes. Les productions de court-métrages sont intimement liées aux problématiques sociales et écologiques qui les entourent. Cette présentation ethnographique permettra ensuite de revenir sur les modes d'appropriation du *Vivir Bien*.

### ***5.1 Préservation et exploitation de la forêt dans le Parc Madidi***

#### **5.1.1 Enjeux de la conservation d'un territoire habité**

##### **5.1.1.a Le Parc Madidi et le village de San Jose de Uchupiamonas**



Carte 2 : Les TCOs autour du Parc Madidi (Sources : Perrier Brusle, 2017, p.7 - “Parcelas y predios titulados por el Instituto Nacional de Reforma Agraria - periodo 1997 a octubre 2015”)

Mercredi 27 mars 2019, San José de Uchupiamonas

Après une présentation quasi militaire menée par le directeur de l’Unité Educative, Diego Fuentes, je présente le projet d’ateliers audiovisuels aux enseignants et aux lycéens. Nous commençons dès aujourd’hui, un professeur a banalisé son cours spécialement pour l’évènement. « Nous allons réaliser des court-métrages qui parlent de votre quotidien, de l’histoire du village de San José et du peuple Quechua-Tacana... » Les élèves me regardent avec un air interrogateur. Une fois la première classe installée, un élève me dit : « je ne parle ni tacana, ni quechua. Moi je veux parler de la culture Uchupiamonas » (Carnet de terrain, 2019).

### Encadré 2 : L'identité Quechua-Tacana et Uchupiamos

Le village de San José de Uchupiamonas a été fondé en 1616.

« Durant la colonisation, les missionnaires ont choisi le quechua comme langue mère pour nous évangéliser. Les habitants locaux parlaient le tacana, c'était l'ethnie locale » (Entretien Don Zenon, 5 avril 2019).

Les missionnaires sont arrivés dans le Norte La Paz dès la période de la colonisation. Certains chercheurs ont mis en évidence la création de l'identité Tacana durant la période coloniale (Perrier Bruslé, 2017 ; Herrera Saramiento, 2009). San Jose était justement un village au carrefour de différentes communautés indigènes. Plusieurs langues étaient pratiquées jusqu'à ce que les pères franciscains imposent la langue quechua dans la mission de San Jose, vers le milieu du XIX<sup>ème</sup> (Pachaguay, Padraza, 1999). Pendant longtemps les dénominations identitaires ont été formulées et institutionnalisées par des acteurs exogènes : les franciscains, puis les patrons de caoutchouc et plus récemment les ONGs.

« Le terme Uchupiamonas vient d'une époque plus lointaine encore. Le capitaine Pedro Legui, avait mené une expédition en Amazonie et avait rencontré deux groupes : les Uchupiamo et les Inarama. Uchupiamonas est le dérivé de *Uchupiamo*. Il avait découvert ces ethnies un 19 mars, or, dans l'église catholique, le 19 mars est la fête de San Jose. Il a donc baptisé le village : San Jose de Uchupiamonas. Inarama est un autre village à deux heures d'ici, il s'agit probablement du peuple *Urama*, qui est en amont de San José. Nous avons choisi l'option de nous représenter devant le gouvernement actuel en tant Quechua-Tacana. C'est la décision qu'ont pris les représentants de notre village » (Entretien Don Zenon, 5 avril 2019).

Cette décision a émergé lors de la création des *Tierras Comunitarias de Origen* (TCO). Les Tacana avaient alors déposé deux demandes : l'une pour la création d'une TCO Tacana, et une TCO spécifique pour le peuple de San Jose de Uchupiamonas. C'est en justifiant le bilinguisme du village de San Jose que cette demande a été acceptée. La définition de l'identité collective semble ainsi s'articuler autour de la langue, même si celle-ci est peu, voire n'est plus, pratiquée par les habitants. Dans le cas présenté, la langue détermine les contours d'une zone territoriale et politique (Perrier Bruslé, 2017). Au cours de l'histoire, l'identité Tacana, Quechua-Tacana ou encore Uchupiamonas était privilégiée pour tendre vers une identité qui les avantageait tant sur le plan institutionnel et territorial. Il est intéressant de voir que la revendication de soi est intimement liée aux dispositifs et aux enjeux politiques du présent.

Lors de notre enquête de terrain en 2019, les habitants de San Jose se définissaient comme Uchupiamonas, laissant de côté leur identité Tacana et Quechua. D'une part, le village comptait très peu de locuteur Tacana. D'autre part, l'identité Quechua était reliée à l'Église et donc à une histoire coloniale dont ils cherchaient à se défaire. C'est donc en puisant dans une terminologie qu'ils revendiquent « authentique » et « ancienne » que leur identité s'affirme aujourd'hui. Le terme *Uchupiamonas* renvoie en effet aux premiers écrits. De plus, cela marque la spécificité de la TCO.



Lien vidéo 7 : *Entretien Don Albino Macuapa (2019)*

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764437594>

QR code 7 : Scannez-moi

Nous chercherons à comprendre comment le discours du *Vivir Bien* fait sens ou non pour ces acteurs Tacana et Uchupiamonas. Comment s'intègre-t-il et fait-il échos dans leur mode de vie et leurs aspirations ? Trois court-métrages seront réalisés par les lycéens pour présenter leur village et un tournage plus long sera organisé avec les élèves de l'école élémentaire portant sur les récits mythiques de San José. Afin de saisir le contexte de ces productions filmiques il est nécessaire de revenir sur les enjeux socio-économiques qui animent ce territoire. De plus, la définition du *Vivir Bien* proposée par les participants s'inscrit dans une dynamique locale singulière.

Le village de San Jose de Uchupiamonas est situé au cœur du Parc National Madidi. Ce territoire comprend deux catégories : le Parc National qui dépend du Ministère de l'environnement et de l'eau (MMAyA) et une aire naturelle de gestion intégrale régie par le Service National des Aires Protégées (SERNAP). L'objectif du Parc est de conserver la biodiversité in situ, selon les termes du gouvernement, ainsi que de préserver la formation géologique, les ressources hydriques et la diversité culturelle. Le Parc Madidi est considéré

comme l'une des aires protégées les plus importantes en termes de biodiversité au niveau mondial avec notamment la présence de huit espèces de félins sur les neuf répertoriés en Bolivie<sup>87</sup>. L'État compte quatre Territoires Communautaires Originaires (TCOs) à l'intérieur du Parc : Tacana, Lecos de Apolo, Lecos de Larecaja Tropical et les Quechua-Tacana de San José de Uchupiamonas. La carte officielle représentant les limitations du Parc a déplacé le village de San José à l'extérieur. Cette erreur cartographique révèle néanmoins les clivages présents sur le territoire entre les populations autochtones et l'administration du ministère.

Lors de mon terrain d'enquête dans le village, je réalise un entretien avec Enrique, le président de la TCO, le territoire communautaire originaire. Il est assis sur un banc devant la maison où il vit avec ses parents et la famille de sa sœur. Plusieurs personnes sont présentes puis partent au compte-goutte. Il n'est pas très à l'aise surtout lorsque je le questionne sur son positionnement face au projet de barrage du Bala<sup>88</sup>. Il essaye de se distancier. Il explique que lors de la création du Parc, les habitants pensaient qu'ils seraient protégés des méga-projets et qu'ils allaient recevoir un bénéfice économique de cette institution. Les habitants avaient été consultés pour participer à la création du Parc, certains disent même que c'est eux qui ont sollicité l'État pour protéger le territoire sous forme de réserve naturelle.

« Nous sommes un peuple millénaire, nous avons plus de 400 ans d'existence. Le Parc National a été créé le 21 septembre 1995 alors que nous existions déjà depuis bien longtemps. Ce parc est à notre avantage et parfois à notre désavantage. » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

Au fil des années, un fossé s'est creusé entre le vice-ministère chargé de la gestion et de la réglementation du Parc, qui mène des actions de préservation et d'inventaire de son côté, et les habitants qui cherchent à accommoder leurs pratiques quotidiennes et leurs ambitions économiques aux normes imposées par le Parc. Ce mode de gouvernance est remis en question par les Uchupiamonas, qui se sentent prisonniers de ce cadre administratif et juridique. Une tension s'exerce alors entre la préservation de l'environnement et la préservation de la vie sociale. Le choix de préserver l'environnement irait-il nécessairement à l'encontre de l'habitat humain ? Cette question complexe est notamment soulevée dans le cas de certains Parc français comme le Parc National de Guyane ou encore le Parc National des Cévennes. A qui reviennent

---

<sup>87</sup> URL : <http://sernap.gob.bo/madidi/>

<sup>88</sup> Le projet hydroélectrique Chepete-Bala risque d'entraîner un déplacement forcé de plus de 5000 populations indigènes, dont des communautés isolées volontairement. Les Uchupiamonas seront directement affectés car leur lodge éco-touristique, qui constitue une économie essentielle pour le village sera engloutie.

les compétences pour préserver l'environnement ? Au Brésil, certaines réserves naturelles sont autogérées par les populations autochtones, cela leur assure une légitimité et une reconnaissance de leurs savoirs (Chartier et Löwi, 2013, p 19). Dans le cas de notre étude, pourquoi les habitants de San Jose de Uchupiamonas ne sont-ils pas eux-mêmes gestionnaires du Parc ?

Don Zenon Limaco est l'ancien président de la TCO. Lorsque je lui demande de m'accorder un entretien, il est plutôt sceptique mais me propose de revenir le lendemain. Il me reçoit à l'aube et m'invite à m'asseoir sur des chaises en plastique, et non sur le banc. Il commence par me parler de son frère qui maîtrise bien l'histoire du village : « Contacte-le, il te donnera beaucoup de précisions ! Moi, je connais moins de choses mais je vais essayer de t'aider. » Au fil de l'échange, il prend confiance et commence à me parler de sa vision du village et des problématiques locales.

« Le gouvernement n'a pas considéré que les habitants de San Jose pouvaient assumer certaines tâches et responsabilités administratives. Il y a un autre groupe qui s'est donné le luxe de nous représenter mais il ne défend rien, et surtout pas la communauté indigène » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

En plus, du caractère exclusif de la gestion, les habitants dénoncent l'inutilité du Parc pour la communauté Uchupiamonas. Chaque entrée dans le Parc naturel aurait pu être un gain pour la communauté. Or, les recettes générées par les entrées dans le Parc sont encaissées par le ministère et non par la communauté. Les habitants demandent une révision de cette norme.

« Nous avons établis une convention dans les années 2009, 2010, justement pour solutionner ce problème. Le ministère recevait intégralement les bénéfices d'entrée des touristes dans le Parc, alors que ces touristes rentraient au sein de notre TCO. Nous devrions donc avoir le droit de récupérer cette taxe. Nous avons signé une convention pour modifier cela. Or, jusqu'à aujourd'hui, ils n'ont rien changé. Chaque fois ils nous disent que les normes bloquent, que ce n'est pas possible de recevoir l'argent directement. Il faudrait présenter un projet avec un budget prévisionnel. Mais, il est difficile de monter un projet sans savoir quelle somme cela représente et qu'est-ce-que nous pourrions faire avec (...) Nous souhaiterions faire respecter l'entrée sur notre TCO car c'est notre droit. La constitution prévoit que lorsqu'il y a une superposition d'aire naturelle et de territoire indigène, l'organisation du peuple est au-dessus du Parc Madidi, et c'est aussi mon point de vue » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

L'idée serait qu'une partie des recettes du Parc participe au financement des projets d'exploitation du territoire ce dont bénéficieraient les habitants. Une autre proposition serait d'instaurer une commission distribuée annuellement aux habitants en guise de récompense de



leur participation à la conservation du territoire. Ces suggestions n'ont jamais été envisagées comme une priorité par les agents du Parc.

« Pour l'instant ce Parc est inutile pour nous. Au début, l'Etat était heureux que l'on coopère pour sa création. Maintenant, il ne nous considère plus alors qu'il devrait être le premier à se manifester pour trouver une solution aux problèmes économiques de San Jose. Selon le décret de création du Parc, il est écrit clairement que l'objectif est notamment d'améliorer les conditions de vie de la population locale et environnante. La première condition serait d'améliorer les conditions des acteurs locaux, ceux qui vivent à l'intérieur de l'aire protégée » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

A cela s'ajoute, une remise en question du principe même de préservation de l'environnement, la mission jugée principale pour le Parc. Un futur projet de barrage hydroélectrique risque d'affecter le territoire ainsi que les pratiques locales de souveraineté alimentaire (chasse, pêche) et l'économie touristique. En effet, le barrage inonderait l'actuelle lodge éco-touristique construite au bord de la lagune *Chalalan*. Précisons que lors de mon enquête de terrain en 2019, les discours locaux n'étaient pas clairement contestataires face à ce projet. En 2022, ils semblaient plus revendicateurs notamment en diffusant largement les risques du projet.

#### **5.1.1.b L'habitat : entre tradition et modernité**

Durant mon enquête, j'assiste à plusieurs réunions organisées par les autorités dans la maison communautaire. Il fait nuit noire lorsque je pousse la porte et prends place sur les bancs en bois à côté des habitants. Juana, la *subalcadia*, présente les prochaines visites des responsables institutionnels, dont le vice-ministère du logement pour observer les résultats des investissements précédents et programmer les prochains. Quelques semaines plus tard, j'assiste à une seconde réunion communautaire où cinquante personnes sont présentes malgré ce jour de fête.

*Vendredi 12 avril 2019*

C'est vendredi saint, la réunion commence juste après la procession du chemin de croix. Enrique, le président de la TCO énonce cinq événements à venir déterminant pour l'amélioration de la vie de la communauté, notamment l'habitat car il faut préparer les villageois à la prochaine venue du vice-ministère de l'habitat pour établir des statistiques d'évaluation des besoins. « Les techniciens vont noter le nombre d'enfants par famille, et recenser les éventuels

maçons. C'est à dire les habitants capables de participer aux constructions » précise Enrique. L'enjeu est un financement de 60 à 80 bs par maison selon le nombre d'individus par famille. Un participant informe : « Il faut faire attention ! Quand ils vont nous demander “est-ce-que vous savez construire ? “ Il faut répondre “non“ ! Nous pouvons participer en soutien mais nous ne sommes pas maçons et nous ne connaissons pas les matériaux qu'ils vont nous fournir » (Manuel, 12 avril 2019). Enrique précise qu'à ce stade, il ne connaît pas le contenu des propositions du vice-ministère. Serait-ce des projets d'habitations en bois, en terre, en brique ou en parpaing ?

« Le programme prévoit deux modèles d'habitat, il faudra que l'on choisisse ensemble celui que nous souhaitons. S'il vous plaît, soyez tous présents, précise Enrique. Je n'ai pas la confirmation de leur venue. Mais, au cas où elle serait maintenue demain, n'allez pas à votre *chaco*. Soyez prêts à les accueillir ! C'est notre dernier recours. Après, nous ne pourrons plus rien réclamer. La dernière fois, quand ils sont venus, certains étaient absents. D'autres n'avaient pas leurs papiers et la *licenciada* n'a pas pu achever son travail. Cette fois-ci l'assesseur du vice-ministère va se déplacer pour rectifier le travail et voir notre réalité ». (Discours réunion, Enrique Fuentes, 2019).

En déambulant dans le village, j'observe les maisons. Elles sont majoritairement construites en bois ou en briques d'argile. Elles ont un toit de chaume ou en tôle métallique. La majorité des habitants fabriquent eux-mêmes les briques d'argile en les faisant sécher au soleil. Chaque foyer dispose de plusieurs constructions réparties sur leur terrain en différents espaces : une pour cuisiner, une seconde pour les chambres à coucher, une autre pour les sanitaires. Au centre, se trouvent une cour et un jardin. Certaines familles comptent un grand abri en terre battue couvert en chaume où sont suspendus les hamacs et accueillis les invités. La structuration de l'habitat renvoie aux dynamiques de la vie sociale et de la vie familiale. Ces programmes de financement de réparation et construction des logements intègrent-ils ces formes de structuration, ou à l'inverse, les institutions orientent-elles vers une standardisation des espaces de vie. Cette re-modélisation de l'habitat a un impact sur la structure même de la vie collective. Vivre dans un habitat ouvert ou un habitat fermé engendre un rapport différent à l'environnement et questionne également l'intégration différente de la notion de propriété privée. L'espace d'accueil des visiteurs étant généralement un espace à la frontière entre intérieur et extérieur puisque protégé par un toit, organisé à l'aide d'un banc pour inviter les

personnes à s'asseoir, mais dénué de murs. Qu'en est-il lorsque les murs se dressent autour de ces espaces dédiés à la vie sociale au sein de la sphère privée<sup>89</sup> ?

Ce projet a émergé sous l'impulsion des autorités locales précédentes. Elles avaient soumis une demande au gouvernement central afin de bénéficier d'un programme national de développement et d'amélioration des habitations. « Pour l'instant rien n'est déterminé. J'expliquais l'autre fois qu'il y a deux modèles de construction selon les propositions des architectes. Nous devons définir avec la communauté si nous voulons réellement maintenir des constructions rustiques et traditionnelles ou si nous voulons un changement total avec des matériaux de construction autres, en brique par exemple. Je pense que ce serait une bonne idée de maintenir les caractéristiques de nos habitats traditionnels mais il y a des personnes qui ont une autre vision. Elles veulent un changement avec de la modernité. Il faut donc que l'on décide collectivement » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

Derrière ces politiques publiques, l'enjeu est de pallier à la paupérisation et aux logements insalubres. Pourtant, se dessine des enjeux d'un tout autre ordre. Les techniques traditionnelles vont-elles être valorisées ou écrasées par les normes des acteurs extérieurs. Quels seront les critères de réhabilitation des maisons ? Quels sens donnent-ils à la modernisation des habitats ? N'est-ce pas une reproduction des stigmatisations urbaines concernant les zones rurales ? Voire un ethnocentrisme vis-à-vis des formes d'habiter ? La question qui se pose alors est l'intégration de ces constructions au sein d'un parc national. Les institutions cherchent chacune de leur côté à normaliser une pratique depuis l'extérieur. Le programme de réhabilitation des habitats cherche à pratiquer une forme de développement rural. Quant au vice-ministère du Parc, il cherche à préserver le territoire de tout changement à la fois en termes de paysage et d'infrastructure. Comment comprendre ces axes apparemment opposés ? En réalité, il semblerait que des dynamiques internes à la communauté sollicitent les soutiens économiques permettant une modernisation de la vie locale mais que ces programmes se heurtent trop souvent aux réglementations du Parc. Finalement, la préservation du territoire par l'institution étatique est perçue par les acteurs locaux comme un frein au « développement ». Une des limites énoncées est notamment le non-consensus de la construction d'une route reliant San Jose de Uchupiamonas à Tumupasa, elle-même reliée à Rurrenabaque. Nous observons d'ailleurs une nette différence entre les modes de construction à San Jose et à Tumupasa. À San Jose, les maisons sont majoritairement traditionnelles tandis qu'à Tumupasa, les constructions en

---

<sup>89</sup> Cette question mériterait d'être approfondie notamment en analysant la notion de *l'habiter*, dans le sens que lui confère Martin Heidegger à savoir « être-présent-au-monde-et-à-autrui », et la perspective anthropologique des « modes d'habiter » (Paquot, 2005).

briques à 2 ou 3 étages sont privilégiées depuis les années 1980, précisément à l'époque de la construction de l'axe routier.

### 5.1.1.c La route : tensions entre préservation de la forêt et émancipation locale<sup>90</sup>

La réglementation du Parc Madidi s'oppose à la construction d'une route qui permettrait un meilleur accès au village ainsi que la possibilité d'exporter des matières premières vers Rurrenabaque (poisson, cacao, café, bois, or) ou encore l'acheminement de touristes au sein même de la communauté. Jusqu'à ce jour, le chemin reste difficilement praticable durant la saison des pluies.

« Le Parc National et le SERNAP sont les institutions qui réellement nous limitent dans la possibilité d'améliorer le chemin. L'institution ABC, qui est responsable des questions routières à l'échelle nationale, se limite à cette injonction, tout comme les entreprises de construction. Elles ont peur que le Sernap ou le Parc Madidi les attaquent en justice. (...) Nous essayons de faire comprendre aux institutions les besoins du peuple car un chemin est la colonne vertébrale pour le développement du village (...) Nous cherchons des financements qui pourraient maintenir vivant cette nation Uchupiamonas. Ce territoire ne doit pas seulement être un Parc National » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

Les habitants de San Jose se plaignent des programmes environnementaux qui n'incluent pas les humains. Les gestionnaires du Parc cherchent à limiter l'accès au cœur du Parc pour éviter l'arrivée massive de colons sur le territoire, et par ce fait, éviter la dégradation de la biodiversité. Les habitants contestent cet argument en affirmant que le peuple connaît le territoire et sait comment le préserver.

« Comment croient-ils que l'on va vivre à l'intérieur d'une aire protégée ? Nous sommes d'accord qu'il faut prendre soin de certains espaces qui sont spécifiques (*posicional*), nous ne devons pas les détruire. Détruire la lagune de *Chalalan* par exemple serait une grande erreur, une inconscience et c'est pareil pour d'autres secteurs. Mais, il y a des endroits où nous pourrions développer une activité agricole ou forestière. Si le gouvernement nous aide en ce sens, avec une gestion adéquate, nous pourrions créer de la valeur ajoutée sur notre territoire. Et cette distribution économique servirait à la fois à l'État sous forme de tribut et au sein de la communauté sous forme de distribution interne. Ce serait une garantie pour nos modes de vie et notre pérennité. Car moi, ce que je vois, c'est que les gens cherchent à s'échapper

---

<sup>90</sup> La notion d'émancipation reprend ici l'acception mobilisée dans les travaux de Catherine Neveu dans le contexte des centres sociaux (2016). Il fait également écho à la notion d'*empowerment* qui a émergé chez les féministes du Sud et les activistes radicaux dans les années 1980 puis s'est vu réapproprié par les programmes de développement (Calvès, 2009).

d'ici. Ce n'est pas facile, comme je te l'ai dit. C'est compliqué la situation de notre peuple. J'ai déjà vu à plusieurs reprises la dégradation du village à cause de la migration. C'est la troisième vague d'émigration dont je suis témoin. (...) Les jeunes viennent me voir et me disent : « qu'allons-nous faire ici Don Zenon ? Nous n'avons pas d'autres options que partir. » Ils ne savent pas comment gagner de l'argent. Je leur dis d'attendre, nous allons bien trouver une solution, nous allons trouver les moyens d'avoir une nouvelle proposition. Cela fait plus de dix ans que l'on demande l'autorisation d'exploiter certaines zones de la forêt » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

Cet extrait d'entretien soulève les enjeux qui se dressent entre la préservation de l'environnement et l'émancipation des résidents. La vie locale est rythmée par les besoins économiques et marquée par les mouvements d'aller et venue des habitants. A partir de 20 ans, les femmes comme les hommes cherchent des débouchés économiques vers l'extérieur pour générer des ressources. L'économie rurale se fonde ainsi sur des connexions permanentes ou semi-permanentes avec la ville. Ces transformations socio-économiques s'inscrivent dans une dynamique nationale issue du « *proceso de cambio* » impulsé par le gouvernement. L'objectif initial était de désenclaver la sphère rurale et d'améliorer les réseaux villes-campagnes, néanmoins, l'appropriation de ces politiques par les acteurs est allée au-delà de cette ambition (Canedo et Tassi, 2021). Les migrations relatives à San José sont temporaires lorsque les acteurs partent uniquement pour accomplir une mission (accompagnement pour des séjours touristiques ou commercialisation de produits). Parfois, elles sont semi-temporaires car certains s'installent définitivement en ville (à La Paz ou à Rurrenabaque) et reviennent au village uniquement pour les périodes creuses. Leur mode de vie se transforme et ils ne sont plus considérés comme résidents à San Jose quand bien même ils se doivent de participer à la fête patronale et à certaines réunions. Pour les acteurs locaux, l'obstacle majeur à l'avenir du village est l'absence d'une voie de communication pérenne.



Lien vidéo 8 : Entretien Don Guido Mamani (2019)  
UR : <https://vimeo.com/manage/videos/764305419>



QR code 8 : Scannez-moi

« La construction du chemin est essentiel pour nous, c'est l'unique voie pour notre développement économique. On a essayé de vendre du café et du cacao à Rurrenabaque mais les insectes détruisent nos récoltes avant notre arrivée car le transport est très incertain » (Entretien Felicia Pariamo, 2019).

Une ambition à laquelle s'opposent les gestionnaires du Parc. Le compromis semble se dessiner dans l'amélioration de l'état du chemin pour qu'il soit praticable en toute saison par les villageois sans pour autant le convertir en une véritable route élargie et goudronnée.

En entrant dans les bureaux de *subalcadia*, je retrouve Juana, récemment élue. Je lui avais demandé préalablement de réaliser un entretien. Elle m'avait donné son accord. Malgré mon arrivée, elle reste assise derrière son bureau, sans m'accorder un regard. Alors que je commence à lui poser des questions, elle fixe son stylo. Je n'étais pas du tout à l'aise car l'entretien semblait forcé. Pourtant, j'avais partagé du temps avec elle et c'était elle qui m'avait introduit dans le village. J'ai donc écourté l'entretien après avoir posé quelques questions.

« L'avantage d'être dans le Parc c'est qu'il y a un contrôle du territoire mais le désavantage c'est qu'ils nous imposent beaucoup de choses. Par exemple, concernant le chemin, ils nous empêchent de l'agrandir sous prétexte que nous sommes un Parc. Ils ne veulent pas que nous coupions des arbres, ils ne veulent pas que ce soit une véritable route mais plutôt un simple chemin qui permette uniquement les déplacements des habitants (entretien Juana Pariamo, 10 avril 2019).

Ce compromis semble davantage une stratégie pour contourner les réglementations du Parc qu'une réelle acceptation des habitants car l'enjeu environnemental leur est secondaire. L'ouverture d'une route serait l'opportunité d'assurer le développement économique des familles. Les acteurs locaux cherchent ainsi des partenaires pour financer ce chemin. Comment mobiliser les politiques publiques en ce sens ? En quoi s'autoproclamer peuple autochtone est-il un argument juridique pour faire valoir la gouvernance du territoire ? Comment mobiliser les différentes institutions : municipales, régionales, ministérielles ? Lors de mon exploration de terrain, plusieurs réunions communautaires cherchaient précisément à répondre à ces questions.

*28 mars 2019*

Ce jeudi soir-là, j'assiste à une réunion dans la maison communautaire. Tout le village est convoqué pour préparer la venue du maire de San Buenaventura le lendemain, mais seulement une vingtaine de personnes sont présentes. A l'ouverture de la réunion, Juana, la *subalcade*, annonce brutalement que le maire ne viendra pas. Seuls les techniciens viendront à San José. L'assemblée est assez remontée : « Pour qui nous prend t-il ? », « Qu'est-ce-qu'il a

de plus important ? » « Allons voir le syndicat ! », lancent à la volée plusieurs membres de la communauté. Juana essaye de calmer l'assemblée et propose d'écrire sur le *paperboard* les suggestions de chacun vis-à-vis de la répartition du budget municipal. Plusieurs hommes reprochent à Juana son manque de rigueur. « Comment voulez-vous que l'on donne notre avis sur la répartition du budget si nous n'avons aucune référence sur l'année précédente ? Combien nous avait attribué la municipalité de San Buena ? Combien on a dépensé ? Combien nous reste-t-il ? » La priorité semble s'articuler autour de la route et la restauration des bâtiments (les maisons et l'école). Juana expose les promesses du maire d'attribuer 150 000 bs pour l'amélioration du chemin, mais l'assemblée est réticente.

« Comment pouvons-nous en être sûrs ? Il n'y a rien d'écrit. Il ne nous a déjà pas donné ce qu'il avait promis l'année dernière ! La mairie n'a même pas payé les travailleurs du village. »

Un participant prend la parole pour confirmer les faits :

« Je suis allée plusieurs fois à la mairie de San Buena. Chaque fois on me redirige vers quelqu'un d'autre. Je me suis fatigué et finalement je suis rentré chez moi sans mon argent ».

L'ancien dirigeant de la communauté intervient alors :

« Il faut avoir de la poigne pour ne pas se faire avoir, la personne qui nous représente doit être claire et avoir des chiffres sur lesquels s'appuyer pour être crédible ! »

Les habitants veulent négocier le budget avec le Maire en personne et non avec les techniciens. Ils décident de lui écrire une lettre officielle, voire plusieurs lettres pour s'assurer de sa venue. Ils se sentent discriminés par rapport aux autres villages. « L'argent de la mairie est sensé améliorer notre vie » explique un autre participant à la réunion. Quelques jours plus tard, Enrique, le président de la TCO, m'explique qu'il a demandé un rendez-vous avec le ministère de la ruralité et l'entreprise étatique ABC afin de solutionner la problématique du chemin. Il ne veut plus compter sur les promesses municipales. Il se déplace à La Paz avec d'autres membres de la communauté. Lors de ce rendez-vous, les réponses institutionnelles seront positives mais aucune promesse ne sera réellement tenue. Une déception qui s'ajoute aux précédentes. Le village, et le président de la TCO en particulier, cherche de l'aide financière vers l'extérieur auprès des programmes gouvernementaux sans chercher à mobiliser des acteurs internes dans un premier temps pour consolider le projet collectivement. Cette attente se traduit ainsi par une certaine passivité et non un processus de mobilisation collective comme c'est le cas dans d'autres communautés.

« Nous avons cherché à faire du Parc un allié mais maintenant je le vois davantage comme un frein à notre émancipation. Avant, je pensais que le Parc allait être en notre faveur, maintenant, je m’y oppose » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

Les habitants de San José de Uchupiamonas entretiennent un rapport ambivalent à la nature. La nature et sa conservation sont omniprésentes dans les discours, eux-mêmes teintés d’une certaine fierté et d’hommage aux anciens qui ont su maintenir la forêt vivante. Cependant, cette vision ne s’oppose pas à l’idée d’exploitation de la nature : puiser des ressources dans la nature n’est pas pour eux une approche utilitariste, comme nous l’entendons dans le sens matérialiste du capitalisme contemporain, mais une manière de maintenir l’équilibre entre l’humain et la nature. Le territoire Uchupiamonas est un territoire vivant où les acteurs cherchent à introduire une co-vivialité<sup>91</sup> pérenne pour chacun des êtres. Les limites sont difficilement discernables quant à la notion d’équilibre qui est attribuée aux pratiques anthropiques. Néanmoins, définir un territoire par l’aspect « vivant » revient à positionner l’humain dans une dynamique d’agentivité qui ne lui est ni exclusive ni exhaustive.

« Nous pratiquons la pêche et la chasse de manière traditionnelle et nous savons que nous dépendons de la nature et que la nature dépend aussi de nous. Si nous ne conservons pas la nature, nous serons également affectés (...) Imagine ! Ça fait plus de 400 ans que nous sommes des *conservationistas* (protecteurs de la nature), si nous pouvons dire. Bien qu’il existe cette relation d’harmonie avec la nature, nous avons des besoins, à savoir générer des revenus économiques. Nous ne voulons pas déséquilibrer la nature mais ces nécessités font que nous la déséquilibrons sans cesse. Si nous considérons que profiter de la pêche et de la chasse sont des ressources que nous donne la nature. Nous pourrions également profiter du bois qui nous entoure, cela de manière durable, bien organisée, en re-plantant des arbres pour remplacer ceux qui tombent. C’est ce que nous tentons de mettre en place ces dernières années. Pour l’instant, nous n’avons pas obtenu l’autorisation mais nous allons persévérer pour maintenir la vie au village et éviter de cette façon que les jeunes migrent en ville » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

#### **5.5.1.d La route : enjeux économiques, migration et transformations sociales**

A quelques kilomètres de San José de Uchupiamonas, se situe le village de Tumupasa, berceau du peuple Tacana. Ce dernier compte plusieurs communautés (Tacana, Aymara et Quechua) et se situe en dehors du Parc National Madidi. De nombreuses familles de San José ont des parents à Tumupasa. Les deux villages sont ainsi relativement proches dans les relations

---

<sup>91</sup> Concept développé par Olivier Barrière (2019), juriste de l’environnement à l’IRD.



matrimoniales et les pratiques culturelles. La langue vernaculaire est le Tacana, aujourd'hui uniquement pratiquée par les "anciens".



QR code 9 : Scannez-moi

Lien vidéo 9 : Extrait entretien Doña Teresa (2017)

URL: <https://vimeo.com/manage/videos/764716634>

Ce village connaît depuis les années 1980 une forte migration provenant de l'Altiplano majoritairement aymara et quechua. En effet, beaucoup se dirigent vers le Chaparé pour cultiver la coca, dans les Yungas pour le café et la coca ou encore en Amazonie pour l'élevage. Leur déplacement était encouragé par le gouvernement mais il était aussi la conséquence d'un boom démographique et d'une crise économique qui affectait les familles et la sécheresse. Les colons sont des « travailleurs », soulignait la religieuse assignée à l'église du village. Les hommes comme les femmes cultivent la terre à grande échelle, élèvent des bovins, tiennent des épiceries ou encore coupent du bois. Ils sont poussés par un besoin de croissance économique et d'ascension sociale. Ils veulent avoir une grande maison, un véhicule et des objets de hautes technologies. C'est à partir de la construction de la route reliant Ixiamas à San Buenaventura que ces habitants de l'Altiplano migrent à Tumupasa. Le projet routier a largement participé à l'amélioration du secteur de l'éducation et de la santé avec la création d'un centre médical et d'un établissement d'enseignement secondaire. Au début, la population était très enthousiaste. Ils pensaient que grâce à la route il serait plus facile de voyager à Rurrenabaque et que leurs terres allaient gagner de la valeur. Les nouveaux arrivants, appelés les « colons », ont commencé à construire des maisons en briques, parfois sur deux étages. L'envie et la jalousie ont émergé. Le père de Carmen me raconte avec nostalgie : « Lorsque nous avons vu pour la première fois une *cholita*, tous les hommes se sont retournés sur son passage. Elle s'habillait différemment de nos femmes. Avec tous ses jupons et ses deux tresses, on la trouvait très belle et distinguée » (Entretien Don Donal Terraza, 29 juillet 2017).

Ce qui est interpellant, c'est que la migration a mis de côté les principes de vivre-ensemble. Ces migrants, provenant de l'Altiplano, avaient eux-mêmes la pratique de l'entraide dans leur village d'origine. En changeant de terre et en s'installant dans un territoire qui ne leur appartenait pas, avec lequel ils n'avaient pas une histoire singulière, ils ont changé leur rapport à la terre et aux autres. Est-ce l'éclatement de leur structure familiale qui a modifié leurs rapports sociaux ? En faisant le parcours de la migration, leur mode de vie a changé tout autant que leur statut. Dans leurs communautés d'origines, l'organisation sociale était fondée sur les principes de l'ayllu, entendu dans le sens de rassemblement de différentes familles dans une communauté. En arrivant à Tumupasa, ils ne sont plus rattachés à une structure de parenté avec les autres membres du village. C'est donc la famille nucléaire qui devient le pilier de leur mode de vie et la municipalité l'unique structure de référence. De plus, ces migrants ont une posture de colon à Tumupasa, ce qui induit une certaine domination et supériorité vis-à-vis des Tacana. Les relations de voisinage au sein de la bourgade sont donc devenues différentes. Autrefois, les voisins se connaissaient et ils appartenaient à la même communauté. L'arrivée des migrants a instauré une hiérarchisation sociale et une division du village.

Ces transformations sociales ont été observées par la religieuse du village, d'origine allemande. Elle est arrivée à Tumupasa en 1974. Elle note beaucoup de changement depuis. Avant la route, l'organisation spatiale du village suivait des principes concentriques puis après la migration les rues sont devenues quadrillées. La disposition spatiale du village participe aux représentations sociales du monde environnant, dans ses dimensions matérielles et spirituelles. Il n'y avait ni eau, ni électricité, ni salle de bain, ni bovins. Les habitants élevaient des poulets, des cochons, ils cultivaient leur *chaco* et allaient à la chasse. Il y avait beaucoup d'enfants de moins de 6 ans mais beaucoup mourraient par manque d'hygiène et des piqûres de moustiques. Ils se lavaient et lavaient leur linge dans le fleuve, dont ils buvaient aussi l'eau. Les maisons étaient en bois (*chonta*) et recouvertes d'un toit de chaume (*jatata*). La structure du village a changé à la fin des années 1970. La religieuse du village m'explique qu'ils ont coupé beaucoup d'arbres et que la vie du village s'est transformée également. « Quand je suis arrivée, personne ne volait ou ne mentait, les habitants se comportaient avec morale et valeurs. Mais une nuit, en 1976, une « meute » de cochons sauvages fit irruption dans le village. Tous les hommes se sont précipités pour les chasser. Le lendemain, lorsqu'ils sont revenus sur les lieux pour récupérer les bêtes et les préparer, il n'y en avait plus qu'une seule. Ce fut le premier vol. Puis, à la fin des années 1970, une coopérative fut créée, mais cela n'a pas fonctionné car le dirigeant a pris l'argent et de là a commencé l'envie et la jalousie » (Entretien religieuse Tumupasa, juillet 2017).

Avant la route, le village était désigné à travers les termes de la bonté, de la pauvreté, la maladie, l'ignorance peut-être mais avant tout le respect et l'amour. Dans les discours de la religieuse et de certains habitants Tacana, la route a fait émerger les aspects négatifs de l'humanité tels que la jalousie, le vol, le mépris, la compétition. Pourtant, pour ces mêmes acteurs, la route représente l'accès à la "civilisation". Pour cette nonne, et finalement pour de nombreux membres de la communauté Tacana aussi : la route fut un drame quant au mode de vie idéal en communauté mais une réussite car elle leur a "permis" d'être « civilisés ». Cette vision évolutionniste nous rappelle le mythe du bon sauvage de Rousseau. L'homme serait naturellement bon mais serait corrompu par la société. Une image qui reste encore très proche des théories coloniales marquées par une idéologie évolutive du développement.

Les axes routiers deviennent alors des moyens indispensables pour acheminer les marchandises et s'insérer dans le système capitaliste. « Peu à peu les gens ont fermé leurs portes, et chacun s'est renfermé un peu sur lui-même. Les Tacana ne se mélangent pas trop avec les colons. Ici, tout est de l'argent mais personne n'a de sou : *« todo es dinero y nadie tiene plata. »* L'arrivée des commerçants par la création de la route, a participé à étendre le système marchand capitaliste mais aussi l'exploitation intensive des espèces forestières précieuses et anciennes. Cette dernière a favorisé le déséquilibre des écosystèmes. Enfin, les Tacana ont changé leur mode de vie et l'organisation de la communauté. Cela a engendré une perte progressive de l'usage de la langue, comme nous avons pu le voir précédemment concernant les paradoxes d'une éducation bilingue aymara ou quechua à Tumupasa.

J'avais justement choisi ce terrain d'enquête principalement par sa proximité avec le Parc National Madidi. Je pensais de cette façon accéder aux représentations matérielles, culturelles et spirituelles d'un peuple autochtone vis à vis de la nature et particulièrement de la forêt. Or, les habitants ne rentraient en contact avec la forêt qu'en de très rares occasions, pour aller dans leur *chaco* (qui désigne l'agriculture sur brûlis dans la forêt) ou pour couper du bois. Leur activité quotidienne se concentrait dans le village pour des travaux domestiques ou de commerces divers et variés. Beaucoup me disent que ce ne sont pas seulement les migrants qui exploitent le bois mais les Tacana eux-mêmes. Cela remettait en question mon choix de départ.

Dans tous les cas, la route devient un enjeu primordial vis-à-vis du développement économique et social du village. Cependant, à la lumière de l'expérience de Tumupasa, des processus de transformations sociale et environnementale accompagnent également cet horizon. La forêt devient un environnement, non plus auquel les humains appartiennent, mais connecté aux réseaux et aux flux humains. De cette façon, elle constitue un espace de ressources

économiques. L'argument économique est en effet, un élément qui est revenu à plusieurs reprises chez les jeunes dans leurs définitions du *Vivir Bien*.

Lors de notre activité « Vecteur d'image<sup>92</sup> », 7 participants sur 21 expliquaient que le *Vivir Bien* signifiait pour eux « avoir un salaire », « travailler dans un bureau » ou encore « gagner de l'argent ». Ces discours mettent en relief les besoins économiques des habitants. Ils articulent les principes d'interconnexion et d'interdépendance avec l'environnement à l'émancipation sociale et économique. Je joue alors avec la sémantique et interroge Don Zenon : « mais ici, pourrions-nous dire que vous vivez bien ? » Il me répond aussitôt par la négative.

« Non, je ne crois pas que nous vivons bien. Nous vivons sainement au niveau de notre alimentation mais il manque quelque chose. Une activité économique qui générerait de façon permanente une dynamique, une économie locale qui nous permettrait de commercialiser nos produits. Nous sommes mal, parce que finalement, avant la création du Parc, nous pouvions commercialiser le bois précieux ou les animaux. J'étais petit à l'époque mais il y avait de l'argent qui circulait au village. Maintenant, nous nous sentons bloqués par les lois environnementales » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

La lecture du concept du *Vivir Bien* des habitants n'est donc pas un idéal ou une utopie de relation mystifiée avec le vivant mais une conception de co-vivialité avec l'environnement. Ce dernier occupe une véritable place dans l'espace social puisqu'à la fois il alimente les ressources économiques (exploitation de bois, de ressources agricoles, tourisme) et il constitue un élément clé dans l'identification du collectif. En effet, les acteurs soulignent leur rôle de « gardien de la nature » comme en témoigne leur proposition de rente annuelle pour la préservation de la biodiversité en qualité de peuple autochtone quand bien même cette étiquette renforce les stigmates auxquels ils sont confrontés. Néanmoins, penser la relation entre les humains et la forêt à partir de la sphère économique, sans pour autant exclure la dimension spirituelle, renverse les discours écologiques institutionnels.

---

<sup>92</sup> L'activité « vecteur d'image » est détaillée dans le chapitre 6. Il s'agit de faire choisir aux participants une image qui représente pour eux le concept du *Vivir Bien* puis de les amener à définir le concept.

## 5.1.2 La forêt comme ressource économique

### 5.1.2.a Comparer les formes de souveraineté alimentaire : San Jose de Uchupiamoas et Tumupasa

L'axe routier entre San Buenaventura et Ixiamas a eu des impacts indirects tels que la transformation des pratiques agricoles et des habitudes alimentaires. En effet, peu à peu, les familles ont abandonné leurs terres agricoles, appelées *chaco*, les ont vendues aux colons ou les ont entièrement défrichées pour vendre le bois. La vente d'essences forestières fines est en grande partie illégale mais reste peu réglementée. La population autrefois autosuffisante est contrainte aujourd'hui d'acheter ses denrées alimentaires provenant des Yungas ou du Pérou. Elle délaisse ainsi une ressource forestière essentielle pour sa survie (production vivrière, protection de la biodiversité, production d'oxygène) et pour sa culture (spécialités culinaires, pratiques traditionnelles en lien avec les ressources naturelles, relations avec les êtres de la forêt) afin de satisfaire un besoin économique du présent par la vente de biens fonciers ou de bois.

« Aujourd'hui c'est différent, les jeunes femmes ne veulent plus faire de *chaco*. Elles ne veulent pas semer les bananes plantains, ni le manioc, ni le maïs. Elles disent : « à quoi ça sert de cultiver le maïs ? On n'en a pas besoin » (*rire*). C'est ce qu'elles disent » (Entretien Doña Teresa Chao Mapu, juillet 2017).

Tandis qu'autrefois, avant la création de la route, le prestige d'un Tacana dépendait des récoltes de la famille :

« Ce qui déterminait le prestige d'un Tacana était la taille de son *chaco*. Qui avait le plus de production ? C'est cela qui donnait du prestige et les Tacana faisaient goûter aux visiteurs. Ils faisaient goûter leur production. La femme t'offrait à manger. C'était la philosophie du *Saidha Enime*, du partage » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

A San Jose de Uchupiamonas, les habitants sont au contraire relativement autosuffisants au niveau alimentaire.

« Concernant l'alimentation, nous n'avons pas beaucoup de besoin car nous produisons presque tout ici. Mais, les besoins les plus importants que nous avons concernent les enfants, les fournitures scolaires par exemple. Et, ceux qui terminent le collège veulent parfois étudier. Ils doivent partir pour étudier car il n'y a rien ici et cela coûte cher » (Entretien Juana Pariamo, 10 avril 2019).

Cette autosuffisance est à la fois revendiquée et subie. D'un côté, les savoirs locaux sont mis en avant, le frère de Concepción me fait part justement d'un désir de filmer un vieux moulin présent sur son *chaco* qui rappelle la fabrication artisanale de sucre.

« Il est vieux, il doit avoir au moins trente ou quarante ans ! Je voudrais que les futures générations sachent comment on fabrique le sucre à partir du miel de *caña* de façon traditionnelle. Car, encore récemment nous étions auto-suffisants. Nous n'achetions jamais de sucre raffiné car c'était très difficile de rejoindre Rurrenabaque. Il nous fallait deux jours de pirogue pour descendre et trois jours pour remonter le fleuve. La piste n'était presque pas praticable. Aujourd'hui c'est beaucoup plus rapide, le chemin est meilleur ! » (Entretien informel frère de Concepcion Alvarez, 8 avril 2019).

D'un autre côté, les acteurs « rêvent » d'acheter des produits industriels et des denrées - fruits et légumes - provenant d'autres régions. L'attrance pour les mets industriels est en pleine expansion chez les jeunes.

« Les nouvelles générations mangent sans se préoccuper de savoir si tel aliment est bon pour leur santé ou non, si tel type d'alimentation les met en carence. Parfois, ils pêchent et vendent leurs poissons à Rurrenabaque ou à San Buena. Avec l'argent, ils achètent ensuite du thon en boîte, c'est absurde » (Entretien de l'infirmier, Anastacio Cuqui, 9 avril 2019).

Se dessine ainsi un mélange de manque et de fierté. Un midi, alors que nous mangions dans la cuisine, Concepción revient du *chaco* avec un sac en toile de jute rempli de *yuca*. Je m'exclame : « Tes *yuca* sont énormes ! » Concepción est fière de sa récolte et m'explique :

« Le *yuca*, on s'en sert pour tout : on peut manger le *yuca* frit, cuit à l'eau ou en purée ou alors on en fait de la farine pour épaissir la soupe, faire des jus, faire des gâteaux secs, préparer la *chicha*... » (Entretien informel Doña Concepción Alvarez, avril 2019).



Lien vidéo 10 : Préparation de la farine de yuca (2019)

URL: <https://vimeo.com/manage/videos/764724159>

QR code 10 : Scannez-moi

Le *yuca* est en effet la base alimentaire à San Jose<sup>93</sup> comme dans beaucoup de villages amazoniens. A Tumupasa, les familles Tacana ont conservé quelques jardins, notamment ceux situés le plus loin du village, dans la forêt. Les terres les plus proches ont été vendues aux colons à bon prix. Les familles cultivent la *yuca*, les bananes plantains, le riz et quelques fruits. Cependant, les nouvelles générations cherchent un emploi de commerçant, à l'image des colons aymaras installés depuis trente ans ou à migrer à Rurrenabaque ou à La Paz. La question de l'autosuffisance devient un élément de comparaison de ces deux espaces voisins. Alors que San Jose de Uchupiamonas présente avec fierté sa quasi-autosuffisance alimentaire, Tumupasa est secoué par un clivage intergénérationnel. Les Tacana de moins de 35 ans ne s'intéressent plus aux productions vivrières. Ils rejettent le mode de vie dit « traditionnel » et perçoivent dans la culture des jardins et dans les habitudes alimentaires une forme de passéisme. Ils n'accompagnent pas leurs parents ou grands-parents aux jardins par exemple et n'ont pas connaissance des recettes traditionnelles.

Lors de nos ateliers audiovisuels à Tumupasa, j'avais justement été surprise qu'un groupe de femmes souhaite filmer la préparation d'une boisson locale. Je leur avais demandé de choisir un élément à filmer qui représentait pour elles l'idée du *Vivir Bien*. Des femmes avaient mentionné le sujet des plantes médicinales qui témoignent à la fois des connaissances du peuple Tacana et des relations entre les Tacana et les êtres végétaux. D'autres femmes avaient parlé des chants relatant les entités de la mythologie mais Carmen et sa sœur avaient proposé « les boissons locales ». Un sujet qui me laissait perplexe. Pourtant, c'est le seul tournage qui aboutira, les autres femmes se désintéressant petit à petit du projet collectif. Au fil des entretiens et des prises de vues, la préparation du *wiñapu* (bière de maïs) prend un sens bien au-delà d'une simple préparation culinaire. Il deviendra pour moi une piste d'analyse pour appréhender les principes du *Vivir Bien*, du vivre-ensemble et de l'interdépendance parmi le vivant. Les jeunes générations n'ont pas connaissance de la chaîne opératoire du *wiñapu* et accordent plus d'importance aux sodas qui renvoient à l'idée de modernité et d'évolution sociale. Précisons qu'une partie de la fabrication du *wiñapu* consiste à mastiquer des morceaux de maïs bouillis

---

<sup>93</sup> L'extrait vidéo présente les différentes étapes de fabrication de farine de manioc. La caméra passe de main en main entre les jeunes de la famille. Cependant, le fond sonore expose la problématique sanitaire du village. Le dispensaire ne compte qu'un infirmier et une réserve de médicaments insuffisante. Dans l'extrait, on entend la petite fille de Doña Concepción qui se plaint de maux de ventres et de vomissements. « Ce n'est pas la première fois, elle a une bactérie dans le ventre et ça dure depuis un petit moment » explique sa grand-mère. La discussion tourne ainsi autour de remèdes potentiels pour améliorer son état : la médecine traditionnelle, le dispensaire, ma trousse à pharmacie... A la fin de l'extrait, j'échange avec un jeune sur les réglages de la caméra.

puis à les recracher jusqu'à l'obtention d'une pâte fluide. Ce processus rebute les jeunes. La salive intégrée dans la préparation n'appartient plus au champ de la tradition mais devient un élément stigmatisant davantage les Tacana dans la hiérarchisation ethnique établie en Bolivie. Dans la société occidentale, et plus largement dans les sociétés intégrées dans ce système hégémonique, les substances corporelles sont classées dans le domaine de l'hygiène et de l'immontrable. L'usage de la salive est donc qualifié de « sale » et inscrit cette pratique dans une société de « sauvages » ou « non civilisée » comme j'ai pu l'entendre de la part des colons ou d'habitants de La Paz.

Néanmoins, les générations de 35 ans et plus, poursuivent ces pratiques de façon occasionnelle, lors des fêtes patronales ou des cérémonies de mariage. Leurs discours insistent sur l'importance de cultiver les jardins pour ne pas être soumis aux marchés des yungas ou du Pérou, d'où proviennent les denrées vendues dans les épiceries. Au-delà de l'intérêt économique, ces pratiques s'inscrivent dans un habitus qui n'est pas remis en question. Récolter le riz ou le manioc est une des tâches féminines qui ordonnent la vie sociale. L'arrivée des migrants et de leurs nouvelles pratiques agricoles (l'élevage notamment), engendre ainsi une transformation sur les tâches de la vie quotidienne et les procès de travail entre les sexes<sup>94</sup>. Finalement l'usage de la terre pour la production vivrière n'est plus un horizon, mais la production agricole à visée commerciale devient en revanche une proposition économique pour ces localités.

« Beaucoup de gens parlent de changement. Mais, où est le changement ? La génération d'emploi, de ressources économiques, d'activités productives ? C'est cela que nous demandons. Nous avons essayé de nous lancer dans la production de cacao mais il y a trop de problèmes dans ce secteur. Je ne crois pas que ça puisse être une véritable activité mercantile. L'insecte, *el cepe*, mange tout le cacao. Si nous avons réussi à le supprimer, nous aurions eu une bonne quantité de café et de cacao. Nous avons tenté, j'ai tenté moi-même mais la majorité de la récolte est détruite par cette bestiole. Ça nous a démoralisés. L'élevage ne fait pas partie de nos coutumes. Même si cela se faisait anecdotiquement, autrefois. Mon grand-père élevait des animaux et sûrement d'autres l'ont fait avant lui. Nous devons réorienter nos activités et l'élevage bovin semble être l'économie la plus croissante » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

Les débouchés économiques de ces zones sont en effet des problématiques essentielles. Comment préserver ces territoires tout en permettant aux acteurs de bien vivre dans leur

---

<sup>94</sup> En référence à l'article de Philippe Descola "Les jardins du colibri" concernant la répartition des tâches domestiques chez les populations shuars d'Équateur selon une perspective genrée (1983).



environnement ? Nous entendons ici « vivre bien » selon leurs propres attentes. L'agriculture sera-t-elle un débouché permettant de répondre à ces défis ? Quels seraient les autres possibles ? « Une autre option serait de vivre comme nos ancêtres » souligne Don Zenon. Mais pour les acteurs locaux, l'enjeu est de vivre sur leur territoire mais dans de meilleures conditions de vie, « en ayant accès au développement comme ils le désignent. Une fois de plus, ce discours rentre en friction avec les discours décoloniaux qui discutent justement ce terme de développement. Se développer à travers la récupération des savoirs et des épistémologies autochtones comme le propose ce courant décolonial ne fait pas sens pour les acteurs locaux. Ils entendent le développement par l'accessibilité à un réseau d'eau potable, d'électricité, une facilité aux moyens de transport et une génération de ressources économiques à partir de la forêt. L'électricité a été installée en 2018 en faisant pression à l'État. Les acteurs ne veulent pas rester marginalisés et c'est d'ailleurs l'un des arguments pour légitimer leur projet de construction de route. Aujourd'hui, les acteurs locaux espèrent d'autres débouchés économiques, notamment en exploitant l'or et le bois, des économies illégales.

### **5.1.2.b Économies grises : l'orpaillage et l'exploitation illégale de bois**

Anastacio, l'infirmier de San Jose, souligne le manque de débouchés économiques au sein du village. « Certains travaillent à la mine d'or mais le mercure est un problème pour la nature et la santé » (Entretien Anastacio Cuqui, 9 avril 2019). L'orpaillage est une pratique illégale, d'autant plus en zone cœur du Parc Madidi. Pourtant, les ressources économiques étant relativement restreintes dans le secteur, il reste une opportunité d'enrichissement non négligeable.

« En 2013, j'ai travaillé à la fabrique de sucre à San Buena, maintenant je vais à la mine d'or. On part à 4 ou 5 hommes sur le fleuve Tuichi. Nous dormons sous la tente pendant notre séjour. Nous emmenons du riz, des bananes, du sel et nous pêchons et chassons pour nous nourrir. En cette saison la rivière est haute donc ce n'est pas très accessible. La zone où nous trouvons de l'or se situe à 2h30, 3 heures de pirogue de San Jose. On trouve de la poudre d'or et des pépites. On met un peu de mercure pour que la poudre d'or colle. Puis nous allons à Rurrenabaque ou à Ixiamas pour le vendre. Souvent, ce sont les bijoutiers qui achètent l'or et ce sont les mêmes qui nous vendent le mercure » (Entretien Adriano, 5 avril 2019).

Cette pratique semble toutefois minime en comparaison de l'exploitation de bois, très développée aux alentours de la route reliant Rurrenabaque et Tumupasa. L'exploitation de bois est en effet perçue comme un débouché potentiel pour le secteur amazonien. Tumupasa, situé à

la limite du Parc développe déjà ces activités depuis la création de la route, dans un cadre à la fois formel et informel.

« Les habitants ont coupé tous les arbres de la forêt. Maintenant ils s'attaquent au Parc Madidi. On peut voir depuis les satellites, à la place d'une masse obscure au milieu de la forêt, il y a une clairière » explique la religieuse (entretien avec la religieuse de Tumupasa, juillet 2017).

Mais comment s'articule ces activités dans un territoire pourtant régi par des dynamiques de protections environnementales et géré par une organisation communautaire originale ? Lors d'une réunion avec les responsables de l'organisation Tacana, le CIPTA, j'expose mon projet d'ateliers audiovisuels dans la plus claire transparence. Le président me répond froidement : « Si tu travailles sur le *Vivir Bien*, tu ne trouveras rien ici. ». Les autres membres du CIPTA concluent en affichant un semblant de soutien : « Si tes intentions sont celles-ci alors nous ne pouvons que t'encourager dans la réussite de ce projet. Viens demain, il va y avoir une grande fête ! Il ne faut surtout pas que tu manques cela ! Viens avec ta caméra et filme ! » s'est enthousiasmé le directeur. De retour à la maison, je fais un rapide compte rendu de mon entrevue à Carmen, ma voisine. Elle semble surprise. « Je ne vois pas de quelle fête il s'agit », s'étonne-t-elle.

Le lendemain, je suis au rendez-vous à 10h, comme prévu devant les bureaux de CIPTA. Quelques musiciens payés pour l'occasion sont présents et frappent une baguette sur leurs tambours, assis à l'ombre. Les autres attendent. Mais, ils attendent quoi au juste ? Je comprends très vite que cet événement ne concerne pas toute la société mais uniquement les membres de l'organisation indigène. J'installe mon matériel, j'échange avec les personnes présentes en attendant que les fameux invités arrivent. Car c'est bien de cela qu'il s'agit ; l'arrivée des émissaires de la Banque Mondiale : un événement tant attendu ! A 13h, deux grands 4X4 blancs roulant à vive allure s'arrêtent devant les bureaux. Les tambours grondent et la flûte en bois siffle un air faussement traditionnel. Je me questionne sur cette mise en exergue de la tradition. Faut-il y voir l'affichage de la culture indigène : la condition *sine qua non* de l'accès aux financements internationaux ou le maintien des rituels coutumiers de bienvenue. Trois individus vêtus de la tête aux pieds par les slogans de la ABC : entreprise nationale de construction routière, descendent des véhicules. L'un d'eux commence à décharger les 4X4, très vite rejoints par les hommes qui portent des montagnes de cartons et les déposent à l'entrée de CIPTA. Ils sont joyeux. Ils sont fiers. Une cérémonie d'accueil à la bolivienne se prépare où les discours de bienvenue s'éternisent. La représentante de la ABC sort un document officiel de son sac. Elle énonce un par un les contenants des cartons : un photocopieur, une imprimante,

huit ordinateurs portables, six ordinateurs de bureau, deux appareils photo, un téléviseur à écran géant, etc. Il s'agit de matériel neuf que l'on déballe pour en vérifier la contenance, offert par la Banque Mondiale pour compenser les « impacts indirects » de la route, comme ils les nomment. Mais, à qui est destiné tout ce matériel ? Au peuple Tacana ? Ils n'ont pourtant pas été invités à l'événement et ne sont pas tenus au courant. Au dirigeant de CIPTA ? Je filme et je me questionne sur la pertinence de ma présence. Pourquoi les membres du CIPTA ont-ils voulu que j'assiste à ce spectacle ? Tous les cartons sont ensuite entassés dans le hall de l'organisation, et ils y resteront jusqu'à la fin de mon séjour. Soudain, l'assemblée se dirige vers un des 4X4, l'ultime cadeau de la Banque Mondiale. Les femmes distribuent des *empanadas* bien chaudes et des verres de bière traditionnelle. Les représentants de la ABC et du CIPTA brisent une bouteille de champagne sur le sol. « Une offrande pour la *Pachamama* » m'explique l'un d'eux. Le directeur de CIPTA reçoit la plaque d'immatriculation et pose assis sur le siège en cuir. Il n'ose pas tourner la clef de contact. Il n'a jamais conduit. Les smartphones enclenchent les photos, très vite publiées sur les réseaux sociaux. La fête commence, la bière coule à flot tandis que les émissaires reprennent la route pour La Paz, laissant derrière eux un goût de poussière. Pourquoi avoir tant insisté pour que j'assiste à cet événement ?

En repartant sur le chemin, mes pieds heurtent les cailloux de cette terre sèche. Je sens mes pas balbutiants, comme ceux d'un enfant. Je trébucher, je m'écorcher, en marchant en plein soleil. Le chemin est tortueux et ma vision est floue. J'ai la sensation de manger la terre tout en essayant de garder les yeux rivés vers les étoiles, vers mon objectif et que ce dernier ne coïncide en rien avec la réalité observée. Suis-je sur le « bon terrain » ? Beaucoup d'habitants de Tumupasa me disent que ce ne sont pas seulement les migrants qui exploitent le bois mais les Tacana eux-mêmes, et particulièrement l'organisation CIPTA.

Comment expliquer les enjeux de pouvoir qui émergent de ces premières observations ? Quelles sont les relations entre ces différents acteurs CIPTA, Banque Mondiale et l'entreprise ABC, qui est l'entreprise chargée de construire la route reliant San Buenaventura à Ixiamas. Cette même route qui avait engendré la migration et la transformation de la culture Tacana. L'organisation Tacana CIPTA luttait dès lors pour faire reconnaître la perte de sa culture et les menaces des transformations sur son territoire (Entretien Ximena Paredes, août 2017). Quelques mois après mon terrain, je découvre une vidéo publiée par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). J'aperçois le directeur du CIPTA qui expose les risques écologiques de l'exploitation forestière en Amazonie et qui dénonce la coupe d'espèces de bois fins sur les terres Tacana depuis la création de la route et la migration. Il termine son discours

en fixant la caméra et en ajoutant que le peuple Tacana sait gérer la forêt de façon durable et responsable en suivant les savoirs des anciens. Pourtant, l'organisation Tacana CIPTA semblait justement impliquée dans ces activités.

L'exploitation de bois soulève le paradoxe des dynamiques socio-économiques que nous retrouvons dans de nombreuses zones périphériques. Comment un secteur rural, et qui plus est amazonien, peut-il intégrer les acteurs au système économique régional et national ? Dans quelles mesures les politiques de préservation de la nature s'articulent-elles aux projets d'émancipation ? Les populations autochtones sont souvent associées à l'étiquette de « gardiens de la forêt ». Or, au prisme de notre enquête de terrain, nous percevons que la réalité est très complexe. Les acteurs souhaitent préserver leur territoire et l'environnement dans son ensemble car leur mode de vie, leur habitat, leur alimentation et leur pratiques sociales et culturelles sont interdépendantes avec ce milieu. Néanmoins, la préservation ne signifie pas pour eux, une marginalisation vis-à-vis du monde moderne. Le facteur économique est un des défis majeurs auxquels ils sont confrontés.

« A San Jose, on aimerait exploiter le bois de notre forêt mais la législation du parc nous l'interdit. Cela fait vingt ans que notre territoire est une aire protégée et dix ans que l'on demande à l'État l'autorisation d'exploiter le bois. Le tourisme ça nous aide c'est sûr mais certains membres de l'agence en profitent et utilise l'argent. Nous sommes des indigènes, ce que nous voulons c'est vivre sur la terre de nos ancêtres mais non dans les mêmes conditions de vie que nos parents. On veut accéder à la vie moderne, pouvoir cuisiner au gaz, avoir des vêtements, des chaussures et du matériel scolaire » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

Les bénéfices économiques issus du tourisme restent faibles pour assurer le maintien de la population mais cette activité est néanmoins une alternative pour générer de l'économie locale tout en préservant le territoire.

### **5.1.2.c L'éco-tourisme**

La proposition de l'écotourisme a surgi à San Jose de Uchupiamonas suite à une rencontre entre les habitants de San José de Uchupiamonas et un visiteur israélien Yossi Ghinsberg. Ce dernier s'était perdu dans la forêt plusieurs jours durant. L'histoire raconte que les habitants de San Jose l'auraient sauvé et recueilli au sein du village pour le soigner. Le récit romantisé de cette rencontre est devenu légendaire et a finalement fait l'objet d'un livre. En guise de remerciement, et par amitié, Yossi a lancé cette idée d'agence touristique à l'époque où il n'y en avait que très peu dans le secteur de Rurrenabaque. La communauté a construit un

hébergement touristique, *el chalalan*, ainsi que des séjours guidés à la découverte du Parc National Madidi. Ce projet est essentiellement géré par les habitants de la communauté et se situe à l'écart du village. Dès les premières années, il a engendré une rente économique importante et a permis aux acteurs locaux de développer des compétences dans divers domaines tels que l'anglais, l'hôtellerie, l'accueil touristique etc. Cette activité communautaire a notamment financé le réseau d'eau potable du village et a permis de payer les agents communaux.

Ce projet touristique, au-delà de son apport économique, a permis de consolider l'organisation institutionnelle de San Jose. Jusqu'alors les habitants avaient l'impression d'être « oubliés » des instances municipales, départementales et nationales. Ils ont protesté pour que la municipalité de San Buenaventura accomplisse son devoir de redistribution financière à la communauté et soutienne le projet d'écotourisme communautaire. Les réticences étaient nombreuses car les agents municipaux diluaient la demande en minimisant les bénéficiaires du projet. Ils disaient : « Ils ne sont que 3 ou 4 à vouloir faire ce projet touristique, ce n'est pas un projet communautaire, ils demandent de l'argent pour eux-mêmes » (parole rapportée par les membres de la communauté lors de la réunion, 12 avril 2019). Ils se sont donc organisés pour faire valoir leurs droits en faisant appel à la loi de participation populaire ratifiée le 20 avril 1994 dont l'objet est de :

« garantir le principe d'égalité de distribution par habitant, des ressources de co-participation tributaire assignées et transférées aux départements, à travers les municipalités et universités correspondantes, afin de corriger les déséquilibres historiques existants entre les aires urbaines et rurales » (Bolivia, Loi de participation populaire, Chapitre I - Article 2 – c., 20 avril 1994 ; traduction de l'auteur).

Malgré les difficultés rencontrées pour demander ces financements, ils ont finalement reçu 600 000 / 700 000 bs pour investir dans le secteur touristique. Bien que le tourisme leur ait accordé une légitimité au sein des autorités municipales, les relations restent tendues comme en témoignent les débats houleux lors des réunions communautaires. Lors de notre enquête, le flux touristique semblait en baisse et plusieurs habitants se plaignaient du monopole de certaines familles dans l'agence touristique de la communauté. La concurrence touristique a augmenté et les aléas climatiques limitent les séjours. En effet, le fleuve permettant l'accès au site *chalalan* est impraticable lors de la période des pluies. Au fil des années, la saison des pluies s'étend et impacte le secteur touristique.

« Ma génération par exemple a beaucoup migré. Lorsque nous avons instauré le tourisme, il y a eu une dynamique inverse, il y a eu de nouveau une concentration au village. Puis, une fois de plus, le tourisme n'était pas suffisant alors ils sont repartis. Je me suis trompé, le tourisme ne suffira pas à maintenir la communauté. Beaucoup d'habitants migrent et quittent le village. Avant il y avait 200 élèves à l'école, aujourd'hui il n'y a en plus que 70 » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

Les habitants aimeraient développer le tourisme au sein du village pour mieux répartir les bénéfices au sein des familles et étendre leur offre touristique en proposant la vente d'artisanat, la participation à des activités locales telles que des préparations culinaires ou encore la démonstration de danses et de musiques traditionnelles. Or, le chemin actuel ne permet pas d'accueillir d'éventuels visiteurs. Alicia, habitante de San Jose de Uchupiamonas, a travaillé au sein de l'agence éco-touristique communautaire mais l'inconstance de ce secteur lui donne envie de migrer.

« J'ai travaillé au *Chalalan* dès mes 15 ans, puis en saison creuse je suis allée à Uyuni car il y a beaucoup de touristes là-bas. J'ai beaucoup appris : à parler anglais, à faire les lits, à mettre la table, à plier le linge. Moi qui n'avais pas fini le collège... Maintenant, je ne veux plus rester ici, à San José. J'aimerais partir à La Paz pour avoir une vie meilleure » (Entretien informel, Alicia Aliaga, 2019).

L'éco-tourisme est ainsi limité par les aléas climatiques et le contexte géographique. Pourtant, il semble l'une des promesses économiques la plus valorisée par les acteurs institutionnels, si nous le comparons à l'orpaillage et l'exploitation de bois. Or, ce secteur engendre lui aussi des impacts à la fois sur le monde social et environnemental. San Miguel de Bala, une communauté située à quelques kilomètres de San Jose, a également développé l'éco-tourisme à partir de 1983. A l'époque, une journée entière de trajet de pirogue était nécessaire pour rejoindre Rurrenabaque. Le public touristique était majoritairement jeune et en bonne forme physique car les chemins étaient difficilement praticables.

« Avant, nous avions peur des canyons. On n'osait pas entrer à l'intérieur. Maintenant on emmène les touristes, des groupes de quatre-cinq personnes en général. Ces étrangers sont curieux et en quête de découverte » (Entretien informel du guide de San Miguel de Bala, 20 avril 2019).

Le tourisme a ainsi modifié d'une certaine façon les usages concernant la forêt. Certaines croyances ont été ré-adaptées pour les besoins économiques. Des peurs et un univers mythologique entourent ces espaces qui sont reliés à des dangers visibles – tel que le lieu d'habitat de serpents – ou de dangers invisibles – tel que la présence d'une entité surnaturelle. Le tourisme fait basculer l'univers de sens des acteurs. Les perceptions changent pour

l'exception touristique. Pour autant, les acteurs locaux n'habitent pas ces espaces. L'épouse du guide m'explique par exemple qu'elle n'est jamais allée à la cascade qui est pourtant un des tours emblématiques proposés par l'agence : « C'est dangereux, le chemin est mauvais et il peut y avoir des serpents » (Entretien informel, 2019).

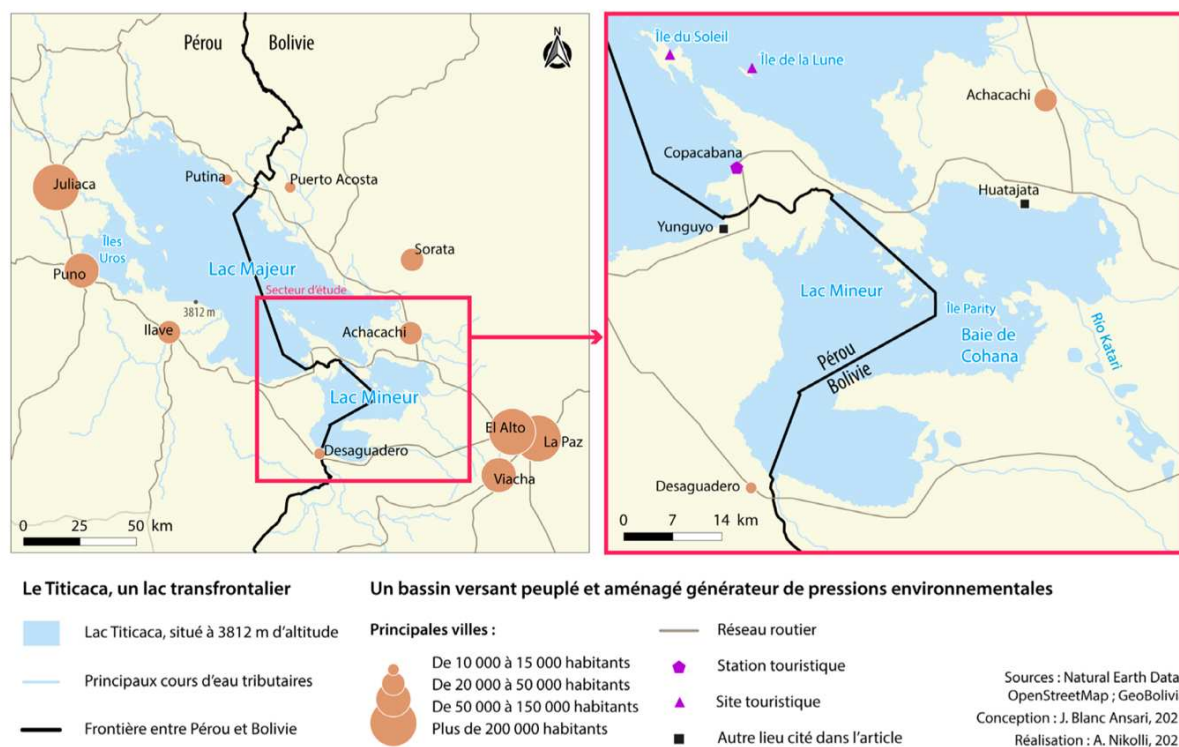
Nous observons des transformations également dans la perception des habitants de San Jose de Uchupiamos induites par le tourisme. Ils mettent en lumière une fierté d'avoir conservé depuis plus de 400 ans la biodiversité locale, notamment le jaguar, très prisé par les touristes. La figure du jaguar est ainsi rattachée à un produit de consommation, un objet à photographier comparable à un objet de curiosité exotique. Il est à la fois pourvu d'une essence spirituelle et d'une essence matérielle. La nature revêt ainsi une dimension relativement anthropocentrique. Pour les acteurs locaux, la forêt est à penser comme une ressource économique, à protéger pour renforcer l'attractivité touristique. Le tourisme induit ainsi des basculements tant dans les perceptions que les pratiques locales. Le guide de San Miguel de Bala m'explique par exemple que la venue de visiteurs dans la forêt perturbe l'équilibre de la biodiversité.

« Une fois un groupe d'étudiants de La Paz est venu avec leurs professeurs. Ils faisaient beaucoup de bruit au canyon. Ils ont prélevé des œufs de colibris pour les analyser. Depuis ce jour, il y en a eu beaucoup moins » (entretien informel du 20 avril 2019).

Le tourisme engendre certaines conséquences nuisibles pour les écosystèmes. Les habitants observent ces bouleversements, en prennent note, pour autant, cela ne modifie pas leurs pratiques touristiques qui sont liées à leur survie économique. Néanmoins, le flux touristique au sein du Parc Madidi reste minime en comparaison à d'autres secteurs. Au bord du lac Titicaca par exemple, les enjeux environnementaux liés au tourisme sont nettement visibles. Ils s'ajoutent à une pollution déjà grandissante des cours d'eau.

## 5.2 Pollution et déchets d'El Alto au Lac Titicaca

### 5.2.1 Le lac Titicaca face à la pression urbaine et touristique : défis écologiques et politiques



Carte 3 : Localisation du Lac Titicaca (Jordie Blanc Ansari et Alice Nikolli, 2019).

Une des problématiques environnementales essentielles concernant le lac est liée à la pollution de l'eau, dans un contexte de croissance urbaine non contrôlée et de pression touristique qui rend difficile la mise en œuvre de politiques efficaces de gestion des eaux usées. Cette problématique a été soulevée lors des ateliers audiovisuels menée à Copacabana. En effet, les participants des ateliers ont proposé d'orienter le tournage sur la pollution du lac et la difficulté d'accès à l'eau. Ils sont partis à la rencontre des habitants, pêcheurs, restaurateurs, enseignants, pour récolter des solutions : « cueillir l'espoir » d'un avenir sain où l'homme vivrait en harmonie avec la nature. Leur court-métrage *Cosechando esperanzas*, dresse ainsi un état des lieux des enjeux socio-environnementaux. Les entretiens cités sont donc extraits de ce film collaboratif.





Lien vidéo 11 : Court-métrage *Cosechando Esperanzas* (2017)  
URL : <https://www.youtube.com/watch?v=6qpBzsgOZ2k>

QR code 11 : Scannez-moi

La région du lac connaît en effet une forte croissance démographique et urbaine, qui n'est pas contrôlée et qui pose donc problème pour la construction d'infrastructures de gestion des eaux usées. D'après le biologiste Xavier Lazarro, chargé de recherche à l'IRD, et le géographe Javier Nuñez, géographe à l'Universidad Mayor de San Andrés (entretien du 8 janvier 2019), il y aurait quarante stations de traitement des eaux sur les rives du lac (péruviennes et boliviennes) mais la plupart ne sont pas mises en fonction. Par exemple, à Yunguyo, ville bolivienne frontalière, une station d'épuration moderne a été financée par la coopération allemande mais elle ne fonctionne pas car les habitants ne veulent pas payer le traitement de leurs eaux usées et craignent les mauvaises odeurs à proximité de leurs lieux d'habitation. La station n'est donc pas mise en fonction du fait du refus de la population locale. À Puno, ville moyenne péruvienne riveraine du lac, une station d'épuration datant de 1972, située à 100 mètres à peine des maisons, est en activité. C'est une station primaire comprenant un bassin de neutralisation des matières organiques et un bassin de minéralisation de l'eau, qui n'est donc à même de traiter les déchets plus lourds, tels que les déchets miniers et industriels.

La situation est encore plus problématique dans la ville populaire de El Alto située en périphérie du siège du gouvernement, La Paz. La ville de El Alto a été légalisée dans les années 1980 et compte aujourd'hui un million d'habitants, avec une croissance démographique moyenne de 9 % par an environ (Poupeau, 2011). Cette forte croissance urbaine est liée à d'importantes migrations intérieures : El Alto est l'une des villes comptant le plus d'arrivées de migrants à l'échelle nationale, provenant des villages autour du lac, des régions de Oruro et de Potosi mais aussi de la ville de La Paz en contrebas. Une station d'épuration a été construite

près de l'aéroport dans les années 1970, à laquelle seul le quartier alentour est raccordé selon l'Agence Française de Développement (entretien 2019). Il y a donc un « faible équipement au niveau de l'évacuation des eaux » et soulignait que « 85 % des ménages jettent les eaux usées à l'extérieur de la maison, sans qu'aucun dispositif ne soit prévu pour cela » (Poupeau, 2011).

### **5.2.1.a Des pressions supplémentaires liées au développement du tourisme**

Le lac Titicaca est le berceau de la civilisation Tiwanaku et fortement investi durant l'époque incaïque (Bouysse-Cassagne, 1992). Il présente ainsi une valeur archéologique, avec des vestiges à la fois subaquatiques et terrestres. Lors de recherches archéologiques dirigées depuis 2012 par Christophe Delaere, chercheur au Centre d'Archéologie Maritime de l'Université d'Oxford et de l'Université Libre de Bruxelles, près de 10 000 pièces ont été trouvées dans le lac telles que des céramiques, des ossements humains et animaux ainsi que des objets rituels et de cuisine, correspondant à l'époque des civilisations antiques pré-tiwanakota, tiwanakota et inca (Delaere, 2011).

Ce patrimoine archéologique fait l'objet d'un développement du tourisme qui tend à renforcer les problèmes environnementaux liés à la gestion des eaux usées. Du côté bolivien, deux îles concentrent principalement les flux touristiques : l'île du Soleil et l'île de la Lune sur lesquelles se trouvent un temple et des traces de la civilisation inca (photographie 2), que les touristes visitent à la journée. De ce fait, un important flux de visiteurs séjourne près du lac et dans les villes environnantes. Copacabana est la principale station touristique du lac Titicaca bolivien. Plusieurs hôtels, restaurants et tours opérateurs sont installés au bord du lac. Du côté péruvien, l'économie touristique a fait revenir les communautés Uros sur les îles flottantes construites en roseaux qu'elles occupaient traditionnellement et qu'elles avaient quittées pour s'installer en ville. Un projet de construction d'un musée subaquatique est également en cours afin de rendre visible les vestiges et d'amplifier la dynamique touristique dans le secteur.

Ce processus de développement touristique ne va pas sans poser problème sur le plan environnemental du fait de l'absence de système de traitement des eaux usées à Copacabana. Ainsi, les complexes touristiques situés au bord du lac déversent directement leurs eaux usées dans le lac. Cela a des conséquences sanitaires et écologiques : de nombreux habitants consomment l'eau du lac et la pollution du lac Titicaca menace les espèces végétales et animales. Face à la fragilité de la ressource lacustre, la coopération internationale et les politiques publiques cherchent à trouver des solutions locales.

### 5.2.1.b La problématique de l'accès à l'eau au bord du lac

Copacabana est une ville touristique située au bord du lac Titicaca, une vaste étendue d'eau qui contraste avec la terre sèche et poussiéreuse de la berge. Des hôtels longent la côte et inscrivent sur des panneaux cartonnés : « *Ici, douches 24h/24* ». Pour l'étranger non averti, cet affichage n'a que peu d'intérêt. Or, à Copacabana, les habitants n'ont pas tous le même accès à l'eau. Selon les quartiers, l'eau arrive dans les foyers une fois par jour entre 7h30 et 10h, parfois une heure par jour et en période de grande sécheresse quelques heures par semaine. Le centre de la ville a, quant à lui, un accès quotidien à la ressource en eau, bien qu'il soit irrégulier selon les périodes. Comment analyser cette inégalité d'accès à l'eau ? Elle relève tout d'abord d'une logique à la fois géographique et historique, dans la mesure où le système de distribution de l'eau a été conçu en 1950, alors que la ville était moins étendue et moins peuplée. Les quartiers périphériques raccordés par la suite ont été desservis dans un deuxième temps. Mais une logique socio-économique entre également en ligne de compte. En effet, les personnes habitant ces quartiers ont des ressources financières précaires, il s'agit souvent de nouveaux arrivants, venus des villages ou des îles alentour.

« Ici, à Copacabana, nous souffrons du manque d'eau. Parfois, l'eau n'arrive pas jusqu'à mon quartier. On est obligé de faire notre lessive dans le lac. Nous savons que ça pollue et que l'eau n'est pas propre, mais nous n'avons pas d'autres choix. (Entretien avec un guérisseur de Copacabana, 2017).

A travers cet extrait d'entretien, nous percevons la vulnérabilité de certains acteurs. Ils sont contraints d'utiliser l'eau du lac pour les lessives, se laver et cuisiner, une eau pourtant impropre à la consommation. Chacun a une exposition à la pollution et un accès à la ressource hydrique différents, ceux-ci varient selon le statut social, la ressource économique et la situation géographique. En effet, les personnes ayant un faible accès à l'eau se situent en marge de la ville. Cet éloignement spatial renforce les inégalités sociales. Le fait d'être excentrés place ces individus en dehors de la dynamique touristique. Or, le tourisme est la principale ressource économique de la région, répartie entre l'hébergement, la restauration, la vente d'artisanat et la visite des sites archéologiques incas. Les touristes restant dans la partie centrale de Copacabana, nous remarquons que ce sont les grands hôtels situés entre le centre et le bord du lac qui sont le mieux desservis en eau. Autrement dit, en plus du facteur géographique, le facteur économique influe sur la distribution de l'eau. Ces sites touristiques participent à la constitution d'une classe sociale émergente. Les hôteliers représentent l'élite locale. Certains sont européens, d'autres sont originaires de La Paz, d'autres encore sont des acteurs politiques locaux. Cette élite locale

a un pouvoir déterminant concernant la gestion de l'eau. Elle fait pression auprès du comité d'eau pour satisfaire les besoins de ses hôtes. Les politiques publiques locales semblent restées en retrait de ce conflit latent. La municipalité s'intéresse en priorité aux zones rurales environnantes. Elle installe des réservoirs d'eau sur les îles et au sein des communautés. Les inégalités sociales prennent ainsi racine dans les enjeux politiques et économiques. Des conflits et des tensions émergent quant à la gestion de cette ressource hydrique. L'accès à l'eau est l'un des principes essentiels du *Vivir Bien* : « L'eau constitue un droit fondamental pour la vie, dans le cadre de la souveraineté du peuple. L'État promeut l'usage et l'accès à l'eau à partir des principes de solidarité, complémentarité, réciprocité, équité, diversité et durabilité. »<sup>95</sup>.

Au cours de mon terrain ethnographique à Copacabana et sur l'Île de la Lune, nous avons découvert que cet accès était limité, ce qui engendrait de nombreuses tensions parmi les acteurs locaux. Ces inégalités nous ont interpellé, d'autant plus qu'en Bolivie, cette problématique est chargée d'une histoire sociale et politique plurielle. D'abord, rappelons qu'un des événements majeurs qui a fait basculer la politique bolivienne est lié à la question de l'eau puisqu'il s'agit de la guerre de l'eau en avril 2000, à Cochabamba, suite à un projet de privatisation de la ressource (Crespo, 2000). Un autre événement, cette fois-ci à l'échelle internationale, place la Bolivie comme un emblème pour la défense de l'eau. En effet, le 28 juillet 2010, un an après l'adoption de la nouvelle Constitution bolivienne proclamant le *Vivir Bien* et le droit à l'eau, se réunit l'assemblée générale des Nations Unies concernant la problématique de l'eau. À cette occasion, la Bolivie présente et rédige un « droit à l'eau et à l'assainissement » : « (Nous) déclar(ons) que le droit à une eau potable propre, de qualité et à des installations sanitaires est un droit de l'homme, indispensable à la pleine jouissance du droit à la vie<sup>96</sup>. »

L'adoption de ce droit a été signée par cent-vingt-deux États face à quarante-et-une abstentions. Malgré l'inscription de ce droit à l'eau à l'ONU et au sein de la Constitution bolivienne, de nombreux habitants n'ont toujours pas accès à cette ressource ni à l'assainissement. Notons également des faits plus spécifiques qui marquent la fragilité de la ressource en eau en Bolivie. Le lac salin Poopó, deuxième plus grand lac de Bolivie situé à plus de 3 686 mètres d'altitude près de Oruro, a ainsi complètement disparu depuis décembre 2015. A cela s'ajoute la longue période de pénurie d'eau subie par les habitants de La Paz en 2016

---

<sup>95</sup> Art. 373-I, Constitution de l'Etat Plurinational de Bolivie, 2009

<sup>96</sup> URL : <http://www.un.org/press/fr/2010/AG10967.doc.htm> (Consulté le 20 juin 2018)

suite à une mauvaise gestion politique. Face à ce manque d'eau, les habitants ont développé de nouvelles stratégies pour limiter et optimiser leur consommation : « *L'eau de cuisson sert à faire la vaisselle (...) et on ne jette pas cette eau, on la garde pour les plantes ou le ménage.* » (Entretien avec Eugenia, épouse d'un médecin à La Paz, 2017).

Mais il faut revenir plus précisément sur l'histoire du réseau d'eau potable. Dans les années 1950, les habitants ont créé un comité d'eau potable. Ils ont installé un système de captage des eaux de source provenant des montagnes environnantes, de Viluyo, Sopocachi et Huallaqueri. Ces eaux se réunissent dans un réservoir situé sur les hauteurs de la ville. Dans cette organisation communautaire, la propriété et la responsabilité de la gestion de l'eau concernent tous les membres du comité. Au sein de cette structure, nous comptons un président, un vice-président, un trésorier, un secrétaire et les consommateurs. Ces derniers jouissent d'un droit d'usage de l'eau suite à leur participation lors des travaux de construction et d'amélioration du réseau ou du paiement d'un abonnement fixe. Les habitants payent leur accès au réseau mais non leur consommation. Lors d'importantes prises de décisions, le comité réunit en assemblée générale tous ses membres, y compris les habitants (entretien Samuel, hôtelier à Copacabana, 2017). De nos jours, 70 % de la population de Copacabana est rattachée à ce comité d'eau potable. Les individus se sont investis pour l'amélioration de l'accès à l'eau. Ils ont créé leur propre stratégie face à une action politique limitée. Malgré l'apparence démocratique de cette structure sociale, la gestion de ce comité d'eau est très controversée. Beaucoup d'acteurs locaux dénoncent la corruption et le manque d'amélioration du réseau.

Au mois d'août 2017, toute la population était réunie dans le stade de foot pour assister à une réunion organisée par le comité d'eau potable. Les habitants faisaient face aux membres du comité, assis dans les gradins ou sur la pelouse. L'ambiance était tendue. A plusieurs reprises, les gens ont protesté et se sont insurgés contre les décisions prises :

« Depuis qu'il est dirigeant du comité d'eau potable, avez-vous vu une amélioration du système de distribution de l'eau ? Non ! Mr. Arturo nous roule dans la farine ! Il s'en met plein les poches » (Déclaration d'un membre de l'assemblée lors de la réunion sur l'eau – Copacabana, 2017).

L'objectif de cette réunion est de présenter un nouveau projet, financé en partie par la municipalité de Copacabana, grâce à des fonds internationaux. L'idée est d'installer une plateforme de traitement de l'eau du lac pour la redistribuer à la population. Un projet qui suscite une grande polémique car pour beaucoup d'habitants l'eau du lac est sale et donc impropre à la consommation. Les ingénieurs cherchent à prouver que les systèmes de filtration

et de traitement de l'eau élimineront les bactéries polluantes. Pour d'autres, le projet n'est qu'une stratégie des dirigeants du comité d'eau potable pour faire du profit. Chaque foyer détiendra un compteur d'eau, cela ne risque-t-il pas finalement de renforcer les inégalités ? Les familles aux ressources économiques précaires auront toujours un accès limité à la ressource. Cependant, malgré les réticences, tous souhaitent voir cette problématique de l'eau résolue.

Au cours de la réunion, le gérant d'un hôtel à Copacabana, de nationalité allemande, prend la parole pour promouvoir l'importance du traitement de l'eau et la préservation du lac. Or, la réaction du public est très violente. Ce gérant représente à la fois l'élite locale et symboliquement le pouvoir « colonial ». « *Quelle légitimité a cet étranger pour nous dire comment gérer notre ressource ?* » crient les membres de l'assemblée. Le gérant de l'hôtel se tait. Or, cette réaction agressive et rebelle me semble inscrite dans un processus plus global que le simple échange entre une élite locale et la population. Le projet de traiter les eaux du lac pour alimenter le réseau d'eau potable a été décidé par l'extérieur, les élites locales et l'Union Européenne. D'une certaine façon, les habitants se sentent dépouillés de leur gouvernance. Afin de réduire la pollution du lac, l'État bolivien a signé en octobre 2016 un programme de traitement des eaux du *rio Katari* (rivière qui se jette dans le lac) et du lac Titicaca mineur, ainsi qu'une amélioration des plateformes de traitement des eaux usées de la ville d'El Alto et de Copacabana. Ce projet est financé par la Banque Interaméricaine de Développement et l'Union Européenne.

Ce projet permettra-t-il de réduire les inégalités d'accès à l'eau au sein de la population de Copacabana ? Est-ce une réelle prise de conscience par l'État des risques écologiques et sanitaires qui pèsent sur le lac ? Est-ce une stratégie impulsée par les hôtels qui sentent leur activité menacée par les périodes de sécheresse et donc de pénurie d'eau ? Est-ce une solution proposée par la ville de La Paz suite à la pénurie d'eau qu'a rencontrée la métropole en fin d'année 2016 ? En effet, si l'eau vient à manquer dans cette métropole bolivienne, le lac devient une des rares ressources de l'Altiplano. Nous pouvons ainsi nous interroger sur les réelles motivations de ce projet et sur ses bénéficiaires. Les tensions et les enjeux de pouvoirs qui se dessinent autour de la gestion de l'eau témoignent de la fragilité de la ressource. Alors que l'idée de consommer l'eau du lac semble incongrue pour certains, les habitants de l'Île de la Lune ne possèdent pas d'autre ressource en eau.

« Nous faisons bouillir l'eau du lac pour boire. Certains achètent de l'eau en bouteille mais c'est très cher et cela augmente notre quantité de déchets déjà difficile à éliminer sur l'île. Le problème c'est que le lac est pollué dans les secteurs de Copacabana, Tiquina et du côté péruvien aussi (...). Le lac a un

courant, il n'est pas statique alors je pense que l'eau est d'une certaine manière polluée près de l'île aussi. » (Entretien avec Roberto, pêcheur sur l'île de la Lune, 2017).

Les habitants de la communauté Coati ont bien conscience que la pollution du lac peut avoir des répercussions sur leur santé. Faire bouillir l'eau du lac est-il suffisant pour purifier l'eau et éliminer les déchets miniers ? Il y a quelques années, ils ont sollicité la municipalité de Copacabana pour installer un réservoir afin de récupérer l'eau de pluie. Or, le manque de précipitations et la petite capacité du réservoir ne permettent pas aux vingt-six familles de bénéficier de cette eau. A cette problématique de l'eau s'ajoute la question de la gestion des déchets, qui bien souvent rejoignent le lac. Du fait de la présence touristique quotidienne, de nombreux déchets sont éparpillés sur l'île de la Lune et flottent sur le lac, notamment les bouteilles en plastique. Les habitants se sont organisés pour récolter les déchets tous les 15 jours. L'essentiel est brûlé. Pour les acteurs, le lac doit être propre pour plaire aux visiteurs et les satisfaire. En effet, afin d'accéder à une aisance financière, les habitants du pourtour du lac et des îles ont tout misé sur le tourisme. Chaque année se multiplient les auberges, les hôtels et les restaurants.

Il s'agit là d'un discours de préservation de l'environnement « pour le touriste ». En ce sens, l'action humaine se situe en dehors du cycle de la vie car l'objectif n'est pas la préservation de la vie elle-même mais la protection de la rente économique générée par cette industrie touristique. Pourtant l'alimentation en eau reste limitée et le lac subit d'une certaine façon cette activité. Il n'y a pas d'infrastructure pour le traitement des eaux usées, ni pour recycler les bouteilles en plastique tant consommées par les visiteurs. De plus, les bateaux reliant Copacabana aux sites archéologiques répandent leur essence dans l'eau. Dans ce contexte de pollution, les habitants cherchent à sensibiliser les visiteurs. Nous remarquons de nouvelles stratégies induites par le tourisme, alors même que celui-ci est un des vecteurs de ces bouleversements. Un slogan peint sur un bidon rouillé est visible depuis l'arrivée des bateaux : « *Maintenir l'île propre, par amour pour la Terre* ».

A Copacabana, la municipalité ne compte pas de site de traitement des eaux usées. Cela a de multiples conséquences. D'abord sanitaires car beaucoup d'habitants consomment l'eau du lac. Ensuite écologiques puisque la pollution du lac Titicaca menace de nombreuses espèces végétales et animales et l'écosystème en général. Comme l'explique un professeur de biologie de Copacabana :

« Les hôtels déversent leurs eaux usées dans le lac, les gens jettent leurs sacs plastiques et leurs bouteilles vides de soda par terre. Ils ne se rendent pas

compte que cela affecte la vie aquatique. L'année dernière 20 000 grenouilles géantes sont mortes près de Puno, le côté péruvien du lac Titicaca. Cela est dû à la pollution du lac et au plastique. » (Entretien avec Gonzalo Muriel, professeur de biologie à Copacabana, 2017).

A cela s'ajoute l'arrivée des eaux usées provenant de la ville d'El Alto par la rivière Katari. Cette zone urbaine située en périphérie de La Paz compte chaque jour de nouveaux habitants. Des études de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) notent la présence de métaux, métalloïdes, antibiotiques et pesticides dans le bassin versant du rio Katari (Archundia et al., 2014). Cette rivière draine une des villes les plus importantes de l'Altiplano et se jette dans la baie de Cohana (Carte 1), une des berges du lac mineur. Des particules toxiques issues de l'exploitation minière, agricole et des résidus pharmaceutiques s'ajoutent aux eaux usées. En plus des conséquences sanitaires pour les riverains et les espèces aquatiques, les chercheurs de l'IRD s'alarment de l'impact de ces résidus contaminants sur les bactéries qui pourraient développer des résistances (ibid). La zone péruvienne est aussi largement contaminée par les exploitations minières. Les mines utilisent plus de quinze tonnes de mercure par an pour purifier l'or. Les études de Mario Monroy, docteur en écotoxicologie à l'Université de Barcelone, ont signalé la présence en importante quantité de mercure, de cadmium, de zinc et de cuivre dans les eaux du lac (Moroy et al. 2014). Il a analysé les quatre espèces de poissons quotidiennement pêchées dans le lac pour établir son diagnostic. Cet article appelle à une mobilisation des autorités pour réduire la contamination, alerter les populations des risques sanitaires et encourager les études scientifiques sur les effets de la pollution minière (ibid). La pollution du lac Titicaca est telle qu'en 2003 l'UNESCO n'a pas répondu favorablement à la demande de mise en patrimoine du lac. Depuis plusieurs années, le Pérou et la Bolivie ont mis en place une autorité binationale autonome pour gérer ce lac transfrontalier (ALT, 2014). Un accord a été pris entre les deux gouvernements pour réduire la contamination du lac. Ce qui a poussé l'État bolivien à s'engager dans le projet de traitement des eaux du lac et de stations d'épurations.

### **5.2.1.c Mesures institutionnelles et coopération internationale : des politiques insuffisantes ?**

Face à cette problématique, l'État bolivien a signé en octobre 2016 un programme financé en partie par la Banque Interaméricaine de Développement et l'Union Européenne afin de déployer de nouvelles stations de traitement des eaux usées. L'objectif du projet est d'agrandir la station d'épuration existante afin de traiter les eaux usées de toute la ville d'El Alto. Ce projet se trouve cependant confronté à de multiples difficultés.



Ces difficultés sont d'abord matérielles, car aucun réseau n'existe et le projet est donc de très grande envergure. Le défi est d'autant plus important que la croissance urbaine d'El Alto se poursuit. Dès lors, comment imaginer un projet viable englobant la totalité de la ville ? Une autre limite importante du projet est de n'être destiné qu'au traitement des déchets domestiques et organiques drainés par les habitations, les établissements scolaires, les cantines et les petits commerces. Or, de nombreuses industries légales ou illégales déversent des déchets miniers et des résidus industriels ou encore pharmaceutiques, lesquels nécessitent un traitement spécifique (Archundia, 2014). Suite à la lenteur de la réalisation de station de traitement des déchets solides à Copacabana, les agents du ministère travaillent sur la partie sociale du projet afin de diagnostiquer les enjeux socio-environnementaux de la zone, de vérifier l'adhésion de la population au projet et sa rentabilité. L'enjeu secondaire de ce projet est aussi de localiser les sources de contamination et leur devenir (réaction chimique, destruction, transformation). L'Agence française de développement (AFD) a été mandatée par le Ministère de l'environnement et de l'eau pour financer un projet d'assainissement du bassin Katari, en amont du rejet de la rivière dans la baie de Cohana (comprenant le traitement des déchets solides et des eaux usées). L'AFD est chargée d'apporter une expertise et d'assurer la faisabilité du projet. Or, la problématique évolue sans cesse, à la fois concernant le secteur de construction de la station et les contaminants polluants à traiter, ce qui repousse l'échéance du projet (entretien ingénierie de l'AFD, La Paz, 2019).

Malgré les moyens déployés, la réalisation de ces installations sanitaires avance donc très lentement. La difficulté de mise en application porte aussi sur le fait que plusieurs acteurs agissent sur un même espace. La coordination est complexe et la concurrence commerciale entre bailleurs rend opaque les conclusions d'expertises. Le financement du programme provient à la fois de la Banque Interaméricaine de Développement, de l'Union Européenne et d'autres acteurs (ONGs, Agence Française de Développement) qui œuvrent à la fois à l'investissement économique de certaines parties du programme ainsi qu'à l'expertise de ce dernier. La gouvernance est gérée par l'équipe institutionnelle Unité de Gestion de la Cuenca Katari du vice-ministère des ressources hydriques et l'irrigation. De plus, le ministère de l'Environnement et de l'Eau et l'université Mayor de San Andrés entretiennent une certaine rivalité et ces deux entités ont du mal à entrer en dialogue. Le directeur scientifique de l'IRD en charge de l'expertise de la pollution du lac expliquait ainsi que « seule l'université peut approfondir ces recherches car le personnel du gouvernement change sans arrêt, ce qui entrave la concrétisation des programmes environnementaux. Or, le gouvernement ne souhaite pas

coopérer avec les chercheurs. Il souhaite que ses membres soient indépendants et génèrent leurs propres résultats. Néanmoins, ils manquent de formation et de connaissance sur les outils de mesure » (entretien X. Lazarro, 2019).

L'opposition entre ces deux entités gouvernementales et scientifiques est intimement liée aux enjeux politiques, à la dimension temporelle ainsi qu'au capital scolaire des agents. Les stratégies et les intérêts divergent également selon les acteurs. Pour certains, la priorité est davantage tournée vers la carrière politique tandis que, pour d'autres, le moteur est une cause écologique à défendre. De plus, les chercheurs entament des projets sur le long terme tandis que les agents du ministère ne restent pas plus de cinq ans au sein de la même fonction. Enfin, précisons que la formation des agents gouvernementaux est relativement restreinte et qu'ils possèdent bien souvent un diplôme de niveau bac + 3 qui n'est pas toujours en adéquation avec les besoins de leur poste. La tension entre ces deux types d'acteurs gravite donc autour de la question de la légitimité, scientifique ou politique, et produit une confrontation entre, d'une part, le savoir et, d'autre part, les ressources économiques apportées au ministère via la coopération internationale. Les politiques publiques mises en place pour réduire la pollution semblent donc défailtantes face à l'urgence écologique dénoncée par les experts, ce qui a des conséquences sociologiques et économiques directes (Archundia et *al.*, 2014 ; Autoridad Binacional del Lago Titicaca, 2014 ; Blanc Ansari, 2019).

## **5.2.2 L'expertise scientifique sur le lac mineur**

### **5.2.2.a Mesures sur la contamination de l'eau et suivi de l'état écologique des *totoras***

Avec une caméra à la main, j'ai ensuite accompagné une équipe qui réalisait le suivi scientifique du lac. A partir du prisme de l'ethnologie, j'ai recueilli leurs questionnements, leurs mesures de terrain et leurs résultats. L'Université Mayor de San Andres (UMSA), université publique située à la Paz, et l'équipe de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) réalisent en effet depuis 2017 une expertise scientifique sur le lac mineur, zone la plus polluée du lac. L'équipe de scientifiques est composée de Xavier Lazarro, chercheur de l'IRD, d'étudiantes de Licence en environnement et en géographie et de deux chercheurs en Master de biologie / toxicologie. Ils prennent des mesures de l'eau du lac tous les seize jours, simultanément avec le passage au-dessus du lac du satellite « Landsat 8 » afin de constituer une base de données sur l'évolution de la pollution de l'eau. L'objectif est de comparer les données empiriques et les images satellites. Avant la mise en œuvre de ce projet, soit jusqu'à une date

très récente (2017), il n’y avait pas de suivi régulier du lac. Aujourd’hui, treize points ont été définis, notamment à proximité des villages, au bord du lac et près des embouchures des rivières, afin d’analyser le taux de pollution drainé par les cours d’eau.



*Lien vidéo 12 : Équipe de recherche IRD - UMSA sur le lac mineur (Jordie Blanc Ansari, 2019).*

**QR code 12 : Scannez-moi**

*URL: <https://vimeo.com/manage/videos/764339191>*

Les missions sont répétitives à chaque point et sont surtout pensées comme des données à archiver pour les comparer au fil du temps. Sur la photo, nous pouvons observer Javier, un étudiant de Master en toxicologie en train d’effectuer un prélèvement d’eau en vue d’analyser le taux de phytoplanctons, de zooplanctons, le PH, la quantité d’oxygène, la saturation de l’oxygène, la présence de chlorophylle et la température de l’eau. Ces analyses permettent de diagnostiquer le niveau de pollution de l’eau et le contenu des polluants. Les scientifiques mesurent également la pénétration de la lumière dans l’eau car la radiation solaire endommage les phytoplanctons : ils observent ainsi que les zones les moins peuplées sont les zones où la lumière pénètre le plus. Chaque condition météorologique (température, vitesse du vent, pression, humidité) est aussi précisée car elle peut avoir un impact sur les mesures mais aussi sur les images satellites. La présence du mercure est quant à elle très difficile à déceler car les métaux lourds restent au fond de l’eau. L’unique façon de le mesurer est d’analyser les poissons qui l’ingèrent car le mercure atteint directement leur système nerveux.

Le lac mineur est pollué au mercure par des mines à la fois légales et illégales. Le caractère illégal de certaines activités minières implique que son usage n’est pas contrôlé : « Les mineurs ne font pas attention à leurs poubelles, comment vont-ils se préoccuper des déchets miniers ? Ils pensent aux bénéfices économiques du présent » énonce Javier (entretien 2019).

Le projet de recherche « Tracisomer : Traçage isotopique des sources anthropiques et naturelles du mercure dans un système anthropisé de haute altitude (Milluni – Katari – lac Titicaca, Bolivie) », mené par une équipe de l'IRD et l'OSUG, cherche à évaluer le niveau de contamination au mercure. Des carottes de sédiments ont été prélevées dans la baie de Cohana afin de retracer l'histoire des changements climatiques et l'impact des activités anthropiques sur la ressource lacustre sur 20 000 ans (Bérail et *al.* 2016 ; Guédron, 2017).

A ces prélèvements s'ajoute le décompte du nombre de *titora* par m<sup>2</sup>, réalisé par les étudiants de géographie. La *titora* est une plante endémique, de la famille des roseaux, qui filtre les impuretés du lac. Lors de nos observations en janvier 2019, les scientifiques ont observé que les sédiments polluants commençaient à s'étendre dans le lac en dépassant le périmètre des *titora*, ce qui démontrerait un excès de contamination. Les principales causes de la contamination observées sont les éléments biochimiques, le phosphore présent en grande quantité dans les détergents domestiques, l'azote provenant des effluents agricoles (engrais, pesticides, matière organique) : il s'agit donc d'un processus d'eutrophisation. Plusieurs points de mesure révèlent également du carbonate de calcium émis par des algues toxiques empêchant le développement de la végétation et des espèces aquatiques. En 2015, une forte saison des pluies a provoqué un important déversement de matière organique et de produits chimiques dans le bassin versant, provoquant le développement d'algues bleues dans le lac. Ces algues toxiques appelées « *blum* » ont recouvert une grande partie de la baie de Cohana. Aujourd'hui, leur présence est minime dans le lac et le suivi scientifique vise notamment à prévenir une éventuelle récurrence. La pollution est ainsi un phénomène dynamique qui dépend à la fois des actions anthropiques, des processus écologiques et des aléas climatiques et météorologiques qui les amplifient ou les régulent.

### **5.2.2.b Conséquences sociales des désordres environnementaux**

Ces perturbations environnementales étudiées par les scientifiques ont des conséquences directes sur les communautés locales et leur organisation sociale. Oscar, ancien pêcheur dans la baie de Cohana constate la dégradation de l'habitat aquatique. Il conduit la barque amenant les scientifiques dans les *bofedales* (au milieu des totoras), là où les sédiments sont les plus nombreux et le niveau du lac le plus bas. Il nous explique que certains habitants utilisent encore la *titora* pour nourrir les vaches. En revanche, la quantité de poissons et de grenouilles pêchées a fortement baissé, explique cet habitant (entretien Oscar, 2019). Et de fait, durant les différentes sorties sur le terrain, peu de pêcheurs ont été aperçus. « Autrefois beaucoup

d'habitants circulaient sur le lac, pour pêcher, pour couper de la *titora*. Aujourd'hui, le lac est désert », observe Xavier Lazarro alors que nous naviguons dans la baie de Cohana (2019).

On peut se demander où ces habitants sont partis, mais on peut également s'interroger sur les raisons de ces migrations : sont-elles écologiques ou économiques ? Sur l'île Parati par exemple, ne vit plus aujourd'hui qu'une seule famille, qui tient le musée. Le village est vide, tel un village-fantôme. Si nous prenons le cas du village de Huatajata, situé dans la baie de Cohana, la majorité des jeunes ont quitté la région pour étudier ou travailler à El Alto ou ailleurs. Huatajata est encore habitée par les anciens et les enfants. Cela s'explique par le fait que les jeunes ne perçoivent pas d'avenir dans leur lieu d'origine : outre les questions environnementales, la vie rurale change et se transforme aussi au vu des désirs de ses habitants. L'idéal de vie ne réside plus dans l'agriculture, la pêche et la quasi-autosuffisance. Ces migrations sont également facilitées par certains aménagements : la route reliant les villages du lac mineur à El Alto a été rénovée, bétonnée, ce qui favorise les déplacements et les relations entre les zones rurales riveraines du lac et la ville. Cette réalité sociale est donc à analyser au prisme des problématiques écologiques mais elle est aussi liée au contexte contemporain où le mythe du progrès et le système capitaliste favorisent la migration.

Face à une eau polluée et à l'accumulation des déchets, l'attitude des résidents renvoie aux principes de responsabilité et de respect de la nature, des valeurs inscrites dans la Constitution afin que chaque être vivant jouisse d'un environnement sain :

« Toute personne a le droit d'avoir un environnement sain, protégé et équilibré. L'exercice de ce droit doit permettre aux individus et aux collectifs présents, aux futures générations, ainsi qu'aux autres êtres vivants, de se développer normalement et de façon permanente » (art. 33. Constitution de l'État Plurinational de Bolivie, 2009).

Or, malgré les discours portant sur la protection de la *Pachamama*, les politiques publiques semblent bien moins présentes que la coopération internationale pour préserver l'environnement.

### **5.2.2.c La question du niveau du lac**

Lors des expertises de 2019, les chercheurs et les riverains se plaignaient du niveau du lac : « le lac n'a jamais été aussi bas », affirmaient-ils. Néanmoins, cette information semble discutable car le lac a subi de grandes variations au cours de l'histoire. Les recherches de Binford et *al.* (1997) montrent que le niveau du lac a fluctué et a successivement engendré une

augmentation démographique et un essor agricole puis des périodes de déprise agricole et d'effondrement culturel. Ainsi, la civilisation de Tiwanaku, datant de 1500 à 1200 ans avant J.-C environ (Franqueville, 1989), correspond à une époque d'occupation agricole de la zone, tandis que sa disparition soudaine tient sans doute à des changements climatiques. Annoncer que « le lac n'a jamais été aussi bas » semble donc davantage un énoncé qui traduit l'impression subjective d'irréversibilité et de catastrophe plutôt qu'une réalité objective. A ce propos, Daniel nous raconte les variations de niveau qu'il a lui-même observé au fil de sa vie. Durant sa jeunesse, autrement dit durant la décennie 1960-1970, une période de grande sécheresse avait sévi : « nous pouvions marcher à pied d'île en île » (entretien Daniel, janvier 2019).

Plusieurs explications peuvent être données pour comprendre la baisse du niveau du lac. Certaines personnes avancent l'hypothèse d'une accélération de l'évaporation de l'eau tandis que d'autres insistent sur le manque de précipitations. Dans tous les cas, le regard des acteurs locaux semble déceler des changements écologiques visibles, parfois traduits à travers la sphère mythologique, parfois intraduisibles par les savoirs autochtones. L'observatoire binational du lac Titicaca (OBLT) dirigé par l'IRD et la UMSA a créé une plateforme numérique interactive pour échanger les connaissances sur le lac (<https://geovisorumsa.com/>). L'application *Pachayatiri* par exemple est une base de données de phénomènes bioclimatiques fondée sur des indicateurs naturels (plantes, animaux, astronomie). Par exemple, pour la plantation des premiers semis, les acteurs locaux vont se référer à l'observation de certains signes tels que les hurlements de renards au mois d'août et septembre, la floraison de la *Totora* ou de la fleur de *Gladiolus* pour semer. Certains indicateurs sont utilisés pour estimer les conditions météorologiques. Le chant du Pichitanka (petit oiseau) au petit matin peut avertir de l'intensité des pluies et des possibles grêlons ou gel dans les jours à venir. Ou encore, l'apparition d'un arc-en-ciel très haut dans le ciel en forme de demi-cercle indique un dégagement de pluie tandis qu'un arc-en-ciel près de l'horizon informe de la continuité et de l'intensité des pluies. Ces exemples d'indicateurs traditionnels ont été mis en perspective avec l'observation des météorologues dans les travaux de Wilson Mamani Gomez (*in* Nuñez Villalba, 2018, p.71). Il compare ces éléments d'observations récoltés dans la communauté Cutusuma et les prévisions émises par le Service National de Météorologie et Hydrologie qui fonctionne à partir du Satellite GEOS 16 afin de prévoir les périodes de gel, de grêle, de sécheresse ou d'inondation. Se mêlent ainsi les expertises scientifiques et le recueil de savoirs autochtones. Cette esquisse de dialogue entre ces deux formes de savoirs semble constituer un précédent qui pourrait ouvrir d'autres possibles face aux enjeux environnementaux.

#### 5.2.2.d Dialogue entre savoirs locaux et savoirs scientifiques : l'intégration des indicateurs traditionnels dans l'Observatoire binational du lac Titicaca



Photo 12 : Un pêcheur au milieu des totoras (Jordie Blanc Ansari, 2019).

Les perceptions des acteurs locaux sont des indicateurs nous permettant de comprendre les risques écologiques. Sur le lac par exemple, les pêcheurs expérimentent le lac quotidiennement. La photographie présente un habitant de la baie de Cohana qui rentre chez lui après une pêche infructueuse. Son observation des changements et la manière de l'interpréter sont des éléments fertiles pour appréhender la complexe relation entre les systèmes écologiques, sociaux et économiques.

Eric Katari, natif du lieu, accompagne l'équipe scientifique en conduisant le bateau. Par le passé, il a travaillé au sein du gouvernement dans le Ministère de la production aux côtés d'agronomes. Il maîtrise ainsi les codes et les normes du milieu académique. Sa famille est l'une des dernières à fabriquer les bateaux traditionnels en roseaux. Il a mémorisé les différents points de mesure, d'une part, car il a une bonne connaissance du lac et, d'autre part, parce que ces recherches l'intéressent. Il pose de nombreuses questions à l'équipe : « Que signifie cela ? Regarde par-là, que signifie la présence de cette algue ? » Il veut apprendre. De l'autre côté, les scientifiques se reposent souvent sur sa maîtrise de la navigation et sur sa connaissance du terrain, des usages traditionnels des *totoras* ou encore sur les changements qu'il observe. Plusieurs fois lorsque nous sillonnions les *totoras*, le chef de l'équipe disait : « Si Eric se perd, nous sommes perdus », ou encore « Si Eric ne trouve pas le point, on ne pourra pas le mesurer. Ici c'est un labyrinthe de *totoras* ». Nous notons un certain respect et un intérêt mutuel. Eric se déplace jusqu'au village de Huatajata spécialement pour l'expertise car il vit à El Alto où il développe ses activités économiques. Il a une attache particulière avec le lac. Durant sa

jeunesse, il a construit avec son père des bateaux en *totoras*, destinés à des équipes d'historiens qui retraçaient les routes navigables préhispaniques pour valider leurs hypothèses de migration. Il a ensuite consacré plusieurs années à la recherche historique et géographique du lac afin de créer un musée à Huatajata. La présence d'Eric témoigne du pont construit entre les différents acteurs qui simultanément puisent dans les savoirs de l'autre pour parfaire leur compréhension des phénomènes naturels. Car si nous regardons de près les savoirs autochtones, nous constatons qu'ils émanent des observations des éléments de la nature. Il s'agit d'une traduction de cause à effet. Les scientifiques étudient les mêmes éléments mais ils approfondissent l'analyse en explorant les mécanismes qui se situent entre les causes et les effets. Cependant, chacun mobilise des méthodes singulières, les premiers se fondent sur l'observation directe et la transmission orale de ces savoirs, les seconds sur la prise de mesures, l'analyse en laboratoire et la rédaction de conclusions. Nous notons ainsi une méthode davantage empirique et inductive face à une méthode scientifique et déductive. Les paradigmes et les systèmes interprétatifs diffèrent également. Les savoirs locaux font référence aux mythes, aux croyances et aux rituels pour expliquer les déséquilibres et les problématiques écologiques ; quant aux seconds, ils utilisent les travaux de chercheurs précédents pour nourrir l'analyse de ces enjeux. Ces différents cadres de pensée semblent être complémentaires.

Ces savoirs peuvent-ils inspirer les projets de développement voire les orienter ? Par exemple, certaines communautés souhaiteraient installer une station de traitement des eaux par la phytoremédiation, en utilisant les *totoras*, une méthode utilisée par les Incas, même si à cette époque il s'agissait d'un système de filtration plutôt intuitif. La proposition de réutiliser les savoirs ancestraux pour traiter la problématique de la pollution semble séduisante, d'autant plus qu'utiliser les *totoras* pour filtrer l'eau polluée est l'une des thèses validées par la sphère scientifique (Entretien Xavier Lazarro, 2019). Néanmoins, la réalité de l'époque inca n'est pas la même que celle d'aujourd'hui et les stations de traitement par phytoremédiation sont relativement récentes. Ce processus pourrait être complémentaire à une station d'épuration mais ne pourrait pas se substituer à celle-ci. En effet, la population est trop nombreuse et génère une quantité trop importante de déchets. Cet exemple met en lumière la complémentarité qui s'exerce entre les savoirs traditionnels et les savoirs scientifiques, mais également les limites rencontrées.

D'ailleurs, l'un des enjeux de l'équipe scientifique de l'IRD et de la UMSA était d'établir un dialogue entre les différentes parties. Dans un ouvrage collectif dirigé par Javier Nuñez-Villalba, *Monitoreo espacial de los efectos del cambio climatico en el Lago Titicaca con*



*imagenes de Satélite*, l'anthropologue bolivien Wilson Mamani Gomez (2018) décrit les savoirs locaux face au changement climatique. Il compare les savoirs traditionnels et les savoirs météorologiques des experts. Il analyse les savoirs de plusieurs communautés afin de comprendre comment ces indicateurs autochtones influencent leurs usages de la nature. A partir de quels éléments les pronostics climatiques sont-ils interprétés ? Quelles sont les pratiques mobilisées pour faire face à ces risques météorologiques ? Son étude puise dans les rituels qui accompagnent les périodes de sécheresse, de forte pluie, de gel et de grêle (Nuñez Villalba, 2018). En effet, ces aléas climatiques portent préjudice aux cultures, principalement lors de l'étape des semis et des récoltes. L'auteur dresse le portrait des différentes personnalités détentrices de ces savoirs : le *pachayatiri* qui est le sage ou savant du climat ; le *curandero*, qui est le guérisseur qui utilise ses connaissances sur la cosmogonie et sa relation avec les êtres non-humains pour maintenir l'équilibre dans la communauté et pratique des rituels et des soins de guérison ; enfin, les anciens de la communauté qui sont les garants de la mémoire collective. Ils connaissent les mythes et les légendes qui mettent en lumière les animaux, les êtres surnaturels ou encore le climat. Le dispositif mis en place par l'observatoire binational du lac (et piloté par l'IRD et la UMSA) cherche à récolter les savoirs locaux afin de les faire dialoguer avec leurs mesures.

L'observation du climat par les acteurs locaux apporte d'autres clefs de lecture que celles apportées par les scientifiques. Les indicateurs naturels observés par les habitants du lac se classifient entre les phyto-indicateurs, zoo-indicateurs, les indicateurs météorologiques (observation atmosphérique) et les indicateurs astronomiques. Ces indicateurs permettent de diagnostiquer le climat, d'anticiper le temps. Yvan, ingénieur agronome à l'Institut National du quinoa, siégeant anciennement à l'Autorité Terre-Mère, travaille sur le rapport entre les savoirs occidentaux et autochtones en matière de gestion agricole. Il explique que dans les zones rurales, la mobilisation des savoirs autochtones est essentielle pour anticiper les aléas climatiques. Lorsque la grêle tombe sur les cultures, les producteurs lancent des pétards dans le ciel pour faire éclater les grêlons. Cette problématique climatique est perçue comme une menace des esprits, les pétards servent ainsi à se défendre des forces surnaturelles mais aussi de façon pragmatique à réduire les risques d'endommagement des cultures en réduisant la grosseur des grêlons. L'agronome note que, du fait du changement climatique, ces menaces météorologiques sont plus difficilement prévisibles et que cela a un impact direct sur les modes de vie et principalement les économies rurales.

## ***Conclusion de chapitre***

Comment mettre en dialogue les deux formes de production de savoir : autochtone et scientifique ? Les modalités de classification du vivant divergent puisque la science occidentale sépare les savoirs par discipline alors que les sciences autochtones engagent une distinction à partir du rôle des entités vivantes dans le tissu social. Claude Levi Strauss analyse dans son ouvrage *La pensée sauvage*, la manière dont les sociétés classent les différentes espèces du vivant. Il interroge le découpage conceptuel de la nature à partir de la pensée mythique. L'appellation de « science du concret » fait référence aux taxonomies et connaissances issues de l'observation des acteurs locaux. La mythologie, la magie et le rituel, sont alors considérés comme des données scientifiques, émanant de l'expérience sensible des acteurs et permettant de donner du sens à l'univers.

« la vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible d'un certain point de vue, de faire « aller ensemble » le bec de pic et la dent de l'homme, (...) et par le moyen de ces groupements de choses et d'êtres, d'introduire un début d'ordre dans l'univers : le classement, quel qu'il soit, {possède} une vertu propre par rapport à l'absence de classement. » (Levi Strauss, 1962, p.21)

La « science du concret » et la science occidentale émanent de procédés initiaux similaires à savoir : l'observation, la curiosité et sont issues toutes deux d'une transmission. Tandis que l'une se fonde sur un dualisme entre nature et culture, l'autre envisage davantage un dualisme féminin/masculin si nous regardons les fondements de la cosmologie andine mêlant les différents êtres vivants.

Quelles pourraient être les conséquences d'une hybridation entre ces deux formes de savoir ? Nous pouvons imaginer que ces échanges engendreraient un nouveau paradigme scientifique qui mêlerait à la fois les dimensions culturelles, mémorielles, empiriques et expérimentales. Au regard des tensions et des problématiques socio-économiques observées à San Jose de Uchupiamonas, un tel dialogue autour des savoirs mutuels entre les habitants et les agents du Parc, favoriserait la gestion environnementale. L'opposition au projet de barrage hydroélectrique du Bala prendrait une tournure plus forte et engagée si les deux types d'acteurs travaillaient ensemble. Ces problèmes de communication entre la communauté et les institutions proviennent d'un rapport de domination et d'une reproduction sociale de stigmatisation des peuples autochtones. Don Zenon, ancien dirigeant de la TCO de San Jose de Uchupiamonas, souligne la nécessité d'organiser un collectif, sous la forme d'une fondation par exemple, afin de consolider le pouvoir local. Ce collectif pourrait tenter d'imposer certaines

injonctions aux gestionnaires du Parc et aux autres programmes (tel que le barrage) en tant que voix du peuple Uchupiamonas. C'est là que la notion d'identité collective a tout son sens car la présentation de soi n'a pas pour but de s'auto-identifier pour soi-même mais bien de se présenter à l'autre sous la forme la plus pertinente pour défendre ses intérêts. S'entourer d'ONGs ou de structures étatiques pour appuyer cette démarche serait un des leviers pour rendre possible cette ambition. Néanmoins, les habitants mettent en garde l'appui éventuel de ces nouveaux acteurs, « nous voulons qu'ils collaborent avec nous, non qu'ils nous dominent ». Cette phrase montre bien que les inégalités sociales sont à la source des défis écologiques. Les différentes productions audiovisuelles ont permis de rendre compte des différentes problématiques de gestion de la pollution ou des risques écologiques qui sont en réalité les reflets des problématiques sociales déjà existantes. L'image devient ainsi un relai pour dresser le contexte de l'ethnographie mais devient aussi un support pour l'analyse. Ce qui nous intéresse alors est de comprendre comment les acteurs interprètent et pensent cette nature en changement ? Quelles sont leurs perceptions vis à vis d'une nature polluée ou dégradée ?

## **Chapitre 6 : Confrontations narratives et conceptuelles autour du concept *Vivir Bien* à partir de l'image**

### ***6.1 Vivir Bien ou Vivir mejor ? Interprétations plurielles pour un bon Vivre-ensemble***

L'objectif est de comparer les différentes définitions et mises en récit du *Vivir Bien* à partir des ateliers audiovisuels et des entretiens menés sur les terrains choisis. L'enjeu est d'exposer la façon dont les acteurs locaux donnent du sens à ce concept. Est-il seulement pertinent de soulever cette question au singulier ? Dans quelle mesure le *Vivir Bien* devient-il une trace mémorielle des savoirs autochtones reliés à la dimension spirituelle de ces acteurs ? Comment s'articulent *Pachamama* et *Vivir Bien* ? Certaines problématiques environnementales mettent en relation des éléments apparemment contradictoires, notamment l'idée du *Vivir Bien* et les activités productives (minières, agricoles, forestières, etc.). Il est intéressant de confronter le discours institutionnel ancré dans l'autochtonie et les discours de groupes autochtones se situant en dehors de la sphère politique. Cette comparaison des imaginaires est un théâtre à multiples voix.

#### **6.1.1 Définir l'imaginaire du *Vivir Bien* à travers les images**

Comment analyser les énoncés ? Comment faire dialoguer les différents terrains autour des mêmes images et du même sujet : le *Vivir Bien* ? À quoi renvoie ce concept abstrait pour les jeunes boliviens ? Lors de l'activité « Vecteur d'images », chacun des participants à nos ateliers (divisés dans des groupes entre 7 et 13 personnes) devait choisir une image représentant pour eux le concept du *Vivir Bien* sur un éventail de 35 aux choix. Ensuite, chacun devait argumenter son choix en proposant une définition. Cette activité a été reproduite lors des trois ateliers : au sein de l'association de quartier à El Alto, à l'Université Mayor de San Andrés à La Paz et à l'Unité Educative à San José de Uchupiamonas au sein du Parc Madidi. Sur un échantillon de 40 participants, nous avons tout d'abord dressé un tableau répertoriant les mots clés utilisés et leur fréquence d'apparition dans les énoncés. Ce procédé nous permettait non

seulement de faire un état des lieux des termes rattachés à ce concept mais aussi de pouvoir établir des comparaisons en fonction des différents ateliers. Les mots-clés n'apparaissant qu'une seule fois ont été sauvegardés et font l'objet d'un complément d'analyse. Dans un second temps, nous avons élaboré une analyse factorielle à partir des thématiques répétées afin de mettre en perspective ces formes d'appropriations du *Vivir Bien* avec d'autres énoncés récoltés lors d'entretiens. Ce procédé permet de rassembler la pluralité des discours en quelques points seulement, eux-mêmes en dialogue ou en rupture avec le concept officiel.

Une première précaution épistémologique doit expliciter le choix préalable des images proposées aux participants. L'enjeu était de promouvoir différents éléments pouvant se rattacher à ce concept selon les différentes acceptions du terme. Évidemment, cette pré-sélection n'était pas exhaustive car il était difficile d'envisager toutes les possibles interprétations. Néanmoins, il était question de balayer à la fois les sens matériel, spirituel, autochtone, politique (avec notamment des images du président Evo Morales et des images représentant les Etats-Unis) et philosophique de la notion. Les premiers ateliers à El Alto et La Paz n'ont pas soulevé de questions particulières quant à ce procédé méthodologique. C'est en l'essayant à San José de Uchupiamonas que je me suis rendue compte que certaines images n'avaient pas leur place et que d'autres manquaient. En effet, les images représentant l'univers de la forêt ne portaient que sur la dimension spirituelle, rituelle ou festive. Je n'avais pas de scènes de la vie quotidienne comme la chasse, la pêche ou le travail aux jardins. Ces thèmes ont toutefois été abordés par les participants à travers d'autres références imagées. Néanmoins, cela a soulevé des limites méthodologiques. Comment avais-je pu omettre de montrer ces images alors que je cherchais précisément dans mon étude à combattre les discours ethnocentrés et à questionner la colonialité des discours, des savoirs et plus largement du développement ? Comment cette erreur méthodologique avait-elle pu passer inaperçue avant d'éclater en plein jour au moment même où je disposais les images sur les tables en bois de l'école de San José ? Pourquoi les personnages portaient-ils des vêtements occidentaux et non des vêtements traditionnels boliviens ? J'avais volontairement choisi quelques images représentant le modèle de vie occidental, et étasunien en particulier, pour voir si cela faisait sens pour eux. Je ne souhaitais pas non plus stigmatiser l'autochtonie au moyen de plumes ou de machettes. Quelques années auparavant, une amie kichwa d'Equateur m'avait confié qu'elle ne voulait pas que je montre les photos où elle apparaissait en train de plumer une volaille.

« Je ne sais pas pourquoi mais cette image me gêne. Je n'aime pas ce qu'elle représente de moi. Que ce soit toi qui me regardes et m'aide à préparer ce poulet, ça ne me dérange pas du tout. Mais je ne veux pas que d'autres me

voient comme ça. C'est comme si je n'étais pas civilisée » (Entretien informel Jessica Masaquiza, août 2012).

Avec ce souvenir en arrière-plan, je ne voulais pas me présenter avec des images montrant la vie de la forêt sous l'étiquette de la « sauvagerie » ou d'une quelconque stigmatisation primitiviste de l'autochtonie, d'autant que ma présence pouvait véhiculer des stéréotypes et méfiances. Il aurait fallu par exemple quelques images de la vie présentant des chasseurs ou des femmes préparant la bière traditionnelle en vêtement occidental pour créer un compromis. Néanmoins, ces failles ont eu le mérite de mettre à jour de nouvelles pistes d'analyse concernant les définitions locales du *Vivir Bien*. Car pour moi, ces éléments de la vie quotidienne, tels que la chasse ou la production agricole, n'étaient jusqu'alors aucunement reliés au concept du *Vivir Bien*. Nous verrons par la suite comment au contraire ces activités sont davantage reliées à ce concept qu'à l'ordre rituel, pourtant très utilisé dans les discours politiques. Il est donc intéressant d'analyser ces différents énoncés, de les comparer pour voir dans quelle mesure ils infirment ou confirment le discours officiel. La multiplicité des réponses montre la pluralité de significations du concept et permet de mieux cerner les différentes formes d'appropriations du *Vivir Bien*. Finalement à quoi ce concept renvoie-t-il pour les jeunes boliviens ? Est-ce l'éducation reçue, le milieu socio-économique ou l'espace où l'on vit qui détermine la manière d'interpréter, de comprendre et de définir ce concept ?

Cette expérience en termes de production de données est une forme de « sondage par le jeu », telle qu'elle est détaillée et mise en œuvre par Pierre Bourdieu dans l'annexe 4 de *La Distinction*, où il analyse un sondage élaboré en juin 1975 par les journalistes du journal *Le Point*, sous la forme d'un « portrait chinois » concernant la représentation des acteurs politiques pour la société française. À l'issue de cette méthode ludique, il établit des dichotomies (haut/bas, droite/gauche, blanc/noir, fort/faible, riche/pauvre, etc.) et des tendances de classement qui s'articulent selon un système logique. Les systèmes de relations entre image et idée, voire idéologie, ne sont pas toujours régis par une cohérence clairement énoncée mais témoignent d'un ordre de classement.

Nous avons ainsi ciblé trois grandes thématiques qui parcourent les énoncés des participants. D'abord, la quête d'une vie digne qui lève le voile sur les inégalités sociales. Ensuite, le concept rassemble un ensemble des valeurs morales et identitaires. Puis, la prise en considération de la Nature comme sujet au sein d'une cosmogonie mêlant différents êtres. La nature est associée ici non seulement à l'entité de la *Madre Tierra* mais aussi et surtout à l'alimentation puisée dans la nature. Ces trois axes permettent de nous interroger non seulement

sur le sens du *Vivir Bien* mais sur la réalité sociale des jeunes boliviens tiraillés par une éducation qui se veut décoloniale, une circulation et valorisation du modèle de vie occidentale sur les écrans et les spots publicitaires, un discours politique qui prône de belles promesses d'avenir et une réalité sociale figée dans la précarité économique. Chaque définition sera accompagnée de l'image choisie par le participant.



*Photo 13 : Atelier "banque à question" à El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)*



*Photo 14 : Atelier "vecteur d'image" à la UMSA (Jordie Blanc Ansari, mars 2019)*

Termes utilisés	Fréquences d'utilisation des termes		
	Ateliers à El Alto (Association de quartier district 8) (12 participants)	Ateliers à La Paz (Université Mayor de San Andrés) (7 participants)	Ateliers à San José de Uchupiamonas (Unité Educative : niveau primaire, collège, lycée) (21 participants)
Prendre soin / Protéger / Responsabilité	5		1
Culture / identité	3		
Dieu			1
Maison / Foyer		1	2
Famille	3	2	5
Amour / Amitié	4		2
Harmonie / Equilibre	1	3	2
Interconnexion / union	1		2
Rituel			1
Respect	5		
Equité, égalité	1	1	
Bien-être / Tranquillité	1	1	
Coopérer / Solidarité	2		
Vivre-ensemble / Communauté	3	1	
Nature	3	3	2
Environnement	2		
<i>Madre Tierra / Pachamama</i>	1		3
Arbres / plantes / montagne	1		3
Terre		2	
Animaux			1
L'eau		1	1



Nourriture (fruits, légumes)	1	2	5
La chasse			1
La ville		1	1
Objets matériels (mobilier, fournitures scolaires, vêtements)			4
Argent			6
Santé	2		
Travail			6
Etudier / Apprendre	2		2

### 6.1.2 Le *Vivir Bien* ou comment réparer les inégalités ?



« Quand on parle du *Vivir Bien*, j’imagine que tout le monde est réuni dans un petit monde. Ils sont **ensemble** dans un monde petit où il n’y a **pas d’inégalité**, seulement des gens bons, honnêtes qui savent bien vivre ». (Participante E, Ateliers El Alto, 2019).

Cette définition très utopiste et pleine d’innocence laisse transparaitre néanmoins un idéal de vie où les inégalités sociales seraient réduites pour un meilleur avenir commun. Précisons que cette participante habite des quartiers d’El Alto en expansion où les services publics sont limités. Dans le quartier de Los Angeles du district 8, où nous avons mené notre enquête, nous observons des inégalités d’accès à l’eau et à l’assainissement. Les habitants jettent ainsi leurs eaux usées à l’extérieur des habitations<sup>97</sup>. Ce manque d’infrastructures entraîne des problématiques sanitaires et écologiques. Les chemins sont en cours de construction tout comme le réseau d’eau.

Certains observateurs qualifient la ville d’El Alto de « rebelle » et « aymara » en lien notamment avec les mouvements sociaux qui ont éclaté dans les années 2000<sup>98</sup> mais aussi concernant l’organisation spatiale de la ville. En effet, le développement de la ville n’est pas conditionné selon un plan d’urbanisme géré par une administration mais par les formes d’auto-organisation des habitants et des nouveaux propriétaires. Les autorités municipales justifient le fait que la ville d’El Alto est une spécificité bolivienne : « C’est une ville du peuple, disent-ils. Elle se construit toute seule, par le peuple » rapporte le biologiste Xavier Lazarro, chercheur à l’IRD<sup>99</sup>. Ce mythe présent dans l’imaginaire collectif bolivien est à déconstruire car la création de la ville d’El Alto : « est en réalité l’effet de processus qui affectent les zones rurales et

---

<sup>97</sup> Une station d’épuration a été construite près de l’aéroport dans les années 1970 à laquelle seul le quartier alentour est raccordé (entretien Xavier Lazarro, 2019). Face à cette problématique, l’État a signé en octobre 2016 un programme financé en partie par la Banque Interamericaine de Développement et l’Union Européenne afin de déployer de nouvelles stations de traitement des eaux usées.

<sup>98</sup> Cf Partie I – chapitre 1

<sup>99</sup> Extrait d’entretien avec Xavier Lazarro, 2019.

urbaines environnantes depuis plus d'un siècle (développement des transports, exode rural, fermeture des mines, congestion urbaine de La Paz, spéculation immobilière, etc) » (Poupeau, 2010, p.3).

Pourtant, les acteurs municipaux légitiment l'absence de gestion et de plan d'urbanisme par le caractère populaire et identitaire. L'expansion est en effet peu contrôlée ce qui donne lieu à des modes d'auto-construction (Hardy et Poupeau, 2014). Outre le fait qu'ils justifient ainsi l'absence de gestion et de plan d'urbanisme par le caractère populaire et identitaire, on peut souligner que cette croissance non planifiée empêche de mettre en place une gestion urbaine des eaux usées.



Photo 15 : Déchets sauvages dans les terrains vides, District 8, El Alto (Jordie Blanc Ansari, 2019).

Cela fait écho à la définition énoncée par Cécilia Gonzalez, agronome bolivienne formée aux États-Unis. Elle a travaillé plusieurs années au ministère de l'environnement durant le second et troisième mandat d'Evo Morales :

« Pour moi le *Vivir Bien* signifie avoir l'indispensable. Et l'indispensable c'est beaucoup de choses. C'est avoir accès à un toit et un toit décent, non seulement des murs en cartons ou en tôle mais aussi une maison décente qui détient au moins un sol qui ne soit pas en terre battue. Car les habitants d'El Alto sont par exemple très touchés par les infections respiratoires. La majorité des habitations sont en terre, où on note le plus d'infections. Autrement dit, le *Vivir Bien* serait avoir accès à l'énergie électrique, aux services basiques comme des sanitaires, un raccordement au tout à l'égout, avoir la possibilité de recevoir une bonne éducation dans des bonnes écoles ainsi qu'un accès facile aux soins médicaux pour être en bonne santé. Malheureusement, la majeure partie de la population n'a pas accès à tout cela. Pourtant la majorité de la population vit en ville, et globalement ces personnes vivent dans des conditions précaires. Je t'invite à aller visiter ces maisons en tôle, à aller voir mes filleuls car la réalité est bien différente. Grâce à Dieu, j'ai eu la chance d'avoir une famille qui m'a permis d'aller de l'avant, de recevoir une formation professionnelle. Mais la plupart des gens luttent pour vivre et je ne

te parle que de la ville de La Paz, même pas des zones rurales. Pour moi, cela signifie survivre et non Vivre Bien. (Entretien Cecilia Gonzalez Paredes, 9 août 2017).

Cécilia est issue d'une famille bourgeoise et catholique pratiquante de La Paz. Sa classe sociale, ses croyances et son parcours professionnel lui ont permis de faire partie d'une certaine élite mais aussi d'interroger le décalage social qui s'opère en Bolivie : son approche morale, puisée dans la religion, la conduit à s'indigner des conditions de vie précaires. Son discours contestataire face aux politiques publiques révèle néanmoins une compréhension matérielle du concept. Elle établit directement une relation entre le concept du *Vivir Bien* et le mode de vie occidental symbole de progrès, de dignité et de réussite sociale. Sa réserve vis-à-vis du concept émane également d'un rejet de la politique du MAS initiateur de cette conceptualisation. Ainsi, le *Vivir Bien* est pour elle, une manœuvre diplomatique sans intérêt : « Je ne comprends pas cet attrait pour les savoirs autochtones, affirme-t-elle. En termes de gestion environnementale c'est la science qui a permis de faire de grandes avancées ».

Derrière cette dépréciation des savoirs indigènes, il y a non seulement un clivage de classe mais surtout un mépris vis-à-vis de la politique du MAS. En effet, pour ces acteurs, le gouvernement défendrait uniquement ses intérêts propres et soutiendrait le narcotrafic. Dans tous les cas, cet extrait d'entretien, tout comme la définition citée précédemment du participant d'El Alto, soulignent les limites de l'idéologie du *Vivir Bien* en matière de réduction des inégalités socio-économiques. L'explosion démographique et les disparités sociales qui animent cette zone urbaine semblent ainsi une entrave au bien vivre. Serait-ce alors l'éloignement des humains vis à vis des ressources et de la nature, ou serait-ce la défaillance des politiques publiques, qui mettent à mal cet idéologie pourtant inscrite à la plus haute sphère de l'État, la Constitution ?

La ville d'El Alto se situe en périphérie du siège du gouvernement bolivien, La Paz. Elle est le point de rassemblement de plusieurs mouvements de migration interne. Pendant longtemps elle était d'ailleurs un simple quartier de La Paz, ce n'est qu'en 1988 qu'elle devient autonome administrativement. El Alto se déploie jour après jour avec une croissance démographique de 9 % par an en moyenne depuis un demi-siècle. La réforme agraire de 1953 a engendré un découpage des terres agricoles en parcelles individuelles qui à terme sont devenues insuffisantes pour les familles. A cela se sont ajoutées des périodes de sécheresse qui ont contraint de nombreux habitants de l'Altiplano à migrer vers La Paz pour trouver un emploi et tendre « vers un avenir meilleur ». A partir des années 1980, la fermeture des mines de Potosi et d'Oruro laisse de nombreux mineurs sans emploi. Cette problématique économique engendre

une nouvelle vague de migration à destination d'El Alto mais aussi du Chaparé (zone de production de coca) et des Yungas (zone de production de café et de coca) (Mazurek, 2007). Mais nous observons également à partir des années 1990 des phénomènes de migration intra-métropolitaines, liées aux « stratégies familiales d'accès à la propriété » (Poupeau, 2021). Le district 8 où nous avons enquêté regroupe des individus issus de la migration, de première ou deuxième génération. Beaucoup sont arrivés à El Alto pour réaliser des études et/ou travailler et ont pu acquérir un terrain dans ce district éloigné du centre, *La Ceja*, afin de devenir propriétaires.

Beaucoup de participant rattachent le *Vivir Bien* à la dimension matérielle et économique. Serait-ce au moyen de l'argent et du travail que les humains pourraient prétendre au bien vivre ? Cette appropriation du concept est opposée aux énoncés institutionnels qui cherchent au contraire à spécifier la dimension anticapitaliste de cette idéologie, et à la présenter comme un autre « paradigme de développement ». Simon Yampara, sociologue bolivien, qui se définit comme un paysan aymara, soulève cet antagonisme.

« Le *Vivir Bien*, c'est une idée que j'avais redécouvert à la fin des années 1970. Je te parle de cela il y a des années, lorsque j'étais étudiant en sociologie à l'université Mayor de San Andrés. On me parlait beaucoup des politiques libérales, du marxisme, du capital. Mais je n'étais pas convaincu. Je ne voyais pas très bien où cela menait. Je suis allé chercher dans ma langue, en aymara, que veut dire « économie » ? Je ne trouvais pas. Que signifie « développement » ? Je ne trouvais pas non plus. En poursuivant mes recherches et par la proximité avec la langue, j'ai découvert cette expression de *Suma Qamaña*. *Suma Qamaña* versus développement, versus économie, c'est cela qui est en débat jusqu'à maintenant. Malheureusement, *Suma Qamaña* est très réduit à l'espace anthropique et économique lorsqu'on le traduit par *Vivir Bien* » (Entretien Simon Yampara, août 2017).

Les jeunes habitants dans les zones reculées cherchent justement à prendre part au progrès et à la société de consommation capitaliste. À San Jose de Uchupiamonas par exemple, la majorité des participants définissent le concept du *Vivir Bien* par la réussite socioprofessionnelle, par l'argent ou par le travail. Pour eux le *Vivir Bien* renvoie à un degré de satisfaction, de plaisir, de plénitude, auquel ils n'ont pas accès car il doit passer nécessairement par la sphère économique. Quatre des participants ont choisi une image représentant directement l'argent pour élaborer leurs définitions :

« Pour moi avec de l'argent nous sommes **heureux**, joyeux car je peux alors **acheter** des choses. Mon papa a **travaillé** à Chalalan (hébergement touristique dans le Parc Madidi), il s'occupait des touristes, moi je l'aidais. Mon père gagnait de **l'argent** avec ce travail » (Définition participant H, Ateliers San José, 2019).

« Vivre Bien c'est avoir de **l'argent** car ça apporte le **bonheur**. Mais pour cela il faut travailler. Avec l'argent on peut tout **acheter** pour sa famille : des tables, des chaises, des coussins, des tasses, des assiettes, de l'huile, des carottes, des raisins, des pommes, tout ce qu'il n'y a pas ici » (Définition participant P, Ateliers San José, 2019).



« Le *Vivre Bien* c'est avoir de **l'argent**. Mon papa **travaille** et grâce à cela il nous **achète** des choses utiles pour aller à l'école, des crayons, des stylos, un cartable, une règle. Je veux gagner de l'argent pour pouvoir donner de l'argent à mes parents et mon petit frère pour qu'il soit **heureux** » (Définition participant Q, Ateliers San José, 2019).

« Le *Vivre Bien* c'est l'argent, car mon papa travaille et gagne beaucoup d'argent et je peux lui demander des choses : chaussettes, chaussures pour aller aux rencontres sportives régionales. Il fait des sacrifices énormes pour cet argent ». (Définition participant C, Ateliers San José, 2019).



Ces images pourtant présentées à tous les ateliers n'ont été utilisées que par les participants de San José de Uchupiamonas. Le concept du *Vivre Bien* semblait complètement détaché du discours politique, dont ils n'avaient pas ou très peu connaissance. Il prenait donc sens pour eux à travers ce qu'ils avaient déjà dans leur vie quotidienne (la famille, les amis, la chasse, les jardins), ou à travers ce qu'ils aimeraient avoir pour leur futur (la ville, l'argent, le matériel). Derrière « Vivre Bien », ils comprenaient « Vivre Mieux ». L'horizon d'attentes pour ces jeunes réside majoritairement dans l'accès au monde matériel. Enrique Fuentes, dirigeant de la communauté porte un regard similaire et explique les motifs de ses aspirations : lutter contre l'exode des jeunes et la précarité.

« Aujourd'hui nous avons beaucoup de rêves, beaucoup de désirs car il y a beaucoup de besoins. Comme n'importe quel dirigeant, j'aimerais que San José se distingue des autres villages. Un village qui ait un horizon ample avec une vision différente qui bénéficierait à toute la communauté et en particulier aux jeunes qui sont notre futur. Sur le long terme, nous aimerions qu'il y ait une université à San José, un institut pour que les peuples voisins puissent venir étudier ici. Voilà notre rêve en termes d'éducation. Concernant le développement, nous aimerions que San José soit un peuple dont les revenus économiques soient générés de manière plus pragmatiques. Autrement dit que

les projets émergent directement d'ici » (Entretien Enrique Fuentes, 14 avril 2019).

L'opposition de cette vision face à la définition officielle prônée par le gouvernement met en relief les disparités de perceptions du développement. Le géographe Javier Nuñez par exemple, souligne l'usage publicitaire du concept par le gouvernement d'Evo Morales.

« Il y a une loi en Bolivie qui dit que chaque territoire doit générer une entrée d'argent, Si le territoire (ou la ressource) n'est pas exploité sur son propre terrain, l'État peut se permettre de l'utiliser pour produire. Cette loi contredit complètement l'idée du *Vivir Bien* » (Entretien informel Javier Nuñez, janvier 2019).

« - C'est fou ! Quand on voit comment l'Autorité Terre Mère nous met des bâtons dans les roues pour le projet de traitement des eaux usées ! » (Entretien informel Xavier Lazarro, janvier 2019).

« - Il semblerait que l'objectif de l'État soit d'amener à la campagne tous les services de la ville : électricité, eau potable, transport, santé, éducation, rue, routes goudronnées... Faudrait-il vivre comme en ville pour vivre bien ? L'État pousse à vivre mieux, cela reste dans une idée du progrès » (Entretien informel Javier Nuñez, janvier 2019).

Cet échange met en exergue justement la complexité des modes d'appropriation du concept. Tandis que le gouvernement bolivien propose l'idée d'un *Vivir Bien* dans sa Constitution comme un bien vivre-ensemble en harmonie, dans les zones rurales, l'objectif est d'intégrer le monde capitaliste : atteindre le bonheur et le bien-être nécessite un emploi, la construction d'une maison et l'achat d'un véhicule pour se déplacer. Alors que la logique de la société de consommation pousse à vouloir toujours plus, les philosophies indigènes invitent à l'inverse à considérer le bien-être de l'ensemble de la communauté avant l'aspect mercantile, si l'on en croit les discours académiques (Acosta, 2013).

Le géographe Javier Nuñez précise que ce concept omniprésent dans la sphère intellectuelle perd de sa substance au fil des années suite à des décisions politiques ambiguës, allant parfois à l'encontre même des principes défendus dans la Constitution. En effet, après la promulgation de cette Constitution pour le *Vivir Bien*, se profile une forte « contradiction entre, d'un côté, une rhétorique discursive forte, prenant la défense des petits et des plus faibles et, de l'autre, une *realpolitik* faisant la part belle à la propriété privée pour étendre et intensifier le front agricole et répondre à la demande interne, tout en développant son potentiel exportateur » (Lacroix et Le Gouill, 2019, p. 88). Cette perte d'intérêt du *Vivir Bien* est partagée par de nombreux universitaires. Certains étaient très actifs lors de la mise en Constitution mais ont peu à peu pris leur distance vis-à-vis de ce concept galvaudé.

« Il y a eu un congrès de géographie sur le thème du *Vivir Bien* et la conclusion a été la suivante : c'est un thème abstrait qui n'a pas de réalité effective. En fait, le programme du gouvernement reste dans une perspective de développement progressiste. Si l'on demande aux gens : Vivez-vous mieux ou pire qu'avant ? Leur réalité est la suivante : la production agricole a baissé, les jeunes migrent, les familles se disloquent mais en même temps les chemins pour se déplacer sont meilleurs, il y a des centres de santé, des écoles, des collèges pour tous (...) Pourtant les jeunes qui migrent, perdent les savoirs ancestraux, ne savent plus quand il faut pêcher, quand il faut semer » (entretien avec Javier Nuñez, janvier 2019).

Plusieurs acteurs de l'élite bolivienne n'adhèrent pas à aux principes et à la l'idéologie du *Vivir Bien* car ils rejettent le gouvernement en place et assimilent le concept à la politique du MAS. L'agronome Cecilia Gonzalez dénonce les incohérences des discours politiques qui pour elle utilisent le concept comme une façade stratégique-politique.

« Les idéologues du *Vivir Bien*, vivent dans des grandes maisons, avec les derniers modèles de voitures. Ce qui est en parfaite opposition avec la loi 171 sur les droits de la *Madre Tierra* d'inspiration socialiste (...) Ces mêmes autorités ne montrent pas l'exemple. A l'inverse, les indigènes ont une autre vision de vivre. Ils ne sont pas attirés par notre façon de vivre en ville et sont chaque jour plus vulnérables. Aussi belles que soient ces lois, malheureusement il n'y a pas un véritable respect dans les pratiques » (Entretien Cecilia Gonzalez Paredes, 9 août 2017).

Une certaine stigmatisation de la figure de l'indigène teinte son propos. Néanmoins, ce regard critique vis-à-vis de la réalité du *Vivir Bien* est largement partagé. Après une phase d'enthousiasme de la part des intellectuels et de l'électorat du MAS lors du premier mandat (voir second mandat) d'Evo Morales, une tendance de désenchantement s'est répandue de plus en plus massivement (Martinez et Poupeau, 2021, p.41). Malia, journaliste au PIEB constate ce changement.

« Il y a eu beaucoup d'explications du *Vivir Bien* que ce soit de la part des universités comme des acteurs politiques. L'ambition académique et politique est toujours présente mais je ne peux pas croire au *Vivir Bien* à cause des inégalités qui existent dans le pays. Elles touchent principalement les peuples indigènes, les communautés rurales, y compris les personnes qui viennent de ces communautés pour vivre en ville (...) Les intellectuels, les politiciens, ne parlent plus beaucoup du *Vivir Bien*. Ils n'utilisent plus cette thématique comme un drapeau, justement parce que je crois que politiquement cela n'a pas fonctionné pour eux. La population n'a pas adhéré à ce concept » (entretien Malia, journaliste au PIEB, 15 mars 2019).

Comment analyser ces discours opposés à nos attentes préalables ? Comment redéfinir le sujet d'enquête face à une réalité en déconnexion avec l'historiographie du *Vivir Bien* ? Finalement cette ré-appropriation du concept ne constitue-t-elle pas l'occasion de mettre en avant ses propres luttes et problématiques ? À San José par exemple, les formes



d'appropriations du concept ne portent pas tant sur une idée « d'interconnexion » ou « d'harmonie » avec la nature car le mode de vie des habitants est relié avec le reste du vivant<sup>100</sup>. C'est au contraire leur déconnexion avec le monde anthropique qui est l'enjeu principal.

« Nous sommes sans argent, sans ressource et cela n'intéresse pas les acteurs politiques. C'est un grand problème pour nous. Nous pourrions déterminer un espace où nous gérons le bois de manière adéquate et durable. (...) Si nous avions une opportunité économique comme cela, il y aurait plein de possibilités. Car nous avons des terres, nous travaillons la terre mais nous n'avons pas les ressources pour améliorer nos conditions de vie. Qu'est-ce que nous pouvons attendre d'une vie meilleure ? Par exemple, une maison dans des conditions appropriées. C'est un mensonge de dire que les peuples indigènes souhaitent vivre comme autrefois. Nous voulons vivre sur la terre de nos ancêtres car nous la connaissons depuis que nous sommes enfant et nous avons bénéficié des savoirs de nos parents. Mais nous ne sommes pas d'accord pour vivre dans les mêmes conditions que nos parents. Ils n'ont pas eu d'autres opportunités. Ils ont vécu pauvres, nous, nous sommes nés pauvres mais nous ne voulons pas rester dans cette situation de pauvreté. Nous avons cherché à avoir plus de connaissances, plus de lectures, de l'ambition, pour dépasser cela car nous voyons l'urgence » (Entretien Don Zenon, avril 2019).

Cette hypothèse se confirme en comparant les choix des différents participants. A San José, la moitié des définitions portent en effet sur la dimension matérielle. Les images représentant « l'argent » ou le « travail » n'ont pas été mobilisées par les participants d'El Alto, pourtant fragilisés par de fortes inégalités. En revanche, le *Vivir Bien* a pu être mis en relation avec les études dans les deux groupes. Rêver d'étudier renvoie non seulement à un désir de connaissance et d'accès à un avenir matériel sécurisant mais aussi à un renversement de l'origine sociale. C'est surtout dans ce sens que les jeunes d'El Alto l'entendent car ils sont majoritairement issus de familles dont le capital scolaire est restreint, comme à San José. Ils voient ainsi à travers les études supérieures un moyen de lutter contre les inégalités et les discriminations sociales.

« Sur cette image, on voit une directrice qui **travaille** avec un ordinateur. J'aime cette image car dans le futur j'aimerais **étudier** » (Définition participant O, Ateliers San José, 2019).



---

<sup>100</sup> Précisons que certaines pratiques ne sont pas en adéquation avec le respect de la nature, telle que la contamination des cours d'eau et des espèces aquatiques par l'orpaillage.



« Le **diplôme** représente pour moi le *Vivir Bien*. Avoir mon bac pour **étudier** puis aller **travailler** pour gagner de **l'argent** et avoir une **maison** » (Définition participant R, Ateliers San José, 2019).



« J'ai choisi une **ville** car j'aimerais aller en ville pour me promener et y vivre. Là-bas, il y a plein de **magasins**, il y a de tout. Il y a des oignons, de l'ail, de la chicha, des poissons, des sodas, des boissons, des maisons, de l'argent, des voitures, des hamacs, des jouets, des vêtements... » (Définition participant S, Ateliers San José, 2019).

Ateliers San José, 2019).

Ces définitions révèlent les enjeux politiques qui animent la Bolivie. Plus qu'une philosophie en connexion à la nature, beaucoup de participants l'appréhendent comme un idéal d'ascension sociale. L'usage du concept serait alors révélateur des tensions sociales qui fracturent la société bolivienne. Serait-ce en mobilisant la traduction quechua ou tacana auprès des anciens que se dessinerait une autre interprétation du *Vivir Bien* ? Au-delà de pointer les clivages socio-économiques, ce concept serait-il une manière d'envisager le monde autrement que du point de vue capitaliste et anthropocentré ? Quelle serait sa consistance ontologique ? L'univers cosmologique est principalement ordonné dans les langues autochtones : quechua et tacana pour les Uchupiamonas et aymara pour les alteños. « Tu ne pourras pas comprendre l'essence du *Suma Qamaña* si tu n'approfondis pas la linguistique aymara » me répétait Simon Yampara. Parler de *Sumak Kawsay* serait-il plus significatif pour les acteurs de San José ?

« *Sumak Kawsay*... Mmmmh, ici on connaît ce terme, on en parle mais nous ne le voyons pas comme un message. Je crois qu'on ne le considère pas beaucoup. C'est seulement la sueur de notre front qui peut nous offrir une bonne vie » (Entretien Don Zenon, 5 avril 2019).

Cette définition de l'ancien dirigeant de San José dévoile alors une véritable discordance entre les aspirations des différentes composantes du peuple (étudiants, agriculteurs-éleveurs, ouvriers, mineurs, leaders indigènes, etc.), des intellectuels et celles de l'État (Landivar et Ramillien, 2013 ; Orellana et Sauvé, 2014). Le concept semble rester dans les débats idéologiques de l'élite. La population cherche de son côté à accéder et à prendre part à la croissance économique. Le *Vivir Bien* est à penser comme un concentré de tous les désirs de

la société bolivienne, chacun y apporte un sens spécifique, une nuance car chacun veut le faire coïncider avec ses propres rêves et désirs. Il s'agit ainsi d'un horizon d'attente (Kosseleck, 1991), d'un idéal individuel qui se prétend collectif voire global. Nous vacillons ainsi sur une définition polysémique et sur plusieurs échelles. Le *Vivir Bien* devient un projet politique à partir du moment où il représente un idéal « national », autrement dit un objectif commun. Mais comment l'incorporer à une société qui n'est pas unie dans le sens où l'appartenance ne tient plus à un État, une langue commune ou une Nation mais où chaque communauté défend sa propre Nation dans un collectif Plurinational ? Milena, jeune sociologue originaire du peuple Kallawayas dont la médecine ancestrale est reconnue comme patrimoine mondial de l'UNESCO, a suivi de près l'élaboration de la Constitution en participant à l'assemblée constituante. Plus de dix ans après, son regard semble plus critique :

« Je crois que le gouvernement s'est rendu compte que le *Vivir Bien* pouvait servir à un certain point. Parce qu'ici les gens veulent du développement. Et comment ils le comprennent ? Par les industries et le système mercantile. C'est un sujet très fort. Nous sommes un pays progressiste et qui veut du progrès. L'État se doit de répondre aux secteurs qui l'ont élu. Il faut qu'il combine les deux. C'est comme tisser avec des fils très très fins car à tout moment ton discours peut te discréditer et trahir tes électeurs » (Entretien avec Milena, 2019).

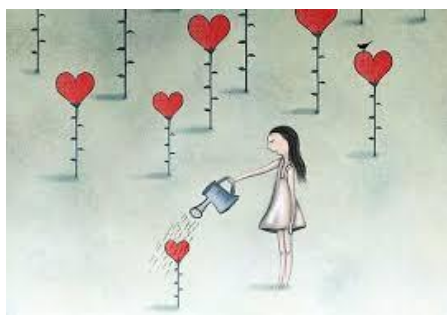
De quel développement est-il question ? La pluralité des formes sous-tend une disparité d'application du concept. Finalement l'État bolivien porte un discours anti-néolibéral qui s'appuie sur la Constitution de 2009, pourtant les projets de développement suivent une voie progressiste. Cette ambiguïté met en lumière la complexité d'un développement alternatif dans un contexte global capitaliste. Les habitants attendent de l'État précisément qu'il atteigne le niveau de développement promu par les gouvernements occidentaux tout en désirant une reconnaissance de leur patrimoine culturel. Derrière cette promotion de la sphère indigène se dessine une revendication politique cherchant à utiliser l'histoire coloniale comme une stratégie pour pallier aux inégalités socio-environnementales. Qu'il s'agisse des milieux urbains ou ruraux, de populations issues de l'élite ou d'origine paysanne, le *Vivir Bien* appelle à une projection vers le futur.

« J'ai choisi cette image car j'aimerais avoir cela. Ce sont des personnes en **réunion**. Ils sont en train de réfléchir comment travailler le *Vivir Bien* pour le développer dans les institutions et traiter les **thématiques environnementales** » (Définition participante D, Ateliers El Alto, 2019).



### 6.1.3 Le *Vivir Bien* : des valeurs pour vivre-ensemble

Au-delà des discours sur l'aspect matériel du *Vivir Bien*, beaucoup de participants (environ un tiers) utilisent la terminologie de la « famille » et de « l'amour » pour le définir. « Le *Vivir Bien* se définit par l'amour » explique une jeune participante (Participante K, atelier El Alto, 2019).



« Moi j'ai choisi l'image d'une femme qui arrose des **plantes** en forme de coeur. Cela m'évoque le fait de récolter **l'amour**, s'occuper non seulement de nos êtres chers mais du vivre bien global » (Définition Participante K, Ateliers El Alto, 2019).

L'amour prend tour à tour le sens du sentiment amoureux, des relations familiales et de l'amour de façon plus large vis-à-vis de l'altérité (l'autre humain ou non-humain). Cultiver l'amour d'autrui est une approche d'ordre philosophique. Cette même image a aussi été choisie par un participant de San José pour souligner l'amour des plantes.

« *Vivir Bien* c'est **protéger** les **plantes**. Ces plantes sont des petits coeurs. **J'aime** voir les plantes grandir » (Définition participant E, Ateliers San José, 2019).

Dans ces deux exemples, la relation avec la nature est envisagée à partir de l'affect et des ressentis qui alimentent cette relation. Analyser ces énoncés teintés d'émotivité nous entraîne vers une anthropologie de la sensibilité. L'imaginaire social se transmet en partie à travers la dimension affective (Corbin, 1990, p. 21). Dans son article, cet historien analyse les modalités de la perception par le prisme de la sensibilité. Cette approche implique d'être attentif à « ce qui est éprouvé et ce qui ne peut l'être au sein d'une culture, en un temps donné » (*ibid*, p 14).

« J'ai choisi la **famille**. C'est beau de les voir tous ensemble si c'est une famille structurée, quoi qu'il arrive, elle est heureuse » (Définition Participant E, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).



« J'ai choisi cette image qui représente la **famille** toute entière » (Définition participant B, Ateliers San José, 2019).



La famille représente la plus petite unité de collectivité humaine. Aborder l'idée du *Vivir Bien* par la famille revient ainsi à resituer les valeurs essentielles du vivre-ensemble. Edwin Cartagena, linguiste Tacana, met en avant l'éducation comme pilier pour la transmission des valeurs du *Vivir Bien*.

« Nous sommes tous co-responsables de cette éducation pour le *Vivir Bien* : non seulement les pères de famille, les autorités indigènes, les institutions éducatives, institutions privées, services publics, les entreprises, etc. (...) L'école ne peut pas être isolée du peuple, il faut que ce dernier soit impliqué. C'est ce que cherche cette philosophie du *Vivir Bien* » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

Les études sur le *Buen Vivir / Vivir Bien* se sont intéressées jusque-là à sa dimension politique. Le caractère critique de cette proposition vis-à-vis du paradigme de développement néolibéral et extractiviste est au cœur de nombreux travaux. Or, au-delà de la dimension écologique, le *Vivir Bien* amène à repenser les relations dans leur ensemble, non seulement de l'humain avec la nature, l'État, le marché économique mais avec l'ensemble des citoyens et la famille (Beling et Vanhust, 2013). L'idée d'harmonie revient également à plusieurs reprises pour désigner les relations humaines : « Le *Vivir Bien* c'est quand on est avec ses **amis** et qu'il n'y a pas de dispute » (Définition participant G, Ateliers San José, 2019).

Un défilé de valeur s'apparente ainsi au *Vivir Bien*, tels que le « respect », mais aussi la « coopération », la « solidarité ». Cela fait échos aux principes de *l'ayllu*<sup>101</sup> qui renvoient justement aux systèmes d'entraides des sociétés pré-hispaniques : « En ce moment il y a beaucoup de catastrophes naturelles dans les Yungas. Il faut **coopérer** pour les **aider** » (Définition participante, Ateliers San José, 2019).

---

101 Cf Partie I – chapitre 1

Le discours de cette jeune participante est recueilli quelques jours après de graves inondations apparues dans la zone de Caranavi. Des campagnes d'aides humanitaires avaient été lancées à La Paz et El Alto pour subvenir en urgence aux habitants. La mobilisation collective était très importante et les participants se sentaient impliqués. La coopération et l'aspect collectif semblent être des éléments fondateurs de ce principe. D'une part, la notion de solidarité émerge à la fois pour « coopérer face aux catastrophes naturelles » mais aussi pour réfléchir ensemble sur les transitions et le changement. L'idée du *Vivir Bien* émerge précisément pour repenser le vivre ensemble. L'apparition des termes de « communauté » et de « vivre-ensemble » sont ainsi omniprésents.

« J'ai choisi ce monde entouré par les personnes, tout le monde doit (*debe*) vivre bien. Sur cette image les personnes sont en train de **travailler ensemble** » (Définition participante B, Ateliers El Alto, 2019).



Le verbe *deber* fait référence au devoir, dans le sens de ce que devrait être l'ordre des choses. L'image montre non seulement la coopération entre les humains mais soulève aussi la question de la répartition/distribution de la ressource en eau et le partage du territoire avec les non-humains (poissons, oiseaux, végétaux, cosmos). Cette notion de territoire partagé peut être analysée à la lecture de l'ouvrage de Baptiste Morizot, à travers le caractère politique du partage d'un monde commun avec les non-humains, dont les diverses habitudes se superposent sur un même territoire (Morizot, 2018, p.142-143). Pour ces participants, le *Vivir Bien* invite à envisager le monde anthropique et non-humain sous une même totalité.

« J'aime cette image car le *Vivir Bien* signifie nous développer dans notre façon de comprendre la vie. Cela ne concerne pas seulement le monde économique, l'argent, la finance mais vivre en **communauté**, en lien avec la **nature**. Sur cette image, on voit la **famille**, la nature, la **ville**. Cela représente bien pour moi la totalité du *Vivir Bien* » (Définition Juan, collaborateur pour l'organisation des ateliers, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).

## **Le *Vivir Bien* : une philosophie du bonheur ?**

Malgré la pluralité de sens, peu de participants relie directement le concept à une dimension indigéniste. C'est davantage sous les traits de l'opposition entre l'accumulation matérielle et la sauvegarde de la communauté qu'il prend sens. Finalement le terme *Bien du Vivir Bien* interroge sur ce qui est bon pour soi et/ou pour les autres.

« Ce n'est pas l'argent mais plutôt le bonheur qui conditionne si tu vis bien. Quels indicateurs prendre pour réaliser une carte du bonheur ? Quels sont les modèles du bonheur ? En Bolivie par exemple, il y a toujours la fête. À la question : où être heureux ? c'est le lieu où nous dominons notre environnement » (entretien avec le géographe Javier Nuñez, janvier 2019).

Serait-ce une philosophie du bonheur à l'étiquette sud-américaine ? En effet, l'idée du *Vivir Bien* se présente davantage comme un chemin, une quête plutôt qu'un état d'être. En ce sens, le philosophe A. Gomez Muller l'analyse sous les traits d'une philosophie du bonheur dans le sens où le *Vivir Bien* n'existe concrètement dans aucune société mais relève d'un idéal à atteindre. Néanmoins, certaines pratiques autochtones s'en rapprochent, par exemple les systèmes de réciprocité.

Il serait facile d'assimiler le concept à la notion de bien-être : « Le *Vivir Bien* est comme le bien-être. C'est chercher son propre bien être et celui des autres, autrement dit l'empathie que nous avons envers l'autre contribue au bien-être général » (Définition Quya, Ateliers El Alto, 2019).

Le *Vivir Bien* semble alors s'apparenter au *Bien Estar*. Le Bien-être renvoie à un ensemble de pratiques qui portent notamment sur le détente du corps, la nutrition, l'esthétique, l'hygiène, la santé psychique et spirituelle, parfois en puisant dans des références et des pratiques rituelles dites indigènes. Autant d'éléments qui alimentent des activités professionnelles telles que le tourisme, la médecine alternative ou encore les instituts de bien-être. C'est principalement dans les pays occidentaux que les philosophies du bien-être rencontrent un vif succès. Elles puisent en particulier dans les philosophies asiatiques et renvoient à un travail intérieur, d'introspection, de méditation en vue d'atteindre un bien-être individuel. « Bien-être » et « bien vivre » sont tous les deux empreints d'une vision anthropocentrique, tournée vers le facteur physique et psychologique d'un être humain sans prendre en compte de l'environnement qui l'entoure.

« Je n'ai pas trouvé l'image qui me plaisait vraiment. Une image qui représente la tranquillité pour vivre bien » (Définition Participant D, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).



L'idée véhiculé par le *Vivir Bien* renvoie quant à lui, à un bien-être<sup>102</sup> collectif, à un « bonheur pour tous » comme le souligne Gudynas (2014.) Alors que nous considérons souvent le bien-être de l'homme comme une fin en soi, en serait-il de même pour chaque être vivant ? L'idéologie du *Vivir Bien* proposée par les intellectuels emprunte un autre chemin, une autre manière de penser son rôle dans le monde. Il commence à partir du l'extérieur et de l'intérieur, autrement dit d'un double mouvement pour qu'il y ait une interconnexion entre tous les êtres vivants et la nature (ressources naturelles, végétaux, esprits, ...) Chacun contribue au bien être des autres afin de tendre vers un équilibre. Comme dans un circuit en série, tous les objets sont reliés et le fonctionnement de chacun dépend des autres. Si l'un est faible, tous les êtres sont affectés. L'énergie collective dépend de chacun. Contrairement aux circuits en dérivation, où chaque objet est indépendant des autres. En ce sens, le *Vivir Bien* relève d'une interdépendance entre les êtres (Huanacuni, 2010).

Cette idée d'interdépendance entre tous les êtres est mise en avant par les discours officiels. Ils puisent dans les cosmogonies et les croyances autochtones pour légitimer cette approche. Mais qu'en est-il réellement de la dimension culturelle de ce concept ? Existerait-il dans les pratiques quotidiennes des boliviens se revendiquant d'une origine indigène, un mode de vie forgé par ce principe de *Vivir Bien* ? Finalement le concept du *Vivir Bien* serait-il folklorisant, ne tend-il pas à essentialiser les représentations sociales ?

---

<sup>102</sup> Ce dernier est utilisé ici pour sa signification étymologique et ne renvoie pas à la notion énoncée précédemment.



## 6.2 Le Vivir Bien et la Pachamama

### 6.2.1 Le Vivir Bien : un concept culturel dans l'oubli ?

L'organisation sociale des communautés rurales tourne autour des valeurs énoncées précédemment. Nous retrouvons ces principes communautaires dans la ville d'El Alto. C'est donc en ces termes que le *Vivir Bien* devient un principe de cohésion social fondé sur les valeurs culturelles des sociétés indigènes. Une dimension identitaire accompagne ainsi certaines définitions. « Le *Vivir Bien* fait partie de notre identité et de notre culture » explique Federico Chipana, fondateur de l'association de quartier où nous réalisons nos ateliers à El Alto.

« C'est une fête dans une communauté. Ils sont en train de danser, vous allez dire que j'ai choisi cette image parce que j'aime faire la fête... Je pense que le thème du *Vivir Bien* implique d'autres thèmes en lien avec notre **histoire**, notre **identité**, nos **racines culturelles**. Reconnaître les us et coutumes de chaque culture et chaque communauté participe au vivre bien **collectif** » (Entretien avec Federico Chipana, 2019).



QR code 13 : Scannez-moi

Lien vidéo 13 : Entretien Federico Chipana (2019).

URL: <https://vimeo.com/manage/videos/762685182/privacy>

Federico définit ainsi le *Vivir Bien* autour du socle communautaire, distinguant ainsi le sens politique et sa façon de comprendre ce concept :

« (...) dans ce tissage de vie, nous pouvons créer quelque chose qui nous permet vraiment de vivre bien. Bon, le *Vivir Bien* contient beaucoup de rêve et beaucoup de vide à la fois. Je crois que le *Vivre Bien* c'est avoir la satisfaction totale de tous. Pour moi, c'est une utopie qu'il faut travailler, construire à partir de notre façon de nous identifier en tant que personne,

communauté et famille. Le *Vivir Bien* ne vient pas de l'extérieur, chacun doit y contribuer depuis l'intérieur. Bien sur le gouvernement cherche à travers l'éducation et ses projets à améliorer les conditions de vie des gens. Mais il faut arrêter de porter un regard à partir du système capitaliste, des relations monétaires et de l'idée que je te donne si tu me donnes. Sinon, comment pouvons-nous transformer notre monde pour vivre bien ? C'est en récupérant notre histoire, notre identité que nous allons pouvoir affronter la modernité, la science, la technologie (...) C'est un processus. Et je crois que nous n'allons jamais terminer de vivre bien parce que le monde est en continuel changement. Chaque génération a ses propres défis et est en constante évolution. Je crois que c'est dans cette constante que se cache le *Vivir Bien* » (Entretien avec Federico Chipana, 2019).

Se noue ainsi un rapport étroit entre des principes de vie évoqués précédemment et une dimension politique. Comment penser les failles de la société occidentale à partir du *Vivir Bien*, sans la mépriser ? Il existe différentes interprétations de cette mémoire sociale, mémoire collective portée avec l'objectif de s'émanciper de la société occidentale hégémonique. A Tumupasa, quand nous parlons avec les personnes qui ont connu le village avant la construction de la route, on peut remarquer une certaine nostalgie et une idéalisation des temps anciens. La langue tacana ne se parle que très peu et les systèmes d'échanges entre voisins ou parents ne se pratiquent plus beaucoup.

« Avant, nous vivions pauvres mais nous vivions bien. Nous cultivions le café pour l'échanger à Rurrenabaque contre du sucre ou du riz. Pour construire ma maison, j'appelais mes voisins et chacun participait. Maintenant, la première chose que va te répondre ton voisin si tu lui demande de l'aide c'est "combien tu me payes pour faire cela ?" Une fois que le capitalisme entre en force dans un village, les gens changent » (Entretien Don Donal, juillet 2017).

Une jeune participante del Alto ajoute : « Il nous faut « apprendre du passé, des expériences et des catastrophes ». Elle fait échos ici aux catastrophes environnementales, et en l'occurrence celles qui se sont déroulées à Caranavi cette semaine-là. Mais plus largement le concept amène à réfléchir sur les défis socio-environnementaux et l'histoire relative à ces enjeux. Comment envisager autrement l'Histoire pour modifier notre présent ?

La ville de El Alto est marquée par ses revendications sociales, portée par les mouvements contestataires qui ont émergé au début des années 2000. La « guerre du gaz » éclate en 2003 suite à un projet d'exportation de gaz à destination du Chili<sup>103</sup> (Ornelas, 2004). Puis, à partir de 2004, La FEJUVE (Fédération de Juntas Vecinales) composée de plusieurs comités de quartier se mobilise pour revendiquer le départ de l'entreprise privée de distribution de l'eau *Aguas del*

---

<sup>103</sup> Cf Chapitre 3. Contexte historique du concept *Vivir Bien*

*Illimani*, présente depuis 1997 dans les villes de La Paz. Elle sera forcée de partir en 2007. Le gouvernement d'Evo Morales re-municipalise ainsi le réseau de distribution de l'eau en vue de réduire les inégalités et développer l'accès à l'eau dans les secteurs non raccordés<sup>104</sup> (Poupeau, 2010). Ces divers événements participent à la création d'un bloc social, politisé et contestataire face au modèle imposé jusque-là par l'oligarchie. El Alto devient ainsi, avec le Chaparé, un autre bassin électoral d'Evo Morales et son soutien (majoritaire au début puis partiel à la fin de son mandat). La ville incarne ainsi le symbole de résistance indigène face à la globalisation libérale.

Néanmoins, la posture culturelle tend parfois à essentialiser les discours et à réduire les dynamiques internes d'émancipation sociale. Un extrait de documentaire portant sur les défis de la politique de Rafael Correa lors de son second mandat expose la notion « pauvreté » comme une condition amenant à une certaine « sobriété heureuse » : « Ce que les gens appellent « pauvreté » lorsqu'ils observent nos modes de vie (manque de vêtement, d'électricité, de salle de bain) pour nous c'est la vie » (extrait d'entretien issu du documentaire *On revient de loin, opération Correa 2* de Pierre Carles et Nina Faure, 2016, 101 min).

Ce discours contre-hégémonique, que nous retrouvons dans la politique bolivienne, n'est pourtant que très peu partagé par les populations autochtones rencontrées lors de notre enquête. Certains leaders autochtones boliviens en relation avec les instances politiques mobilisent ce type de discours, notamment lorsqu'il s'agit de défendre ou de revendiquer des droits d'usage sur un territoire. L'ancestralité s'apparente incontestablement à des enjeux politiques mais ne relève pas d'une volonté d'immuabilité. Dans le village Kichwa de Sarayaku, plusieurs acteurs prônent également le *Vivir Bien* sous les termes des modes de vie :

« Aujourd'hui la menace pour les multinationales, c'est notre style de vie (...) C'est très ample, très complexe mais nous souhaitons dire au monde entier que notre façon de vivre est beaucoup plus durable, nous gaspillons moins d'énergie, nous consommons moins mais nous pratiquons beaucoup plus la solidarité, la paix. La *chicha* que tu as bu, n'est pas le fruit d'un acte commercial. Elle est une expression culturelle, elle a été faite avec amour. Or, les multinationales veulent faire du commerce avec tout pour produire de l'argent, accumulé de richesses, d'une certaine manière illicite car elles violent des droits » (Entretien Franco, août 2010).

Cet énoncé fait apparaître la contradiction entre les logiques néolibérales et le *Vivir Bien*. Ce dernier s'apparenterait finalement davantage à un mode de vie, si ce n'est en rupture avec

---

<sup>104</sup> Précisons que la gestion municipale de l'eau ne répondra que partiellement aux attentes des habitants.

le capitalisme, en conciliation entre des pratiques anthropiques et le reste du vivant. Derrière la valorisation culturelle se dessine un enjeu territorial d'importance pour Sarayaku, à savoir la lutte pour défendre son territoire face aux projets d'explorations pétrolières.

Nous voyons ainsi que la proclamation officielle du *Vivir Bien* est éminemment politique. Le concept prend sens dans divers contextes de revendications : identitaires, territoriales, d'accès aux ressources, écologistes, féministes, sociales, ethniques, etc. Plus largement, c'est au cœur des dynamiques de contestation sociale qu'il apparaît. Il devient alors un catalyseur de toutes les luttes en ramenant à un ensemble de valeurs morales incontestables, qui mêle des valeurs judéo-chrétiennes aux valeurs autochtones et aux valeurs mises en avant par les altermondialistes et écologistes à l'échelle globale. Cet aller/retour entre localité et globalité, entre spécificité culturelle et valeurs universelles, entre revendications territoriales et biens communs amène à une nouvelle ontologie. Pouvons-nous considérer le *Vivir Bien* comme une véritable ontologie ? Il n'est pas question ici de prôner l'animisme ou l'analogisme comme modèle d'avenir. Mais une ontologie qui prend sa source dans les luttes (autochtones mais pas seulement) et qui fait échos à différentes traditions philosophiques. Le *Vivir Bien* est finalement une pluralité qui renvoie aux défis contemporains imposés par la globalisation et les défis écologiques qui l'accompagnent. Il s'agit d'une alternative pour repenser le développement. Les différentes réponses proclamées à la fois par les participants à nos ateliers et les acteurs politiques, révèlent que le *Vivir Bien* représente l'espoir d'un avenir collectif fondé sur l'idéologie de la Vie, versus destruction, versus exploitation, versus extractivisme, versus domination, versus privatisation. Autrement dit, la valorisation de la Vie prendrait le dessus face aux intérêts économiques et/ou politiques dans un contexte de plus en plus défavorable sur le plan climatique et socio-économique. Il ne s'agit nullement de l'opposition entre la vie et la mort, mais de penser la Vie comme valeur suprême contenant l'ensemble du vivant.

Le discours officiel du *Vivir Bien* pioche justement dans ces revendications pour mettre en lumière la dimension décoloniale et indigéniste de ce concept, alors même que les jeunes semblent le définir davantage comme un ensemble de valeurs morales, un idéal sociétal pour réduire les inégalités et un rapport en pleine conscience avec la Nature.

### **6.2.2 Le *Vivir Bien* pour vivre en harmonie avec la Nature**

Interrogeons alors l'acception des termes « nature », « environnement » et « *Madre Tierra* » que leurs confèrent les acteurs de notre étude. Établissent-ils une différence entre ces

termes ? Comment les mobilisent-ils dans leur quotidien ? Sur nos quarante participants, nous pouvons d'ores et déjà soulever que l'usage de ces deux termes est très inégal. À El Alto, par exemple, sur 12 personnes, 6 utilisent *naturaleza* et *medioambiente* de façon simultanée.



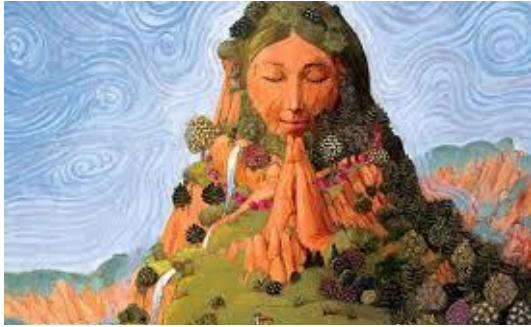
« Sur cette image, les humains célèbrent la **nature**. La nature, c'est comme si nous devions tous en **prendre soin**, l'embrasser, la **protéger** et ne pas la polluer chaque fois avec une poubelle par ci ou par là. Il faut préserver **l'environnement** » (Participant F, atelier El Alto, 2019).

La Nature est associée directement à la problématique écologique. Les deux termes, "nature" et "environnement" désignent à la fois les éléments autres qu'humains tels que les « espaces verts », « arbres », « maïs », « plantes » mais aussi l'articulation entre ces éléments et l'action humaine. À El Alto, aucune place réelle n'est accordée à la nature, exception faite des lots encore à la vente où la végétation reprend ses droits ou de quelques arbres de ci de là plantés au bord des places poussiéreuses. La nature sauvage réside aussi au-delà des limites du quartier autour des dernières constructions, non pas dans des espaces verts aménagés, comme il en existe dans la plupart des villes boliviennes, mais plutôt sur les bords des routes en terre, les touffes d'herbes longeant les chemins, les nuages ou encore les flaques de pluies sur la terre nue.

« Mon image représente une usine. Pour moi, cette idée du *Vivir Bien* est en lien avec **l'environnement**. On a l'habitude de le voir en relation avec l'écologie. Moi je le vois davantage dans le sens où l'État doit accomplir toutes les nécessités matérielles sans pour autant que ces constructions soient source de souffrance pour les autres. Par exemple, ...mmm, en fait je ne connais pas d'usine en Bolivie. (...) Une usine n'est pas mauvaise en soi, mais il faut s'assurer qu'elle respecte certaines exigences, qu'elle respecte les besoins économiques des autres individus et qu'elle respecte la *Madre Tierra*. Or ce sont des choses que beaucoup d'entreprises ne font pas. La philosophie du *Vivir Bien* doit mettre en priorité le **bien-être** de toute la communauté, au-delà des enjeux économiques des entreprises. Le *Vivir Bien* c'est comprendre que le bien-être de l'autre est indispensable aussi pour moi » (Définition Quya, Ateliers El Alto, 2019).



La définition de cette participante soulève un autre point. Elle ne pointe pas seulement du doigt les rouages du système capitaliste, à l'origine même de ces phénomènes d'exclusion sociale et de colonialisme de la nature. Cet énoncé utilise pêle-mêle les termes d'environnement et de *Madre Tierra* pour parler d'une même chose : le respect de toutes les formes de vie.



« Il faut **protéger** la **nature**, lutter contre la **pollution** pour que le monde soit meilleur » (Définition participante A, Ateliers El Alto, 2019).

Le *Vivir Bien* est ici relié à la nature comme un écho aux luttes écologistes. Parler de « nature » ou d' « environnement » donne un éclairage particulier sur la manière d'envisager la nature comme un élément extérieur à l'humanité ou bien intrinsèque à celle-ci. La distinction qui semble s'opérer est davantage une dichotomie entre extérieur/intérieur qu'une opposition entre humains et non-humains. Pour ces acteurs, l'environnement ne désigne pas un monde, un espace ou des ressources au service de l'humanité. La nature n'est pas non plus associée à un univers sauvage qui exclut l'humanité. L'horizon dessiné par la trame narrative est précisément l'intégration ou la ré-intégration de l'humain dans cette totalité. D'ailleurs, les deux termes sont systématiquement reliés aux verbes "préserver" et "prendre soin". Ce qui renvoie à la fois à une notion de responsabilité écologique véhiculée par les discours politiques et éducatifs<sup>105</sup> et à une attitude de bienveillance similaire à l'attitude que l'on octroie aux membres de sa famille. Il est intéressant de voir que cette même image soulève diverses interprétations. Un participant de San José l'utilise également pour expliquer :

« Quand on va dans les hauteurs de la **forêt** (*al monte*) pour **chasser** le **singe**, la première chose à faire est de jeter des feuilles de coca en guise **d'offrande** pour être accueilli et ensuite apparaît l'animal » (Participant A, atelier San José, 2019).

---

<sup>105</sup> Cf Chapitre 4.3 Nouvelles perspectives pédagogiques au prisme du Vivir Bien

Chaque image devient ainsi un relai cognitif permettant de retracer l'univers de sens du *Vivir Bien* en relation avec les modes de vie et le contexte sociologique des participants. L'intérêt de réutiliser les mêmes éléments figuratifs est ainsi d'établir une cartographie des représentations. La chasse relève d'une réalité à la fois tangible et intangible. Chasser revient à prélever un élément de la nature pour se nourrir mais aussi à négocier avec les entités surnaturelles.

« J'aime les **animaux**, je les élève. Le *Vivir Bien* c'est être avec eux » (Définition participant L, Ateliers San José, 2019).



La relation avec la sphère animale est assez prégnante à San José. Chaque famille détient des animaux domestiques et plusieurs apprivoisent des singes, des toucans ou autres animaux de la forêt. Les animaux entrent ainsi dans quatre catégories distinctes : proie sauvage, prédateurs sauvages, domestique-alimentaire et domestique-mascotte. À El Alto en revanche, l'animal émerge dans les discours uniquement pour questionner le bien-être des animaux de compagnie. Certes les pratiques urbaines et rurales sont distinctes mais le classement même de la nature varie.

« Ce principe de division logique et politique qu'est le système de classement n'a d'existence et d'efficacité que parce qu'il reproduit, sous une forme transfigurée, dans la logique proprement symbolique des écarts différentiels, c'est à dire du discontinu, les différences, le plus souvent graduelles et continues, qui confèrent à l'ordre établi sa structure ; mais il n'ajoute sa contribution propre, c'est à dire proprement symbolique, au maintien de cet ordre que parce qu'il transmue les différences de fait en distinctions significatives, apparemment autonomes et coupées des différences à partir desquelles elles sont produites. Le monde social est le lieu d'opérations antagonistes de classement qui produisent des classes - à tous les niveaux de l'espace social, du village à la nation (...) » (Bourdieu, 1976, p.101).

Il est intéressant de comparer le contexte d'énonciation des définitions afin d'appréhender les logiques sociales sous-jacentes. Est-ce la même chose de parler de la nature depuis un bureau, une salle de classe, la maison de quartier, la bibliothèque de l'université, la place du village, le jardin, le champ ou encore la forêt ? Quels sont les invariants et les tangentes ?

« Nous avons une relation avec la **nature** depuis tellement de temps que nous sommes habitués à être entourés d'**arbres** et de toute cette nature. Nous sommes au coeur du Madidi, un espace où il y a le plus de biodiversité dans le monde » (Entretien Juana Pariamo, 10 avril 2019).

Cette remarque de la maire adjointe de San José de Uchupiamonas est à opposer aux discours de plusieurs participants du village qui ont précisément mobilisé leur rapport à la nature dans leurs définitions du *Vivir Bien*, malgré leur proximité avec celle-ci. Ces modalités de définitions ne semblent pas tant des conditions d'existence mais davantage des habitus. Nos goûts et nos aspirations sont définis par un univers relationnel (Bourdieu, 1979). Lorsque Pierre Bourdieu étudie les modes d'appropriation des œuvres d'art, il met en lumière l'impact de l'origine sociale et des styles de vie dans les choix culturels. Du fait des déterminants sociaux concernant les goûts, les opinions et les rêves d'avenir, l'habitus révèle l'importance de la classe d'origine, de la culture et de la trajectoire personnelle dans le monde social. Ce « schème » incorporé influence les pratiques, les perceptions et les jugements. Loin d'être une structure figée, l'habitus se modèle en fonction de la « trajectoire sociale ». Ainsi, les acteurs sont à la fois libres de leur choix et de leur perception du monde tout autant que ceux-ci sont orientés par l'habitus. Ce que Pierre Bourdieu nomme « styles de vie » fait référence aux différents types d'habitus partagés par un groupe social.

« Du fait que des conditions d'existences différentes produisent des habitus différents [...], les pratiques qu'engendrent les différents habitus se présentent comme des configurations systématiques de propriétés exprimant les différences objectivement inscrites dans les conditions d'existence sous la forme de systèmes d'écart différentiels qui, perçus par des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation nécessaires pour en repérer, en interpréter et en évaluer les traits pertinents, fonctionnent comme des styles de vie » (Bourdieu, 1979, p. 190).

Ces styles de vie sont autant de structures sociales incorporées qui participent à donner du sens au monde différemment. Pouvons-nous dégager une logique sociale aux modalités d'appropriation du concept du *Vivir Bien* ? Ce dernier est à la fois pourvu d'une dimension culturelle, politique et relative à l'habitus des acteurs sociaux. Cette analyse des terminologies et des procédés de définition du *Vivir Bien* amène à considérer les énoncés sous le prisme des structures cognitives. Celles-ci révèlent « les systèmes de classement ». Ces descriptions font appel à la sphère symbolique, anthropologique et écologique des participants. A San José de Uchupiamonas, sur vingt participants, trois ont utilisé le terme « *madre tierra* », deux « *naturaleza* » mais aucun n'a mobilisé le terme « environnement ».

« Cette image représente l'union avec la **Madre Tierra** car certains lui font du mal et la détruisent » (Définition participant F, Ateliers San José, 2019).





Un autre jeune choisit cette image mais utilise une autre formulation discursive.

« J'ai choisi cette image car l'eau est au centre, et autour il y a une montagne. L'élément central est l'**eau** car on en a besoin pour boire, essentiel à la fois pour la vie, on s'en sert pour faire pousser les **graines**. On peut mourir sans eau et nous ne pourrions pas cuisiner » (Participant U, atelier San José, 2019).

La première chose qui surgit est la quasi-absence des termes de nature et environnement alors que les participants vivent en milieu amazonien dans un petit village. En réalité, ce sont d'autres termes qui sont mobilisés pour désigner de façon plus pragmatique la relation entre l'humain et un élément précis de la nature en tant que ressource alimentaire ou cadre de la vie quotidienne. Quatre participants ont utilisé des termes connexes tels que « arbres », « eau », « plantes », « animaux », « graines », « fruit », etc.

Globalement, les jeunes du village souhaitent migrer, projettent pour leur futur un idéal de vie occidental ou bien aspirent à un développement au village. Cependant certains énoncés interpellent car ils se distinguent par une vision où l'univers humain et la nature sont pensés comme perméables. Ces définitions révèlent deux choses. D'une part, la manière de nommer la nature varie en fonction du contexte d'énonciation et surtout de son usage dans la vie sociale. D'autre part, parler de nature ou d'environnement, nous amène à explorer la dimension métaphysique des représentations. Après tout, quand nous nous questionnons sur ce « qu'est-ce la nature », cela revient à nous interroger sur la définition de la vie elle-même, à sa consistance et son inconsistance, à ses limites et ses promesses.

« Le *Vivir Bien* c'est avoir une **maison** entourée de **nature** pour vivre bien, en paix et en **harmonie** » (Définition participant M, Ateliers San José, 2019).



Cet extrait soulève un idéal d'harmonie avec l'environnement, autrement dit, avoir un chez soi, un foyer serein où la nature a également sa place. Un autre participant définit le *Vivir Bien* sous les termes du bonheur relié à la nature.



« J'aime la **nature**. La femme qui ouvre les bras est **heureuse** d'être avec la nature » (Définition participant D, Ateliers San José, 2019).

Ces énoncés semblent réfuter l'hypothèse précédente selon laquelle ceux qui vivent entourés de nature l'appréhenderaient dans un sens pratique tandis que les autres, l'idéaliseraient. Est-il seulement envisageable de catégoriser les perceptions de la nature à partir du lieu de vie ? La dichotomie urbain/rural permet en effet de distinguer les différents modes de vie. Néanmoins, les participants d'El Alto voyagent souvent dans l'Altiplano dans les communautés de leurs parents ou grands-parents tout comme les participants de San José partent à Rurrenabaque ou parfois même à La Paz pour des rencontres sportives, pour suivre leurs parents travailleurs ou recevoir des soins médicaux spécifiques. Ainsi, ils connaissent mutuellement l'univers des autres participants, même s'il ne s'agit pas de la même nature (Altiplano ou Amazonie).

Les récits récoltés lors des ateliers à l'université Mayor de San Andres, à La Paz, mobilisent en revanche uniquement le terme de *naturaleza* (nature), en tant qu'entité vers laquelle l'humain cherche à se rapprocher, à s'unifier, à se relier mais qui semble restée à distance. Précisons que les groupes de participants d'El Alto et de La Paz habitaient tous en milieu urbain. Ce n'est donc pas la place de la nature dans le lieu de résidence qui détermine le rapport que les habitants entretiennent avec elle. Cela semble davantage une construction sociale et individuelle. Selon Pierre Bourdieu, les styles de vie influencent les formes d'appropriations, à la fois des biens et des idées. Dans le contexte de la France des années 1960-1970, il dénombre trois principes : le sens de la distinction, la bonne volonté culturelle et le choix du nécessaire respectivement reliés à la classe dominante, la classe moyenne et la classe populaire. L'origine sociale et l'acquisition des capitaux (économique, culturel et scolaire) participent ainsi aux modalités d'interprétation du concept au-delà d'une simple et unique analyse fondée sur l'environnement immédiat des participants. La structure du capital et sa trajectoire d'évolution participe à nuancer et/ou spécifier les contenus. Envisager la nature devient ainsi un paramètre sociologique caractéristique du groupe social, au-delà des variantes individuelles. Si majoritairement les participants de La Paz sont issus d'une classe moyenne ou dominante, ceux d'El Alto sont au contraire tous issus de la classe populaire. Il est donc intéressant de noter cet élément pour appréhender les discours. En plus de l'éducation et de l'origine sociale s'ajoute la l'origine culturelle différenciée de ces jeunes. Leur appropriation

du *Vivir Bien* est donc toute relative à leur adhésion ou non au discours du parti politique du MAS. L'enjeu de l'interprétation et de la réinterprétation s'articule ainsi à la sphère environnementale, sociologique et politique. Ces différentes couches d'analyses contribuent à contextualiser les contenus discursifs et surtout à les comprendre.

Nature et humanité sont pensés de façon séparée, toutefois l'idée de totalité, d'équilibre entre les deux corps apparaît comme un horizon à atteindre. Cet idéal, inspiré par les discours politiques et intellectuels, a nourri la formation de ces jeunes. Pourtant cette perception ne semble pas incorporée, la vision dualiste reste en arrière-plan. En effet, dans ces définitions, la nature revêt une certaine extériorité. Ces discours seraient-ils teintés de fascination ? Si nous prenons une image choisie dans chacun des 3 ateliers, nous remarquons une variante en termes d'analyses malgré une idée semblable d'interdépendance entre l'humain et la nature.

« Cette image représente l'équité, serrer la main à la nature amène l'idée d'un **équilibre** et d'une **intégralité** » (Définition Participant C, Ateliers UMSA, La Paz, 2019)

« J'ai choisi cette image où une main humaine et une main d'arbre se saluent. Pour moi le *Vivir Bien* c'est **vivre avec** la nature. L'être humain tue des arbres. Je crois que le *Vivir Bien* signifie **prendre soin** des arbres et notamment de **l'environnement** » (Définition participant G, Ateliers El Alto, 2019).

« Le *Vivir Bien* c'est le **monde**. La main humaine qui sert la main de l'arbre c'est beau car nous **dépendons** l'un de l'autre » (Définition participant T, Ateliers San José, 2019).



Parler de la nature à travers l'idée d'interconnexion est l'un des principes véhiculés par l'idéologie du *Vivir Bien*. L'émergence de ce type de narration dans la bouche des enfants de San Jose est cependant porteuse d'interrogations. A quel point se situe cette perception entre l'imprégnation sociale et l'éducation scolaire ? L'activité « vecteur d'image » appelle dans un premier temps, à se saisir d'une image qui renvoie à une connexion immédiate entre l'idée du *Vivir Bien* et une forme iconographique, faisant référence à des symboles qui tissent leur toile dans les systèmes de la pensée. Les images dialoguent avec l'herméneutique des expériences. Les interprétations, le vécu, les différentes lectures du réel interfèrent dans l'appropriation du *Vivir Bien* et dans la narration des jeunes. Les discours recueillis sur le vif font transparaître ce qui relève de l'évidence pour les acteurs dans ce métissage de corpus. Plusieurs participants utilisent les termes de *Madre Tierra*. Comment traduire cette acception culturelle à portée

spirituelle ? La *Madre Tierra* est la traduction hispanique de *Pachamama* et désigne ainsi l'ensemble des êtres qui peuplent la Terre. Elle est aussi une entité surnaturelle qui englobe et veille sur cette pluralité. Néanmoins, un seul jeune de San José fait écho à la sphère rituelle qui l'entoure lorsqu'il évoque la chasse. Il intègre ainsi une dimension intangible, invisible, qui entoure l'humain. Cette entité est pourvue d'une dimension sacrée à la jonction entre adoration et méfiance. Lors d'un entretien, Don Donal, un ancien Tacana, donne l'exemple de disparitions humaines survenues suite à l'oubli d'un rituel pour la Pachamama<sup>106</sup>. Pouvons-nous nous interroger sur ces croyances. Ont-elles des conséquences sur les activités anthropiques ?

La *Madre Tierra* est d'ailleurs au cœur de la définition politique du *Vivir Bien*. Ce dernier amène à une vision holistique en intégrant l'humain dans un univers d'interaction avec les êtres de la *Pacha*. *Pacha* est le terme utilisé par les populations kichwa et aymara pour désigner tous les organismes vivants et les cycles du temps, avec l'idée que ces êtres sont interdépendants et en interconnexion les uns aux autres (Huanacuni, 2010). *Mama* fait référence à la notion d'autorité plus qu'à la figure de la mère. L'image d'une mère protectrice et bienfaitrice semble découler des caractéristiques de la Vierge Marie, un héritage des missions coloniales (Harris, 2000). Or, cette entité est aussi représentée par les acteurs locaux comme « *malicieuse, cupide et menaçante* » (*Ibid*). Le syncrétisme de la société Uchupiamonas transparait également, car si la « *Madre Tierra* » apparaît comme une perspective autochtone, la religion catholique fait également partie du paysage des participants. Une jeune fille rattache d'ailleurs le *Vivir Bien* à la communion chrétienne :

« Cette image me rappelle quand nous allons à l'église en famille. J'aime ce moment où nous prions Dieu » (Définition participante I, Ateliers San José, 2019).

La notion de *Pachamama* aujourd'hui mêle les croyances préhispaniques aux principes judéo-chrétiens ainsi qu'à la philosophie grecque puisque les auteurs décoloniaux et l'Etat l'associent sans difficultés à Gaïa :

« Gaïa arrive d'Europe et la *Pachamama* est nôtre, mais toutes deux sont simplement des noms différents pour désigner la Terre, dans le sens où non seulement nous l'habitons, mais nous faisons partie d'elle. » (Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010).



---

<sup>106</sup> Cf Chapitre 8. Le visible et l'invisible

## 6.2.3 Le *Vivir Bien* : un concept politique pour penser l'extractivisme et la souveraineté alimentaire

### 6.2.3.a La *Pachamama* dans l'État

Le 21 décembre 2010, la Bolivie proclame la loi n° 071 portant sur les droits de la *Pachamama*. Elle définit la *Madre Tierra* comme un « système vivant dynamique, structuré par la communauté indivisible de tous les systèmes et êtres vivants interconnectés, interdépendants et complémentaires, qui partagent un destin commun. »<sup>107</sup> Cette nouvelle place juridique transforme la nature en un véritable sujet de droit (Landivar, Ramillien, 2013). Cette idée soulève un débat relatif à la représentativité de la nature sur la scène juridique. Qui est à même de devenir porte-parole de la *Pachamama* ? Dans la Constitution bolivienne, « toute personne individuelle ou tout ensemble collectif est susceptible de représenter la Terre-Mère » (Constitution bolivienne, 2009 et loi de la Mère Terre, 2012). Cependant, traiter la nature (animée ou inanimée) par la terminologie de « sujet » recouvre de nombreux enjeux au sein de la gestion environnementale qui reste relativement orientée autour de l'extractivisme des ressources naturelles. En octobre 2012 émerge une nouvelle loi, la « loi-cadre n° 300 de la Terre-Mère et du développement pour Vivre Bien ». Cette seconde législation n'a plus pour vocation d'octroyer des droits à la nature mais plutôt de structurer ces droits au sein d'une autorité gouvernementale, la *Autoridad Plurinational de la Madre Tierra* (Audubert, 2017).

Cette institution gouvernementale est chargée de contrôler les droits de la *Pachamama*. Cependant, elle ne dispose pas de jurisprudence. L'État bolivien a le projet ambitieux de porter à l'ONU une déclaration universelle des droits de la Terre-Mère. Ce pont entre savoirs traditionnels et savoirs institutionnels, entre croyances spirituelles et corps politique retisse les fils entre les épistémologies autochtones et l'État. Cependant, ce projet rencontre de nombreux obstacles à sa pleine réalisation. En effet, comment agir sur l'environnement lorsque la nature possède des droits ? Les enjeux de cette justice environnementale sont multiples car ils s'entremêlent aux défis des politiques internationales : « En Bolivie, la *Pachamama* en est presque venue à symboliser la Nation, dressée au nom de la majorité des populations andines

---

<sup>107</sup> Article 3 de la loi n° 071 sur les droits de la Terre-Mère, 21 décembre 2010. Traduction de Victor Audubert (2017).

comme les frontières physiques à l'intérieur desquelles existe l'État » (Harris, 2000, p. 203-205).

Les acteurs politiques se présentent donc comme les « gardiens de la *Pachamama* ». Ils défendent des savoirs dits traditionnels qui seraient ancestraux, écologistes et fondés sur une ontologie où la totalité sociale inclurait les non-humains dans les échanges (Plan National de Développement Bolivie, 2016-2020). Interroger le modèle du développement néolibéral à partir de ce point de référence nous permet de dessiner les limites de ce système productiviste. En effet, l'objectif est de questionner l'appropriation privée de « biens communs », des ressources (terre, eau, etc.) et de valoriser la Nature en dehors de la logique de l'accumulation et de l'anthropocentrisme. Cette contestation décoloniale ne tend pas à retourner vers un passé révolu mais utilise cette source ancestrale pour repenser les formes de gouvernances, de développement, d'exploitations des ressources (d'autant plus dans un contexte où le local est de plus en plus fragilisé par le global).

« La *Pachamama* est une métaphore recouvrant plusieurs sens : elle est la mémoire vivante de la tradition, elle est le symbole qui donne un sens aux mouvements collectifs, elle est le mot d'ordre contre l'appropriation privée des conditions collectives de la vie communautaire ; elle est enfin, le moyen qui distingue politiquement les mouvements ethniques des autres mouvements sociaux autour du débat sur la réforme de l'État national » (Martins, 2014).

La *Madre Tierra* devient une alternative politique qui propose de rendre leur dignité aux minorités et de préserver la nature au nom d'une entité syncrétique « *Pachamama* » (Poupeau, 2011). La mobilisation de la *Pachamama* depuis les revendications populaires des années 1990 est imbriquée à la fois dans les processus d'auto-proclamation de la culture indigène et la construction idéalisée de la figure de l'indien par les cultures étrangères (Harris, 2000). En 2014, le sommet du G77 réunit les pays du Sud et la Chine à Santa Cruz de la Sierra, afin d'échanger sur « la création d'un nouvel ordre mondial ». La Bolivie saisit l'occasion pour exposer le principe du *Vivir Bien* comme processus de changement. L'inscription du *Vivir Bien* dans la Constitution de 2009, la promulgation de la loi *Madre Tierra* en 2010 ou encore la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique tenu à Cochabamba en 2010, présentent la Bolivie comme un emblème du réveil autochtone et de la lutte écologiste. Ces propositions participent à une nouvelle subjectivation du monde, que Boaventura de Sousa Santos analyse par le concept d'« herméneutique des émergences » (2012, p.44). Cette expression tend à rendre compte des savoirs et des cosmogonies des peuples autochtones qui renversent la pensée hégémonique occidentale. Sa critique du colonialisme se fonde ainsi sur ces alternatives émergentes provenant du Sud (2012). L'idée est de faire basculer

l'eurocentrisme simultanément de l'anthropocentrisme à travers une posture qui prend tous les êtres vivants, la *Pacha*, comme point de référence. Ce concept propose ainsi de remodeler la perception ontologique dualiste.

Néanmoins, penser le *Vivir Bien* au prisme de la *Madre Tierra* appelle à la considérer comme une entité avec laquelle l'humain doit coopérer pour vivre. Les discours politiques cherchent à rallier la Terre à son acception politique et spirituelle. Il s'agit de la rattacher à sa fonction génératrice de vie, et aux pratiques qui mettent en interaction l'humain et la nature dans une perspective qui assure la continuité de la vie telle que l'alimentation et l'accès aux ressources naturelles. Au-delà de la dimension mercantile de certaines interprétations, et de la fascination pour une nature désincarnée, beaucoup de participants parlent de souveraineté alimentaire et d'accès à l'eau pour définir ce qu'est le *Vivir Bien*. Est-ce dans le contexte de crise écologique que la thématique de l'alimentation se révélerait primordiale et incarnerait donc l'essentiel pour bien vivre ?

### **6.2.3.b Le *Vivir Bien*, les fruits et la souveraineté alimentaire**

« Certains disent : “nous avons vécu durant l'époque préhispanique avec le *chuño*, avec le *chuño* nous avons passé toutes les crises et avec le *chuño* nous mourrons“ parce que le *chuño* représente une stratégie de défense face à la nature. C'est un aliment fondamental pour comprendre comment ces sociétés ont survécu. La pomme de terre déshydratée peut se conserver longtemps. Quand tu visites quelqu'un à la campagne, il en a en quantité. Les paysans les sortent pour les fêtes. Les *chuños* sont durs comme la pierre et après une nuit de trempage, ils sont prêts. Le *chuño* et la *tunta* sont les meilleurs exemples pour montrer la gestion de l'écosystème par ces sociétés. Car tu sais comment on fabrique le *chuño* ? Avec le gel de la nature. Ce ne sont pas des extraterrestres qui ont débarqué avec un congélateur pour leur enseigner la fabrication du *chuño*, non ! » (Entretien Ramiro Fernandez Quisbert, historien à la UMSA, 14 février 2019)

Cet exemple rattaché à un met alimentaire est significatif des formes d'interprétation des enjeux environnementaux et de mise en récit du *Vivir Bien*, à la fois un idéal vers lequel on tend mais aussi un concentré des stratégies humaines face aux changements et aux problématiques imposées par le monde. La thématique de l'alimentation viendrait ainsi compléter les définitions précédentes en connectant le monde social à la nature.



« Le *Vivir Bien* représente un **équilibre** entre la **nature** et l'homme car au centre on voit des maisons, donc je pense que vivre bien serait l'équilibre pour ne pas surexploiter la terre et que la terre nous donne ses **fruits** » (Définition Participant B, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).

« Sur cette image, on voit des **fruits** et des **plantes** autour d'une femme.

Pour moi le *Vivir Bien* c'est cela, faire des récoltes et les vendre s'il y a profusion » (Participant K, atelier San José, 2019).

À San José de Uchupiamonas, l'usage de la nature s'inscrit dans une perspective productiviste, à visée mercantile ou vivrière. Ce participant mobilise à la fois le caractère essentiel de la nature tout en lui octroyant une réalité matérielle. Il est question de faire des bénéfices économiques à partir de la production de la nature. En effet, c'est à travers l'échange de production vivrière que l'économie des Uchupiamonas et des Tacana a longtemps été organisée.

« Moi j'entends l'existence du groupe ethnique autour de la conservation du territoire. Le peuple a toujours persisté, survécu (*pervivendo*) grâce à ses ressources naturelles. On a toujours utilisé nos produits, pour faire le *torenque* notamment, un échange commercial entre l'occident et l'Amazonie, avec le secteur d'Apollo en particulier. Les anciens voyageaient plusieurs jours après avoir récolté plusieurs produits, comme des racines, du miel d'abeille, des plumes, toute une série de produits en fonction de la demande. Puis, ils apportaient et échangeaient cela avec du sel, des lits, des serviettes. C'était davantage un système d'échange non commercial sans valeur économique, sans billet » (Entretien Don Zenon, 5 avril 2019).

L'identité même de ces populations se mêle à leur production. Ces dernières amènent à des spécificités culturelles. Si nous reprenons l'exemple du *wiñapu* (bière de maïs chez les Tacana de Tumupasa), il renvoie non seulement à la tradition culinaire Tacana mais cette boisson de partage inscrite dans une longue chaîne opératoire esquisse les principes du vivre-ensemble, de l'interdépendance parmi le vivant et plus largement fait échos au concept du *Vivir Bien*. Lorsque j'avais essayé de mener des ateliers audiovisuels auprès d'un groupe de femme à Tumupasa, je leur avais demandé de choisir un élément à filmer qui représentait pour elles le *Vivir Bien*. J'avais été surprise que Carmen et sa sœur souhaitent filmer la préparation du *wiñapu*, la bière de maïs. Les autres femmes avaient mentionné le sujet des plantes médicinales qui témoigne à la fois des connaissances du peuple tacana et des relations entre les Tacana et



les êtres végétaux. D'autres femmes avaient parlé des chants relatant les entités de la mythologie mais le sujet des boissons locales me laissait perplexe. Pourtant, c'est le seul tournage qui aboutira, les autres femmes se désintéresseront petit à petit du projet audiovisuel.

« Nous avons dans la culture Tacana plusieurs boissons mais certaines sont en train de s'oublier. Nous pouvons citer peut-être celles dont nous nous rappelons par exemple : le jus d'açaï, le lait de majo, le lait de majillo, la boisson sucrée d'achachairu, le jus de canne qui s'appelle *warapu*, la bière de manioc qui s'appelle *elape* et la bière de maïs : le *wiñapu* » (Entretien Milenka Terraza, juillet 2017).



QR code 14 : Scannez-moi

Lien vidéo 14 : Préparation du *wiñapu* à Tumupasa (Jordie Blanc Ansari et Carmen, 2017) URL : <https://vimeo.com/738860568>

Les participantes souhaitent attirer l'attention sur cette bière car elle nécessite une préparation de plusieurs jours avec des étapes précises. Tout d'abord, il faut aller aux jardins pour récolter le maïs. Le point de départ de cette préparation est donc le *chaco* (jardin cultivé), autrement dit un espace domestiqué au cœur de la forêt. Cette première étape met en relation les Tacana et la nature. Le *chaco* est à la fois un espace peuplé davantage par des non-humains et le lieu d'interaction privilégié avec eux à travers la production agricole. Philippe Descola (1983) lors de son enquête auprès des achuars en Amazonie équatorienne analyse justement les procès de travail de la chasse et l'horticulture. Ces deux activités sont réparties selon les genres et articulent les savoirs faire techniques aux savoirs symboliques. L'un comme l'autre nécessitent de commercer avec les esprits. La production puis la récolte de maïs s'insèrent effectivement dans les deux sphères, matérielle et surnaturelle. C'est en prenant soin des cultures, que les femmes répondent aux exigences des esprits et de leur famille. Le maïs incarne ainsi le pilier qui vacille entre les deux sphères. Une fois le maïs au sein du foyer, de nombreuses étapes de préparation se suivent selon une chaîne opératoire bien définie.

« Il faut d'abord laisser tremper le maïs une nuit. Le jour suivant, il faut le laisser reposer jusqu'à quatre jours. Pour préparer la bière, il faut ensuite prendre le maïs humidifié et le moudre, c'est ce que nous appelons le mélange, le *wayuri* comme on le dit en tacana. Quand il est en petit morceau, bien moulu, on le met dans la marmite avec de l'eau bouillante, jusqu'à qu'il perde sa mousse. Ensuite, on augmente le feu pour que la bière ne soit pas trop épaisse et qu'elle commence à cuire. Quand elle est bien cuite, bien colorée, nous baissons le feu. Puis, on la refroidit et nous ajoutons le *patacao*<sup>108</sup> pour qu'il lève (...) Ma maman avait l'habitude de mettre la chicha *wiñapu* dans une grande jarre, elle posait des feuilles sur le sol, puis enterrait la jarre, recouvrait la jarre de terre et de pierre. Puis, elle refermait en attachant bien serré des feuilles de bananiers pour qu'elle fermente bien deux jours » (Entretien Doña Yolanda, juillet 2017).

Sa fille, assise à côté, ajoute des précisions tout en commençant à écraser les grains de maïs avec une meule.

« C'est ma mère qui m'a enseigné. Premièrement, il faut laisser tremper le maïs, comme vient de le dire ma maman. Ensuite il faut le laisser gonfler (*crecer*), dans un contenant part il faut faire tremper une autre petite quantité de maïs, destinée à être poêlée. Elle sera ensuite mélangée au maïs gorgé d'eau (*retorñado*). Ce maïs sera moulu puis nous le mélangerons aussi au maïs *crecido*. Et cela pour quoi ? Quand nous faisons cuire la chicha, si nous mettons uniquement du maïs *crecido*, ça déborde et déborde et déborde (*revalse*). Alors que si nous ajoutons ce maïs à moitié toasté à la chicha, la chicha cuit tranquillement » (Entretien Milenca Terraza, juillet 2017).

Toutes les femmes de la maisonnée participent, y compris les enfants à qui l'on attribue des petites tâches. Parfois, d'autres femmes viennent en renfort. La préparation du *wiñapu* est ainsi une action collective partagée par l'ensemble des femmes. Précisons, que la préparation et la distribution du *wiñapu* ne génère pas de recette financière à la différence des autres boissons traditionnelles vendues sur la place de Tumupasa qui sont préparées individuellement. Le *wiñapu* révèle ainsi d'un ensemble de valeurs sociales telles que la famille, la solidarité et l'entraide. Il est ainsi garant de la cohésion sociale et de l'harmonie au sein de la communauté. En ce sens, cet exemple culinaire peut être mis en perspective avec le concept du *Vivir Bien* que nous étudions. Ce n'est d'ailleurs pas anodin que Carmen et sa sœur aient choisi ce sujet dans le cadre des ateliers audiovisuels.

---

<sup>108</sup> Le *patacao* est une levure traditionnelle fabriquée par le mélange de la salive et de la farine de maïs. Les femmes mastiquent des petites quantités de farine, puis le recrachent. Elles effectuent ce geste pendant plusieurs heures jusqu'à ce que le contenu devienne une pâte onctueuse. Elles laissent ensuite reposer cette levure pendant plusieurs jours avant de l'intégrer à la bière.

« Par exemple, pour une veillée funèbre, les voisines, les marraines, viennent aider les femmes de la famille à préparer la *chicha*<sup>109</sup> car il en faut dans de très grandes quantités. Donc il y a des volontaires qui viennent aider » (*ibid*).

Au fil des entretiens et des prises de vues, la préparation du *wiñapu* prend une dimension sociale qui déborde la simple préparation culinaire. La préparation de la bière se rattache ainsi à des procès de travail genrée, puisque ce sont les femmes qui sont responsables des différentes étapes de la préparation mais aussi de la distribution de la bière aux invités. De plus, sa consommation est directement reliée à une pratique sociétale : la fête ou les travaux communautaires. En ce sens, la dimension collective est éminemment présente à la fois lors de la préparation de la bière et dans l'acte de consommer.

« On prépare la chicha pour des occasions spéciales, pour la fête du village par exemple. Tout le monde devrait en préparer pour cette occasion mais finalement il reste peu de famille qui le fait. La fête du village et le carnaval sont des grandes fêtes ici à Tumupasa. Parfois on prépare le *wiñapu* pour le nouvel an aussi. Autrefois, on le préparait également lorsqu'il y avait un travail communautaire. Par exemple, si c'était le jour de l'entretien des chemins, il fallait que les femmes préparent la chicha et servent le *wiñapu* avec le repas. Dans les temps plus anciens, l'époux voulait toujours avoir du *wiñapu*. Et si la femme ne l'avait pas préparé il pouvait le lui reprocher et s'énerver » (Entretien Milenka Terraza, juillet 2017).

La dimension festive place le *wiñapu* dans une pratique sociale totale. En plus, de tendre vers un usage collectif coutumier, qui scande les différents rites, plusieurs croyances entourent cette boisson. Dans l'acte de consommation, il convient de respecter les règles qui ordonnent le bon déroulement des cérémonies.

« Existe-t-il une coutume spéciale dans la façon d'inviter à boire la bière *wiñapu* ? On n'en distribue pas à tout le monde. Si on prend l'exemple du Carnaval, la chicha est destinée au *baba chaya*<sup>110</sup>. Il y a toujours cette croyance selon laquelle il faut d'abord réserver la bière » (Entretien Carmen Terraza, juillet 2017).

Carmen soulève ce point sous la forme interrogative. Elle souhaite que sa mère détaille cette coutume.

« Oui, avant d'inviter ceux qui te rendent visite, il faut d'abord mettre une portion de chicha dans une bouteille pour l'offrir au *baba chaya*, ensuite nous pouvons inviter tout le monde à boire (Entretien Doña Yolanda, juillet 2017).

---

<sup>109</sup> Milenka ne précise pas si dans le cas des veillées funèbres, les femmes préparent la bière de manioc (*elape*) ou de maïs (*wiñapu*).

<sup>110</sup> Le *Baba chaya* est un personnage clé du carnaval tumupaseño

Qui est ce *baba chaya* ? Cette entité surnaturelle est-elle reliée au Carnaval ? Cette pratique relève-t-elle d'une superstition d'ordre symbolique ou d'une menace sociale ?

« Cette coutume se pratique spécifiquement pour la fête de Carnaval. Pour cette fête, toutes les choses qui se préparent doivent d'abord être servies au maître de la fête (*el dueño del cumpleaños*). Il y a une croyance selon laquelle, si je suis en train de cuisiner et que j'invite en premier une personne qui n'est pas le *dueño del cumpleaños*<sup>111</sup> (*maître de la fête*), le *baba chaya* s'énerve et il peut arriver n'importe quoi. Dans tous les cas, la nourriture, la boisson, la *chicha*, sont d'abord pour lui. Quand il va visiter les maisons, les familles lui préparent une petite table remplie de banane plantain, de bière, de viande (...) Ensuite seulement nous pouvons servir toutes les personnes qui l'accompagnent (Entretien Milenca Terraza, juillet 2017).

Le *wiñapu* devient ainsi une piste d'analyse pour appréhender les rapports de genre dans la société Tacana, les croyances, l'organisation sociale et plus largement les rapports à la nature. Le *wiñapu* garderait-il précisément la mémoire sociale d'un *Vivir Bien* Tacana ? La bière de maïs serait garante des principes d'entraide et d'harmonie collective à la fois en tant que boisson partagée et par le respect du protocole social relatif aux croyances locales. Ainsi, au-delà d'un vivre-ensemble humain réuni autour du *wiñapu*, se dessine un vivre-ensemble avec les entités surnaturelles. La production de maïs et sa transformation en bière seraient ainsi des exemples pour définir l'essence du *Vivir Bien* dans son acception sociale. Cette réalisation filmique initié par Carmen se destine aux jeunes Tacana. L'objectif est de montrer à nos enfants comment se fabrique *el wiñapu*. La participation à l'atelier audiovisuel a le sens pour elle dans la transmission aux jeunes générations.

Le jeune participant de San José évoquait justement les fruits, dans sa définition du *Vivir Bien*. Les fruits représentent un élément de jonction entre la nature et l'humanité. C'est la connexion parfaite pour l'épanouissement des deux. Les fruits s'intègrent dans un cycle de vie et ils fournissent une nutrition saine. Un véritable champ lexical relié à l'eau et la souveraineté alimentaire est en effet commun à tous les groupes de participants.

---

<sup>111</sup> Le maître de la fête ou maître de cérémonie fait référence à la personne qui organise le carnaval dans le village.



« Sur cette image, nous pouvons observer un plat plein de **fruits**. Nous devons manger sainement, s'alimenter avec des fruits et **légumes** pour vivre bien » (Définition Participante I, Ateliers El Alto, 2019).

Nous percevons dans ce discours une dimension moralisatrice nutritionniste, qui interroge néanmoins les modes de subsistance et la réciprocité avec la Terre. La *Pachamama* n'est pas mobilisée ici sous un angle spirituel mais sous un angle pragmatique. Elle est l'entité grâce à laquelle émerge la vie et qui permet aux humains de se nourrir. Cette même image a été utilisée par d'autres participants des différents ateliers dans un sens similaire.

« Sur cette image, on voit une femme avec des cheveux de **maïs**. Elle prend dans ses bras des **fruits** et des aliments sains. Cette image fait référence à la *Madre Tierra*. *Vivre Bien* pour moi c'est avoir une **nourriture** saine » (Définition Participante H, Ateliers El Alto, 2019).

« J'aime cette image, elle représente la *Madre Tierra* car il faut la protéger pour tout ce qu'elle nous donne : les **fruits**, le **riz**. Il ne faut pas jeter nos déchets » (Définition participant N, Ateliers San José, 2019)

« Ce serait bien de vivre bien en harmonie avec ce que nous donne la **Terre**, sa richesse et ses **fruits** » (Définition Participante A, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).



La souveraineté alimentaire est un véritable sujet de débat en Bolivie. L'État plurinational de Bolivie a inscrit le droit à l'alimentation dans sa nouvelle Constitution de 2009. Le Conseil National de Sécurité Alimentaire (CONAN) a participé à la mise en place de plusieurs programmes, en lien avec la coopération internationale. « La loi N° 622 (loi sur l'alimentation scolaire) représente une nouvelle étape sur le chemin du développement de la souveraineté alimentaire et le **bien-vivre** » avance la FAO<sup>112</sup>. Le programme gouvernemental mobilise lui-même le concept du *Vivir Bien* dans sa lutte contre la malnutrition et la souveraineté alimentaire. Ces enjeux semblent cruciaux au vu des études menées par la FAO. En effet, celles-ci soulignent un niveau élevé de la faim en Bolivie, bien plus marqué que dans les autres États de l'Amérique du Sud (Samdup, 2011). La question de l'autosuffisance alimentaire est un des objectifs de nombreuses ONGs locales et internationales. Lors d'une étude précédente à Caranavi, nous avons pu suivre la fondation CELCCAR (Centrale de Coopératives Agricoles de Caranavi)

<sup>112</sup> URL: <https://www.fao.org/in-action/right-to-food-national/bolivie/fr/>

chargée de soutenir les producteurs de café. Les agronomes du CELCCAR encourageaient les producteurs à développer une production vivrière à côté des plantations de café. Chaque semaine, ils travaillaient collectivement sur des parcelles en friches afin de les transformer en jardins horticoles (Blanc Ansari, 2015). Cécile Collinge souligne dans ses travaux les difficultés et les stratégies mises en place par les femmes de l'Altiplano pour maintenir une production familiale durable (Collinge, 2015). La problématique de la souveraineté alimentaire est ainsi un réel enjeu dans différentes zones boliviennes.

« De nos jours, nous importons beaucoup de produits du Pérou, de l'Argentine et du Brésil. Nos propres producteurs ne reçoivent pas le soutien du gouvernement et ils changent d'activités. Ils vendent leurs terrains, se dédient à l'élevage de bétail, ou migrent en ville pour acheter une voiture et devenir transporteur public, d'autres se dédient à la production de coca ou partent travailler dans les mines. Si nous ne soutenons pas ces gens qui sont à la base de notre souveraineté alimentaire, ce concept du *Vivir Bien* est seulement une utopie, un rêve romantique » (Entretien Cecilia Gonzalez Paredes, 9 août 2017).

L'analogie entre le *Vivir Bien* et la nourriture révèle les logiques sous-jacentes des habitudes et des transformations de la consommation. Les exemples culinaires relèvent ainsi d'une dimension culturelle, sociale et politique. Comment nous nourrissons-nous ? Quelles sont nos habitudes alimentaires ? Que disent-elles de nos perceptions du monde ?

« Plus il y a de l'argent, plus il y a de la consommation et plus il y a du consumérisme plus nous vivons mal. Le consumérisme te fait abandonner la nourriture naturelle et en même temps augmente les maladies (comme le diabète) au niveau mondial. L'alimentation a changé en Bolivie. Autrefois, nous mangions du poulet uniquement pour les jours de fêtes, pour Noël et la préparation de la *picana*, par exemple. Le poulet était réservé pour les fêtes. Or, aujourd'hui les gens mangent du poulet et des pommes de terre quotidiennement avec des sauces industrielles. C'est difficile de parler du *Vivir Bien* dans les sociétés hautement consumériste et lié au marché néolibéral. C'est pour cela que ce concept est relié à la question de l'autonomie » (Entretien Ramiro Fernandez Quisbert, historien à la UMSA, 14 février 2019)

Si ces débats comportent une dimension politique, le concept du *Vivir Bien* est relié à la question alimentaire chez de nombreux participants et acteurs locaux à travers une acception pragmatique de survie. Une bonne alimentation, autrement dit, une production agricole soutenable est l'une des conditions pour vivre bien. Tout comme un accès à un air pur et à l'eau potable. L'accès à la ressource en eau est aussi souligné par certains participants. C'est d'ailleurs le sujet essentiel de la production filmique réalisé lors de nos ateliers à Copacabana.

« Moi j'ai choisi l'eau pour deux raisons. D'abord car elle étanche la soif, nous avons toujours soif. Il s'agit de l'élément le plus important. Deuxièmement parce que c'est un fluide, il peut contourner les choses, s'infiltrer » (Définition participant G, Ateliers UMSA, La Paz, 2019).



Cette définition joue sur une analogie : l'eau est un élément essentiel pour la vie et un symbole de changement. L'eau change d'état, l'eau sculpte le roc avec douceur. Derrière le concept du *Vivir Bien*, il y a, à la fois l'idée d'égalité d'accès aux biens communs et l'idée d'un processus de transformation sociale.

### ***Conclusion de chapitre :***

A la suite de cette activité « vecteur d'image », j'ai proposé aux participants de réaliser collectivement un *storyboard* à partir des différentes images choisies et en intégrant s'ils le souhaitent d'autres images. Le *storyboard* désigne la version illustrée d'un scénario dans le milieu du cinéma et de l'animation. Cette activité permettait de construire une narration imagée et de mettre en scène leur imaginaire sur le *Vivir Bien*. Comment donner du sens à ces images ? Qu'est-ce qui fait sens collectivement quand l'horizon (la consigne) est le concept du *Vivir Bien* ? Comment composer avec l'ensemble des définitions pour un avenir commun possible ?



Lien vidéo 15 : Atelier Storyboard, El Alto, Association Proyecto de vida (2019). QR code 15 : Scannez-moi

URL: <https://vimeo.com/manage/videos/764706442>

Cet atelier permet également de préparer les participants à raconter quelque chose à partir d'images, autrement dit il s'agit d'une étape précédant la prise en main de la caméra tout en creusant le statut de leurs imaginaires. Il s'agit ainsi de se saisir de leur propre narration du monde à partir d'un support imagé. Ces imaginaires sont teintés d'une dimension sociologique. Que voit-on au-delà de l'image figurative ? Comment une image fixe peut-elle faire appel à l'univers complexe des idées ? Et quel est précisément cet univers ? Reprenons l'analyse de Pierre Bourdieu concernant l'attrance pour les œuvres d'arts, bien que dans notre enquête le but de la recherche n'est pas le goût pour l'esthétique de l'image mais le sens que le participant lui octroie.

« L'œuvre d'art ne prend un sens et ne revêt un intérêt que pour celui qui est pourvu du code selon lequel elle est codée. La mise en œuvre consciente ou inconsciente du système de schèmes de perception et d'appréciation plus ou moins explicites qui constitue la culture picturale ou musicale est la condition cachée de cette forme élémentaire de connaissance qu'est la reconnaissance des styles. Le spectateur dépourvu du code spécifique se sent submergé, « noyé », devant ce qui lui apparaît comme un chaos de sons et de rythmes, de couleurs et de lignes sans rime ni raison » (Bourdieu, 1979, p.12).

Or, dans le cas étudié, au-delà de l'origine sociale et ethnique, un autre paramètre est clairement décisif en termes d'appropriation du concept. En effet, si nous replaçons le sujet autour de la mise en récit du *Vivir Bien*, il est évident que le choix des images et des termes pour élaborer une définition soit en étroite relation avec l'imprégnation des acteurs vis-à-vis du langage politique et indigène. Ainsi, la proximité ou la distanciation des énoncés concernant la définition institutionnelle montre les niveaux d'engagement politique des participants et de leur famille selon s'ils adhèrent ou réfutent au gouvernement en place. De plus, l'usage de l'image n'est pas neutre comme nous l'avons énoncé en début de chapitre. Créer un contenu discursif à partir d'un support imagé mobilise plusieurs capitaux, notamment scolaire. L'âge et le niveau d'instruction conditionnent la précision et la complexité des définitions. L'enjeu de cet exercice n'était pas d'élaborer une catégorisation des différents profils de participants. Même s'il s'avère pertinent de comparer les contextes d'énonciation, il s'agit d'analyser les différentes clés de lecture du *Vivir Bien*, autrement dit les référentiels communs et disparates relatifs à ce concept.

Qu'en est-il des images qui n'ont jamais été choisies par les participants ? Certaines avaient pourtant selon nous, un rapport immédiat avec le *Vivir Bien*, comme ces deux images :





Evo Morales Ayma représente le processus de changement en Bolivie. La constitutionnalisation du concept du *Vivir Bien* a émergé précisément lors de l'Assemblée Constituante impulsée par son gouvernement. Ensuite, l'image de la marche contre le projet du TIPNIS renvoie aux ambiguïtés du discours de l'État. Pourquoi ces images n'ont-elles pas fait sens ? Est-ce la méconnaissance de l'histoire de ce concept et de sa charge politique ? Ou bien la dimension politique serait-elle secondaire pour les participants ? Finalement, la conceptualisation de ce principe de vie a permis une reconnaissance institutionnelle des savoirs autochtones mais fait-elle sens pour les acteurs en dehors de la sphère intellectuelle et politique ?

L'activité « vecteur d'image », tout comme le « portrait chinois » analysé par Pierre Bourdieu, permet de se saisir des différentes formes de représentations du monde. Les pensées des acteurs se divisent, s'ordonnent et se classent selon les procédés sociaux et culturels dont ils disposent. Cette division des schèmes mentaux se rattache à des différences ancrées dans la réalité sociale. Ces énoncés permettent-ils seulement de restituer une part des représentations de ces acteurs ? Comment rendre compte de leurs perceptions de l'environnement ? Les perceptions sont précisément les échos du monde extérieur captés à l'intérieur de soi. Le prisme de la caméra permet de plonger dans le regard de l'autre, autrement dit dans la perspective visuelle de l'autre. Ainsi, les récits narratifs et les images filmées témoignent de la part subjective du regard porté sur l'environnement.

## **PARTIE IV**

### **Modes d'appropriation et mise en récit du concept du *Vivir Bien***

## Chapitre 7. Champ / contre champ du désordre environnemental

Dans ce chapitre, nous établirons une analyse à deux entrées. Nous travaillerons d'abord sur le champ et le contre-champ de la caméra, autrement dit : ce que les participants filment et ce qu'ils ne filment pas. En parallèle, nous questionnerons le champ et contre champ de la Nature en poursuivant l'analogie avec le cadrage de la caméra. Autrement dit, il s'agira de délimiter ce que les participants définissent comme appartenant à un « monde naturel » (le champ de leur perception) ou au contraire ce qu'ils excluent (le contre-champ). Le contre champ renvoie aux éléments non pris en compte par les participants mais qui pourtant les entoure. Cette comparaison entre les différentes perceptions de la nature, de l'ordinaire et du symbolique permettra d'analyser ce qui est porteur de sens pour les individus et/ou les groupes sociaux concernés.

### 7.1 L'écologie sublimée : une perception dualiste ?

#### 7.1.1 Questionner la prédation de la nature

##### 7.1.1.a Court-métrage *El Sillar*



Lien vidéo 16 : Court-métrage *El Sillar* (Miguel, 2019).  
URL: <https://vimeo.com/manage/videos/693019010>



QR code 16 : Scannez-moi

Le court-métrage *El Sillar* a été réalisé par Miguel, un étudiant d'archéologie de l'Université Mayor de San Andrés à La Paz (UMSA). Cet étudiant était plus âgé que les autres, de classe moyenne, d'origine européenne par son père et indigène par sa mère. Le sujet porte sur la construction d'une route par une entreprise chinoise, proche d'une réserve naturelle. Une route qui relie les villes de Santa Cruz, l'un des principaux foyers économiques du pays, et

Cochabamba, elle-même reliée à la ville de La Paz, siège du gouvernement. La narration reprend une discussion entre le participant et un chauffeur de taxi concernant les enjeux environnementaux et sociaux du projet routier. La première séquence plonge le spectateur dans la nuit, les phares des véhicules éclairent à peine les visages des protagonistes. Des véhicules restent immobiles tandis que d'autres cherchent à manœuvrer. Un bus roule sur la route inondée. A ce moment-là, débute le dialogue. Le chauffeur de taxi et le narrateur échangent autour du projet de double voie entre la ville de Santa Cruz (capitale économique) et Cochabamba (elle-même reliée à la ville de La Paz, capitale administrative). Le chauffeur de taxi parle d'inondations, de glissements de terrain, de routes non goudronnées et parsemées de cailloux – autant d'arguments qui pourraient légitimer le projet routier. Mais le chauffeur de taxi décrit sa réalité en tant qu'habitant de cette région soumis aux aléas climatiques et pénalisé par le manque de mobilité à la fois pour l'éducation de ses enfants, les accès aux soins et les débouchés économiques.

L'échange tend peu à peu à questionner les risques environnementaux engendrés par ce méga-projet. La dernière séquence insiste justement sur deux réalités qui se superposent. Le premier plan expose le chantier de l'entreprise chinoise chargée de construire l'autoroute (deux fois deux voies). Au bord du lit de rivière s'entassent les grues, les tuyaux, les machines. La plage est boueuse. À l'arrière-plan se dessine la montagne luxuriante, boisée jusqu'à la cime. L'ambiance sonore est marquée par le concerto pour violon Op.77 de Johannes Brahms. La musique aérienne marque le contraste entre, d'une part, une nature sublimée et d'autre part, une nature dévastée par l'action humaine. Cette représentation élogieuse chante la beauté de la nature, le besoin de la préserver pour elle-même.

Cette vision dépeint une nature pure et authentique inspirée d'un « grand partage » ontologique. Les deux interlocuteurs séparent la nature du monde des humains. En effet, la séparation de la nature et de la culture imprègne la société moderne dans son ensemble (science, géopolitique, développement, etc.). Or, c'est précisément cette perception qui est à l'origine des formes de domination sur la nature afin de contrôler son caractère imprévisible (Acosta, 2013). Cette composition du monde est empreinte d'anthropocentrisme et elle ne rend pas compte de l'effet d'interdépendance entre les différents êtres. L'anthropologie des modernes de Bruno Latour (1991) ou l'anthropologie de la nature de Philippe Descola (2005) ont précisément interrogé ce grand partage, fondement du modernisme et largement répandu à travers le système capitaliste. Alberto Acosta poursuit la critique de ce grand partage en insistant sur le fait que la

Nature est une construction sociale. Autrement dit, il s'agit d'un concept produit par l'homme qui le sépare de cette entité alors même qu'il appartient à une totalité (*op. Cit.*).

L'opposition est très claire entre les besoins de la Nature et ceux de l'Homme. Le chauffeur décrit la nature sauvage comme un lieu de vie intact, authentique régulateur de l'eau à travers un écosystème équilibré. Le narrateur dénonce le projet routier car il le perçoit comme un facteur de déséquilibre à la fois écologique et social.

« Ces travaux vont engendrer des glissements de terrain, la coupe de nombreuses espèces forestières liées à l'agrandissement du chemin et l'urbanisation qui risque d'accompagner ce projet » (Extrait Court-métrage *El Sillar*, Miguel, 2019).

Ainsi, cette nature se voit « souillée » et « domestiquée ». La première et la dernière séquence mettent ainsi en perspective la tension qui s'exerce entre la notion de risques écologiques et les besoins humains. En effet, nous ne pouvons réduire la narration de Miguel à une perception purement naturaliste car elle insiste également sur les limites du modèle capitaliste. Cette vision se rapproche des luttes « post-extractivistes » théorisées notamment par Alberto Acosta et Eduardo Gudynas pour qui la Nature a jusque-là été considérée par les politiques environnementales et les acteurs du développement comme un outil à la disposition de l'homme. Cette approche utilitariste était déjà exposée dans les travaux de Marx, pour qui les usages de la nature doivent servir l'économie. Le système capitaliste dédie la nature à la seule fin d'être transformée, exploitée ou consommée sans lui accorder une « agentivité ». Et c'est précisément ce point-là que le court-métrage *El sillar* soulève. Bien que la manière de nommer et désigner la nature soit romantisée. Bruno Latour utilise le terme « actant » pour justement insister sur la dimension dynamique de l'ensemble des non-humains. Il avance en effet l'idée que chaque entité vivante possède une *agency*, autrement dit « une capacité d'agir et d'infléchir la trajectoire des êtres voisins » (1991). En ce sens, les actions humaines se sont appropriées ces différents éléments dans le but d'augmenter leur puissance économique, leur taux d'exportation et leur niveau de relations commerciales (Gudynas, 2014). L'environnement n'est donc pas considéré comme ayant une valeur en soi. L'anthropocentrisme<sup>113</sup> impose de cette façon des valeurs à la nature qui lui sont extérieures. L'extractivisme et le néo-développement (tel que les monocultures, les élevages intensifs, les grands projets hydroélectriques, minerais, pétroliers ou routiers) présents en Amérique latine sont ainsi perçus

---

<sup>113</sup> L'anthropocentrisme est une attitude philosophique qui considère l'homme comme centre de référence. (CNRTL)

comme un « colonialisme » de la nature (Chartier et Löwi, 2013, p.16). Dans la même perspective, le sociologue péruvien Anibal Quijano forge le concept de « colonialité » pour désigner tout à la fois l'accaparement violente du réel à travers la damnation du sujet colonisé, l'accaparement dévastateur des communs naturels » et l'invisibilisation des « multiples autres façons de faire monde (Quijano, 2012).

On peut donc dire que ce que questionne le court-métrage de Miguel est une vision utilitariste de la nature. En séparant les ordres de la nature et ceux de l'action humaine, ce court-métrage s'inscrit dans une perception que nous pouvons qualifier « d'écologie sublimée ». La première et la dernière séquence mettent ainsi en perspective la tension qui s'exerce entre les notions de risques écologiques et les besoins humains. En effet, quand bien même le discours du participant cherche à contrer la prédation de la nature, il reste enfermé dans une vision dualiste où l'homme se voit extrait. Cette perception dualiste rejoint l'ontologie naturaliste défini par Philippe Descola (2005).

#### **7.1.1.b Des perceptions de la nature anthropocentrées et biocentrées**

L'utilisation de l'anthropologie de la nature nous aide à repenser la question de l'environnement. L'équilibre entre l'Homme et ce que nous avons coutume d'appeler Nature nous amène à repenser les frontières ontologiques car selon la vision andine, l'humanité n'est pas considérée comme maîtresse de la Nature mais plutôt faisant partie d'elle. L'inscription dans la sphère juridique et politique du *Vivir Bien*, ce concept qui place l'homme dans une relation d'interconnexion et d'interdépendance avec la nature, est un des enjeux majeurs de la Constitution bolivienne de 2009. Ces nouvelles formes épistémiques participent à la ré-invention d'un corpus pour penser le « développement » et l'environnement à l'ère de la globalisation.

Dans ce contexte, de nouveaux courants de pensée émergent et des articulations entre sciences de la nature et sciences de la culture se tissent afin d'élargir l'analyse aux non-humains et aller ainsi au-delà du sociocentrisme (Demeulenaere, 2017). Selon Marshall Sahlins (2008, p. 41), « aussi enchanté que notre univers (celui des Occidentaux) puisse paraître, il est aussi ordonné par une distinction entre nature et culture qui n'est évidente pour à peu près personne d'autre que nous ». C'est le travail qu'entreprennent les penseurs de la *political ecology*, qui s'intéressent aux cosmologies, aux systèmes à travers lesquelles se lient « les valeurs, les normes, les codes au moyen desquels les hommes pensent et organisent leur vie sociale »

(p. 59). Pour cela il est nécessaire de questionner notre façon de percevoir la réalité car notre façon d'établir des discontinuités dans le monde, de séparer les entités des phénomènes sont autant d'éléments chargés d'une production culturelle et non d'un universalisme pur. Mais « où s'arrête la nature ? Où commence la culture ? » demande Descola (2011), dans un contexte de crise environnementale qui affecte la vie des hommes tant dans leur quotidien, leur activité économique, leur habitat, leur pratique rituelle, leur alimentation que leur santé.

En anthropologie, plusieurs courants tentent de s'abstraire de ce dualisme : l'ontologie de « l'être-au-monde », porté notamment par Tim Ingold (2014) et Augustin Berque (2009), l'anthropologie symétrique de Bruno Latour (1991), l'écologie symbolique proposée par Philippe Descola (2005) ou encore le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro (2009). Plus récemment c'est la catégorie d' « humanités environnementales » qui est mobilisée (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017). Elle a émergé en Australie sous l'expression d' « *ecological humanities* ». Les « humanités » n'ont pas de frontière disciplinaire mais thématique. Dans le cas de l'environnement, il s'agit de porter un regard critique sur les politiques de la nature, les problèmes environnementaux liés à des pratiques sociales, des questions de savoirs et d'éthique vis-à-vis de la nature. « Face aux défis environnementaux de notre temps, il faut repenser la notion même d'humain et rejeter les affirmations réductionnistes qui en font un sujet indépendant, rationnel et auteur de ses décisions » précise ainsi l'éditorial de la revue *Ecological Humanities* (Rose *et al.*, 2012 in Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017, p.9). Cette ouverture du rapport de l'homme à la nature apporte de nouveaux cadres d'analyses notamment si nous l'appréhendons à travers le prisme des savoirs indigènes. Ces savoirs sont issus d'une transmission orale et constituent des connaissances sur la nature, la médecine et plus généralement le monde. A la lumière des travaux de Claude Levi Strauss, ils constituent une « science du concret » (1962, p.30).

La Nature est devenue tour à tour la propriété d'un Etat, d'une entreprise, d'un privé ou d'une collectivité. Se sont ainsi multipliées les exploitations agricoles massives, forestières et minières de façon à assouvir les besoins économiques et politiques sans prendre en considération les conséquences environnementales de ces actions. L'agriculture intensive engendre la contamination des sols par l'utilisation de produits chimiques et la mise en place de monoculture nécessite une alimentation en eau excessive. Aussi, l'essor d'exploitations pétrolières et minières à ciel ouvert participe à la contamination de la biodiversité et de la ressource en eau : de ce fait elle transforme les relations sociales et écologiques. Ces activités cherchent avant tout à développer l'économie des États sans accorder à l'environnement une

valeur en soi. Émergent alors des mouvements dits écologistes chargés de « défendre l'environnement ». Ils mettent en avant l'utilité de la protection de la nature, à la fois pour l'oxygène mais aussi comme patrimoine à laisser en héritage aux générations futures. Or, ces mouvements sont eux-aussi tournés vers les besoins de l'homme. L'anthropocentrisme impose de cette façon à l'objet, des valeurs qui lui sont extérieures : « Une plante, un animal, une cascade, ne présente pas de valeur en soi ou propres, c'est l'être humain qui lui en attribue pour lui-même » (Gudynas, 2014). La nature est donc marquée par son utilité. Prenons l'exemple d'un arbre devenu une pièce de bois, sa valeur réside dans l'utilisation de son bois. L'arbre en tant qu'être vivant ne possède pas de droit ni de valeur pour lui-même. Tandis que « le biocentrisme<sup>114</sup> défend l'obligation morale envers les plantes et les animaux sauvages en tant que membres d'une même communauté biotique<sup>115</sup> » (Taylor, 1981 in Gudynas, 2014).

« L'exaltation de la science comme archétype de la connaissance valide et source transcendante de vérité opère comme un inhibiteur de toute pensée réflexive sur cette cosmologie bizarre que nous avons su créer, puisque le principe même de sa configuration [...] ne saurait être remis en question sans que soit menacé l'équilibre majestueux de l'édifice moderne et minée la prééminence qu'il s'arroge vis à vis de la collection disparate de cahutes sur les décombres desquelles il fut construit » (Descola, 2011).

La séparation entre nature et culture puise son inspiration dans la société moderne occidentale, relevant davantage d'une convention sociale que d'une réalité scientifique. Une structure dualiste qui se retrouve dans le film de Miguel sur la construction de la route. Or, si nous reprenons les quatre ontologies<sup>116</sup> dressées par Philippe Descola, il semble évident que la place, le rôle et le respect de la Nature dépendent de sa relation systémique avec les humains (2005). Ces travaux nous invitent à décentrer notre regard. L'homme est un être faisant partie de l'écosystème, le sauvage et le domestique n'ont donc plus lieu d'exister car ils s'intègrent au sein d'une même dimension. L'opposition « Nature / Culture » apparaît ainsi comme une évidence dans le cadre de la pensée occidentale tandis que certaines réformes latino-américaines cherchent à s'en extraire et à imposer une autre conception du monde qui nous entoure.

« Les gouvernements pensent qu'industrialiser c'est le mieux. Bien sûr, nous pouvons recevoir des bénéfices des produits industrialisés mais ils ne

---

<sup>114</sup> Le biocentrisme prend pour cadre de référence tout l'univers du vivant.

<sup>115</sup> La biotique représente l'ensemble des interactions du vivant sur le vivant dans un écosystème.

<sup>116</sup> « L'écologie des relations » de Philippe Descola propose une classification selon quatre schèmes d'identifications : les ontologies naturaliste, animiste, totémique et analogique afin de déterminer les systèmes de relations entre les humains et les non-humains (2005).



regardent pas l'extraction. Quel impact l'industrialisation va-t-elle engendrer sur la santé environnementale ? (...) Ici, il faut comprendre la double fibre de la vie. La vie, moi je la comprends comme un processus de deux énergies. L'énergie matérielle et l'énergie spirituelle. Il ne peut pas y avoir seulement le matériel ou seulement le spirituel. Les deux vont ensemble, c'est comme un mariage. En ce sens, lorsque nous faisons de l'économie, nous le faisons dans la matérialité. Il semble que nous atteignons le profit. Mais dans la partie spirituelle, intangible, combien de gains faisons-nous ? Si nous pesons réellement ce que nous gagnons matériellement face à la contamination environnementale, je suis sûr que nous sommes en perte dans tous les domaines. Nous portons atteinte à la vie, et pas seulement à la vie humaine mais à la vie de l'environnement, des animaux, des végétaux. Tous ces mondes sont affectés » (Entretien avec Simon Yampara, 2017).

Dans cette analyse, nous ne cherchons pas à condamner une conception anthropocentrisme pour en idéaliser une autre. Il ne s'agit en aucun cas d'établir un ethnocentrisme inversé au profit des mouvements indigènes andins ou des non humains. L'objectif est de proposer une réflexion sur la notion de Nature à partir d'une critique du grand partage. En ce sens, ce qui est questionné ici n'est point « la forme de l'opposition dualiste, mais l'universalité du contenu que l'on a pu prêter à certaines d'entre elles comme l'opposition entre nature et culture » (Descola, 2011.) La culture est ce qui unit fortement l'humanité dans son ensemble. Tous les hommes produisent de la culture<sup>117</sup>, cette dernière est sans cesse en mouvement et se transforme. Elle s'intègre aux besoins du présent tout en se basant sur le passé. Comment la société intègre-t-elle la nouveauté ? Le *vivir bien* est une production culturelle à la fois empreinte d'une dimension affective et d'une dimension pratique. En effet, il se revendique à la fois d'un héritage indigène et prend place dans la politique contemporaine. En ce sens, le *vivir bien* ne signifie pas vivre mieux d'un point de vue matériel, comme j'ai souvent pu l'entendre auprès des petits producteurs de café. Cela ne s'apparente pas à la possession d'un véhicule, d'un logement ou à une aisance économique. Comment repenser le développement dans un monde globalisé par le prisme du paradigme du *Buen Vivir / Vivir Bien* ?

Penser la décolonialité à partir d'une posture biocentrique, autrement dit une vision qui a comme point de référence le vivant, nous permet de rompre avec la vision dualiste (Latour, 1991). Le *Vivir Bien* nous invite à penser la Nature comme entité certes différente de par son apparence physique mais semblable au vu de ses droits, notamment son droit à la vie, semblable

---

<sup>117</sup> La culture se définit comme « un ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme en société. » (Tylor, 1871 in Géraud, Leservoisier, Pottier, 2007) Cependant, elle n'est pas à considérer comme une entité figée. Nous utilisons justement le terme de production culturelle dans le sens où les sociétés changent avec le temps et sculptent chaque élément qui les compose.

aussi selon le principe d'interconnexion et interdépendance entre tous les êtres. Le droit à la vie devient de ce fait un droit fondamental car partagé par tous les êtres vivants. Selon l'anthropologue brésilien Viveiros de Castro, cette écologie culturelle est très présente chez les peuples autochtones, notamment andins et amazoniens. Le rapport de l'homme dans son environnement revêt ainsi d'une dimension spirituelle et politique. Ce discours que l'on pourrait qualifier d'écologiste puise en réalité son essence dans la mémoire collective et dans une critique contre le système capitaliste perçu comme « prédateur des ressources naturelles ». Les études décoloniales et les Constitutions équatorienne et bolivienne cherchent justement à rompre avec cette forme de colonialisme de la nature.

Le gouvernement bolivien contemporain se proclame, sur la scène internationale, défenseur de la cause écologique à travers un modèle politique et économique alternatif (Botazzi, 2014), alors même que son action publique s'oriente vers la nationalisation des hydrocarbures et cherche à développer le secteur industriel (Poupeau, 2013). Ce contexte révèle l'ambiguïté du cas bolivien quant à la protection et l'exploitation de ses ressources naturelles. On verra maintenant comment cette critique de l'extractivisme transparaît dans les réalisations des participants.

## 7.1.2 Le *Vivir Bien* pour repenser la cohésion éco-sociale

### 7.1.2.a La nature dans le court-métrage *Orden y desorden en la ciudad*



QR code 17 : Scannez-moi

Lien vidéo 17 : Court-métrage *Orden y desorden en la ciudad* (Quya, 2019).

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/711065293>

La perception dualiste se retrouve dans la vidéo de Quya, jeune fille de 23 ans, née à El Alto mais dont les parents sont originaires de l'Altiplano. Le court métrage intitulé : « *Ordre et Désordre dans ma ville* » dresse le portrait de El Alto, une ville tumultueuse, populaire, bruyante où semble régner le désordre. Au prisme du regard de Quya, nous vacillons entre ce chaos apparent et un certain ordre naturel. Quya critique l'omniprésence de l'action humaine dans la construction de la ville. La ville étant pensée pour les hommes, pour leur développement économique et social mais très peu envisagée comme un compromis entre les diverses parties du vivant. C'est l'exclusivité anthropique qui est pointée du doigt dans ce court-métrage. Nous retrouvons ainsi une séparation entre l'action humaine qui souille la Nature et l'idéalisation de la Nature pour elle-même. Néanmoins, tout en distinguant ces deux phénomènes, la narratrice n'exclut pas l'homme, elle le place au sein du vivant. En ce sens, l'extractivisme, les projets d'envergures ou plus largement l'action humaine ne sont pas seulement une atteinte à la Nature mais un obstacle à l'épanouissement individuel et social. De façon métaphorique, ce désordre, compris comme une rupture de l'ordre cosmique, fane l'intégrité humaine et l'équilibre social comme en témoigne la dernière séquence du film : « *Une ville dont la pluie a creusé des flaques d'eau : les flaques des inégalités et des absences d'engagements* ».

La métaphore des flaques renvoie à la saleté, la misère, l'abandon que nous pouvons comprendre également comme une tâche, une souillure de la Nature, une souillure des valeurs sociales devenues individuelles et compétitives. Quya s'interroge : au milieu de l'effervescence de la ville, des personnes qui l'habitent, qui la pratiquent, qui la sillonnent, quelle est la place accordée à la nature ? Ou plutôt comment la nature s'impose-t-elle dans un milieu a priori hostile ? Un lien étroit se tisse entre la nature désordonnée, qui n'a pas de place réservée par l'homme mais qui émerge aux abords des routes, dans les étroits passages inoccupés ou encore dans les failles des briques rouges. La notion de désordre marque la spontanéité, l'aspect désorganisé, non pensé de la végétation. C'est la vie en tant que telle qui prime sur la notion d'esthétique. Cependant, la nature par sa seule présence recrée un certain équilibre et une harmonie : « *Si tu prends au moins la peine d'observer la nature, tu pourras sentir la façon dont elle te salue avec ses couleurs, ses arômes, ses balancements dans le vent. Je crois que le plus beau que peut nous offrir cette vie c'est ce genre d'expérience sensible d'observation et de réception* ». Quya sillonne des ruelles et arrête sa caméra sur un terrain vide à vendre. Elle observe les quelques éléments de nature : les fleurs sauvages, l'herbe, la terre, ces éléments qui contrastent avec la ville et le bitume. La Terre est à la fois mobilisée comme un point de connexion entre le monde des hommes et la nature.

Ce court-métrage ainsi que le précédent, *El Sillar*, amènent à réfléchir sur la dimension écologique de la vie urbaine. Le premier porte un message sur l'impact à la fois écologique, et par effet ricochet social, de l'action humaine tandis que le second, condamne davantage la rupture opérée entre l'humanité et les autres espèces du vivant. Bien que les deux perceptions présentent une vision sublimée de la nature, le point de référence diffère. Celui de Miguel se rapproche des thèses écologistes visant à défendre les droits de la Nature selon une vision utilitariste : l'homme a besoin de la Nature à la fois pour sa survie, pour son bien-être et pour les générations à venir ; Quya, quant à elle, défend une vision biocentrique qui porte « l'obligation morale envers les plantes et les animaux sauvages en tant que membres d'une même communauté biotique » (Taylor, 1981 in Gudynas, 2014). Cette perception se rapproche de la philosophie véhiculée par le *Vivir Bien*. Ce dernier définit un système d'interconnexion et d'interdépendance entre les humains et les non-humains. Ce concept de *Vivir Bien* puise son origine dans les cosmogonies indigènes et développe l'idée d'un Vivre-ensemble au-delà des frontières anthropiques. Il est d'ailleurs inscrit dans les constitutions équatorienne et bolivienne respectivement depuis 2008 et 2009. L'énoncé de ce discours politique va de pair avec la proclamation d'un modèle contre-hégémonique, même si la gestion environnementale reste imbriquée dans le modèle capitaliste et extractiviste. Cependant, les deux perceptions proposées par les participants sont deux modes de catégorisations de la nature. L'un est exclusif (la nature devant exister pour elle-même), l'autre est plutôt inclusive (l'homme devant redéfinir sa place dans la nature). Ce phénomène de classification n'est pas « un produit spontané de l'entendement abstrait, mais résulte d'une élaboration dans laquelle sont entrés toute sorte d'éléments étrangers » (Durkeim, Mauss, 1903). Comment classe-t-on la nature ? Selon Philippe Descola, la catégorisation des objets, des personnes, des animaux et des plantes révèle la logique cognitive des sociétés, autrement dit leur capacité à penser les continuités et les discontinuités dans le monde qui les entoure. Claude Levi-Strauss explique par exemple que le système totémique est une « méthode à penser » dans le sens où elle conceptualise la structure de la société (Descola, 2005, p.222). En effet, la logique classificatoire d'une société établie, conceptualise les discontinuités entre humains et non-humains et marque l'appropriation sociale de la nature.

### **7.1.2.b Perceptions multiples de la nature urbaine**

Miguel est étudiant en archéologie à La Paz, à l'Université Mayor de San Andres (UMSA), issu d'une famille intellectuelle. Quya est originaire de la ville de El Alto, berceau

des mouvements sociaux et indigènes et elle revendique cette identité. Ces courts-métrages poétiques permettent ainsi de nous questionner sur les catégorisations qu'ils mettent en œuvre : « L'association des idées, des lois de contiguïté et de similarité entre les états mentaux suffisent à expliquer l'agglutination des images, leur organisation en concepts et en concepts classés les uns aux autres (...) La classification est un produit de l'activité individuelle » (Durkeim, Mauss, 1903). En ce sens, nous leur avons demandé durant les ateliers de choisir une image représentant pour eux le *Vivir Bien*. Miguel a choisi une image où un homme est entouré de nature levant les bras au ciel. Selon lui, le concept se résume à vivre dans un environnement sans conflit en osmose avec la nature. Tandis que Quya, a choisi l'image d'une usine pour défendre l'idée que l'action humaine devrait être un projet servant toutes les espèces du vivant. Elle définit le *Vivir Bien* par le terme de « communauté ». Pour elle, l'essentiel est de bien vivre en collectivité, cela sous-entend « un bien-être de soi et des autres ». Ces deux définitions à priori antagonistes révèlent la complexité de ce concept philosophique où la thématique de la Nature est centrale mais devient tour à tour une fin en soi ou un devenir commun.

Dans le film de Quya par exemple, elle dresse sa focale au milieu du film sur un pantin suspendu au-dessus d'un tas de déchet et déploie :

« Comment ne pas se souvenir, qu'un jour cette ville était verte telle un immense pré, peuplée des belles couleurs d'oiseaux et d'insectes ? Comment oublier que cette ville fut un jour, la ville de nos ancêtres, la ville de nos parents, que nous l'avons convertie en une ville de plastique, de métal, d'emballage ? Ce n'est plus la ville couverte de paille, de prairie et de pierres. C'est la ville du bruit. La ville qui est devenue grise non par ses nuages mais par ses habitants, par leurs pensées, par leurs personnalités » (Extrait Orden y desorden en mi ciudad, Quya, 2019).

La ville est venue remplacer la nature. Ce discours critique l'action humaine, présentée comme prédatrice voire dévastatrice. Un clivage entre le bien et le mal, la nature et les hommes, s'instaure. Pourtant cette stigmatisation binaire ne cherche pas à enfermer l'un ou l'autre dans une catégorie, mais à insister sur le non-respect de la Terre, qui a engendré l'oubli des valeurs sociales. Pour Quya, la ville est synonyme d'une perte à la fois du sens de la communauté et de la cohésion sociale, termes auxquels elle intègre le monde des ancêtres, des esprits et des espèces naturelles.

Les films présentés nous invitent à déterminer la frontière où vacille la pensée. A la fois imprégnés d'un cadre binaire et d'une ouverture biocentrique, tantôt idéalistes valorisant une écologie sublimée, tantôt critiques condamnant la société capitaliste, ils révèlent la complexité de la mise en forme d'une catégorisation de la nature. Au final, la question sous-jacente est

l'enjeu de la gouvernance du cosmos naturel : penser sa gestion par l'homme ne tend pas à dessiner une frontière entre lui et les êtres non-humains mais nous entraîne dans une réflexion portant sur la relation entre le monde matériel et le monde idéal. Le monde idéal renvoie à l'univers de sens que donne les individus à un phénomène matériel (Godelier, 1984). Qui serait légitime à gouverner ce cosmos naturel ? Le paradigme du *Vivir Bien* est justement une invitation pour interroger le rapport de l'homme à la nature depuis une perspective cosmologique. Le fait d'apporter une dimension spirituelle à la problématique écologique met en lumière l'articulation entre les cadres de perception des individus et les pratiques anthropiques. En effet, la manière dont les individus perçoivent la nature influe directement leurs modes d'actions sur cette dernière. Le concept du *Vivir Bien* peut donc être assimilé à un « modèle » dans le sens que propose Erving Goffman. Autrement dit, le concept serait une « forme à partir de laquelle se construit quelque chose d'autre » (Goffman, 1991, p.49). Il n'est pas question ici de l'envisager comme un modèle idéal mais plutôt comme un « modèle pour » une transformation des perceptions de la nature et des pratiques.

Le court-métrage de Miguel fait échos aux enjeux avancés par les habitants de San José de Uchupiamonas quant au projet de construction routière<sup>118</sup>. Alors que Miguel soulève les risques écologiques d'un tel projet, les habitants de San José, cherchent au contraire à mettre en avant les avantages d'une route traversant leur forêt pour « bien vivre ». Miguel vit à La Paz tandis que les acteurs de San José habitent au cœur de l'Amazonie. Ces perceptions divergent en termes de définition de ce qu'est le *Vivir Bien* et ce que signifie « prendre soin de la nature ». Miguel porte un regard « sublimé » rattaché à un idéal conceptuel alors que les acteurs de San José ont une vision pragmatique reliée à leurs besoins matériels. Pour eux, l'ouverture d'une route est un accès à la « modernité » et au « développement » (Entretien Enrique Fuentes, avril 2019). Le *Vivir Bien* se traduit pour les habitants de San José par une amélioration des conditions de vie et la possibilité de développer une dynamique économique sur le territoire. La forêt est omniprésente autour d'eux et elle fait partie de leur quotidien. Leur regard sur la construction d'une route est donc imprégné de cet horizon d'attente. Assurer un avenir aux jeunes Uchupiamonas est perçu comme une condition pour « prendre soin de la nature ». L'exclusion économique engendre en effet des pratiques illégales portant atteinte à l'environnement telles que l'orpaillage ou la coupe illégale d'espèces forestières fines.

---

<sup>118</sup> Cf Chapitre 5. Les inégalités socio-environnementales, une entrave au *Vivir Bien* ?

Ces court-métrages soulignent les ambiguïtés politiques du concept de *Vivir Bien*. Celui de Miguel, participant des ateliers à la UMSA, questionne le *Vivir Bien* à travers une critique du modèle capitaliste et extractiviste. Quant au film de Quya, il relient le *Vivir Bien* à une idéologie de vie communautaire empruntant les valeurs indigènes. Dans les deux cas, leurs perceptions tendent vers une idéalisation de la nature qui laisse entrevoir une certaine dualité entre humanité et nature. Nous proposons donc de nommer cette approche une « écologie sublimée ». Pour les participants, les enjeux politiques et économiques sont à l'origine des risques écologiques. Le *Vivir Bien* ne serait donc pas un concept folklorique d'inspiration autochtone mais une alternative pour re-penser le développement. Cette approche rejoint la définition des acteurs politiques en même temps qu'elle pointe du doigt les incohérences de leurs discours.

Est-ce l'origine sociale et le capital scolaire des participants de la UMSA qui favorisent l'appropriation de cette définition du *Vivir Bien* ? Ces participants l'envisagent davantage en termes d'écologie politique. Tandis que les participants aux ateliers de Copacabana ou d'El Alto ne l'abordent pas sous l'angle politique mais plutôt dans un sens spirituel. Nous proposons d'approfondir cette réflexion à travers deux autres court-métrages. Leurs récits de la nature et du *Vivir Bien* s'emmêlent dans les mailles de la pollution des réserves d'eau générée à la fois par les industries, les mines et les déchets. *Ciudad Plastica*, réalisé par des participants de la UMSA questionne la problématique des déchets et plus largement le paradigme du développement capitaliste. Tandis que le court-métrage *Cosechando esperanzas*, réalisé par des participants au bord du lac Titicaca cherche à sensibiliser les acteurs et à donner un sens à ces phénomènes de pollution.

## ***7.2 Filmer la nature polluée***

### **7.2.1 Court-métrage *Ciudad Plastica***

#### **7.2.1.a Plastiques, déchets et pollutions**

Comment appréhender les questions environnementales à travers le prisme de l'anthropologie ? Comment les acteurs perçoivent-ils les problématiques écologiques ? Quel sens donnent-ils aux périodes de sécheresses, d'inondations, à la pollution qui les entourent et qu'ils génèrent ?

A l'échelle globale, le XXI<sup>e</sup> siècle est caractérisé par des transformations inédites et irréversibles causées par l'homme sur son environnement, désignées par le concept d'Anthropocène proposé par Paul Crutzen (2002).

Dans le cadre des ateliers audiovisuels menés à l'Université Mayor de San Andrés, une des réalisations portait sur la thématique des déchets, intitulée *Ciudad plastica*. Réalisé sous le format d'un reportage télévisé, ce court-métrage traite de la gestion des déchets dans la ville de La Paz, capitale administrative bolivienne de plus d'un million d'habitants. La première séquence reprend un extrait de journal télévisé où un responsable expose le bon fonctionnement de la station de traitement des déchets de la ville de La Paz, située à Alpacoma. Le sous-titre diégétique de cet extrait cherche à convaincre le spectateur de la bonne gestion de cette problématique : « La décharge sanitaire de Alpacoma, un modèle à suivre ». Une des problématiques soulevée est la gestion des liquides issus de la fermentation naturelle des déchets conjugués à l'eau de pluie, appelés les lixiviats. Ces derniers doivent faire l'objet d'un traitement particulier avant d'être rejetés dans les milieux naturels.



QR code 18 : Scannez-moi

Lien vidéo 18 : Court-métrage *Ciudad plastica* (2019).

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/721477782>

« Il s'agit de l'unique station de traitement biologique à plus de 3000 m d'altitudes. Il est prévu que dans le futur, lorsque la décharge sera fermée, ces terrains (24 hectares) se transforment en espaces verts » (extrait *Ciudad Plastica*, 2019).

Les participants utilisent ces archives pour questionner les discours officiels et les enjeux politiques de la gestion des déchets. Suite à un glissement de terrain, 200.000 tonnes de déchets et 10 millions de litres de lixiviats avaient été dispersés sur les terrains environnants. Les habitants d'Alpacoma avaient bloqué l'accès aux camions de poubelles de l'entreprise gestionnaire pour protester et ordonner la fermeture du site d'enfouissement au sein de leur village. Ce projet avait été une initiative de la municipalité de La Paz et les habitants n'avaient



nullement été consultés. Le voisinage se plaignait des odeurs nauséabondes, des glissements de terrain qui polluaient la rivière en contrebas et leurs terres. Durant notre terrain d'enquête en janvier 2019, la décharge d'Alpacoma avait justement fait l'objet d'une protestation plusieurs semaines durant, entraînant une surcharge d'ordures au sein de la ville de La Paz. C'est donc dans ce contexte politique tendu que s'inscrit ce court-métrage, réalisé un mois après les contestations sociales<sup>119</sup>.

Cette première séquence narrative est construite à partir d'une juxtaposition d'archives vidéo. Les successions rapides et l'accumulation d'extraits journalistiques créent une ambiance anxieuse qui interroge précisément l'accumulation des déchets. Les discours se contredisent quant à la sécurité sanitaire et écologique de cette plateforme de déchets. Soudain, une publicité aux apparences écologiques survient. Elle cherche à promouvoir le recyclage pour une vie meilleure.

« La colère. C'est ce que je ressens quand je me rends compte que les choses ne servent plus, que tout est jetable. Ce qui vaut vraiment la peine est de vivre à nouveau (vivre retournable). Sentir que ça vaut la peine, que nous pouvons recycler ce que nous sommes, la famille, les amis, les valeurs. Ce que nous savons qui est bien » (publicité de la multinationale Coca Cola utilisée dans le court-métrage Ciudad Plastica, 2019).

Cette publicité de la multinationale Coca Cola affiche un slogan durable en insistant sur le caractère recyclable des bouteilles plastiques. La séquence suivante se fige sur une bouteille de coca vide au milieu de déchets sauvages au cœur d'un carrefour de la ville de El Alto. Au cœur des dynamiques étudiées par les sciences humaines et sociales, l'approche audiovisuelle permet de questionner ces objets. Comment penser les déchets en anthropologie ? Les déchets peuvent-ils être appréhendés comme des objets culturels ? Comment appréhender le concept du *Vivir Bien* à travers la perspective des déchets ? Peut-on considérer que ces derniers sont issus du paradigme capitaliste fondé sur l'accumulation du matériel et la sur-consommation, et qu'ils tendent à s'opposer au *Vivir bien* ?

La deuxième séquence présente des images, filmées par les participants, de déchets sauvages au carrefour d'une route d'El Alto. Des emballages plastiques, des bouteilles, des sacs plastiques, des pneus, des bidons, des guidons de vélo stagnants dans des flaques d'eau sont filmés en gros plans. Le plan suivant présente une ligne verticale coupant l'image en deux

---

<sup>119</sup> Précisons qu'en juillet 2019, un nouvel incident engendra une fuite des piscines de lixiviats qui polluèrent le fleuve Achocalla y Alpacoma.

parties. À gauche, la ville est jonchée de câbles électriques, un mini-bus roule et un homme est assis sur un talus surplombant les maisons, le chien et les déchets, sous un ciel orageux et sombre. A droite de l'image, un couple se promène tranquillement avec un chien de compagnie. En bas du cadre, un chien mordille des déchets avec un bruit de vent en fond sonore. Les déchets sont de part et d'autre, ils sont omniprésents, poussés vers le bas (car généralement enfouis sous la terre) et présentés comme une conséquence de la société humaine. Dans ce plan, la vie humaine est coincée entre deux blocs : le ciel orageux symbolisant la menace, le danger, les risques et la terre parsemée de déchets, polluée. Un jeu d'échelles rapetisse les habitations et les humains.

Cette analogie des risques écologiques se comprend ainsi par une double lecture : de bas en haut et de gauche à droite. L'humain situé au centre de l'image attend, il fixe la caméra puis détourne le regard comme pour occulter la réalité qui se présente à lui. La construction du cadre octroie une forme de pouvoir à cet homme représentant la société. Le poteau en béton dessinant la ligne verticale semble supporter le ciel et s'ancrer dans le sol, faisant ainsi le pont entre les deux mondes, les deux menaces. Cette mise en image fait échos au film de Marisol, présenté dans le chapitre 3, où le ciel devient un espace d'observation et un être agissant dans la narration de la problématique écologique. Finalement cette image interroge le lien de l'homme avec la nature présenté sous trois formes : le ciel, le chien et la terre. A droite, le couple suivi de son chien va bientôt sortir du cadre comme pour s'échapper ou chercher une alternative pour préserver ses valeurs. Un dialogue imagé s'opère dans l'articulation du montage vidéo. Notamment, entre le commentaire publicitaire de coca-cola qui prône les valeurs de la famille et la durabilité de la vie sous un registre ironique, et la recherche d'alternatives que nous pouvons relier aux valeurs. Quelles sont-elles ? Les valeurs du *Vivre Bien* seraient-elles exclusivement rattachées au Vivre-ensemble anthropique, aux formes de sociabilité, aux relations familiales et amicales, à un *Vivre Bien* fondé sur le maintien des privilèges humains ? Comment cette définition peut-elle exclure les autres dimensions de la vie, ou tout du moins ne donner du sens au vivant qu'à travers le matérialisme et l'utilitarisme ?



Images issues du Court-métrage *Ciudad Plastica* réalisés par les participants, 2019.

### **7.2.1.b Les déchets : des objets anthropologiques**

La séquence suivante restitue une discussion des participants avec un éboueur à bord de son camion poubelle. Celui-ci annonce 600 000 tonnes en moyenne de déchets récupérés chaque jour à La Paz pour un ensemble d'un million d'habitants générateurs de déchets (si nous rajoutons la ville d'El Alto, cela s'élève à près de deux millions d'habitants). La quasi-totalité est enterrée dans le sol, avec des conséquences environnementales et sanitaires de la concentration des déchets qui sont donc invisibilisés, aussi bien dans les discours que dans les pratiques. Si nous prenons l'exemple des nanoparticules provenant d'appareils téléphoniques, comment penser leur devenir et comment comprendre les dimensions socio-politiques qui se rattachent à leur surconsommation ? En Amérique du nord, le nouveau champ disciplinaire des « *discard studies* » s'efforce justement d'analyser ces enjeux (Lepawsky, Liboiron, 2015).

Le bruit du vent revient sur les images de montagnes de déchets. Les jeux de focales, zoom et dé-zoom, donnent le vertige. Les déchets posent problème à la société car ils sont perçus comme des objets qui troublent l'ordre, de façon émotionnelle et corporelle (Vergara, 2014). Ainsi Mary Douglas (1966) analyse-t-elle précisément les déchets corporels en comparant leur fonction sociale dans la sphère domestique et rituelle. La critique du désordre écologique revient à défendre une certaine idée de l'ordre et suppose plus précisément l'existence d'un ordre de la nature. Georges Balandier appelle à la « reconnaissance de la société comme ordre approximatif et toujours mouvant » (1971). En effet, les individus

cherchent à donner du sens à ce désordre et à retourner le cours des choses selon une logique de prime abord moralisatrice mais aussi spirituelle, comme nous le verrons par la suite<sup>120</sup>.

Une logique hygiéniste relie directement l'objet « déchet » à l'immoralité, l'incivilité et particulièrement à la saleté. Les déchets sauvages, notamment ceux difficilement biodégradables tels que le plastique ou les métaux lourds, sont perçus comme troublant l'ordre sanitaire et la propreté publique. Cette dimension moralisatrice et idéologique ne prend pas en compte la dimension plurielle de la responsabilité (Blot, 2021). La majorité des représentations sociales concernant les déchets dans les sociétés occidentales semblent aller en ce sens : ils alimentent des discours normatifs et culturels vis à vis de leurs flux et leurs production (Hawkins, 2008). Or, ces discours se tournent majoritairement vers le générateur de déchet et non vers le producteur de l'objet initial. Les études s'inscrivant dans le champ de la justice environnementale ou encore de l'écologie politique cherchent au contraire à replacer la responsabilité des déchets dans la sphère productrice des entreprises et des États (Bennett, 2010). Ces critiques mettent en relief les enjeux de pouvoir et les conflits relatifs à la gestion des résidus. De nombreuses associations promouvant des campagnes de sensibilisation sont par ailleurs financées par des multinationales productrices de plastiques, renversant ainsi l'ordre des responsabilités. Prenons l'exemple de Gestes propres, en France ou encore Keep America Beautiful, aux États-Unis (Blot et Désert, 2019). Cela fait écho à la publicité de Coca Cola utilisée par les participants dans leur court-métrage. L'entreprise cherche clairement à donner la responsabilité au consommateur plutôt qu'à prendre en charge une transition en termes de matériaux d'emballage. Le devenir du plastique est mis en avant mais les choix politiques en termes de production et de distribution ne sont nullement remis en cause (*ibid*). La problématique relève davantage de logiques économiques de promotion des produits et de préservation des marques plutôt qu'un réel positionnement politique.

Le court-métrage entraîne ensuite le spectateur au cœur d'un marché local de fruits et légumes à La Paz où chaque produit est vendu dans un sachet plastique. « C'est le consommateur qui demande un sac » se justifie une vendeuse. Cette fois-ci le plastique est filmé au cœur de la vie *paceña*, un élément central dans les échanges et les interactions sociales. Il est ce qui lie le vendeur et le client, un pont entre la vie traditionnelle et la vie moderne si nous

---

<sup>120</sup> Cette interprétation du fait rituel comme rétablissement de l'ordre sera approfondie à la lecture du court-métrage *Cosechando esperanzas* où les pêcheurs de l'Île de la Luna interprète justement les problématiques écologiques au prisme de la sphère mythologique et l'absence rituelle.

simplifions cette dichotomie par l'aspect visuel. Les commerçantes sont vêtues selon les codes traditionnels des *cholitas* : jupons, deux tresses, châles, etc. Précisons que la forme vestimentaire des *cholitas* est issue du colonialisme. Ces commerçantes portent ainsi sur leur dos, la charge des histoires indigène et coloniale. Ces femmes utilisent quotidiennement des sacs en plastique. Le plastique s'inscrit ainsi dans une continuité historique et politique. Il est le symbole du progrès tout autant qu'il est le témoin de l'histoire des transferts de pratiques entre le monde occidental et le monde andin. Autrement dit, il est un matériau, comme beaucoup d'autres, spécifique de notre monde global. Il est issu d'un processus historique hautement symbolique : produit des pays industrialisés, au cœur des processus d'échange mondiaux et enfin issu de l'extractivisme.

Le spectateur déambule dans le marché, parcourant du regard le plastique. Des vidéos accélérées font de nouvelles apparitions pour renforcer le trait de la sur-consommation à travers des images de nourritures ingérées. Nous plongeons ensuite dans les coulisses d'une cantine universitaire où le plastique est omniprésent dans la vente à emporter.

### **7.2.2 Le *receptaculum* : résilience et inter-action de la communauté biotique**

Le film retrace ainsi les enjeux écologiques et l'histoire des ordures, et notamment du plastique omniprésent dans la vie quotidienne. La caméra s'immisce dans les cuisines, les marchés locaux, les camions de ramassage d'ordures et les décharges. La question centrale traite du devenir du plastique et de la sensibilité écologique des consommateurs à travers trois grandes étapes. Les déchets plastiques sont le fruit d'une histoire sociale. Ils ont été produits, consommés, utilisés, jetés et oubliés par des individus. Cependant, la dimension sociale de ces objets plastiques se couple à une dimension symbolique car ils s'inscrivent dans l'idéologie de la société capitaliste. Ils symbolisent le progrès, la croissance économique et plus largement l'histoire d'une civilisation et de sa totalité sociale, politique, économique, idéologique et culturelle (Monsaingeon, 2017). Les déchets peuvent ainsi être envisagés comme des faits sociaux totaux (Mauss, 1925), reflétant de façon matérielle et idéale le contexte de l'anthropocène.

La dernière séquence revient sur la problématique du traitement des déchets à La Paz. Une juxtaposition de reportages journalistiques souligne des esquisses d'alternatives non sur la source du problème, à savoir la génération de déchets, mais sur sa finalité, ou plus exactement

l'espace où les dissimuler. La proposition est de déplacer la décharge sur un autre terrain. La présence à l'écran du président Evo Morales puis des habitants avoisinants ce nouvel espace qui protestent contre ce projet, dressent un portrait plus politique des déchets. La pollution et les ordures ne sont pas uniquement des enjeux d'ordres écologiques mais au cœur des tensions, conflits et crises sociales. Elles déterminent le bien vivre des communautés. La réponse à la question soulevée dans ce court-métrage est finalement l'absurdité de la gestion des risques. Ces derniers sont décomposés sous les traits écologiques, sociaux ou politiques selon les locuteurs, alors que ces risques sont intrinsèquement liés les uns aux autres. Ces participants perçoivent le *Vivir Bien* comme un horizon commun où l'organisation sociétale prendrait en compte tous ces aspects ensembles.

Questionner les représentations sociales de la nature à travers les résidus met en lumière le lien entre société et production de déchets. Ces derniers sont envisagés comme des objets révélateurs du monde social. Plusieurs courants tels que la « *garbology* » (Rathje, 1984) ou la « *rudologie* » (Gouhier, 1988) analysent les déchets comme un portrait de la société. L'ouverture des sciences sociales autour des thématiques écologiques a ainsi permis d'imbriquer les enjeux socio-économiques aux dimensions environnementales. Ces études servent de support matériel pour penser les déchets dans une dimension plus large, à savoir la relation entre les humains et le monde. En confrontant les perceptions relatives aux déchets se révèlent des liens logiques entre les résidus et la sphère spirituelle ou culturelle. Questionner les cycles de vie des objets, les systèmes de recyclage ou de récupérations formelles ou informelles, renvoie à une interrogation plus large sur les modes de consommation ou encore les stratégies des acteurs pour limiter leur empreinte écologique. Les déchets s'inscrivent dans des flux et des réseaux multi-scalaires. Ils relient l'univers anthropique à l'univers biotique, autrement dit à l'ensemble du vivant.

La communauté biotique retrouve dans son espace de vie des résidus issus de la production et de la consommation humaine qui affectent, modulent et transforment leur environnement. Octroyer à la communauté biotique des *habitus* (au sens de Bourdieu, 1980), c'est leur donner une agentivité et un éventail d'action sur le monde. En d'autres termes, Tim Ingold met en lumière les « manières d'être » et « d'être avec » le vivant.

« La vie organique, telle que je l'envisage, est active et non pas réactive, elle est l'éclosion créatrice d'un champ complet de relations à l'intérieur desquelles les êtres apparaissent et adoptent les formes particulières qui les caractérisent, chacun en relation avec les autres » (Ingold, 2012, p.179).

*Ciudad Plastica* condamne la société de consommation et son discours peut être comparé à d'autres courts-métrages. Les films de Quya et de Miguel, par exemple, critiquent également le progrès capitaliste devenu source de prédation pour la Nature et l'équilibre de la *bio-humanité*. Ce concept invite à considérer l'ensemble du vivant : milieux, humains et non-humains dans une perspective biocentrique, appartenant à la même catégorie de vivant dynamique agissant. Qu'il s'agisse d'une construction routière près d'un parc naturel, d'une urbanisation à grande échelle ou encore de l'accumulation des déchets, la question sous-jacente relève de l'ordre de l'action humaine dans son environnement. Comment répondre aux besoins humains tout en intégrant les besoins de la bio-humanité ? « La crise environnementale est une crise des relations que les sociétés entretiennent avec leur environnement » écrit le sociologue André Micoud (1997). La notion de risque rapproche les différentes formes d'entités autour d'une même identité environnementale<sup>121</sup>.

### **Encadré 3 : Le concept du *Receptaculum***

Nous pourrions percevoir le phénomène de réception des conséquences de la société consumériste sur les humains et les non-humains par l'image du *receptaculum*, qui désigne « un réservoir, un bassin qui recueille les eaux » ou encore un refuge : « un lieu pour être en sûreté ». Dans notre contexte contemporain, il pourrait prendre le sens de réservoir qui accueille et recueille des inspirations et des alternatives<sup>122</sup>. L'ensemble de la communauté biotique doit faire face aux problématiques environnementales. Il y a donc une dimension collective et interactive à ce concept. Cette définition ne fige pas les individus et les êtres vivants dans un rôle passif subissant la pollution extérieure. Elle cherche à montrer les systèmes d'interdépendance entre ces êtres : les réseaux communs (tels que le partage d'un espace de vie) et les flux qui les relient. Ces flux sont à la fois visibles et invisibles. L'air, le soleil, la terre, la pluie ou encore la pollution et les changements climatiques qu'ils partagent physiquement les interconnectent. Les êtres vivants cherchent des adaptations. La capacité d'adaptation et de résilience engendre ainsi une dynamique au *receptaculum*. Au I<sup>o</sup> siècle

---

<sup>121</sup> Ce concept sera approfondi dans le Chapitre 9. L'identité environnementale

<sup>122</sup> Le terme *Receptaculum* renvoie aussi à l'image du réceptacle : « ce qui reçoit ou ce qui est destiné à recevoir » avec une étymologie puisée dans le verbe *recipio / recipere* (recevoir). Le réceptacle est aussi « un endroit où plusieurs choses se rassemblent » (Henri de Mondeville, *Chir.*, éd. A. Bos, 1314, 406 in CNRTL).

après Jésus Christ, *receptaculum* sert à désigner ce que nous appelons de nos jours une décharge : « un endroit par lequel se fait l'écoulement des eaux ». Nous définirons donc le concept du *receptaculum* par **la réceptivité de la communauté biotique face aux déchets polluants dans une perspective dynamique de résilience et d'interactions**. Un réceptacle, un réservoir d'où jaillit l'innovation, l'éclosion d'idées nouvelles. À l'image d'un bassin d'eau stagnante, l'eau croupie, attire les moustiques favorisant l'émergence de maladies chez les humains. Mais au fil du temps, ce *receptaculum* en décrépitude devient un bassin où émergent de nouvelles formes de vie : des micro-organismes et des phytoplanctons. Ces derniers vont filtrer l'eau et vont transformer ce bassin en un nouveau milieu accueillant d'autres formes de vie : des amphibiens, des insectes qui vont trouver là un nouvel habitat, ou encore des mammifères pouvant assouvir leur soif. Sur un spectre plus long, ce *receptaculum* deviendra un réservoir d'eau qui favorisera l'infiltration de la ressource dans les nappes souterraines. En somme, ce bassin d'eau croupie, analogie de la pollution, deviendra par l'inter-action des entités vivantes (actions en coopération) un bassin en résilience.

La comparaison des discours portant sur les risques écologiques va nous permettre de mettre en relief la manière dont les jeunes boliviens envisagent et interprètent ces enjeux. Le court-métrage suivant, *Cosechando esperanzas*, réalisé au bord du lac Titicaca, fait l'état des lieux des problématiques écologiques sur ce milieu lacustre d'exception. La mise en connexion à travers la comparaison des différents discours et images animées rend possible l'analyse des représentations de la nature. Penser la nature, et particulièrement la nature polluée, est lié à l'émotion qu'elle procure chez l'humain. En somme, ces appropriations sociales de la Nature expriment les différentes manières dont celle-ci affecte la sensibilité sociale. L'état des représentations collectives sont imprégnées de subjectivité, de ressentis, de peurs, de doutes, d'amours pour la Nature. Autrement dit, c'est au travers d'une anthropologie comparée des émotions que nous pouvons tenter de comprendre les catégories de perception de la nature.

## ***7.3 Pollution du lac Titicaca et accès à l'eau***

### **7.3.1 Court-métrage Cosechando Esperanzas**

Le court-métrage réalisé collectivement avec le collectif *Jiwasa Cine* traite de la pollution du lac Titicaca et de la problématique de l'accès à l'eau. La première séquence montre le lac



Titicaca au petit matin. Une voix off raconte l'origine mythologique du nom. Puis filmé en gros plan, une jeune fille se lave le visage en extérieur avec un seau rempli d'eau. Le soleil brille fort et l'eau se heurte aux briques sèches du mur. Cette image cherche à mettre en relief la pénurie d'eau et son inégale répartition. Le film présente ensuite la démarche des participants. Ils expliquent qu'ils sont en quête de compréhension des transformations climatiques locales. Les images dressent le contexte : le lac, la ville de Copacabana et les locaux du collectif où se déroulent les ateliers audiovisuels. Puis, se juxtaposent des entretiens avec les acteurs locaux et des images de la vie quotidienne à Copacabana. Les enjeux écologiques sont présentés de façon factuelle sur un ton moralisateur ou revendicateur. Différentes figures interviennent telles qu'un professeur de biologie de l'unité éducative, un hôtelier, une restauratrice, un guérisseur et enfin le comité d'eau de Copacabana lors d'une réunion collective.

La première partie inscrit les problèmes d'accès à l'eau et la pollution dans une perspective socio-économique. Ce sont les défaillances de l'État et l'inconscience des prestataires touristiques qui seraient responsables. Cet état de fait contraste avec la philosophie du *Vivir Bien* car comment avoir une vie agréable sans eau ? Comment vivre bien dans un environnement pollué ? La réalisation audiovisuelle prenait comme point de départ le concept du *Vivir Bien*. Nous avons réalisé un débat sur la thématique et les jeunes participants avaient cherché à définir collectivement le concept. Pour ces jeunes, le *Vivir bien* renvoie aux faits de vivre dans un environnement stable, de vivre en harmonie avec la famille, de vivre en tranquillité et en paix, d'être heureux, de faire le bien, et aussi de prendre soin de la Terre-Mère. Des idées de sujets émergent de-ci, delà :

« Qui a accès à l'eau ? Qui prend soin de l'eau ? Avons-nous un usage de l'eau adéquat ? Que se passera-t-il s'il n'y a plus d'eau ? Car parfois nous avons de l'eau et parfois non. » (Charly, ateliers audiovisuels Copacabana, 2017).

Le premier groupe a choisi la thématique de « l'état critique de l'eau » et plus précisément de « l'accès à l'eau » à Copacabana. Le second groupe a choisi « la contamination de la *Madre Tierra* », entendue à travers la gestion des déchets et des eaux usées, la pollution engendrée par les hôtels, les moteurs de voitures. La notion de *Vivir Bien* est ainsi rattachée à des défis contemporains auxquels les participants sont confrontés : l'eau, la contamination, les déchets, etc. Les jeunes rationalisent ces enjeux au fur et à mesure des ateliers. Ils amènent petit à petit ce désordre environnemental à la responsabilité individuelle.

« Nous devons prendre soin de notre lac » (Entretien Erika, participante, août 2017).

« Quand nous descendons au lac nous sentons une odeur. Il n'est pas propre. Comment pourrions-nous en prendre soin ? » (Entretien Fidel, participant, août 2017).

Nous retrouvons ici cette notion de responsabilité individuelle, déjà présente dans le court-métrage *Ciudad plastica* analysé précédemment. Les images des déchets flottants sur le lac Titicaca ou encore des eaux usées se déversant dans le lac créent un malaise chez le spectateur. Le lac Titicaca renvoie à un imaginaire mythologique relié aux cultures Inca et Tiwanaku. Le fait de confronter un imaginaire proche de la « carte postale » à une réalité polluée est un procédé choisi par les participants pour sensibiliser les spectateurs. La présence de déchets dans les milieux qualifiés de naturels amène à une redéfinition des représentations sociales de la nature (Blot et Désert, 2020). Par exemple, les plastiques retrouvés dans les océans sont perçus comme un « risque global » (Gasperi et al., 2018). Les océans correspondent à des espaces typiquement « naturels » dans l'imaginaire collectif occidental. Des images montrant des pélicans avalant des bouteilles plastiques ou encore des photographies du 7ème continent sont massivement diffusées par les campagnes de sensibilisation et par les scientifiques. Ces représentations visuelles cherchent à provoquer un changement dans les pratiques et à éveiller un sentiment de responsabilité individuelle. Or, cette notion de responsabilité s'élève bien au-delà de l'action individuelle puisqu'elle s'inscrit dans un processus de chaîne opératoire et de pratiques sociétales dans un monde global. Faut-il alors développer « une sociologie ou une anthropologie des plastiques perdus » interroge Denis Blot (2015) ?

Pour les jeunes participants, la nature, la *Pachamama* et plus largement le concept du *Vivir Bien* sont des héritages du passé qui n'ont de sens pour eux que sous la forme de préservation écologique. Ils pointent les acteurs clés du développement local (municipalité, acteurs économiques-touristiques et corps éducatif) pour donner du sens pragmatique au concept du *Vivir Bien*. Leur discours n'est pas inspiré des luttes décoloniales, ni des revendications indigènes ou d'une opposition à la société capitaliste comme c'est le cas dans d'autres court-métrages tels que *Ciudad Plastica* ou encore *El Sillar* ou *Orden y desorden en mi ciudad*. Ici, les participants dressent simplement un inventaire des problèmes relatifs à l'eau en ayant à l'esprit l'idée de sensibiliser les habitants. Leur discours est une manière de confronter la philosophie du *Vivir Bien* au réel : une manière de percevoir le désordre sous le prisme de l'action collective et sous une approche développementaliste. Ces participants sont d'origine aymara pour beaucoup mais ne pratiquent pas la langue et ne s'identifient pas à la sphère indigène. Ils sont davantage imprégnés par les discours environnementaux et le concept

du développement durable véhiculés dans leurs enseignements. La notion du *Vivir Bien* semble alors sans rapport avec leur réalité. Ils l'envisagent comme un vivre ensemble et en harmonie avec les phénomènes environnementaux. Autrement dit, une vie sociale qui ne serait pas impactée par des déséquilibres climatiques ou écologiques. L'harmonie se situe ainsi dans une perspective anthropocentrique, pour le bien des humains. Celle-ci est toutefois déterminée par le principe de réciprocité entre les êtres (si nous incluons dans « être » l'acception andine : ressources naturelles, esprits, ancêtres, animaux, végétaux, le cosmos, (Bouysse-Cassagne et al., 1987). En effet, c'est l'action humaine, ou le manque d'adaptation des humains, qui seraient à l'origine des phénomènes énoncés. Pourtant cette relation de réciprocité est dénuée d'une dimension spirituelle pour les participants alors même que ce sont en ces termes que la cosmogonie l'envisage. Le tournage prend l'allure d'une enquête où il s'agit de confronter les points de vue vis-à-vis du lac. Comment les individus envisagent-ils la pollution ? Comment interprètent-ils ces problématiques écologiques ?

Une seconde partie du court-métrage se déroule au sein de la communauté Coati, sur l'île de la Lune. Il est question ici d'échanger avec les habitants de l'île sur leurs perceptions des risques écologiques. Sur ce territoire aymara, comme de façon générale dans les zones andines, les perceptions des risques environnementaux tels que la sécheresse, se lisent à travers la cosmovision aymara : « Les prières et les rites ont deux principaux objectifs. En premier lieu de remercier les êtres de l'autre monde (...) en second lieu, d'accomplir un engagement en payant la *Pachamama* à travers les offrandes et les rituels » (Buttner et Condori 1984 : 185 in Nuñez Villalba, 2018, p. 25). Les participants accompagnent les pêcheurs de l'île au lever du jour. Alors qu'ils dégagent les *ispis* (petit poisson endémique) des filets, les pêcheurs racontent leur quotidien sur l'île et les difficultés d'accès à l'eau. La caméra se focalise ensuite sur les ruines du temple des vierges, site archéologique devenu très touristique. Des stands d'artisanats locaux sont exposés de chaque côté de l'entrée du site. Les touristes, accompagnés de guides, déambulent dans le temple. La question touristique participe-t-elle de près ou de loin à cette problématique ?

Les participants cherchent à récolter les différents points de vue vis-à-vis de la pollution du lac. Ils interrogent ainsi un guide touristique et une jeune femme de la communauté Coati qui



Photo 16 : Tournage *Cosechando Esperanzas* (Jordie Blanc Ansari, 2017).

expose un stand d'artisanat. Le soleil monte au milieu du ciel, l'heure du déjeuner approche et tous les participants se réunissent en haut de la colline pour partager un *aphapi*, un repas partagé en dehors de la maison, constitué essentiellement à partir des produits récoltés soi-même. Roberto Mamani et sa compagne ont préparé pour l'occasion de *l'ispi* frit, différentes variétés de pomme de terre, des fèves, du maïs et des œufs. Ce moment convivial informel est filmé avec une caméra posée sur trépied. Ces images constitueront un temps fort dans le court-métrage car c'est à ce moment-là que Don Roberto raconte des anecdotes et des récits mythiques relatifs au lac et au désordre écologique qu'il observe. Sa lecture des phénomènes est reliée à la sphère intangible et il s'empresse de justifier ces problématiques par l'absence de rituel. Don Roberto, pêcheur sur l'Ile de la Lune, explique que la pêche en quantité n'entrave pas la survie des espèces aquatiques mais relève d'une menace d'ordre cosmique.

« Certains pêcheurs remplissent leur filet d'*ispi*<sup>123</sup> sans se préoccuper des cycles de reproduction, sans limiter la quantité qu'ils prélèvent. On a déjà vu des pêcheurs qui disparaissent, leur bateau se retourne et ils se noient. C'est pour cela que le 1<sup>er</sup> août de chaque année les dirigeants de la communauté organisent une *huakta*, un rituel d'offrande pour la *Pachamama* pour nous protéger des esprits du lac, des montagnes et des animaux » (Entretien avec Roberto, pêcheur sur l'Ile de la Lune, 2017).

Au bord du lac Titicaca, les rituels du mois d'août ont pour fonction de marquer les cycles naturels et d'assurer l'arrivée des pluies. Ces rituels ont pour efficacité symbolique<sup>124</sup> à la fois de se protéger des pouvoirs de la nature mais aussi de la remercier.

Mais de quelle nature sont ces rituels ? Ces pratiques d'offrandes cherchent-elles à rétablir un équilibre mit à mal par les problématiques écologiques ? Au-delà d'un point de vue éthique ou idéologique, la volonté de rétablir le désordre écologique renvoie en effet à l'univers cosmologique des sociétés dites traditionnelles, et en l'occurrence ici aux croyances andines.

« Dans les sociétés de la tradition, le cours des choses n'est pas essentiellement conçu sous l'aspect de l'irréversible. Le temps humain (...) accentue la régularité des cycles naturels et l'allie à celle des cycles cérémoniels ; il impose la conscience d'une permanence profonde sous la surface des

---

<sup>123</sup> Petit poisson endémique du lac Titicaca.

<sup>124</sup> « L'efficacité symbolique » d'un mythe ou d'un rite consisterait pour l'auteur à rendre intelligible un état pathologique à travers la mobilisation de symboles et de métaphores poétiques. Une démarche qui se révélerait guérir les malades. Levi-Strauss (1949) expose son analyse à partir d'un chant des indiens Cuna du Panama. Ce chant accompagne l'accouchement d'une femme enceinte. Nous utilisons ici l'expression « efficacité symbolique » pour désigner le rapport qu'entretiennent les croyances des acteurs locaux vis à vis de la *Pachamama* et les désordres écologiques qui les entourent. La mise en récit symbolique a ainsi pour vocation d'atténuer les troubles et donner du sens au réel.

changements, d'une continuité entretenue durant les métamorphoses successives. Dans le prolongement de cette interprétation, le désordre n'est pas perçu comme un enchaînement de processus déséquilibrants qui conduit à des changements irréversibles, mais comme un mouvement, un jeu de forces qu'il faut maîtriser afin de le vider de sa charge négative et de l'employer au service de l'ordre. Ce sont principalement les dispositifs symboliques et rituels, (...) qui effectuent ce retournement » (Balandier, 1988, p.150-151).

Autrement dit, le rite apporte une réponse à l'évènement. Le court-métrage montre alors la réalisation d'un rituel mené à Copacabana, aux abords du lac. La mobilisation de la Pachamama est présente dans les différents espaces de notre étude, présente à la fois sur l'Ile de la Lune, à El Alto, à Tumupasa et à San José de Uchupiamonas. Comparons alors les formes rituelles réalisées au bord du Lac Titicaca et dans le Parc Madidi afin de creuser les perceptions contemporaines de la *Pachamama*.

### **7.3.2 Rituels d'offrandes à la Pachamama pour rétablir l'équilibre du Vivir Bien : du lac à l'Amazonie**

La *Pachamama* est souvent présentée comme la conscience écologique ancestrale des peuples autochtones. Or, traduire *Pachamama* par la notion de Terre-Mère essentialise cette entité tout en en réduisant la signification. La conceptualisation du *Vivir Bien* et l'inscription de la Terre-Mère dans la législation cristallisent cette image de l'amérindien protecteur de la nature. Or, la réalité semble plus complexe. La quantité de déchets sauvages dans la ville de Copacabana, dans le lac et sur l'Ile de la Lune n'est pas une conséquence unilatérale provoquée par le tourisme, mais résulte d'un comportement partagé entre les visiteurs et les habitants. « *Ils vénèrent la Pachamama et jettent leurs poubelles par Terre* » dénonce une Bolivienne de l'opposition<sup>125</sup> sur un ton provocateur. Comment comprendre cette contradiction ?

Ce détachement de l'objet une fois jeté et la non-traçabilité du voyage de cet objet/déchet questionne le principe de « responsabilité » pourtant si clairement cité dans la Constitution. Chaque usager, chaque citoyen, chaque consommateur, est témoin des injonctions posés par la

---

<sup>125</sup> A la suite du troisième mandat d'Evo Morales, l'opposition politique au *Movimiento Al Socialismo* s'est étendu, notamment après le référendum du 21 février 2016 où il était question de modifier l'article portant sur la limite du mandat présidentiel, jusqu'à ce jour conduit à deux ans. La population a répondu un « non » décisif. Malgré cela, le 28 novembre 2017, le Tribunal Constitutionnel Plurinational a supprimé cet article, offrant à Evo Morales et à son vice-président la possibilité de cumuler de nouveaux mandats. (Sentence Constitutionnel Plurinational 0084/2017) URL : <https://edwinfigueroag.files.wordpress.com/2017/12/sentencia-0084-2017-tcp-bolivia-reeleccion-evo-morales.pdf> (consulté le 20 juin 2018)

« transition écologique ». L'utilisateur a ainsi le devoir de participer au tri des déchets (Jacqué, 2003 ; Rumpala, 1999). Le comportement vis-à-vis des déchets ne change que très peu car nous notons peu de sensibilisation à l'environnement, les habitants subissent les activités extractivistes et les moyens déployés par les politiques publiques pour gérer les déchets et traiter les eaux usées restent limités. « *J'attends que le camion de poubelle passe pour jeter mes ordures ménagères. Malheureusement, le camion de poubelle n'a pas d'endroit où emmener nos déchets.* » (Entretien Doña Fatima, restauratrice Copacabana, 2017). Nous remarquons que la problématique de gestion des déchets est soulevée à partir du moment où elle bouscule la vie des gens. Alors qui s'interrogera sur ce que deviendra cette pile usagée ou ce sac plastique envolé ? Qui se questionnera sur le devenir des déchets organiques et leur incidence sur les réserves d'eau ? Les principes du *Vivir Bien* trouvent ici une limite notable à son application dans ce cas de la gestion des déchets. Le droit de vivre dans un environnement sain où règne un équilibre entre les humains, les non-humains et les ressources naturelles semble compromis par la contamination de l'eau et les enjeux de pouvoirs. Cette philosophie n'est finalement pas une réalité en soi mais un horizon vers lequel on tend.

Quelles sont les stratégies de ces habitants ? Comment pensent-ils ce désordre environnemental ? S'adaptent-ils par résignation ou mobilisent-ils leurs pratiques ancestrales pour lutter contre ces aléas climatiques ? Les savoirs locaux apportent-ils un éclairage dissonant face aux logiques consuméristes ? Lors d'une discussion avec des chercheurs boliviens, nous apprenons qu'au mois de décembre 2018, l'Ile du soleil située sur le lac majeur, subissait une forte sécheresse. La pluie n'était pas tombée depuis longtemps. La population du village insista auprès du dirigeant de la communauté pour organiser un rituel. Le dirigeant semblait y croire sans grande foi mais n'avait pas d'autre choix. Des membres de la communauté sont allés chercher une grenouille au lac et l'ont déposée au sommet de l'île sur un rocher. La grenouille, emmenée si loin de l'eau, se mit à « pleurer ». Elle pleura une nuit durant. Le surlendemain il se mit à pleuvoir beaucoup. Cet événement raconté par un géographe de la UMSA avait pour ambition de montrer l'impact des rituels dans la vie communautaire. Cette pratique est recensée dans les « Notes d'ethnographie aymara » écrites par Alfred Métraux :

« Lorsque la sécheresse menace les cultures, les Indiens vont chercher de l'eau de source sur une montagne du voisinage et la rapportent dans un vase neuf. Ils dressent une *mesa* (assortiment d'offrandes prescrites). Ensuite ils mettent des crapauds dans le vase et le portent sur une montagne ; là, les animaux – brûlés par le soleil – sont censés apporter la pluie par leurs coassements désespérés » (Métraux, 1954 *in* Poupeau, 2011, p.247).

L'usage des pratiques traditionnelles reste encore très présent mais ces « savoirs ancestraux se voient limités par la contamination extrême » explique un habitant de Huatajata, village situé dans la baie de Cohana. La pollution du lac et le changement climatique entraînent des transformations dans les pratiques quotidiennes agricoles et piscicoles.

« Nous sommes inquiets et en même temps nous sommes impuissants. Durant les mois de juin, juillet et août, ce sont les périodes de grand froid où nous exposons les pommes de terre au gel pour les transformer en *chuños*. Or, ces cinq dernières années, nous observons que les périodes de gel ne sont plus linéaires. Une nuit, il gèle, la suivante non. Habituellement il faut trois nuits de gel pour que la pomme de terre se déshydrate complètement. Le climat est si variable que le processus du *chuños* est plus lent et parfois n'aboutit pas » (entretien Daniel, janvier 2019).

Les habitants donnent du sens à ces problématiques environnementales à travers la sphère spirituelle avec l'idée que la *Pachamama* se venge si elle n'a pas été remerciée. Cela place la nature à un statut de sujet et non d'objet et lui accorde une puissance d'action et de réception. Car si elle est considérée comme un sujet, elle est à même de ressentir des émotions et de réagir. L'eau de pluie et le lac possèdent un esprit susceptible d'aider les hommes dans la pêche et l'irrigation des cultures comme de les punir s'ils brisent l'équilibre qui règne entre les êtres de la *Pacha*. Pour que l'homme vive bien, il doit être en harmonie avec les humains mais aussi les non-humains. La catégorie des non-humains regroupe à la fois la faune, la flore, les ressources naturelles, le cosmos, le monde des esprits et des ancêtres (Landivar et Ramillien, 2013). Le *Vivir Bien* représente ainsi un idéal d'équilibre entre toutes les formes de vie de la *Pacha* (entretien avec Edwin, membre de la communauté Tacana et entretien avec Simón Yampara, sociologue à la UPEA, 2017).

Ces différentes illustrations mettent en lumière la tension exercée entre le cadre rituel, le cadre social et le cadre environnemental. Dans ces derniers exemples, il ne s'agit pas directement des pratiques répondant aux problématiques de pollution mais plutôt liées au changement climatique. Précisons que les communautés aymara placent la Nature dans un système d'interconnexion avec les humains. La nature n'est pas envisagée selon la vision anthropocentrique dualiste, mais au contraire à partir d'une vision biocentrique qui prend comme point de référence tous les êtres vivants (Gudynas, 2014). Les rituels énoncés ont pour efficacité (Levi-Strauss, 1949) à la fois de se protéger vis-à-vis des pouvoirs de la *Pachamama* mais aussi de la remercier. Sa fonction est de rétablir l'équilibre entre les différentes forces cosmiques. Le rituel est apporté comme une réponse évidente face aux enjeux écologiques. Or, ces derniers ne sont pas pensés comme des défis face auxquels les acteurs locaux auraient un

pouvoir direct d'action et de transformation. L'absence de réciprocité avec les êtres surnaturels engendre une dette pour les acteurs locaux.

« La vie d'avant, de nos ancêtres indigènes aymara était régie par un respect de l'écosystème, des êtres vivants. Ils honoraient les êtres qui leur apportaient du bien : le soleil pour la chaleur, la lune pour la lumière durant la nuit, la pluie pour l'agriculture mais aussi les éléments naturels terrestres : les roches, les sources d'eau, etc. Ils adoraient et priaient ces éléments naturels qui leur apportaient la vie. Les habitants du lac avaient un certain respect pour la *totorá* parce qu'ils l'utilisaient quotidiennement : pour les toits des maisons, pour la consommation (la partie immergée était très nutritive), pour la médecine traditionnelle, pour soigner les problèmes de prostate et de reins notamment. La *totorá* servait également de base alimentaire pour les animaux domestiques. Aujourd'hui les animaux commencent à rejeter les *totoras* provenant des zones polluées, ils sont très sensibles au contenu de mercure et de plomb. Cela témoigne de la forte pollution du lac. Dans les années 1990, les habitants de Cohana ont bloqué les chemins et ont demandé au gouvernement d'agir face à la pollution du lac. Mais les dirigeants n'y ont pas prêté beaucoup d'attention. Ils ont abandonné leur lutte » (Eric Katari, entretien janvier 2019).

Selon la tradition Uchupiamonas, tout le village doit participer pour le rituel à la *pachamama*, autant les hommes que les femmes. Ces rituels ont pour fonction principale d'assurer de bonnes récoltes,

« Nous faisons des rituels pour la *pachamama* sur laquelle nous avons semé. Nous prions également le seigneur et la vierge afin d'avoir leur bénédiction sur nos produits. Il y a deux occasions. Marasasa est le rituel que nous faisons en août et maranieve le rituel du mois de décembre (...) Il faut payer la *pachamama* car elle est dueño de tout : des arbres, des animaux et de nous aussi car c'est sur elle que nous vivons. Elle nous protège. Si nous ne faisons pas ces rituels, une année ou l'autre nous pouvons manquer de nourriture (fallar). C'est pour cela qu'on fait les rituels deux fois par ans, pour avoir une bonne récolte et être protégé des maladies » (ibid).

Durant les rituels de pago, il faut offrir à la *pachamama* de l'alcool, des feuilles de coca, des fleurs et parfois des sacrifices d'animaux : ochi ou singe, notamment lors de maladies graves, lorsqu'une personne est pliée en deux (*agarado del palo*) par exemple. Ces offrandes sont suivies d'incantations parfois accompagnées de musique. Le rituel chamanique seraient-ils un moyen de négocier face au désordre environnemental ?

Le rite est un mode privilégié pour maintenir une harmonie sociale, une régularité naturelle et un équilibre individuel. Carlo Severi dans son article « Mémoire rituelle, expérience, tradition et historicité » analyse un chant chamanique utilisé par les Cuna, du Panama. Il explique que le chant est à la fois une représentation de l'expérience individuelle et de l'histoire de la société. L'auteur fait un retour dans le passé, dans lequel il énonce que les



indiens Cuna résistèrent aux différentes expéditions lancées par l'Espagne. Une cérémonie chamanique permet ainsi de ramener à la conscience des éléments jusqu'alors enfermés dans l'inconscient collectif et individuel tel que les conflits, les chocs, les résistances intérieurs etc... Notamment par l'usage de plantes hallucinogènes ou du phénomène de transe, les éléments perturbateurs sont face à lui et s'ordonnent au fur et à mesure, comme s'il vivait un mythe peuplés de personnages surnaturels. Le patient purifie donc son corps en se séparant de ces mémoires négatives. Mais il fait également ressurgir des événements sociaux passés. Nous constatons en effet, que par le biais du rituel, la communauté devient actrice de sa propre histoire. Nous notons également que le rituel peut être perçu comme un événement commémoratif dans le sens où il fait hommage, dans certains cas, aux ancêtres, aux esprits ou met en avant une mémoire personnelle face à une assemblée. Il s'agit d'une manifestation qui a pour but de rappeler de se souvenir d'un événement particulier ou d'une personne. La commémoration permet ainsi de réunir les individus d'une même communauté dans une mémoire commune.

A San José de Uchupiamonas il ne reste qu'un seul chamane, Raymundo Navi. Il m'a fallu du temps pour qu'il accepte de réaliser des entretiens. Après plusieurs semaines, il m'a enfin donné un rendez-vous. Quand je suis arrivée devant sa porte, il coupait du bois à la hache pendant que sa femme balayait le plancher. Puis il est entré et m'a salué brièvement tout en se dirigeant vers son lieu de culte. Sur une table placée à l'entrée de la demeure se dressait son autel garni de fleurs, de bougies, d'une statue de saint ainsi que des bouteilles d'alcool et d'autres fioles. Trois tambours étaient accrochés au mur qui ressemblaient à des caisse-claires. Enfin sur la porte en bois était sculpté un puma ainsi qu'une plante à trois feuilles. Ce n'est que dans un second temps qu'il m'a adressé un regard. Un syncrétisme s'opère entre les croyances issues de la cosmogonie Uchupiamonas et le christianisme. « Lors d'un rituel, nous faisons appel au christ et à la *pachamama*, notamment pour les *limpieza* » (Don Raymundo, avril 2019) Les objets symboliques s'entremêlent sur l'autel. Il commence par parler de la transmission de son savoir :

« Sur le sujet de mon apprentissage, c'est secret. C'est par mon père que j'ai appris à guérir. Mon grand-père lui avait transmis le savoir avant sa mort. Le chamane cherche la personne à qui il pourra transmettre son savoir. Ce n'est pas toujours à son fils. Il faut quelqu'un d'humble, une bonne personne. Certains ont des caractères forts et ça ne convient pas » (Entretien Raymundo Navi, 9 avril 2019).

Il ne détaillera pas plus l'histoire de son initiation. Néanmoins, nous pouvons reprendre d'autres parcours de chamane pour éclairer dans les grandes lignes les éléments de cette

initiation. Don Sabino, chamane dans le village de Sarayaku en Equateur m'avait quant à lui longuement raconté son initiation lors d'entretiens réalisés dans son village.

« Lorsqu'on apprend le chamanisme, il faut apprendre à soigner avec les mains. Pour commencer le chef spirituel nous fait boire une boisson à base de banane (...) L'initiation dure huit jours, puis nous pouvons boire la *chicha* (bière de manioc). Cette *chicha* est très forte car elle a décanté longtemps. Nous consommons aussi du tabac. Avec cela les apprentis chamanes sont continuellement ivres. Pour la suite de l'initiation, nous mangeons du *bucachico*, un poisson spécifique, et un toucan de la forêt, ou un autre oiseau qui ressemble au toucan, *jatun kuilli*. A ce moment-là nous pouvons commencer à prendre l'*Ayahuasca* et le tabac. Le chamane ne peut avoir des relations amoureuses que lorsque l'apprentissage est terminé. C'est ainsi que j'ai appris le chamanisme » (Entretien Don Sabino Gualinga, août 2010).

L'initiation du chamane commence par un jeûne de plusieurs jours, ce qui permet au futur chamane d'expérimenter la souffrance du corps et essayer de la dépasser afin d'altérer un peu sa conscience pour accéder à la connaissance. Il s'agit d'une méthode très éprouvante physiquement et mentalement. Il semblerait que la quête de sagesse se fasse dans la privation de nourriture mais aussi de sommeil et du collectif. Alfred Métraux explique aussi que les novices doivent s'abstenir de danser, de chanter et d'avoir des relations sexuelles (1967). C'est grâce à ces privations et à une modification des perceptions que le novice va recevoir son enseignement. L'initiation racontée par Don Sabino Gualinga consiste en une énumération des différentes denrées alimentaires et leur place dans la progression de l'apprentissage. La nourriture et la boisson sont ainsi placées au centre du processus. Ingérer est une forme d'intégration des savoirs par le corps. La narration de l'initiation se traduit ici par sa forme matérielle, les règles qui entourent et ordonnent ce rite de passage. Or, le cheminement intérieur et les étapes d'apprentissages des mythes et des chants sont occultés. Ils appartiennent à la sphère intangible et restent réservés aux initiés. Dans tous les cas, ce qui est mis en relief durant cet entretien est la privation de la matière qui entoure l'initiation. Lorsqu'il est enfin autorisé à se rapprocher de la matière, le chamane doit suivre un protocole très strict et réglementaire. Ce dernier est ordonné selon un sens symbolique précis. Par exemple, le fait de manger un être de la rivière et un être de la forêt pour clôturer l'initiation permet au chamane d'assimiler l'énergie de chacun de ces milieux. En effet, dans les croyances amazoniennes, les plantes et les animaux ont le pouvoir de guérir et d'enseigner aux hommes leur histoire, les mythes et la sagesse. Chaque être serait doté d'un esprit et c'est par le breuvage de l'*ayahuasca* par exemple, que le chamane va acquérir son savoir et son pouvoir de guérisseur. Nous remarquons d'ailleurs que sa fonction de guérisseur s'allie totalement à son rôle d'homme-mémoire. En effet, pour soigner un malade, il fait appel aux mythes, aux ancêtres et il énonce sous la forme d'un chant ou d'une

narration la mémoire du peuple. De plus, dans les visions chamaniques suscitées par des plantes psychotropes, le chamane peut voir défiler face à lui les ancêtres et des entités surnaturelles. Parfois ces images peuplées d'animaux mythiques et symboliques se présentent dans les rêves ou dans des visions.

## ***Conclusion de chapitre***

Le terme « chamane » désigne un homme ayant un rôle religieux et social particulier dans sa communauté. Ce terme d'origine sibérienne, se retrouve dans les langues vernaculaires de chaque région. Mais quel est le rôle de ce « chamane » ? Il est à la fois présenté comme un sorcier, un homme-médecine, une personne intermédiaire entre les esprits et les humains et un homme- mémoire. Le chamane est en effet une personne ayant un rôle particulier dans la société. Est-il pour autant celui qui garde la mémoire du peuple ? Nous pouvons dire que la mémoire est toujours imprégnée du politique, mais réussit-elle à s'abstraire des intérêts individuels et des influences pour devenir un support neutre d'information sur le passé ? Le chamane transmet-il une mémoire neutre ? Le chamane évoque les aventures humaines du passé, les guerres, l'histoire du peuple lors des rituels. Dans certains cas, il interprète aussi les rêves et les visions des malades, dévoilant la symbolique et l'univers cosmologique. Sa posture particulière dans l'espace social et symbolique lui permet de guérir à la fois les déséquilibres cosmiques, écologiques, physiologiques et sociaux. Pour cela, il rentre en communication avec le monde des esprits, comme l'explique Alfred Metraux (1967). Le chamane analyse grâce à son savoir le déséquilibre des hommes et par des techniques comme la prière, le chant, le talisman ou la transe il réussit à apaiser et à harmoniser le corps et l'esprit des personnes. Le chamane transmet en effet la conscience historique. D'après Carlo Severi la transmission des connaissances passe par les récits mythologiques qui retracent l'univers social (1993). Cela permet de préserver les événements dans le temps. Le chamanisme protégerait ainsi la mémoire historique et nous renseignerait sur la relation au sein d'une communauté entre la tradition et la mémoire. La tradition faisant référence à une pratique passée qui se perpétue dans le présent et la mémoire à un événement passé dont les habitants se souviennent. Le rituel chamanique semble ainsi, participer à la transmission de l'histoire d'une communauté. Le chamane à travers son savoir sur la cosmologie et les mythes rappelle à la communauté la mémoire sociale. Quels rôles jouent alors les mythes dans la régulation du désordre environnemental ? En quoi ces récits témoignent-ils des catégories perceptions des acteurs ?

## Chapitre 8. Le visible et l'invisible

Ce chapitre expose les différentes manières de percevoir la dimension surnaturelle et invisible de la Nature à partir de la dichotomie nature sauvage / nature domestique, et à travers les récits mythiques nouant la vie humaine et non-humaine. Il s'agit de rendre compte des récits qui présentent la Nature en mouvement, en action et dotée de pouvoirs récoltés au bord du lac (sur l'île de la Luna et à Huatajata) et près du Parc Madidi (à Tumupasa et à San Jose de Uchupiamons). Nous étudierons la mise en discours de la personnification de la nature et de ses différents éléments. Nous reviendrons ainsi sur les valeurs d'interconnexion et d'interdépendance entre la nature et l'humanité au travers des récits de la vie quotidienne, des mythes et des rituels.

A travers une analyse narratologique, nous exposerons la structure des récits. Par la suite, nous présenterons les fonctions sociales du récit afin de cerner le contexte d'énonciation et le rôle de l'énoncé. En quoi la mise en récit d'un mythe permet-elle de saisir les formes de perception sociales de la nature d'une société ? Portons notre regard sur différents récits mythiques récoltés au sein de la communauté Coati sur le Lac Titicaca et à San José de Uchupiamonas.

### ***8.1 Les mythes : une narration du réel***

#### **8.1.1 Mythe du Lac Titicaca**

Alors que nous partageons avec les participants un repas au sein de la communauté Coati sur l'île de la Lune, Don Roberto Mamani, qui nous accueille, nous raconte une histoire qu'il présente sous la forme d'un fait réel et tangible. Au fil du récit, les auditeurs comprennent que cette réalité relève d'une dimension mythique.

« Vous voyez les deux îles là-bas au loin. L'une s'appelle Campanario et l'autre Chocaya. Sur l'île Campanario il y a une sorte de tour formée par la roche et deux espèces de cloches, c'est pour cela qu'elle s'appelle Campanario. L'île Chocaya c'est l'île où sont produits des pommes de terre, *ocas*<sup>126</sup>, du maïs, etc. Sans que personne ne les cultive. C'est une petite île en contrebas de l'île de Campanario. Elle appartient à la zone bolivienne. Personne ne vit sur cette île. Une famille habite sur l'île Campanario mais sur l'île Chocaya, il n'y a personne. Nous pouvons seulement atteindre un pic rocheux et abrupt, il y a un étroit passage, une caverne au centre de la roche où l'eau est très sombre et profonde. Quand j'y suis allé, je n'avais pas de

---

<sup>126</sup> Les *Ocas* sont des tubercules, semblables à des pommes de terre.

caméra mais j'aimerais y retourner. Là-bas, il y a cet oiseau que l'on appelle *miji*. On est nombreux à être à sa recherche. Il paraît qu'il y a aussi des poulets que l'on peut attraper tant qu'ils sont petits. C'est très en amont, c'est très dur de l'atteindre. Nous y sommes allés en bateau. Cela doit être à 5 heures d'ici. C'est loin. Personne n'a réussi à atteindre cette île, nous en avons fait la tentative. Plus nous avançons, plus l'île s'éloignait. Cette île a une protection. Les *yatiris* la nomment souvent, cette île Chocaya. Cette île est le symbole de la production agricole. Chaque année nous faisons une offrande à Chocaya pour qu'elle nous permette d'avoir une bonne production. Cela pousse tout seul sur la roche. (...) Quand tu arrives là-bas, l'île disparaît. Nous ne voyons alors que de l'eau à l'horizon » (Entretien collectif Don Roberto, 22 août 2017).



QR code 19 : Scannez-moi

Lien vidéo 19 : Don Roberto Mamani, mythe de l'île de Chocaya  
(2017) URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764718387>

Ce récit fait référence à une terre non polluée, où les ressources sont abondantes et l'eau du lac est saine. Une façon symbolique de poser un idéal plus loin, vers un ailleurs tout proche géographiquement, possédant une nature similaire. Un monde utopique qui existerait, mais auquel les hommes n'auraient pas accès. Peut-être une traduction du précepte chrétien d'un paradis, perdu à cause de la cupidité des hommes, ou alors une manière de repousser les limites d'un futur qui semble incertain. Le *miji* est justement un oiseau en voie de disparition. Les acteurs laissent ainsi leur avenir aux mains de la *Pachamama* qui saura comment rétablir l'ordre après le désordre. Le récit participe à la compréhension du monde. Il met en ordre le désordre apparent : « L'Histoire en tant que récit introduit un ordre dans le chaos des faits (...) Ce qui est

advenu décide donc de ce qui sera exhumé ou au contraire abandonné aux ténèbres de l'oubli » (Terray, 2000). Précisons que la compréhension du temps est différente dans les cultures occidentale et andine. Tandis que la première perçoit le temps sous une forme linéaire, les communautés andines le perçoivent sous une forme cyclique.

« La vision occidentale voit la vie sous forme linéaire, avec le passé, le présent et le futur. Le futur est regardé depuis le présent. Le passé est écrasé, piétiné, surpassé par la question du développement et du progrès. Le passé n'a pas d'importance. C'est autre chose de regarder de façon cyclique, en spirale, en accordant au passé autant d'importance qu'au futur. Si le passé a de l'importance, il devient nécessaire de faire corps avec. Et je crois que les sociétés quechua et aymara fonctionnent ainsi. Elles ne restent pas figées dans le passé mais ne devancent pas non plus le futur. Elles concentrent les différentes époques pour vivre le réel » (Entretien Simon Yampara, 15 août 2017).

Cette interprétation de la dimension temporelle repose sur le principe cyclique où le futur est un renouvellement du passé, une ré-interprétation. Reinhart Koselleck appréhende ces différents régimes d'historicité à partir d'une analyse sémantique des concepts temporels.

« Car le temps historique - si cette notion doit avoir un sens – est lié à un ensemble d'actions sociales et politiques, à des êtres humains concrets, agissant et souffrant, aux institutions et organisations qui en dépendent. (...) dans une situation concrète, des expériences du passé se sont transformées, des attentes, de espoirs, des pronostics tournés vers l'avenir ont trouvé à s'exprimer » (Koselleck, 1990 (1979), p.28-29).

C'est sous le trait des institutions, ou plus précisément de l'ordre social, que ces mythes prennent forme. Le style de narration utilisé dans le mythe de l'île Chocaya met en lumière le lien entre l'univers matériel : la matérialité de l'île que Don Roberto situe géographiquement et décrit avec précision, et l'univers idéal : les croyances qui se rattachent à cette île. Thérèse Bouysse-Cassagne précise que l'île de la Lune où vit la communauté Coati, et plus largement le lac, est un lieu relevant d'une forte dimension sacrée pour les aymaras. Dans ces analyses de récits mythiques recueillis sur les îles du Lac Titicaca, elle explique que :

« l'un des mérites de ces mythes est probablement de nous faire savoir que la géographie sacrée de cette mer intérieure qu'est le lac, est liée à une certaine histoire, faite de cycles, de disparitions, de "déluge", de création nouvelle. Ils nous disent ainsi une genèse au cours de laquelle s'organise progressivement un espace : les astres, le lac, les îles. La vie des hommes est perçue comme inséparable de l'univers. De sorte que le mythe, qui accorde son rythme à la longue chronologie de la terre, des eaux et des astres, constitue une cosmogonie liée aux diverses phases de l'Histoire du lac » (Bouysse-Cassagne, 1992, p.96).

Le mythe est un récit descriptif (Adam, 1994). Il propose divers niveaux de lecture que nous pouvons découper de deux façons : soit en analysant chaque étape comme un récit, soit en analysant le mythe tout entier. Si l'on suit la méthode structuraliste influencée par Bremond (1966), nous pouvons analyser le récit à partir d'un ordre chronologique. Le mythe se compose d'une succession d'évènements avec une temporalité introduite par des propositions circonstanciées de temps. Pouvons-nous voir à travers cette temporalité un principe de causalité ? Bremond (1966) analyse sous cet angle la structure d'une mise en intrigue. Ainsi, chaque étape du récit pourrait s'enchaîner selon une causalité narrative. Cet effet de causalité se retrouve notamment dans la manière de mettre en relation les rituels d'offrande et une bonne production agricole. La causalité est le produit de la mise en forme historiographique (Ricoeur, 1983). Le mythe respecte une certaine chronologie, mais il n'est pas déterminé ou figé dans une structure de causalité. Don Roberto narre cette histoire comme s'il s'agissait d'un évènement anodin. Il commence son récit en posant les éléments géographiques et physiques de l'île, pour ensuite aborder la dimension surnaturelle et mythique.

Les sociétés amérindiennes ont longtemps été considérées comme des « sociétés sans écriture » (Goody, 2014). Cette dichotomie entre société écrite et société orale reste présente aujourd'hui. Jean-Pierre Vernant, anthropologue français spécialisé dans la Grèce antique, explique que ces sociétés ont une culture orale très vaste qui n'inscrit peut-être pas l'état civil des habitants mais sauvegarde les éléments historiques. Ces éléments semblent se conserver et se transmettre grâce à des hommes-mémoires. Ces personnes sont les griots africains, les femmes baruyas, les chamanes amérindiens, etc. Les récits mythiques mettent en scène les esprits et l'histoire de la communauté.

La mythologie est une tradition orale qui ordonne la cosmovision d'un peuple. L'histoire (écrite ou orale) nous révèle la vision que la société a du monde et d'elle-même (Eliade, 1949 ; Clastres, 1992). Chaque évènement passé est unique mais sera perçu, vécu et sauvegardé de diverses manières. L'histoire et la mémoire sont donc plurielles. Parfois, la mémoire a servi comme support à des revendications identitaires, ne reprenant qu'une partie ou un angle de l'histoire. Nous pouvons citer l'exemple des mythes amérindiens qui sont repris par les mouvements indigènes pour légitimer certains droits. Mais quelles sont les modalités de ces constructions narratives ?

Dans les sociétés appelées « traditionnelles », comme dans toutes les sociétés, se distingue un récit parmi tant d'autres : le mythe (Goody, 2014). Ce genre, situé à la frontière entre fiction et réalité, raconte l'histoire et les valeurs partagées par une société. Il met

généralement en scène les personnages présents dans la cosmogonie. Pour les ethnologues, le mythe est ainsi un récit privilégié qui permet de comprendre les pratiques et les représentations des sociétés qu'ils étudient (Levi-Strauss, 1974). Ce récit renvoie tout à la fois à la sphère religieuse, politique, familiale et sociale. Nous pouvons d'une certaine façon dire que le mythe est un fait social total, autrement dit, qu'il regroupe tous les éléments présents dans la communauté.

D'une part, le récit mythologique représenté par le récit sauvegarde un ordre logique. D'autre part, la narration témoigne de la subjectivité du narrateur, puisqu'il met en avant sa propre façon de raconter. Ces mythes mettent ainsi en lumière les rapports entretenus entre les puissances de l'ordre cosmologique et les humains. Autrement dit, ces récits sont à envisager comme des horizons d'attente. Ils donnent du sens aux problématiques du présent et envisagent les autres dimensions temporelles : passé et futur. Le récit sur l'île merveilleuse puise dans une narration mythique transmise par le passé, tout autant qu'il envisage un futur prometteur. Cette île sera peut-être de nouveau accessible aux humains et leur permettra de vivre dans un monde où les vivres sont abondantes et les eaux pures et turquoise. La mise en relation de ces différentes temporalités est régie par un système de cause à effet. C'est une sorte de punition qui a exclu l'homme de cette île. La dimension rituelle permettrait de réparer le « monde », un monde que le passé et le présent ont abîmé. Reinhart Koselleck interroge justement l'articulation de ces différentes temporalités : « Comment dans chaque présent, les dimensions temporelles du passé et du futur ont-elles été mises en relation ? (Koselleck, 1990 (1979), p.29). C'est donc dans un contexte spatial précis et multi-temporel que s'articule la pensée mythique. Les problématiques écologiques et sociales contemporaines nécessitent de ré-utiliser précisément ces mythes qui donnent à la fois un sens à ce désordre présent et une issue potentielle à travers le rite. Cette perception et interprétation de l'ordre et du désordre cosmique se retrouve dans les récits Tacana et Uchupiamonas.



### 8.1.2 L'idéal et le matériel : les mythes Tacana et Uchupiamonas selon l'approche de Maurice Godelier

Don Donal, un ancien de la société Tacana qui habite à Tumupasa<sup>127</sup>, m'explique que lorsque la municipalité a installé l'antenne téléphonique sur la colline, en hauteur du village, les agents ont dû se frayer un chemin parmi la végétation. Or, les Tacana ont oublié de faire le rituel pour l'esprit de la colline. Dans les mois qui ont suivi cette installation, l'oncle de Donal a disparu alors qu'il se promenait en contrebas de cette colline. Après des jours de vaines recherches, tout le monde s'accorda sur le fait que l'esprit de la colline s'était vengé.



QR code 20 : Scannez-moi

*Lien vidéo 20 : Entretien Don Donal Terraza (Tumupasa 2017)*

*URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764732847>*

« Je vais te raconter des choses qui se sont passées ici à Tumupasa. Ce ne sont pas des contes, ce sont des choses réelles qui se sont passées. J'avais un oncle qui s'appelait Victor, frère de ma mère. Il s'est perdu à cause d'un enchantement. Nous l'avons cherché partout et, comme ici les gens sont solidaires, les gens de la mairie, les habitants nous ont tous aidés à le chercher. Nous avons passé plusieurs nuits et jours à le chercher et nous n'avons rien trouvé, pas même des empreintes au sol. Aujourd'hui encore, nous ne savons toujours pas s'il est vivant ou mort » (Entretien avec Don Donal, 29 juillet 2017).

Cet entretien nous renseigne sur la manière dont les peuples autochtones en Bolivie conçoivent leur rapport à la nature, à partir du principe d'interdépendance, et lui octroient un pouvoir suprême. Les échanges se fondent selon un système de don/contre don.

Avec le groupe de participants à San José de Uchupiamonas, le sujet du tournage s'est tourné vers les récits mythiques. Nous avons préalablement réalisé des activités sur la

---

<sup>127</sup> Terrain d'enquête effectué en juillet 2017 dans le village de Tumupasa, dans le département de La Paz.

thématique du *Vivir Bien*. Les adolescents avaient choisi de réaliser leurs observations flottantes sur leur quotidien au village dont un court-métrage qui liait le monde ordinaire au monde surnaturel. Puis avec le groupe des enfants de 10 à 12 ans, il fut question de recueillir les mythes auprès des anciens du village. Ces mythes parlent du rapport entre les humains et les non-humains. Ils exposent justement les limites et les stratégies pour bien vivre ensemble. Le recueil de ces récits mythologiques rend compte de la dimension idéale du rapport au réel.

Maurice Godelier mobilise les notions d'« idéal » et de « matériel » pour étudier les discontinuités entre humains et non-humains. Cette catégorisation a priori binaire est en réalité un binôme qui se complète. L'anthropologue réfute en effet l'opposition de ces deux catégories. À travers ces notions, il s'agit de questionner l'articulation entre les éléments du réel et leur dimension symbolique. En effet, le matériel fait référence aux diverses actions humaines qui visent à transformer le réel pour satisfaire les conditions de vie matérielles, telles que l'habitat, l'habillement, la technique, la production vivrière, etc. Or, ces éléments matériels contiennent une part d'idéal.

« Nulle action matérielle de l'homme sur la nature (...) ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités « idéelles », des représentations, des jugements, des principes de la pensée, qui en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la pensée de rapports matériels nés hors d'elle, avant elle et sans elle » (Godelier, 1984, p.21).

L'idéal est à la fois ce qui donne du sens au matériel mais il est aussi dépendant des conditions sociale, physique et historique dans lequel il s'exerce. Le réel existe donc de façon idéale et matérielle simultanément. À travers ces notions, il s'agit de questionner l'appropriation de la nature, et plus précisément de recueillir les manières de la percevoir. Penser la nature dans le social apporte une nouvelle clef de lecture concernant les dynamiques sociales, en la considérant tour à tour comme une ressource matérielle et symbolique. Un des interlocuteurs privilégiés pour approfondir cette thématique chez les Uchupiamonas est Don Raymundo Navi, le chamane du village.

Quand nous sommes arrivés avec les jeunes du village pour réaliser un entretien, le fils du chamane était dehors. Il est parti appeler son père. Ce dernier a installé un banc et une chaise dehors. Il m'a proposé de m'asseoir. Comme les enfants chahutaient, il était très difficile de maintenir l'entretien dans le calme et la confiance. Ce contexte faisait écho au discours de son épouse quelques jours plus tôt, concernant le respect des jeunes pour la médecine traditionnelle et, plus largement, pour les anciens. Après une discussion informelle où j'exposai le projet et le sujet de notre film collectif, Don Raymundo réfléchit quelques instants puis choisit de nous raconter l'histoire d'un chasseur à la poursuite des pécaris, des cochons sauvages.



Lien vidéo 21 : Mythe du chasseur raconté par Don Navi Raymundo (2019). URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764130174/privacy>

QR code 21 : Scannez-moi

« Qu'est-ce-que je pourrais vous raconter... .. la chasse autrefois était régie par les *dueños* des animaux, et c'est toujours le cas. Autrefois, les chasseurs parcouraient la forêt pour chasser. Chaque animal avait son *dueño*. Les animaux cheminaient si leur maître, *Baba Chibute*, le leur ordonnait. C'était un homme et c'est lui qui les dirigeait (*manaja*) » (Entretien Don Raymundo, avril 2019).

A ce moment du récit, je demande une précision. Est-ce-que *Baba Chibute* est le *dueño* du cochon en particulier ou bien de tous les êtres de la forêt. Il le nomme alors différemment, pour que je comprenne mieux, par le terme *Pachamama*, qui est le terme plus largement répandu en Bolivie. *Baba Chibute* serait ainsi l'entité protectrice de tous les animaux.

« Chaque animal a son *dueño*. La *Pachamama* est aussi *dueño* des animaux car elle maintient toutes les espèces animales. Il était une fois, un chasseur qui était parti sur la trace de cochons sauvages. Il était tard, la nuit arrivait et le chasseur était toujours à la poursuite des cochons. Il ne pouvait plus rebrousser chemin. Il s'installa donc à côté des cochons pour passer la nuit. A ce moment-là, surgit *baba chibute*, le *dueño* des cochons, tandis que le chasseur se reposait dans son hamac comme pris au piège (*acansado*). Le *dueño* devait sûrement avoir connaissance de sa présence, car les cochons étaient tout affolés mais il demande : « Qui est là ? Je ne vois rien ». Alors qu'il savait très bien qu'il y avait un chasseur parmi eux. Le *dueño* des cochons dit alors en s'adressant au chasseur : « Bon, demain, tôt le matin, nous allons partir mais je vais te laisser

deux cochons. Deux. Tu pourras les prendre. Deux cochons de la troupe (*tropa*)". Plusieurs fois dans la nuit, le chasseur se réveilla en sursaut, troublé. Il devait sûrement être malmené par le *dueño* (*algorotaba*). Et le *dueño* demandait : « Qu'est-ce-qu'il y a ? Il n'y a rien. Qu'est-ce-qui se passe ? » Puis il ajouta : « Regarde-moi ! J'ai la peau sur les os. (*À ce moment du récit Don Raymundo se frotte les bras et les jambes pour mimer*). Ça me coûte de m'occuper de ces animaux. Vous les chasseurs, vous les blessez. Moi ça me coûte, regarde comme je suis. Je ne suis plus qu'un squelette (*todo hueso*). (*Don Raymundo mime de nouveau, en prenant le rôle du dueño. Il lève les bras, les effleure et les regarde*). Je dois grimper aux arbres, puis secouer les branches pour faire tomber les fruits et nourrir mes animaux." Il commençait à faire jour, les cochons se mirent en marche. Le *dueño* avertit : « j'en veux deux qui restent derrière ! » Cela rappelait les deux qu'il avait promis au chasseur » (Entretien Don Raymundo, avril 2019).

A ce moment de la narration, j'interviens maladroitement en demandant « pourquoi deux cochons ? ». Je voulais savoir si le chiffre deux faisait référence à quelque chose de précis. Mais il ne fallait sans doute pas couper la narration. Il répondit à ma question en revenant là où il s'était arrêté.

« Deux pour que le chasseur les tue et les emporte avec lui. Le soleil se leva, l'homme tua les deux cochons et, heureux, il rentra au village avec ses proies. Les autres animaux continuèrent leur chemin. De cette façon, chaque animal a un *dueño*. C'est pour cela que parfois apparaissent les animaux, d'autres fois ils se perdent. C'est de cette façon qu'ils se dévoilent. La *Pachamama* les garde (*recoge*) et quand elle les sort, ils apparaissent au chasseur » (Entretien Don Raymundo, avril 2019).

Don Raymundo sourit durant la narration du mythe. Je suis mal à l'aise car l'entretien semble forcé. Les jours suivants, je reviens seule et sans la caméra, pour discuter avec lui, approfondir le sujet de la mythologie et surtout créer une relation plus amicale.

Ce mythe a un intérêt didactique. Il permet d'explicitier le rapport qu'entretient le chasseur avec sa proie. Tandis que nous parlions précédemment d'une distinction entre nature sauvage/nature domestiquée, ce binarisme n'est en réalité qu'une différence en termes de propriété. Les espaces que nous appelons « domestiques » sont des espaces où les humains sont propriétaires d'une terre (le *chaco* ou le village), d'un animal (le cheval) d'une plante (le manioc). Les espaces que nous avons appelés « sauvages » relèvent en réalité d'une autre sorte de propriété, celle des esprits ; le terme utilisé en espagnol est *dueño* signifie littéralement « maître, propriétaire ». Dans le langage courant, il fait référence à une entité surnaturelle protectrice d'un être vivant.

« Les esprits sont des "non-humains", ils ne le sont pas au même titre que le sont un tapir ou une tortue. L'absence d'une corporéité similaire à celle des humains (et des animaux) tend à faire d'eux un pur "contenu" sans contenant,

une image d'intériorité sans support extrinsèque qu'ils refléteraient au moins lorsqu'ils viennent rencontrer les humains » (Hirtzel, 2010, p.612).

Cette nature « sauvage » est en fait sous la propriété et la protection d'une entité. Autrement dit, elle est domestiquée par un être non-humain. Dans le mythe raconté par Navi, *Baba Chibute* est précisément le propriétaire de la forêt dans la société Tacana. Clarivel Loayza, anthropologue Tacana précise dans son article « ¿Dónde están los Jichis<sup>128</sup>? » l'importance du *Baba Chibute* pour les Tacana :

« ...avant nous croyions au *Baba Chibute*, le *dueño* de la forêt, des animaux et toutes ces choses<sup>129</sup> » (Entretien Santiago Loayza, 2013 in Loayza, 2017 p.92).

Le récit mythique du chasseur et des cochons montre l'importance de l'équilibre dans les pratiques de chasse. Ce mythe, à l'image d'un code civique, rappelle les règles à suivre quant au prélèvement des autres êtres. Tout excès entraîne un châtement de la part des *dueño*. Clarivel Loayza précise le rôle de ces entités gardiennes de l'équilibre de la forêt :

« Ma grand-mère me racontait que lorsqu'une personne abusait de la bonté de la forêt, les *Jichis* se mettaient en colère et la punissaient, en la faisant disparaître ou la perdant dans la forêt, aussi, elle pouvait se faire attaquer par des animaux sauvages ou être ensorcelée (*encantado*), cela signifiait perdre la raison ou devenir fou à cause de la matérialisation d'un *Jichi*, transformé en homme, en femme ou en un quelconque animal. Chaque *Jichi* a un nom spécifique, selon le lieu et la forme sous laquelle il se manifeste ; le respect ou la peur sans fondement de ces histoires firent que nos ancêtres ne s'attaquaient pas à la forêt comme on le voit aujourd'hui (Loayza, 2017 p.92).

Clarivel Loayza établit justement un lien entre les croyances et l'intégration des cadres de perception provenant de la sphère mythologique dans la gestion environnementale. Les déséquilibres écologiques seraient ainsi rattachés à une transformation des perceptions de la nature et plus largement des principes de respect et de synergie entre les êtres. Selon Claude Lévi Strauss, ces savoirs traditionnels renvoient précisément à une « pensée totalisante » (1962, p.27-28). Les mythes rappellent alors l'ordonnement de la chasse et, plus largement, l'ordre éco-social à respecter en termes de prélèvements d'animaux.

D'autres récits Uchupiamonas mettent en relation les êtres humains et les non-humains. Neri Valdez, mère d'Enrique (président de la communauté TCO) et de Diego (directeur du collège) connaît de nombreux mythes. Un matin, alors qu'elle fait sécher ses fèves de cacao au

---

<sup>128</sup> Dans les sociétés amazoniennes boliviennes, les *Jichis* sont les esprits protecteurs et propriétaires des animaux, plantes, lagunes, humains et tout ce qui peuple la forêt (*ibid*).

<sup>129</sup> Traduction de l'auteur.

soleil, nous venons lui demander de nous raconter des mythes. Trois jeunes de la communauté, dont un de ses petits-enfants, installent le trépied, la caméra et le micro. D'autres enfants nous rejoignent et s'assoient autour de Neri. Assise sur une planche de bois, un sac de feuilles de coca sur les genoux, elle rit et elle commence par nous raconter un mythe sur le manioc.



QR code 22 : Scannez-moi

Lien vidéo 22 : *Mythe du yuca raconté par Neri Valdez (2019)*

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764721916>

« Je vais vous raconter une histoire des temps anciens, qui s'est passée à l'époque où le monde venait de se créer. A cette époque, le manioc prenait parfois l'apparence d'un homme. Vous allez comprendre pourquoi il ne faut jamais tuer les vers qui sont à l'intérieur du manioc. Si nous les tuons, le manioc peut sécher. C'est ce qui se disait à l'époque où le monde était encore tendre. En ces temps-là, une femme vivait avec le vers du manioc. Le vers se transformait en homme et il travaillait très bien. Il cultivait un grand *chaco* et semait du manioc. La femme faisait sa chicha et cuisinait. On disait que son manioc était le meilleur du village. La femme dormait avec son manioc à l'étage et interdisait à ses filles de secouer sa natte. Lorsque les filles grandirent, leur mère leur rappelait sans cesse qu'elles ne devaient pas toucher à sa couche. Un jour, alors que leur mère n'était pas encore rentrée, les filles décidèrent de faire le ménage. Elles nettoquèrent tous les recoins et attrapèrent la natte de leur mère. Elles la secouèrent à l'extérieur et elles aperçurent un très gros manioc. « Pourquoi maman dort-elle avec ce beau manioc ? » interrogèrent les filles. C'est alors qu'elles aperçurent un énorme ver à l'intérieur. Les jeunes filles surprises le jetèrent dehors et lui coupèrent la tête à l'aide d'une machette. A son retour, la mère se plaignit : « Nous ne pourrons plus jamais cultiver de *chaco*. À partir de ce jour, vous allez souffrir ! ajouta-t-elle. » Et de semaine en semaine, le manioc se mit à pourrir car les jeunes filles avaient tué le père du manioc. (*Neri se met à rire*). »

Ce récit rassemble le végétal, l'animal et l'humain. Des entités à la physicalité distincte mais qui se rejoignent par l'intentionnalité, autrement dit, un habit physique doublé d'une perception de cet habit. La mort du ver renvoie à la fin de l'époque « tendre », où les humains devront redoubler d'efforts dans leur labeur. Cela n'est pas sans rappeler le récit biblique de la

perte du paradis. Nous pouvons en effet nous interroger sur l'origine de ce mythe, et la porosité entre la tradition orale Uchupiamonas et la chrétienté.

Dans le premier mythe, le récit se construit autour du personnage de la femme et de l'homme/ver. Ils représentent l'unité thématique du mythe. Le genre mythique donne au personnage principal des émotions et des attitudes anthropomorphiques. Il parle, il réfléchit et il a des sentiments. Ces éléments n'appartiennent pas au réel, car chacun sait que le ver du manioc n'a pas l'usage de la parole. Cependant, dans le cadre du récit mythique, ces traits sont acceptés. Tout comme dans le second mythe, le corbeau, le pic et le tapir sont des êtres doués de parole et capables d'actions humaines. D'une part de par leurs fonctions respectives : guide, guérisseur, amant. D'autres part, ces animaux s'inscrivent dans des interactions sociales. Comment analyser cette dimension symbolique ?

Maurice Godelier reprend les trois phases mobilisées par Claude Levi Strauss pour analyser les mythes : le réel, le symbolique et l'imaginaire. Il précise que ces ordres sont en réalité indissociables et se complètent. A travers l'imaginaire, les acteurs produisent des symboles. Ces derniers apportent des clés de compréhension au réel et deviennent à leur tour des supra-réalités. Les rites permettent donc aux acteurs de mettre en scène leurs croyances. Les rites « transforment les vérités imaginaires des mythes en vérités vécues dans le corps, incorporées » (Godelier, 1984, p. 150). Cette vision apporte une grille de lecture sur la relation entre l'homme et la nature et marque l'importance du rituel dans la liaison de ces deux mondes. Dans le récit du manioc, la relation de la femme et du ver est vitale car c'est ce qui pérennise la production vivrière et l'équilibre de la famille. La mort du ver entraîne la rupture du lien entre l'homme et la nature et ce bouleversement crée le chaos ; il en est/va de même pour le tapir dans le second mythe que nous allons raconter. Ce dernier met cette fois en scène l'homme et l'animal et nous permet de comparer les systèmes de relation avec les non-humains.



Lien vidéo 23 : *Mythe du tapir raconté par Neri Valdez (2019)*

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/763696053>

QR code 23 : Scannez-moi

« Une autre histoire raconte la vie d'une femme. Son époux était gravement malade. Il restait alité. La femme partait tous les jours seule travailler son *chaco*. « Je vais t'aider, je vais réussir à me lever » disait l'homme à son épouse. Il avait de la peine à la voir travailler si durement. Un jour, il prit le chemin du *chaco*. Lorsqu'il arriva, il l'appela mais personne ne répondit. Le *chaco* était vide. Il rentra chez lui et décida de la suivre le lendemain pour savoir où elle passait ses journées. Le lendemain, il découvrit que sa femme prenait le chemin de la forêt et rejoignait un tapir. L'homme prépara alors ses armes, affûta sa machette. Il suivit sa femme à nouveau et attaqua la bête. Le tapir fut blessé. Ce dernier gravit aussi vite qu'il put la pente de la montagne. Un corbeau essaya de le soigner. L'oiseau voletait au-dessus du blessé avec ses feuilles de coca. L'homme eut de la peine à monter jusqu'à la cime, mais lorsqu'il assista au rituel du corbeau, il tua à la fois le guérisseur (le corbeau) et l'animal (le tapir). (*Neri et les enfants rient de ce passage*). Alors que le corbeau volait en fumant son cigare, l'homme lui donna un coup de machette. Une fois cette tâche accomplie, l'homme se retrouva perdu car il était arrivé dans l'autre monde en poursuivant l'animal. « Où vais-je aller ? » Il entendit un pic qui tambourinait sur un tronc d'arbre. L'homme se lamenta. Le pic eut de la peine et lui dit « mon frère, je vais te raccompagner à ton *chaco*, car tu ne pourras pas rentrer seul. Tu as été détourné. Dors, et demain au petit matin je vais jouer du tambour. Tu n'auras qu'à suivre le son de ma musique. » Le lendemain, l'homme suivit d'arbre en arbre l'oiseau qui tambourinait les troncs de son bec. Il arriva enfin à son *chaco* et remercia l'oiseau. Il rentra chez lui. A la maison, sa femme avait accouché, elle berçait son enfant dans un hamac. L'enfant avait le visage du tapir et le corps d'un humain. L'homme, fou de rage, tua sa femme et l'enfant car il ne pouvait supporter l'idée d'avoir été trahi. » Neri rit et nous révèle que cette histoire lui a été transmise par sa mère.

Ces deux mythes traitent d'amour secret, de trahison (par les filles pour le premier et par l'épouse pour le second) et de mort. Nous pouvons comprendre l'amour comme une métaphore de la vie qui rassemble les êtres et les unit. Ces étapes sont partagées également par les êtres non-humains. Tout être vit et meurt. Néanmoins, ces relations entre humains et non-humains semblent proscrites, puisqu'elles restent de l'ordre du secret et de l'interdit. La trahison peut se comprendre comme une rupture de l'équilibre, un point de basculement qui rend impensable un retour en arrière. Enfin, la mort est à penser comme le début d'un nouveau cycle. En effet, la fin du premier mythe laisse entrevoir un avenir de souffrance. Le second mythe se termine par la mort de la femme et de l'enfant ; il laisse en suspens le devenir de l'homme. Néanmoins, la mort de l'animal au milieu du mythe entraîne l'homme dans un autre monde, un monde d'où il ne peut repartir seul. Cela sous-entend que la mort est comprise comme une transformation et un changement du monde qui nous entoure, plus qu'une fin. Toutefois, ces récits mettent en exergue un rapport de force et un rapport de complémentarité entre l'humain et le non-humain



(le végétal ou l'animal). Ces deux mythes mettent en scène la femme comme point de liaison. La femme qui a la capacité de donner la vie, de créer, mais aussi de nourrir la société, car c'est elle qui cultive le *chaco*.

Étudier les perceptions de la nature à travers la dichotomie visible / invisible nous permet d'interroger les systèmes d'interaction entre les mondes des humains et des non-humains. Comment penser ces catégories ? La narration audiovisuelle permet de dresser une analyse à double entrée entre ce que la caméra rend visible et donne à voir et ce qui est invisible, impossible à capter par l'image. Par analogie, il en est de même concernant les représentations. Un fossé plus ou moins profond se creuse entre les discours et les récits récoltés et la réalité des représentations sociales. Ce qui est visible devient alors ce qui est dit, raconté, énoncé; et ce qui est invisible relève de l'expérience vécue, des sensations et des émotions perceptibles par certains micro-mouvements ou intonations de voix. Questionner ces mises en récit revient à s'intéresser aux liens entre le monde matériel et idéal, le monde physique et le monde métaphysique. Comment rendre visible au-delà du réel ? Comment parler des non-humains et du monde invisible par l'image ?

## **8.2 *Rendre visible au-delà du réel***

### **8.2.1 Le comique dans le mythe**

A la fin des récits, Neri rit à gorge déployée, un rire rapidement partagé par les jeunes auditeurs. Pouvons-nous donc qualifier ce récit de facétieux ? Interrogeons-nous sur le statut du rire engendré par la narration. Le rire ne serait-il pas justement opposé à la dimension sacrée du mythe ? Serait-ce un paradoxe ? Ou bien l'apparition de l'humour met-elle justement en exergue le sérieux du récit ? Le fait de déclencher l'hilarité des auditeurs est une des fonctions inhérentes au mythe, puisqu'elle marque l'importance symbolique des éléments énoncés.

Dans son article : « De quoi rient les indiens ? », Pierre Clastres offre une réflexion sur le concept d'hilarité chez les indiens Chulupi du Paraguay. L'anthropologue a commencé son terrain en 1966, époque où les Chulupi vivaient principalement de cueillette et de chasse. Dans son article, l'auteur nous présente une analyse à travers deux mythes, qui déclenchent tous deux le rire chez les indiens. Pierre Clastres cherche alors à mettre en perspective ce rire avec le contenu et le symbolique présents dans le récit. Les narrations mettent en scène des figures de pouvoir, habituellement craintes et respectées. En effet, lorsque Clastres écrit cet article en

1967, les mythes sont perçus comme des clés ou des outils, qui aident à comprendre les sociétés. Ils acquièrent un « prestige nouveau » car ils semblent renfermer les éléments structurels du social, selon l'approche structuraliste, ainsi que des principes moraux. Les deux personnages centraux des mythes étudiés par Clastres sont des entités très respectées : le jaguar et le chamane. Ils représentent le pouvoir et la sagesse. Ils peuvent également devenir des êtres dangereux, dont il faut se méfier, et qui obligent à se soumettre. Généralement, le chamane possède des pouvoirs à la fois politiques et surnaturels, tandis que le jaguar est perçu comme un « ennemi redoutable », « puissant et rusé ». Dans chacun des cas, il ne s'agit pas d'un personnage comique. Or, le fait de les tourner en dérision bouleverse à la fois l'ordre établi et leur statut. Le récit leur attribue des caractéristiques opposées à la réalité. En effet, le chamane se comporte exactement à l'inverse de ce qui est attendu d'un chamane. Il ne semble pas avoir les compétences d'un guérisseur, puis il se distrait au cours de son voyage chamanique, presque jusqu'à en oublier son devoir, (celui de guérir son petit-fils). Il se laisse emporter par les plaisirs, il oublie le tabac qui semble pourtant un ingrédient essentiel, etc. Tous les traits sont accentués pour réduire les pouvoirs du chamane. Clastres voit dans cette construction narrative un moyen de démystifier la puissance du chamane par le rire, et nous retrouvons également cette caractéristique chez le jaguar. Le mythe devient alors un « instrument de démystification » (Clastres, 1967, p. 112). L'approche légèrement décalée et ridicule marque un aspect humoristique.

Dans les mythes racontés par Neri, le rire des enfants et de la narratrice surgit lorsqu'est énoncée la mise à mort d'un être. Dans le premier mythe, le rire accompagne la fin du récit. Les jeunes filles apprennent qu'elles vont souffrir au labour car elles ont tué « le père du manioc ». Devons-nous voir dans ce récit une forme d'éducation sexuelle, conduite par une morale sociale ? L'activité sexuelle serait reliée directement au succès des récoltes du *chaco*, avec une analogie directe entre les substances corporelles masculines et les semences végétales. L'absence d'activité sexuelle engendrerait une pourriture du manioc, qui peut être interprétée comme une symbolique d'infertilité. De plus, le ver se situe à l'intérieur du manioc, ce qui donne une autre image du rapport sexuel. La mort du ver peut ainsi symboliser la fin des pratiques sexuelles. Cette analogie porte ainsi un aspect comique. Plus largement, le second mythe parle des dangers de l'adultère sous une forme risible. D'abord, lorsque l'homme malade monte à la cime et tue le corbeau et le tapir, un décalage s'opère : sa faiblesse ne l'empêche pas de mettre à mort deux êtres, qui plus est le corbeau, un guérisseur. Ce dernier est un être respectable dans la culture locale, le comique surgit peut-être d'un renversement du pouvoir

établi. Puis, l'assemblée rit de nouveau à la fin du récit, lorsque l'homme tue sa femme et l'enfant. Est-ce l'incongruité des faits qui suscite le rire ? Le meurtre de la femme et de l'enfant nous apparaît comme un élément terrible et cruel, or les Uchupiamonas rient de cet épisode. Nous pouvons nous demander en quoi consiste le comique de cette situation. Ces meurtres constituent une « caricature » à l'opposé de l'image du père de famille. Peut-être est-ce là que se situe le rire, dans la non reproduction du rôle social de l'homme. L'homme ne se comporte pas comme devraient se comporter les hommes, il ne travaille pas au *chaco* avec sa femme, il reste alité sans chasser. Il tue deux animaux par esprit de vengeance, au lieu de les tuer pour assumer son rôle social. L'enfant mi-humain mi-tapir est comme une moquerie des esprits. Et c'est ce renversement des codes qui provoque le rire. Pierre Clastres voit dans l'humour une manière de divertir les hommes afin de « dédramatiser leur existence. » Il décèle ainsi une fonction presque cathartique au mythe. Celui-ci permettrait aux indiens de s'affranchir des normes sociales. Le rire les extrait de ce qu'ils craignent. Certaines situations révèlent des paradoxes, notamment le fait que l'homme fatigué trouve soudain la force de monter à la cime, « tout en haut » et d'utiliser sa machette, alors qu'il restait couché jusque-là.

Il y a une véritable progression dans les récits, dans la gravité des événements, comme dans l'humour qu'ils suscitent. C'est d'ailleurs à la fin de l'histoire que les enfants et Neri rient ouvertement. D'abord émergent des soupçons, puis la découverte du tapir, enfin les premiers meurtres, le chemin du retour, puis les seconds meurtres. La mise à mort fonctionne par doublons. C'est peut-être un récit sur la mort d'un couple qui se dessine, malgré l'aide d'un guérisseur, ou malgré la naissance d'un enfant. Le *chaco* serait le lieu de co-vivance et d'épanouissement du couple. Pierre Clastres présente les différentes étapes de la gamme de rire qui marquent l'avancée progressive de l'inscription du comique au sein du mythe : « Les sourires du début deviennent des gloussements à peine réprimés, le rire explose franchement en éclats, et ce ne sont à la fin que hurlements de joie » (1967, p. 104).

Pourquoi la mise à mort et le sentiment de trahison engendrent-ils le rire ? Le comique peut apparaître dans divers contextes, que ce soit pour écarter une équivoque ou un malaise, mais aussi parfois pour apaiser « l'ambiguïté du propos. » Le rire sert alors de régulateur social. Parfois la mise en place du comique émerge au sein de situations qui ne relèvent pourtant pas de cet ordre, comme lorsqu'il s'agit de la sorcellerie ou du chamanisme. Un esprit est parfois présenté sur un mode humoristique, ce qui pourrait signifier le peu de considération qui lui est accordé. Cependant, nous pourrions ajouter que c'est précisément son statut ambigu qui provoque le ton de la plaisanterie. Ceci pour deux raisons : d'abord, parce que l'individu qui en

parle peut craindre le jugement de son interlocuteur, si ce dernier n'a pas les mêmes croyances, par exemple ; ensuite, parce que le rire permet de se distancier et ainsi se protéger des esprits. En effet, le fait de ne pas trop prendre au sérieux l'existence, et même la puissance de ces esprits, rend l'individu moins vulnérable à d'éventuels ensorcellements. Le fait de cacher sa faiblesse amoindrirait la force des esprits. De cette idée, nous pouvons prétendre que le ton comique employé pour parler des esprits engendre une distance et une protection face à la gravité du propos énoncé.

Olivier Morin dans l'introduction de la revue *Terrain* n°61 consacrée au « Rire », met en lumière les multiples dimensions politiques, sociales et cognitives du rire, afin d'en souligner l'usage social. Il avance l'idée selon laquelle le rire est une action suscitée par une situation ambiguë, mais qu'il peut aussi en créer. Il propose de dresser une « anthropologie politique du rire », en développant une analyse critique des situations équivoques où le rire s'immisce comme outil de renversement du pouvoir. Au cours d'une interaction sociale, certaines situations sont « à mi-chemin entre la caresse et les coups. » En effet, le rire apparaît comme une réaction sociale qui répond aux difficultés d'interprétation ou de discernement entre le vrai et le faux. Selon O. Morin, c'est précisément l'ambiguïté qui provoque le rire. De quoi pouvons-nous rire ? Quelles sont les limites du comique ? Comment celui-ci est-il déterminé par les normes sociales ? L'ethnologue Emmanuel de Vienne souligne que le malaise et la gêne provoqués par les plaisanteries proviennent d'une non ritualisation du rire. Nous remarquons que les limites du rire résident non seulement dans la narration des faits, mais aussi dans le ton employé et les termes risibles ou non utilisés par le narrateur. Ce qui crée l'ambiguïté, c'est précisément cette oscillation entre sérieux et comique. Dans le cas des mythes racontés par Neri, quels sont les traits comiques émanant du récit ?

Tout d'abord, le rire provient du fait de la narration du mythe devant un public. Les spectateurs sont des enfants du village, dont les petits-enfants de Neri, ainsi que l'ethnologue étrangère. Le comique repose donc sur le rapport à l'altérité. D'après la présentation de Pierre Clastres, il est attendu que le narrateur fasse rire l'assemblée, cela relève de sa capacité à raconter. Dans la mise en forme du récit, le ton employé, la manière d'exposer l'intrigue, le contexte d'énonciation, sont autant d'éléments qui mettent en avant le comique de la situation contée. Ensuite, dans le cas présenté, ni les enfants ni moi-même ne connaissions a priori l'histoire. Or, pour comprendre l'aspect comique qui ressort de la narration, il est nécessaire de connaître la culture. Pierre Clastres soulevait déjà cette problématique lorsqu'il précisait : « Nous ne sommes pas des indiens » (1967, p.104), ce qui semblait légitimer une insensibilité au

comique pour les étrangers à la société. La réaction des enfants est différente de la mienne : ils rient à gorge déployée, tandis que j'esquisse un sourire. Cette différence illustre les limites du comique selon les différences culturelles. Ce qui fait rire l'assemblée ne touche pas l'ethnologue de la même façon. Le mythe semble avoir une fonction éminemment sociale, puisqu'il s'inscrit dans l'univers des représentations et des pratiques propres au groupe.

Car au fond, qu'est-ce qui fait rire ? Est-ce la trame narrative, ou les mots utilisés pour décrire ces actions ? D'une part, les personnages mis en scène ne remplissent pas leurs fonctions sociales dans le mythe. Le déroulement des événements relève donc de l'inattendu et de la surprise. Le rire souligne alors le non-respect des comportements et des valeurs de la communauté. Les filles dans le premier mythe et l'homme dans le second mythe n'ont pas reproduit ce que la société Uchupiamonas attendait d'eux. Les filles compromettent la production vivrière en tuant le père du manioc. Selon les procédés de travail, les femmes sont responsables du *chaco*. Leur prestige social est ainsi associé à la qualité des récoltes et à la production de leur jardin. Quant à l'homme, il n'assumait pas le rôle masculin ordonné par la société. Il ne travaillait pas et ne donnait pas d'enfant à son épouse. Ces deux éléments semblent justifier une trahison. Néanmoins, cette trahison se voit punie par la mort. Finalement, nous ne savons pas réellement de qui nous rions. Est-ce de l'homme trahi et perdu, ou de la femme punie ? Ces mythes replacent la répartition des tâches selon le genre et mettent en lumière les dérives dans les rapports sociaux de sexe. Le rire de Neri pose ainsi les normes sociales.

D'autre part, le rire est contagieux. Les enfants rient parce qu'il est convenu de rire à ce moment du récit. Finalement, la dimension comique du mythe viendrait-elle du rire de la narratrice ? Le rire des enfants semble en effet provenir de leur incompréhension vis-à-vis du contenu. L'usage du comique relèverait donc d'une convention sociale. Alors qu'ils écoutent attentivement le récit, les enfants reçoivent l'enseignement des valeurs et des normes de la société Uchupiamonas. Pierre Clastres perçoit dans l'énonciation d'un mythe, un rire cathartique qui neutralise la société et qui perpétue son adhésion au modèle établi. Dans les mythes analysés, le rire est-il ordonné par Neri comme une part de transmission culturelle ? Selon l'auteur, les mythes constituent le « gai savoir » des indiens<sup>130</sup>. Ce concept emprunté à Nietzsche montre la place qu'occupent le mythe et le rire dans la société paraguayenne. Le mythe est à la fois un vecteur culturel et social. En ce sens, nous pouvons voir le mythe comme un élément qui unifie la société autour d'une histoire, de valeurs et de croyances communes.

---

<sup>130</sup> Terme utilisé par Pierre Clastres.

Cela nous amène à considérer les fonctions sociales du mythe et la manière dont elles prennent forme au sein de la vie sociale.

## **8.2.2 Les fonctions sociales du mythe**

### **8.2.2.a Transmission des savoirs par l'imaginaire**

Le récit mythique s'inscrit dans un contexte spécifique qui mêle les dimensions historique, temporelle et culturelle. Le mythe est une parole vivante, et de façon générale il n'est pas figé par l'écriture, puisqu'il s'agit de transmission orale. Nous pouvons donc parler de la plasticité des formes du langage. Le narrateur a ainsi le pouvoir de mettre de côté certains éléments ou d'en investir de nouveaux. En ce sens, le mythe est un reflet de la société. Il marque les changements, les traces de la mémoire et tait les oublis. Le mythe est donc le garant de l'histoire et de la mémoire collective, où se côtoient simultanément le vécu, le réel et l'imaginaire. A travers le mythe, les codes et les aspects symboliques se reproduisent. Le cadre d'énonciation a lui aussi une certaine fonction sociale.

Ces mythes sont conservés par les « anciens », même si tous les membres de la société semblent en avoir connaissance. Il s'agit néanmoins d'un savoir perpétué par une certaine élite (chamanes, anciens d'un haut niveau social). L'aspect comique semble être plus puissant lorsqu'une personne âgée conte le mythe. Cela nous révèle l'importance de la relation du rire et de la « tradition », le terme « tradition » prenant ici le sens d'objet relevant du passé. L'ancien semble ainsi incarner la tradition par son âge et en être complètement imprégné. Se dévoile ainsi un élément central dans la fonction du mythe : celui de transmettre à la société une part d'héritage du passé. Il semble apparaître une dimension pédagogique, puisque, à travers une narration, émerge une partie de la culture. Même si le narrateur ajoute sa part subjective à l'histoire, son âge avancé lui donne une légitimité. Les interactions entre les jeunes et Neri, les moments du récit où le rire les rassemble, témoignent d'un partage des codes sociaux intergénérationnels. Le mythe est donc « la clef de voûte de l'univers religieux », comme l'annonce Carlo Severi (1993). Il est un repère pour la société, car il réunit les savoirs traditionnels. Le mythe a ainsi une fonction mémorielle.

Pour Levi-Strauss et d'autres anthropologues, l'analyse de la mémoire des sociétés amazoniennes éclot justement à travers les mythes. Bien que l'approche structuraliste permette de saisir les systèmes classificatoires et les relations entre les humains et les non-humains. Les clefs de lecture des mythes indigènes se situent aux antipodes de la pensée occidentale. Les

mythes se diffusent, se transforment, au gré du temps et des individus. Nous constatons que les mythes décrivent généralement l'origine du monde, et l'origine de la société. Comme l'explique Carlo Severi, le mythe a pour fonction d'« expliquer ce qui existe aujourd'hui par ce qui fut fait autrefois » (1993). Ils reprennent ainsi les flux migratoires des ancêtres en attribuant aux éléments historiques et aux trajectoires des personnes une dimension héroïque. Ces individus deviennent les fondateurs de la communauté et nous pouvons ainsi retracer la généalogie à partir des récits. Ceux-ci sont évidemment pourvus d'éléments imaginaires, mais nous renseignent néanmoins sur le réel. Ils présentent le réel en découpant les faits et en les enchainant. Il s'agit d'une distanciation avec la réalité, tout en restant en adéquation avec elle. En effet, les mythes mettent en scène des êtres à la fois hommes et animaux, ou des êtres qui se transforment.

« Il y a une mythologie qui s'appelle « *el oso bandera* » (le tamanoir). Ce dernier n'apparaît pas comme un tamanoir, mais comme un homme. C'était un homme qui enlevait des femmes pour les élever. Il les emmenait à la cime d'un arbre et les nourrissait pour les faire grossir. Il leur demandait « que voulez-vous manger ? » et il leur ramenait de l'*uchi*<sup>131</sup> ou du porc sauvage. Il donnait à manger à la femme qu'il gardait, mais il ne la laissait pas s'échapper car sur l'un de ces chemins, il y avait des femmes qui pouvaient manger l'homme. Or, un jour, il alla sur l'un de ces chemins où il ne devait pas aller. Il regarda la femme qui rongeaient des os, il prit peur. (...) Il se mit à courir pour s'échapper. L'homme arriva à la cime de l'arbre avec la viande et il entendit : « où es-tu allé ? ». Il cherchait à s'échapper, mais les voix le poursuivaient : « où es-tu ? » « Nous te voyons. » L'homme changea d'idée, il commença à arracher des feuilles d'*açai*. Il les posa en bas de son dos, comme une queue, et il commença à se transformer en tamanoir. C'est pour cela que le tamanoir a une queue qui ressemble aux feuilles d'*açai*. Dans cette histoire, on voit la relation entre l'homme et la nature » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

La pensée mythique articule les percepts (ce qui est de l'ordre des perceptions), par exemple la ressemblance entre les palmes d'*açai* et la queue du tamanoir, et les concepts (ce qui est de l'ordre de la pensée), le contenu du récit. L'intermédiaire entre l'image et le concept est le signe. Le linguiste Ferdinand de Saussure explique que le pouvoir référentiel du signe est limité, tandis que le concept a une capacité illimitée. En effet, les idées, les représentations mentales et les signifiés peuvent se développer, muter ou être approfondis. La pensée mythique fonctionne via des images, en mobilisant tour à tour le visible et l'invisible. Les signifiés se transforment en signifiants, et vice versa, par des procédés analogiques. La similitude entre la

---

<sup>131</sup> *El uchi* est une espèce de passereau, il s'agit du cassique cul-jaune très répandu dans les yungas bolivienne et la zone amazonienne. La viande d'*uchi* est très appréciée.

queue du tamanoir et l'acaï est de l'ordre de l'observation. Le tamanoir est également un animal qui se nourrit dans les fourmilières (aux abords des chemins) et dans les termitières (à la cime des arbres). Le mythe *del oso bandera* se situe donc dans ces deux espaces. Le fait d'élever des femmes pour les engraisser renvoie également à son régime alimentaire : il est capable d'ingurgiter une très grande quantité d'insectes. Les tamanoirs sont plutôt solitaires et leur queue leur sert à se cacher pour se protéger. Le mythe sert alors de support pour donner du sens au monde et constitue un répertoire de savoirs. Le récit permet d'identifier l'animal et de transmettre certaines caractéristiques qui lui sont propres, à la fois au niveau de son apparence et de son comportement. Néanmoins, l'analogie avec les rapports homme/femme constitue une dimension symbolique. Dans le mythe, les femmes puis l'homme, sont tour à tour poursuivis et chassés. La femme ou les femmes est/sont cachées à la cime des arbres, tandis que le tamanoir se cache avec sa queue. Le mythe pourrait se lire à travers le prisme du jeu de séduction amoureuse. Cependant, le narrateur le mobilise ici pour témoigner du rapport étroit entre les Tacana et la nature. Il termine son récit en énonçant « dans cette histoire on voit la relation entre l'homme et la nature ».

Le récit mythique est ici une illustration de la proximité entre les deux formes d'êtres. L'intériorité du tamanoir et de l'homme sont semblables, à tel point que l'apparence physique du tamanoir n'est qu'un déguisement, une ruse pour échapper aux femmes qui le pourchassent. Si nous reprenons les termes d'Eduardo Viveiros de Castro pour désigner la pensée animiste, l'espèce n'est qu'un habit dissimulant une intériorité humaine (2014, p.165). « Pour les Amérindiens, le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humain en tant que condition » (*Ibid*, p.168). Les récits mythiques sont en réalité des manières de penser et d'analyser les continuités et discontinuités du réel, tout comme les récits scientifiques. Claude Lévi Strauss utilise la métaphore du bricoleur pour expliciter la scientificité des savoirs traditionnels. La « science du concret », comme il la nomme, utilise les éléments du monde pour faire l'inventaire du réel.

« Pour transformer une herbe folle en plante cultivée, une bête sauvage en animal domestique, faire apparaître chez l'une ou l'autre des propriétés alimentaires ou technologiques (...) il a fallu n'en doutons pas, une attitude d'esprit véritablement scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil » (Lévi Strauss, 1962, p.27).

Lévi Strauss compare alors le bricoleur (science du concret), opérant à partir des signes, avec l'ingénieur (science occidentale), qui travaille à partir des concepts et ne dialogue pas directement avec la nature. Le mythe devient ainsi un outil au service de ces savoirs, car il



établit un dialogue entre le réel et la compréhension de ce réel. Les transformations et les éléments surnaturels énoncés dans le mythe du tamanoir structurent la cosmogonie Tacana.

Les mythes récoltés à San Jose de Uchupiamonas mettent en scène la nature environnante en mobilisant notamment le manioc, les bananiers, les jaguars, les pécaris (cochons sauvages), les cervidés, les êtres mi-humain/mi-animal ou encore mi-plante/mi-humain. Ces mythes rendent compte de la vie quotidienne, de la relation avec l'environnement et des valeurs sociales telles que le respect et le soin des autres. Utiliser la caméra pour capter ces récits reliant humains, animaux et êtres surnaturels permet de rendre visible au-delà du réel la cosmogonie vivante de ces peuples autochtones (Uchupiamonas, Tacana et Aymara). Ces êtres non-humains mobilisés dans les mythes seraient-ils des formes symboles pour aborder les relations humaines ? Ces mythes véhiculent en effet une moralité, comme le montre la transmission de mère en fille du récit sur l'adultère. Ou bien, pouvons-nous voir au travers des récits mythiques l'esquisse d'une pensée collective, qui témoignerait du rapport entre la société Uchupiamonas et les non-humains ? Dans les deux mythes racontés par Neri (mythe du manioc et mythe de l'adultère), la femme semble comprendre et tisser une relation privilégiée avec un être non-humain, tandis que les autres membres de la famille restent en-dehors, comme si au sein de la famille deux visions, deux formes de classement cohabitaient.

« Notre notion actuelle de classification a une histoire, précisaient Emile Durkheim et Marcel Mauss, mais cette histoire elle-même suppose une préhistoire considérable. On ne saurait, en effet, exagérer l'état d'indistinction d'où l'esprit humain est parti. Même aujourd'hui, toute une partie de notre littérature populaire, de nos mythes, de nos religions, est basée sur une confusion fondamentale de toutes les images, de toutes les idées » (1903, p.4). Ces récits mythiques inscrits dans un contexte social, écologique et historique précis, révèlent les ordonnances de la pensée collective. Or, les mutations entre humain et végétal ou humain et animal, témoignent d'une catégorisation flexible quant à la matérialité des objets : « La conscience n'est alors qu'un flot continu de représentations qui se perdent les unes dans les autres, et quand des distinctions commencent à apparaître, elles sont toutes fragmentaires » (*ibid*, p.5). Ces mythes ne figent pas la nature sous une pensée unique, mais la présentent sous une forme parcellaire, où les humains et les non-humains appartiennent à un même cadre idéal, à un système de relations que l'on pourrait qualifier de rapports sociaux. Néanmoins, si nous reprenons la question de la gouvernance, citée précédemment, l'usage de la nature à partir de cette vision biocentrique amène de nouvelles interrogations.

« S'approprier la nature, c'est, pour l'homme, inventer des moyens matériels et idéels pour disjoindre certains éléments des écosystèmes afin de les exploiter et les mettre à son service. Cette action implique la mise en œuvre de rapports sociaux qui lui servent de cadre et de support et qui, quelle que soit l'instance où ils se situent, fonctionnent comme des rapports sociaux de production, ou, selon un parler plus commun, comme des rapports économiques » (Godelier, 1984).

La nature est souvent utilisée pour répondre aux besoins de l'homme. Néanmoins, dans les sociétés andines et amazoniennes, les pratiques rituelles et les mythes donnent une place aux non-humains et créent un système de relations entre les uns et les autres. Ainsi, l'imaginaire collectif donne du sens au rituel et témoigne de l'incorporation des croyances. Finalement, les mythes recueillis mettent en scène les représentations sociales en tant que formes symboliques et fondements de l'organisation sociale.

### **8.2.2.b Les non-humains en image**

Les mythes véhiculent des images, des images mentales, des imaginaires, pour transmettre des codes et la mémoire sociale. Notre démarche participative par l'image est animée par ce même processus de rendre visible les représentations sociales. Terence Turner explique précisément, suite à son expérience de méthode participative auprès des Kayapo au Brésil, que « la nature du support visuel, y compris le processus de montage de films à partir de séquences brutes, offre un aperçu plus concret et accessible des processus mentaux et conceptuels que la plupart des autres modes de représentation culturels » (1990). Ainsi, derrière les images et les constructions narratives, ce sont les imaginaires qui sont mis en perspective. Selon Maurice Godelier, l'imaginaire relève tout à la fois de dimensions sociales, politiques et matérielles. « L'imaginaire apparaît alors plus réel que tout ce que l'on peut imaginer, car il est devenu la voie d'accès à une sur-réalité qui est le fondement même du réel auquel l'humanité se confronte quotidiennement » (2015). L'anthropologue Arjun Appadurai mobilise quant à lui la notion d'*ethnoscape* pour rendre compte des paysages mentaux partagés par le collectif (1996). La multiplication des médias et des flux d'images participe selon lui à la reconstruction de nouveaux imaginaires favorisant la création de communautés au-delà des territoires. Son approche du monde global permet d'ouvrir la notion de Nature dans le contexte contemporain du changement climatique. Une problématique globale qui est interprétée et pensée différemment selon les localités.

Mais comment analyser la fraction entre l'image comme donnée visuelle et le contenu de l'image, lorsque l'enjeu est de filmer des idées, des valeurs ou des non-humains (esprits,

ancêtres...) ? Nous posons ainsi les limites de l'image lorsqu'il s'agit du monde invisible. Comment les narrations permettent-elles de rendre visible le monde surnaturel ? Les mythes en particulier s'articulent autour du réel et des mondes invisibles. Comment les images, telles que les métaphores ou les analogies, sont-elles utilisées pour rendre visibles ces mondes ? Regardons de plus près les fonctions sociales de ces récits et leur construction. Le court-métrage *La laguna* réalisé par les participants de San José tente justement de filmer un élément naturel pourvu d'une dimension surnaturelle et invisible.

« Nous avons choisi de faire un documentaire sur la lagune qui se trouve à l'abord du village. Pour nous, cette lagune est un endroit que nous apprécions, car depuis notre enfance nous allons nous baigner dedans. La lagune existe depuis plus de 60 ou 70 ans. Cela a commencé par une mare où se baignaient les cochons, puis elle s'est agrandie avec la pluie. En période de sécheresse, la lagune perd de son volume, puis elle augmente à la saison des pluies. On raconte également une histoire autour de cette lagune. Un jour, un hélicoptère a survolé le secteur, la lagune s'est presque instantanément asséchée, puis juste après elle s'est de nouveau remplie. Ils disent que la lagune a un *dueño*, un être surnaturel. C'est pour cela qu'elle ne peut pas disparaître » (Extrait du court-métrage *La laguna*, avril 2019).



Lien vidéo 24 : Court-métrage *La lagune* (2019)

URL: <https://vimeo.com/manage/videos/762621382>

QR code 24 : Scannez-moi

La narration du court-métrage s'apparente à un récit mythique contemporain. Il met en scène un hélicoptère, autrement dit une machine récente, et date l'existence de cette lagune d'à peine un siècle. Néanmoins, le participant interprète cette existence récente à travers une grille de lecture traditionnelle. Il rattache l'étrange phénomène de la fluctuation rapide de la lagune à l'univers cosmologique. Il mobilise notamment le terme de *dueño* pour inscrire cette ressource

d'eau dans le schéma des croyances traditionnelles. Cette interprétation de la tradition<sup>132</sup> révèle sa capacité dynamique intrinsèque. Dans son article « Qu'est-ce que la tradition », Gérard Lenclud précise que parler d'invention de la tradition « a pour fonction de substituer au caractère passif de la tradition conservée, la dimension active de la tradition recréée » (Lenclud, 1994, p.33).

La caméra à la main, les participants s'approchent de la lagune et filment les différentes rives. Sur la première, on peut voir des chevaux et des cochons qui se promènent librement. De l'autre côté, se dresse une maison. Sur la gauche, nous apercevons des habitants et enfin, sur la droite et sur tout l'arrière-plan, se dessine la végétation, la forêt qui entoure le village. Des femmes lavent leur linge sur la berge, des personnes se croisent et discutent. La lagune semble ainsi un espace où tout s'entremêle de façon spontanée : les animaux domestiques, les humains, les entités surnaturelles mais aussi la faune « sauvage » (oiseaux, insectes, différentes espèces d'amphibiens). Cet espace partagé entre les différents êtres permet d'illustrer la manière d'envisager ces altérités.

Si nous reprenons les travaux d'Eduardo Viveiros De Castro, les humains et les non-humains partagent une même condition/culture. Selon l'anthropologue brésilien, il n'y aurait pas de différence physiologique, ce sont les affects, les modes de vie, les habitus, et surtout les points de vue sur le monde qui divergent. « La Nature est la forme de l'Autre en tant que corps » (Viveiros De Castro, 2014, p 171). C'est donc à travers le corps que s'expriment les perspectives. La distinction serait d'ordre multi naturaliste et non multiculturaliste.

Le perspectivisme est une manière de tisser une interprétation logique des formes de relations inter-espèces. C'est donc à partir des rapports intersubjectifs et des positions d'un être par rapport à un autre que prennent forme les points de vue. « Si quelque chose est un poisson, c'est uniquement parce qu'il existe un être pour qui ce quelque chose est un poisson » (Viveiros De Castro, 2014, p. 174). Cela rejoint l'argument de Gilles Deleuze pour qui « ce sont les choses et les êtres qui sont des points de vue » (1969, p.203). L'intérêt du perspectivisme n'est donc pas d'établir une analyse cognitive des images mentales, mais d'étudier quels mondes s'expriment à travers les agents.

---

<sup>132</sup> Nous reprenons ici le concept de tradition selon la définition établie par Jean Pouillon : « la tradition se définit – traditionnellement - comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations la transmettent » (Pouillon, 1991, p.710).

C'est en ce sens que nous parlons de bio-humanité. L'humanité - en tant que sujet détenant un point de vue et des ressentis - est étendue à toute la communauté biotique. Cette approche pourrait sembler anthropocentrée. Pourtant, étendre l'humanité à l'ensemble du vivant amène à une reconfiguration des pratiques, en témoigne notamment le droit de la nature proposé par l'Équateur, ou encore la loi *Madre Tierra* promulguée en 2010, puis modifiée en 2012, en Bolivie. Ce droit de la nature puise dans la cosmogonie andine et amazonienne et l'essentialise en même temps.

« La politique fait correspondre *Pachamama* à Terre-Mère, mais je ne suis pas vraiment d'accord, ni convaincu. Si nous découpons le terme linguistiquement *Pacha Mama*, cela veut dire : la double force et la double énergie de la vie. Quelle est cette double force ? *Ala Pacha* qui est la hauteur, ce que nous voyons et ce que nous ne voyons pas, et *Manca pacha* : la profondeur, le bas, ce que nous voyons et ce que nous ne voyons pas. Certaines personnes chrétiennes, prétendent à la trinité : *Ala Pacha, Aka Pacha et Manca Pacha*. Mais il n'y a pas de trinité selon la croyance andine. Que se passe-t-il dans *Aka pacha* ? Nous récoltons les énergies de *Ala Pacha* et *Manca Pacha*, l'énergie des hauteurs et l'énergie des profondeurs. Et dans le haut comme dans le bas, il y a cette double dimension du matériel et du spirituel, eux-mêmes associés à la *Pacha* qui signifie : temps et espace. Nous ne séparons pas le temps et l'espace. Les occidentaux séparent et fractionnent le temps. Pour nous, le temps et l'espace ne sont qu'un » (Entretien Simon Yampara, 15 août 2017).

Thérèse Bouysse-Cassagne a analysé ces différents dualismes qui s'expriment dans les pratiques rituelles (1978, 1987). Dans les sociétés aymara, et même dès l'époque incaïque, l'espace était séparé entre le haut (*urco*) et le bas (*uma*). Ce dualisme oppose et rend complémentaire, les montagnes et les vallées, les hommes et les femmes, la droite et la gauche. Comment ces binarismes apparaissent-ils et sont-ils traduits à l'image ? Le haut et le bas, le proche et le lointain, transparaissent en effet dans la manière de filmer et de raconter. Si le binarisme nature/culture est clairement remis en question dans les différents court-métrages, d'autres dichotomies sont également soulevées. Par exemple, les habitants de San José de Uchupiamonas distinguent deux formes de nature : sauvage et domestique. Une opposition qui se révèle notamment à travers les productions filmiques. Cette dichotomie ne se fonde pas sur la présence ou l'absence de l'humain, ni sur l'action ou l'inaction des humains sur la nature, mais plutôt sur une différence en termes de droit coutumier. Qui détient les droits d'usage de la terre, des végétaux, des ressources, des animaux ? Si le *Vivir Bien* appelle à une reconfiguration de l'action humaine sur l'environnement, qu'en est-il du partage légitime des ressources, et, plus largement, des règles qui régissent les prélèvements et les transformations du monde ? La

nature domestique semble ainsi relever de la propriété des humains, tandis que la nature sauvage serait la propriété des esprits. Ces derniers étant tout à la fois protecteurs et rivaux.

## **8.3 Nature sauvage / nature domestiquée**

### **8.3.1 Le *chaco* : un espace de domestication de la nature**

#### **8.3.1.a Domestication et notion propriété**

Dans le village de San Jose de Uchupiamonas, chaque famille dispose d'un ou plusieurs *chaco*, jardin cultivé. Les journées sont structurées par le travail au *chaco*. Les femmes gèrent la préparation des repas. Les hommes se consacrent à la chasse, la pêche et à la construction des maisons. Chaque villageois a un four en terre cuite pour faire son pain ou des gâteaux de manioc. L'alimentation est basée sur la *yuca* (manioc), les bananes plantains, le riz, le poulet, la pêche et le gibier : principalement le pécarì (porc sauvage). La viande de singe est réservée pour les grandes occasions.



Lien vidéo 25 : Animaux dans le village de San Jose (2019) URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764235347>



QR code 25 : Scannez-moi

Au sein du village, les chiens, les cochons et les volailles se promènent librement. Les chevaux quant à eux sont attachés à un piquet. Leurs maîtres les changent d'endroit régulièrement. Les maisons sont ouvertes et chacun rentre, sans frapper préalablement, pour se saluer. Les enfants entrent dans la cuisine et utilisent les ustensiles. Par exemple, ils peuvent passer devant une maison où se trouve un oranger. Ils cueillent une orange, puis entrent dans la maison, utilisent un couteau pour éplucher l'orange sans se soucier de l'accord du « propriétaire ». Ce dernier ne s'offusque pas, il salue l'intrus. Ainsi, il ne semble pas y avoir

de frontière entre le privé, l'intime et le collectif, hormis l'espace du *chaco* : Les acteurs locaux n'invitent pas les autres habitants à y entrer, et une intrusion peut entraîner de sérieux conflits.

Alors que nous quittons la maison du Cacique où nous étions invitées, une voisine nous interpelle. Elle nous fait asseoir sur un banc et nous sert une écoeurante soupe de banane dans une grosse calebasse. Je suis un peu méfiante, car les enfants me disaient toujours en passant devant cette maison que la dame était « mauvaise », qu'elle « jetait des sorts à ses ennemis », « il ne faut pas nous approcher ! ». Je ne veux pas me fier à ces médisances, mais je ne suis pas rassurée de boire son breuvage. Nous avons engagé la conversation et nous en avons appris davantage sur sa son histoire et sa relation avec le reste du village.

« J'ai eu 13 enfants, commence-t-elle. La plupart sont partis à Rurrenabaque ou à La Paz. Je n'ai plus que deux filles auprès de moi, car mon plus jeune fils est mort » (Entretien informel Doña Manuela, 10 avril 2019).

En l'écouter, j'imagine qu'il a eu une maladie infantile, une dysenterie ou de mauvais soins, mais lorsque je l'interroge sur ce qui a pu se passer, elle répond sèchement :

« Ils me l'ont tué. Un jour, mon cheval s'est détaché du piquet et il est entré dans le *chaco* d'une autre famille. Il a mangé la récolte de riz et cela a mal tourné. La dame m'a dit : « On vous le rendra. » Les fils sont venus un soir à la maison, ils ont demandé à mon fils de le suivre pour régler le problème. Ils l'ont emmené dans la forêt et ils lui ont tiré dessus avec un fusil. C'est le cacique qui me l'a ramené. Mais personne n'a rien fait, n'a rien dit. Les autorités n'ont plus le pouvoir qu'elles avaient auparavant. Jusqu'à aujourd'hui, je pleure la disparition de mon fils. Certains me disent de répondre par un autre tir, mais je ne suis pas comme ça. Je suis croyante. J'espère que Dieu me rendra justice » (*Ibid*).

La question de la propriété est déterminante. Comment comprendre alors cette notion de propriété ? Frédéric Graber et Fabien Locher déconstruisent la notion de propriété dans leur ouvrage *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*. Celle-ci est rattachée à la perception occidentale d'appropriation de la nature et des ressources. Le fait de confronter cette acception territoriale et idéologique occidentale à celle des autres sociétés permet de poser les contours de cette notion protéiforme.

« La propriété occidentale apparaît alors dans toute son étrangeté : c'est une propriété mathématique, celle du géomètre et du cadastre, celle d'une parcelle délimitée sur laquelle le propriétaire pourrait faire tout ce que bon lui semble. L'idée que l'on puisse tracer sur le sol une ligne abstraite pour s'approprier un espace indépendamment de ses usages est incompréhensible pour les populations amérindiennes, pour lesquelles la terre relève au mieux d'une forme de souveraineté collective » (Graber et Locher, 2018, p.13-14).

Dans le village de San Jose, les enfants et les adultes se servent des fruits dans les jardins sans demander l'autorisation, tandis que l'espace du *chaco* relève d'une propriété familiale où s'applique une forme individuelle. Pourtant l'enceinte du *chaco* était autrefois un espace de travail collaboratif dans le cadre de *l'ayni*<sup>133</sup>. Durant les périodes de semis et de récolte, les membres de la communauté s'entraidaient, comme l'explique Don Donal :

« Avant la route, nous n'étions pas très ambitieux. Nous cultivions du café et nous l'échangions à Rurrenabaque contre du sucre ou du riz. Pour construire nos maisons, nous appelions les voisins et chacun participait. On s'entraidait beaucoup, on échangeait, maintenant cela a changé. Lorsque tu demandes de l'aide, la première chose qu'on te répond c'est : « Combien tu me paies ? » Bien sûr, grâce à la route, il y a eu des avancées, il y a un collègue, un institut technique supérieur, nous pouvons aller facilement à Rurre'. Avant, le chemin était long, il fallait partir à pied ou à cheval. Mais nous avons beaucoup perdu notre culture et notre façon de vivre ensemble. Autrefois, il n'y avait pas de jalousie, personne ne voulait de maison à deux étages comme celle du voisin, ou encore un camion ou une moto. Maintenant que tout le monde s'attache aux choses matérielles, nous ne savons plus ce qu'est le vivre ensemble et le partage. Parviendra-t-on à transmettre nos valeurs à nos enfants ? » (Entretien Don Donal Terraza, juillet 2017).

Cet entretien révèle une certaine nostalgie et une idéalisation des temps anciens, mais nous permet néanmoins d'interroger la pertinence des principes ancestraux au présent.

Cette notion de propriété individuelle est reliée aux défis économiques de la région. Chaque famille cherche à développer un capital économique nécessaire pour accéder au progrès. A San José de Uchupiamonas, Doña Concepcion explique que depuis quelques années, 4 ou 5 ans à peine, les habitants ont quelques vaches qu'ils laissent dans les *chaco*. Ces vaches sont destinées à la vente de leur viande, pour procurer un revenu aux familles.

Au sein du village, il n'y a ni vaches ni chèvres, mais un seul mouton. Ce dernier est en liberté. Il slalome sur les chemins et affole tous les habitants, car il monte sur les jambes des personnes qui croisent sa route. Pourquoi les vaches sont-elles écartées du village ? Alors que les gallinacés et les chiens circulent librement et de façon autonome dans le village, les vaches semblent quant à elles cachées, ou, plus précisément, recluses, dans un espace privé. Le lieu de vie des animaux domestiques rend compte d'une certaine manière du rapport des Uchupiamonas avec les animaux. Se note un clivage entre propriété privée humaine : le *chaco*, et propriété collective humaine : le village. Ces deux manières de considérer la domestication

---

<sup>133</sup> *L'ayni* désigne le système d'entraide dans les travaux domestiques des communautés autochtones dans les Andes et le piémont amazonien. Cf chapitre 3 sur le système de *l'ayllu*.



de la nature renvoient à un certain utilitarisme. En effet, dans un cas comme dans l'autre, la nature est utilisée pour servir les besoins humains. Qu'en est-il alors du type de relation entretenue avec les animaux ? Quelles sont les représentations relatives aux animaux domestiqués par les humains et aux animaux domestiqués par les esprits ? Regardons de plus près les rapports entretenus avec les animaux ordinaires non représentés dans les récits mythiques.

### **8.3.1.b Relations des Uchupiamonas avec les animaux**

Un dimanche, alors que je me promène dans le village, je vois une petite fille qui donne un coup de pied dans un chien rachitique qui dort paisiblement. Cela me questionne sur l'idée d'un rapport harmonieux avec les autres êtres. Comment analyser ces relations ? Selon une certaine hiérarchisation des espèces, certains animaux, tels que les grands prédateurs, seraient plus objets de respect, quand d'autres seraient plutôt considérés comme des nuisibles ou des êtres inférieurs. Les *bichos* (insectes) seraient situés dans une catégorie à part, car, d'un côté, ils sont redoutés car transmetteurs de maladies et à l'origine de tourments, mais ils détiennent en même temps une place importante dans les récits mythiques, ce qui empêche de les éliminer, par acquit de conscience. Les chevaux sont considérés comme des richesses à protéger et bien garder, tout comme le *chaco*. La considération des animaux de compagnie, appelés *mascochas*, est très différente dans les milieux ruraux et dans les zones urbaines. Lors d'une activité avec les participants d'El Alto, nous avons soulevé la question de savoir si les animaux domestiques souffrent. Les réponses avaient vite tourné au débat. D'un côté, certains jeunes se montraient particulièrement sensibles à la maltraitance ou l'abandon d'animaux domestiques, perçus comme des êtres de la famille (cf Court-métrage Eddy, 2019). De l'autre, certaines personnes ne comprenaient pas cette considération accrue pour un être non-humain : « Je ne comprends pas ces personnes qui tiennent leur chien en laisse, puis dorment avec eux dans leur lit » (participante El Alto, 2019). Cette incompréhension ne relevait pas d'une insensibilité envers les animaux, car certains de ces participants étaient végétariens pour des raisons éthiques, d'autres venaient de famille d'éleveurs où les animaux étaient garants de l'économie familiale. Néanmoins, les animaux dans le cadre domestique n'étaient pas envisagés de la même manière. Apprivoiser un animal et le domestiquer ne semblent pas relever du même ordre. Apprivoiser un chien reviendrait à créer une relation affective avec lui. Domestiquer un chien reviendrait à se coordonner mutuellement pour vivre ensemble.

Cette hiérarchisation multi-espèces<sup>134</sup> fait écho à un article de Philippe Erikson où il s'interroge sur le rapport des Chacobo aux animaux. Tandis que les adultes seraient réticents à tuer un animal faisant partie de la sphère domestique (les porcs en l'occurrence), les jeux des enfants s'orienteraient justement vers la maltraitance des porcs :

« Mon fils Nils, aujourd'hui âgé de dix ans, m'apprend que lorsqu'il habitait chez les Chacobo, le jeu préféré de sa troupe de petits copains était de 'chasser le cochon'. Au moyen de petits arcs improvisés, l'objectif était de flécher les malheureuses bêtes dans le cul, de préférence au moment crucial de la défécation. Qu'il m'ait fallu quatre ans pour le découvrir me semble révélateur de l'atmosphère de conspiration qui entourait ce genre de pratiques chez les Chacobo... » (Erikson, 1999, p. 370).

Cette approche vient en contradiction avec les principes énoncés dans le *Vivir Bien*, qui prône l'harmonie et le bien vivre avec l'ensemble des êtres de la *Pacha*. Pouvons-nous parler d'un vivre-ensemble fondé sur l'équité et l'harmonie ? Comment replacer ce type d'attitude dans l'univers cosmologique ? D'après l'enquête de Philippe Erikson, pour les Chacobo, tuer des porcs domestiqués est un acte de transgression. Ce n'est pas l'acte même de la mise à mort qui les révolte, car ils pratiquent la chasse, mais la mise à mort d'un animal domestique au sein du village. Cette réticence à tuer un animal n'existe pas lorsqu'il s'agit de chasser dans la forêt et donc de tuer un animal en dehors du village. Ainsi, le fait de placer les vaches au *chaco* permet-il de pratiquer l'élevage sans transgresser ce tabou de mise à mort ? Ensuite, Philippe Erikson note une réticence à stocker de la viande si celle-ci n'est pas destinée à des fins collectives ou festives (*Ibid*). L'ethnologue Michael Harner expose par exemple que l'élevage de porc chez les Shuar se pratiquait uniquement lors de la préparation de la fête *tsantsa*, « tête réduite » du cheptel (Harner, 1972). L'apparition du porc dans les fêtes engendre un nouvel ordre symbolique dans les relations multi-espèces. Enfin, pour les Chacobo, l'élevage déséquilibrerait les rapports entre les sexes, car l'approvisionnement en viande, d'ordinaire apanage des hommes, se retrouverait dévolu aux femmes du fait de la localisation des porcs

---

<sup>134</sup> Les recherches multi-espèces ont émergé à partir des années 2000 dans la lignée de l'anthropologie de la nature (Philippe Descola, Tim Ingold, Eduardo Kohn, etc) et de la biologie et l'écologie (Jakob Von Uexküll, Wolf Feuerhahn, etc). Cette pluridisciplinarité a ouvert de nouvelles pistes pour appréhender les relations entre les sociétés, les différentes espèces et leur milieu. L'enjeu est de dépasser l'anthropocentrisme et d'octroyer aux êtres non-humains une agentivité afin d'analyser les collectifs d'un point de vue biocentrique et global (Ogden & al, 2013 ; Kirksey & Helmreich, 2010 ; Kohn, 2017 ; Tsing, 2017 ; Manceron, 2016).

dans la sphère domestique. L'élevage de porcs semble donc difficilement envisageable pour les Chacobo, car il remet en cause leur ordre du monde.

L'élevage de vaches à Tumupasa ou San Jose de Uchupiamonas renverse ces normes. Le développement de l'élevage bovin a émergé suite à l'arrivée de colons dans le secteur.

« Je suis arrivé à Tumupasa en 1992, quand mon fils aîné s'est marié. J'ai dix enfants et je n'avais pas assez de terres pour satisfaire leurs besoins. Je suis donc venu ici. Je suis bolivien et dans n'importe quel coin de la Bolivie je peux travailler la terre. Je viens de la région de Tarija. Mes enfants ont tous eu leur bac. À l'époque, je pensais déjà comme pense l'actuel gouvernement. Tout le monde partait étudier pour devenir infirmier, professeur, etc. Mais moi, je leur demandais : qui va rester pour travailler la terre ? « Nous », m'ont répondu mes enfants. Il faut que l'on parte quelque part où il y a des terres à cultiver pour produire de la nourriture. Ils ont suivi une carrière d'agronomie à l'université. (...) Aujourd'hui, nous nous sommes dédiés à l'élevage de poulet et de porc et nous avons quelques parcelles de maïs et de riz. A la sortie du village, mon fils a une grande porcherie et un élevage de poules. Tous les 15 jours, il produit 1000 poulets et 300 têtes de cochons. Majoritairement la production est destinée au village de Tumupasa. (...) En tant que Bolivien, dans n'importe quel coin où il y a de l'espace, j'ai des droits. (Don German, 28 juillet 2017).

Le développement de l'élevage s'accompagne d'un esprit entrepreneurial. L'enjeu est en effet d'assurer une souveraineté alimentaire, dans le cas énoncé il s'agit d'un circuit court, mais aussi d'avoir un excédent économique pour bénéficier d'une bonne position sociale. Jusqu'alors, les pratiques de l'horticulture et la chasse / pêche suffisaient pour assouvir les besoins de la communauté. Les habitants partaient à Rurrenabaque de temps en temps pour échanger ou vendre leurs récoltes contre du sucre, de l'huile et du sel. Or, la création de la route et les transformations sociales et démographiques qui ont suivi ont profondément impacté les régimes alimentaires et les modes de production<sup>135</sup>. L'élevage est venu remplacer la chasse – cette dernière reste occasionnelle, et plus de l'ordre du loisir que de la pratique vivrière. De plus, l'élevage n'est pas seulement réservé à la sphère domestique, il est perçu comme une véritable activité économique.

« L'élevage ne fait pas partie de nos coutumes, de nos actions principales. Même si cela a déjà été fait autrefois, mon grand-père élevait quelques animaux déjà et sûrement d'autres l'ont fait bien avant lui. Cela montre que nous avons dû réorienter nos activités, l'élevage de vache est l'économie la plus croissante » (Entretien Don Zenon Limaco, 5 avril 2019).

---

<sup>135</sup> Cf Chapitre 5. Les inégalités socio-environnementales, une entrave au *Vivir Bien* ?

La vache est un animal extérieur à la communauté et cette pratique de l'élevage ne se retrouve ni dans la cosmogonie locale ni dans les modes de vie locaux. Questionner la domestication en Amazonie amène à interroger les convergences entre les modes de production agricole et les logiques socio-politiques. Philippe Descola s'interrogeait déjà sur cette question lors de son terrain chez les Shuar d'Équateur : « Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? » (Descola, 1994). Les pécaris appartiennent aux entités surnaturelles, explique-t-il, par conséquent, il serait dangereux pour les humains de chercher à les domestiquer. La chasse, en revanche, est perçue comme un système d'échange avec les esprits. Philippe Erikson réfute cette hypothèse qui lui semble trop généralisante. Cet obstacle symbolique est doublé d'une explication ethnologique. Le pécarí n'est pas domestiqué par les sociétés amazoniennes, car l'espèce ne s'y prête pas (Erikson, 1999). En effet, il existe deux espèces de pécaris. D'abord ; le pécarí à collier, qui peut se reproduire en captivité, mais dont le mode de vie n'est pas grégaire ; ensuite, le pécarí à lèvres blanches, qui, à l'inverse, ne se reproduit pas en captivité mais a l'habitude de vivre et se déplacer en larges troupeaux. Ainsi développer un élevage de l'une ou l'autre espèce s'avère incompatible avec les modes de vie de ces animaux. Ces deux arguments, à savoir l'appartenance des pécaris aux esprits et leurs comportements éthologiques inappropriés, justifient la non-domestication des pécaris, et plus largement l'absence de l'élevage dans les sociétés amazoniennes. Cependant, d'autres éléments anthropologiques s'ajoutent à ces explications, telle que la répartition genrée des travaux domestiques.

En effet, pour les Chacobo, société d'Amazonie bolivienne, tout comme pour de nombreuses sociétés amazoniennes, la sphère domestique et végétale est régie par les femmes, tandis que la forêt et le gibier sont gérés par les hommes. Le rapport à la nature est ainsi déterminé par une répartition genrée (Erikson, 1999). Philippe Descola avait également étudié dans son article « Les jardins du colibri », les modes de productions vivrières à travers le prisme des rapports de genre chez les Shuar (1983). L'élevage entraînerait une inversion, voire une transgression, des codes sociaux, puisque l'animal et la mise à mort, d'ordinaire réservés aux hommes, intègrent alors la sphère domestique et donc féminine. C'est dans cette totalité sociologique que Philippe Erikson analyse le rejet de l'élevage de porcs chez les Chacobo. Le rapport à l'animal domestiqué renvoie donc à des perceptions d'ordre symbolique et systémique (rapport de genre). Nous retrouvons cette division des tâches domestiques dans la société Uchupiamonas, bien que, ces dernières années, celle-ci semble moins visible.

D'une part, le travail horticole au *chaco* est investi de plus en plus par les hommes, bien qu'il s'agisse d'un espace régi par les femmes. Une sorte de prolongement de la sphère domestique en forêt. Ce changement peut s'expliquer par la chute démographique au sein du village et la migration des enfants, qui jusque-là participaient à l'horticulture. Aussi, les désirs contemporains d'accès à la modernité et au système capitaliste ont engendré de nouveaux besoins. Les hommes, autant que les femmes, cherchent à développer des activités économiques qui leur assurent une rémunération. L'élevage, qui jusque-là était anecdotique dans la région amazonienne, est devenu une alternative économique privilégiée, car il permet aux Uchupiamonas de rester sur leurs terres (à la différence des activités touristiques ou de l'orpaillage). Cette impulsion a émergé suite à l'installation des colons aymara autour de l'axe San Buenaventura-Ixiamas. Ceux-ci provenaient de l'Altiplano, où traditionnellement leurs familles élevaient des ovins et des alpagas.

Les vaches représentent un investissement matériel générant un revenu sur le long terme, mais dénué d'une dimension de co-vivialité (Barrière, 2019). Les propriétaires ne les considèrent pas comme un animal domestique, ni sauvage, mais plutôt comme une entité économique, en dehors de sa dynamique d'être vivant, en dehors de toute dimension affective ou spirituelle.

Plusieurs taxinomies indigènes utilisent des termes différents pour une même espèce selon que celle-ci est sauvage ou apprivoisée. Comment analyser ces différents rapports aux animaux selon leur domestication ? Quelles sont les différentes façons de percevoir les animaux, suivant leur classement entre grands prédateurs, proies éventuelles, ou encore animaux domestiques ? Ces deux exemples (Tacana et Chacobo) témoignent du rapport entre une société et ses modes de subsistance, de production et d'alimentation. Après avoir analysé les rapports entre humains et animaux du point de vue de la domestication, nous analyserons la manière dont ils intègrent la sphère symbolique.

### **8.3.2 De la nature ordinaire à la nature symbolique**

#### **8.3.2.a Représentation du jaguar entre terreur et fascination**

Alors que je mangeais dans la cuisine de Doña Concepción, je lui demandai quel était l'animal emblématique de San Jose. J'avais déjà lu des textes faisant référence à des animaux ou végétaux qui représentaient l'identité collective, ou qui étaient rattachés à un mythe d'origine du village. Or, à ma grande surprise, la réponse de Concepción fut d'un tout autre ordre. Dans

un premier temps, elle sembla surprise de ma question et me répondit qu'il n'y en avait pas. Elle fixa son mortier avec lequel elle écrasait le manioc. Après un temps de silence et de réflexion, elle m'expliqua que le jaguar était l'animal représentatif de San Jose.

« Parce que c'est un animal attractif au niveau touristique. Il est protégé et il est donc interdit de tuer. Une fois je l'ai vu, c'était magique ! On était sur la barque avec des touristes et le jaguar était sur la berge. Il se léchait la patte. Puis, il s'est levé, il nous a regardés et il a pris la fuite. Les touristes ont juste eu le temps de prendre deux, trois photos » (Entretien informel Concepción Alvarez, 8 avril 2019).

Concepción m'expliqua ensuite qu'il y avait aussi des serpents.

« Un jour, mon frère s'est fait mordre par un serpent durant la chasse. Cela doit faire quinze ans, mais il a toujours le venin en lui. Il est devenu invalide, il ne peut pas aller au soleil, il ne peut pas travailler ni faire d'efforts. Le serpent l'a presque tué » (Entretien informel Concepción Alvarez, 8 avril 2019).

Il est intéressant de noter que Concepción me narre deux récits relatifs à des animaux qui représentent un danger potentiel pour les humains. Ce sont également les animaux perçus comme « exotiques » pour les touristes. Sa réponse est donc potentiellement orientée en ce sens. Je représente pour elle une étrangère, par conséquent ces animaux-là seraient susceptibles de m'intéresser. Dans son discours, le jaguar relève davantage d'une entité que d'un individu parmi d'autres. En effet, elle dit : « je l'ai vu » et non « j'en ai vu un ». Tandis que les serpents restent des êtres non définis. Le jaguar est une figure particulière, du fait qu'il est un grand prédateur et rarement en contact avec les humains. Le jaguar a son propre pouvoir, explique ainsi Don Raymundo, le chamane de San Jose de Uchupiamonas.

« Quand il est proche d'une personne, il sait directement à qui il a affaire. Il choisit la personne qu'il veut effrayer ou au contraire dont il veut se cacher. Il est difficile de le voir. Il faut attendre longtemps pour l'apercevoir (*rire*). Le jaguar nous avertit quand il va se passer quelque chose. Il y a de la force comme l'homme. Plusieurs fois, des gens du village racontent qu'ils ont échappé au jaguar alors qu'ils dormaient sur la plage. Le jaguar tournait autour de leur moustiquaire (*rire*) » (Entretien Raymundo Navi, 9 avril 2019).

Néanmoins, nous pouvons nous interroger sur le choix des animaux cités. Ils appartiennent à une catégorie qui fait sens pour les acteurs lorsque l'on emploie le terme « animaux ». La mise en forme des catégories de perception s'opère par une multitude d'éléments, il ne s'agit pas « d'un phénomène ni d'un produit spontané de l'entendement abstrait mais résulte d'une élaboration dans laquelle sont entrés toutes sortes d'éléments étrangers » (Mauss et Durkheim, 1903). Doña Concepcion n'a pas eu l'idée de parler d'un

animal domestique ou encore de pécaris sauvages ou de cervidés. Les animaux domestiques sont destinés à servir les humains (ponte d'œufs, porte des charges lourdes, déplacements), les proies sont classées dans les ressources alimentaires. En effet, les formes de classement des éléments de la nature s'opèrent en fonction des formes d'appropriation, de transformation et plus largement d'action des humains. En réalité, la relation aux animaux domestiques est très précaire. Les chiens volent dans les cuisines, certains habitants leur donnent des restes. Il y a une véritable séparation, que nous pouvons qualifier de symétrique, entre d'une part la nature domestiquée dans un espace où habitent et travaillent les humains, et d'autre part, la nature non-domestiquée. Au sein du village, la nature est régie par l'action humaine. L'herbe est bien tondue, les fruitiers, les arbres décoratifs et les plantes médicinales ont été plantés. Au-delà des limites villageoises, la nature est envisagée comme un territoire non-humain, exception faite des *chaco* et des chemins menant au *chaco* qui sont également entretenus. Finalement, le terme « animal », détaché d'une fonction utilitaire pour les humains, désigne un être avec lequel il n'y a pas de relations visibles. Certes, ces êtres sont présents dans la sphère mythologique, mais ils sont exclus de la vie quotidienne des habitants. Ils sont en marge de la communauté villageoise et de la communauté biotique, car ils se montrent rarement aux humains. Il s'agit d'un classement défini, non pas par la nature biologique ; mais par la fonction sociale de l'être vivant au sein des du monde des humains.

Le jaguar a ainsi une place particulière : il est à la fois l'objet de fascination et d'inquiétude, car il est représenté comme un grand prédateur dont la puissance est similaire ou supérieure à l'humain. Beatriz Amutari nous raconte un autre récit mettant en scène un jaguar, alors que nous l'interrogeons avec le groupe de participants de San José sur des histoires locales. Elle est originaire de Tumupasa, elle s'est mariée avec un Uchupiamonas et ils partagent leur résidence entre les deux villages.



Lien vidéo 26 : Entretien Doña Beatriz Amutari (2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764258149>



QR code 26 : Scannez-moi

« Je vais raconter une histoire en relation avec la semaine sainte. Avant, les gens avaient peur de cette fête. Un jour, un homme était à son *chaco*. C'était le dimanche des Rameaux, comme aujourd'hui. Il récoltait le cacao. Alors qu'il était en train de briser les fèves, un jaguar (*tigre*) apparut. Il tua et mangea l'homme. C'est pour cela que nous sommes très prudents durant la semaine sainte, qui commence aujourd'hui et dure jusqu'à samedi prochain. Cette histoire s'est passée à Tumupasa. C'est mon grand-père qui me l'a racontée. Le soir du Jeudi saint, les gens allaient tous à la messe. Ils respectaient. Ils avaient peur et étaient tous à l'église. Puis ils sortaient au bord du village où il y avait un âne, un diable qui crachait (*deranmando*) des braises de sa bouche. Nous les appelons *yatiri*, ceux qui se chargent de barricader ce diable pour qu'il ne rentre pas dans le village manger les habitants. Il peut manger des personnes car c'est un âne immense. Ceci nous le respectons. C'est pour cela que tout le monde allait à l'église et se gardait bien de se moquer du Seigneur. Car autrefois ces jours-ci étaient dangereux. Vous allez être là jusqu'à vendredi, vous allez voir les processions. Au moment de cette procession, il était coutume de voir ce barbare. Il te lançait une flèche et te tuait. Il avait l'habitude de sortir. Autrefois, ces jours étaient bien sacrés » (Entretien Beatriz Amutari, avril 2019).

Ce récit met en exergue à la fois le syncrétisme des croyances où se mêlent le christianisme et l'animisme. Mais au-delà de la religiosité qui s'exprime dans ses propos, il est intéressant de noter que dans son récit, deux animaux représentent le danger de mort : le jaguar et l'âne. L'arrivée du jaguar semble être une menace du *Baba Chibute*, l'entité suprême de la nature pour les Uchupiamonas, tandis que l'âne est directement associé au diable. Dans les deux cas, ces apparitions sont des menaces provenant du monde spirituel, particulièrement durant cette période de rituels religieux où les humains doivent rester vigilants face à leurs devoirs. Peut-être cette période est-elle conjointe à des conditions climatiques favorisant la sortie d'animaux jusque-là dissimulés. En effet, cette période arrive juste après la saison des pluies, et il est légitime de s'interroger sur la relation entre une saisonnalité et un comportement animal, qui plus est agressif. Néanmoins, « l'âne immense » relève d'une figure mythologique, alors que le jaguar relève du monde tangible. Le voile qui sépare le visible de l'invisible devient poreux. Le jaguar, potentiellement visible des humains, incarne une figure symbolique. Il représente à la fois un animal présent dans l'écosystème local et une manifestation visible d'une entité invisible, le *Baba Chibute*. Autrement dit, la nature ordinaire s'articule ici à une nature symbolique. Les récits ont différents niveaux de lectures et les êtres mobilisés appartiennent à différentes sphères : visible et invisible.

Nous comptons de nombreuses histoires qui se racontent, relevant de la peur ou de la superstition concernant les êtres de la forêt : « Si nous allons seuls dans la forêt, nous courons le risque de croiser le diable. » Cette phrase, prise à la volée lors de discussions informelles avec des enfants et des femmes à San Jose de Uchupiamoa, insiste sur le fait que chaque



personne a aperçu au moins une fois le diable en allant au *chaco*. Selon les descriptions, celui-ci se manifeste par différents phénomènes : une apparition floue, une perte de repère, un mal de tête, une perte de connaissance, l'apparition d'un animal qui semble perdu ou d'un être avec des cornes, etc. La figure du diable est donc rattachée au domaine du monde « sauvage », à un domaine où l'humain n'est plus maître mais où règne le pouvoir des entités surnaturelles. L'apparition du diable sous ces diverses formes, y compris animales, est interprété comme un avertissement non seulement du Dieu chrétien, mais aussi du *Baba Chibute*. Un autre épisode, cette fois personnel, rejoint ces interprétations. Il s'agit d'une rencontre avec un tatou lors d'une balade en plein jour dans la forêt.

### 8.3.2.b La rencontre avec le tatou

Je suis en sortie touristique avec ma mère et ma fille. Après un mois de séjour dans le village de San Jose, nous faisons une petite escapade autour du village de San Miguel de Bala. Nous marchons accompagnées d'un guide en direction d'une cascade au cœur de la forêt. Ma fille de 3 ans est dans le porte-bébé et s'endort au rythme de ma marche. Le guide s'arrête de temps à autre pour nous parler des propriétés ou des symboliques des plantes et des arbres que nous croisons. Soudain, j'entends du bruit sur le côté gauche mais, attentive aux paroles du guide, je n'y prête pas réellement attention. Nous observons un arbre pluri-centenaire, nous sommes immobiles, les yeux rivés vers la cime. Soudain, un tatou se pose quelques secondes devant moi, effleurant mes pieds. Puis, il traverse à toute vitesse vers la rive adjacente. Le guide est alors très inquiet.



Lien vidéo 27 : Vidéo rencontre avec le tatou (2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764244873>



QR code 27 : Scannez-moi

« Nous devrions faire demi-tour. Le tatou est passé pour nous transmettre un message. C'est un signe que nous devons écouter. D'ordinaire, le tatou se dissimule des humains. Cela peut annoncer une malchance comme une bonne chance. Mais dans le doute, nous devrions faire demi-tour » (Entretien informel guide San Miguel de Bala, 20 avril 2019).

Je refuse. Cette escapade compte pour moi et je suis au contraire très enthousiasmée par cette rencontre avec le tatou. Alors, nous continuons. A peine avons-nous fait trois pas qu'une pluie torrentielle s'abat sur nos têtes. Un brouillard humide nous entoure, nous forçant à rebrousser chemin. De retour au village, son épouse nous prépare un repas. Ma fille commence à se sentir mal, elle devient fiévreuse. Le guide nous prévient :

« Nous faisons attention à nos enfants. On ne les emmène jamais dans la forêt avec nous, ni dans les montagnes. Nous ne les baignons pas dans les rivières avant cinq ans car ce sont des lieux chargés d'énergie, ce sont des lieux puissants car ils sont imprégnés par l'énergie des êtres surnaturels. Les montagnes, les rivières et les forêts ont leur *dueño*<sup>136</sup>. Je pense que l'énergie qu'a reçue ta fille était trop forte. Il faut que tu l'emmènes voir un chamane en rentrant à Rurrenabaque » (*ibid*).

Un peu plus tard, il ajoute : « Je pense que ta fille est angoissée (*se asusto*) par la forêt » (Entretien informel du guide, 20 avril 2019). L'épouse du guide nous demande des précisions sur notre rencontre avec le tatou. « L'animal était-il perdu ? Son regard était-il perdu dans le vide ? Partait-il tantôt à droite, tantôt à gauche ? » (Entretien informel, épouse du guide, 20 avril 2019). Ces signes indiqueraient un danger ou une malchance. Le guide répond par la négative. L'animal n'était pas perdu, il a simplement croisé notre chemin. Après le déjeuner, nous reprenons la pirogue pour rejoindre la petite ville de Rurrenabaque sur les berges du Béni. Le guide me conseille d'aller voir un chamane Tacana prénommé Johnny.

Arrivées à la hauteur de son habitation, je l'interpelle par deux fois avant qu'il daigne me recevoir. Il est un peu méfiant. Johnny nous installe dans une pièce sombre où se trouve un autel, similaire à celui du chamane de San Jose. Posé sur la table, il y a une croix et des statuettes de saints catholiques. Il allume une bougie et une cigarette. Il prend un verre contenant de l'alcool et du tabac pour faire des signes de croix sur le front, la tête, la nuque, le ventre, le dos puis les pieds de ma fille. A chaque fois, il crache de la fumée et des prières accompagnent son geste. Ma fille reste silencieuse. Cette *amaudita*, comme l'appellent les acteurs locaux, signifie un soin de « nettoyage » spirituel et physique. Alors que je reste songeuse à observer les détails de l'évènement et à guetter les potentielles réactions de mon enfant, Johnny déclare : « C'est bon, ton *baby* va être protégé jusqu'à la fin de ton voyage. » Ce soin a engendré de nombreuses questions, tant déontologiques qu'épistémologiques. Puis-je relater un évènement intime sans

---

<sup>136</sup> *Dueño* signifie littéralement : le propriétaire, le maître. Ici, il prend le sens d'esprit tutélaire d'une ressource ou d'une espèce naturelle qui possède un pouvoir. Des rituels sont offerts à ces entités lorsqu'il est question de prélever une ressource ou de s'introduire dans un espace protégé.

basculer dans l'auto-ethnographie ? De quelle manière cela influence-t-il ma perspective de recherche et la nourrit-elle ?

Ces questions sur ma relation à mon objet d'enquête sont indissociables d'autres questions plus générales sur les conditions d'enquête. La transmission de ces narrations semble impacter le comportement des humains. L'apparition du tatou autant que les apparitions du diable, ou du *Baba Chibute*, modifient les activités journalières des acteurs. Ces avertissements narratifs mettent en lumière la manière dont ils interprètent l'apparition de certains animaux. Cependant, quels sont les éléments qui déterminent la classification de ces animaux ? Est-ce le lieu de vie de l'animal qui détermine la place sociale qu'on lui accorde : au sein du village, au *chaco* ou dans la forêt ? Ces récits rendent compte des modes de classification des êtres de la nature à travers une grille taxonomique bien précise.

La taxonomie, la manière de nommer la nature et d'analyser le découpage conceptuel des espèces, renvoie aux structures même de la linguistique. En effet, plus le vocabulaire est abondant pour désigner et apporter des précisions sur un élément de la nature, plus les connaissances de la société sont affûtées sur les caractéristiques du réel.

« Un usage aussi simple que la mastication du bétel suppose, chez les Hanunoo des Philippines, la connaissance de 4 variétés de noix d'arec et de 8 produits de remplacement, de 5 variétés de bétel et de 5 produits de remplacement » (Levi Strauss, 1962, p. 14).

Cet exemple de l'étendue taxonomique chez les Hanunoo dans les archipels des Philippines étudiée par l'anthropologue Harold C. Conklin, et repris ici par Claude Levi Strauss, démontre la complexité et le déploiement des connaissances relatives à l'environnement.

« Toutes les activités des Hanunoo, ou presque, exigent une intime familiarité avec la flore locale et une connaissance précise des classifications botaniques. Contrairement à l'opinion selon laquelle les sociétés vivant en économie de subsistance n'utiliseraient qu'une petite fraction de la flore locale, celle-ci est mise à contribution dans la proportion de 93 % (...) Les Hanunoo classent les formes locales de la faune avienne en 75 catégories... ils distinguent environ 12 sortes de serpents... 60 types de poissons... plus d'une douzaine de crustacés de mer et d'eau douce, autant de types d'araignées et de myriapodes... Les milliers de formes d'insectes sont groupés en 108 catégories dénommées... » (Conklin, p. 249, p. 67-70).

Dans la tradition Tacana et Uchupiamonas, la mesure et la régulation de prélèvement de gibier sont régies par les récits mythes qui servent de support éthique, moral et écologique pour déterminer les quantités et les mécanismes tolérés par les entités surnaturelles. Ce domaine est remis au chamane en charge d'informer, de sensibiliser, de prier et d'organiser les rituels

réglementaires. Les rituels et l'attention portée à la *Pachamama* semblent davantage ordonnés par la crainte, la contrainte et le devoir, dans le but d'accéder aux ressources et de subvenir aux besoins humains. Cependant, cette représentation et ces pratiques relèvent d'une externalisation des entités surnaturelles, liées aux ressources ou aux animaux tels que les grands prédateurs. Il faut négocier avec elles. La relation n'est donc pas un vivre-ensemble fondé sur la bienveillance et l'amour. Il faut ainsi entendre l'idée du *Vivir Bien* comme un système instable et inégal entre les êtres. Pourtant, il s'agit bien d'un système d'interconnexion, puisqu'il est nécessaire d'entrer en relation et en négociation avec les êtres et les entités pour obtenir les ressources et assouvir les besoins de la communauté sans châtement, comme le révèlent les récits mythiques. L'idée d'interdépendance est également présente puisque les humains sont dépendants des ressources, des êtres et entités environnantes, et ces derniers le sont également en retour. En langue Tacana, ces principes se retrouvent dans l'expression « *Saidha Enime* ».

### 8.3.3 Les principes du *Saidha Enime* : une traduction Tacana du *Vivir*

#### *Bien*

« *Saidha Enime* » signifie « être bien » physiquement et spirituellement, être en harmonie avec les autres et avec la nature.

« Ici chez le peuple Tacana, il y a une danse traditionnelle, c'est la danse des *chamas*. *Chamas* c'est une expression pour parler des ancêtres. Avant, le peuple Tacana était nomade, les hommes marchaient tout en récoltant des fruits, ils chassaient les animaux, ils pêchaient. Leurs vêtements étaient en peaux d'animaux de la jungle et ils avaient des flèches. A la tête du groupe, il y avait *el equay*, l'autorité, le leader du groupe. Ici pour la fête du peuple, ils dansent la danse des *chamas*. *El equay* part visiter chaque maison. Il court avec son bout de bois qu'on appelle *pake* (c'est son outil, son arme blanche si on peut dire). Lorsqu'il arrive devant une porte, il pousse un cri « ouuuuu » et donne un coup à la porte. Il demande : « *Saidha Enime* ? » Moi je suis surpris (*assusto*) mais je dois répondre à ce salut. Je réponds : « *saidha enime* ». Cela veut dire : « je vais bien ». « *Saidha* » veut dire « bien », « *enime* » est « l'esprit » (*pensamiento*). Cette réponse touche à la fois à la dimension matérielle et spirituelle. Ma réponse permet au chaman d'entrer. Si par contre je lui réponds : « *ahiwa saidha enime* » : « je ne suis pas bien ». Il se dit que je dois être malade, en colère, dans ce cas, il ne rentre pas. Il repart. Le principe du *Vivir Bien* chez les Tacana est le *Saidha Enime*, autrement dit être bien dans ses pensées, être bien matériellement, être bien dans son travail, dans ses relations avec tous les membres de la communauté. Le *Saidha Enime* est une philosophie. Ici la manière de saluer traditionnelle des Tacana, ce n'est pas « bonjour ». Ce qui importe est de savoir si l'autre va bien. Quand tu croises quelqu'un, il commence par te lancer un regard, puis il te rencontre et te demande comment tu vas. Ils ne veulent pas savoir si le jour est beau ou non.

Ce qui leur importe est de savoir comment ce Tacana se sent matériellement et spirituellement » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

*Saidha Enime* est l'expression à la fois pour se saluer lorsque quelqu'un arrive dans une maison, tout en prenant des nouvelles de la personne.

« *Saidha Enime* veut dire « tout va bien ». On l'utilise pour dire que je vais bien mais plus largement nous allons tous bien, tranquillement et honnêtement (*clarito*) » (Entretien Beatriz Amutari, avril 2019).



QR code 28 : Scannez-moi

Lien vidéo 28 : Extraits d'entretien sur le *Saidha Enime* (2017)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764728323>

L'expression *Saidha Enime* est non seulement une façon de saluer, mais aussi et surtout une pratique sociale. En demandant à un individu s'il va bien, cela implique également d'interroger si tout ce qui entoure cet individu va bien : la famille, le voisinage, les entités environnantes : humaines et non humaines, car chacun interfère et affecte l'autre. Si un être est mal, cela influence tous les autres, selon un principe d'interconnexion et d'interdépendance entre les êtres.

« « *Saidha* » veut dire « bien », « *Enime* » c'est ton énergie, ton esprit, comment tu vas. Autrement dit, si tu as l'énergie pour travailler, pour recevoir un invité. Si tu es de mauvaise humeur, c'est que tu n'es pas dans le *Saidha Enime* » (Entretien Don Donal, 29 juillet 2017).

Cette expression Tacana semble très proche de la définition du *Vivir Bien*. Nous retrouvons ainsi l'idée d'un bon vivre-ensemble où les membres de la communauté prennent soin les uns des autres selon un devoir moral qui transparait, non seulement dans les pratiques (en invitant par exemple un voisin à manger et à boire), mais aussi dans l'échange verbal. La dimension symbolique, disons intangible, est placée au cœur des structures du langage.

« *Saidha Enime* ne veut pas dire vivre bien d'une façon matérielle, mais d'une façon spirituelle, il y a quelque chose d'intangible » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

*Saidha Enime* renvoie au respect, à l'attention apportée aux autres et à l'interdépendance entre les êtres dans un environnement partagé. Ce principe n'est pas conceptualisé et n'intervient pas dans la gestion environnementale. À Tumupasa, l'exploitation d'espèces fines n'est pas réglementée par ces principes éco-sociaux. Cette manière de faire société (dans le sens large, incluant les humains et les non-humains) relèverait de l'ordre de la mémoire, du passé et de l'oubli. Pouvons-nous parler de valeur du souvenir ? La tradition se définit comme une pratique du passé, d'identification de la communauté, alors même qu'elle s'alimente de nouveauté (Balandier, 2004). Quand la société elle-même se définit comme une société traditionnelle, ou quand une pratique prend cette étiquette, il semble qu'elle a précisément perdu sa fonction initiale. Ce n'est plus alors une tradition sinon une interprétation de la tradition avec une volonté sous-jacente de la faire survivre. En ce sens, nous pouvons dire que le *Saidha Enime* reste dans la mémoire collective, comme quelque chose du passé. Il appartient au patrimoine culturel Tacana, mais ne répond plus aux préoccupations du présent.

Devons-nous parler d'un *Vivir Bien* perdu ? Lorsque la société elle-même se définit comme une société traditionnelle, ou lorsqu'une pratique prend cette étiquette, il semble qu'elle ait déjà perdue sa fonction initiale : ce n'est plus une tradition, sinon une interprétation de la tradition, avec une volonté de la faire perdurer. Cet ensemble de valeurs et de pratiques sociales subit des transformations par les exigences de la modernité. C'est à travers une ethnologie du changement que se dévoilent les adaptations et les ré-interprétations du *Vivir Bien* dans le secteur Madidi. Les Tacana et Uchupiamonas comprennent l'idée du *Vivir Bien* davantage dans un sens matériel.

« Ces croyances existent encore un peu mais la foi se perd d'année en année. Pire encore, ces secrets... Les coutumes se perdent parce que les gens ne croient plus ni en Dieu ni aux secrets. Mon désir pour le futur ? En finir... (*Terminarme*) » (*rire*) (Entretien Don Raymundo Navi, avril 2019).

Le chamane de San Jose de Uchupiamonas désigne les savoirs chamaniques sous le terme de « secrets ». Il intègre par cette appellation les mythes, les pratiques rituelles, les chants de louanges, les savoirs en termes de soins de guérison. L'épouse du chamane à San Jose rapporte un manque de respect de la part des jeunes. J'étais venue devant chez elle avec le groupe de participants pour rencontrer son époux, mais il était parti au *chaco*. On a donc pris un moment

pour échanger avec elle. Elle était très réservée, elle parlait très doucement. Une fois le groupe d'enfant reparti, elle semblait plus à l'aise et m'a confié davantage d'éléments.

Cela a beaucoup remis en question ma méthode, moi qui pensais que faire participer les jeunes à l'enquête faciliterait la confiance des acteurs locaux et donc mon immersion. Les relations entre les adultes et les enfants à San Jose sont complexes. D'une part, les enfants jouissent d'une liberté sans pareille au sein du village. D'autre part, ils sont souvent chassés, rejetés des maisons quand bien même ils font partie de la famille. Les adultes n'aiment pas les avoir dans les pattes. Lors des ateliers audiovisuels, il nous est arrivé à de nombreuses reprises d'être refoulés à cause de la présence des enfants.

« Ce qui est différent avec notre vie d'avant, c'est surtout que les jeunes ont perdu les valeurs et ne respectent plus les anciens » (Entretien Margarita Palomeque, 2019).

Selon Don Donal, le changement se traduit par un vide culturel, un sentiment de tradition perdue. Ces valeurs et principes sont présents dans le discours des anciens et largement méconnus des nouvelles générations.

« Il y a une rupture avec les jeunes générations. Nous sommes reliés à notre famille et à l'autorité familiale. Aujourd'hui il y a eu des ruptures. Avant, toute la famille vivait dans la même maison. Nous apprenions tout. Les valeurs se transmettaient. Nous vivions dans les *chacos*. Puis, peu à peu, les parents ont souhaité que leurs enfants aillent à l'école. Ils sont donc venus habiter au village. Ils ont délaissé le *chaco*. Comme le village de Tumupasa est plus grand, les enfants vont au stade, ils ont plus de liberté. Cette philosophie ne s'est pas transmise. (...) La littérature Tacana transmet ces choses. Au moment de manger, le père et la mère s'asseyaient pour conter la littérature, la mythologie, la création de telle chose. Les anciens se mettaient à raconter. Or, maintenant ils s'assoient devant la télévision et ils ne racontent plus rien. C'est un des facteurs qui ont participé à la rupture avec les jeunes génération » (Entretien Edwin Cartagena, 21 juillet 2017).

Néanmoins, ce patrimoine est marqué par les relations et les interactions avec les autres êtres qui peuplent l'environnement. La domestication de la nature, tout autant que les formes symboliques d'interprétation, sont révélatrices des cadres de perception. En quoi les perceptions de la nature sont-elles reliées aux discours locaux sur l'identité ? Dans quelle mesure cette identité peut-elle être qualifiée d'identité environnementale ?

## ***Conclusion de chapitre***

Ce chapitre nous a permis de dresser un éventail de la pluralité des perceptions du *Vivir Bien* et des formes de perception de la nature à travers la sphère mythique. Les mythes permettent en effet de placer certains êtres (*miji, ispi* dans la zone du Lac Titicaca ou encore le tatou, le jaguar ou le pécaré pour la zone amazonienne) dans un ordonnancement du monde social et écologique. Le fait de filmer la narration de ces mythes et de placer le contexte d'énonciation dans une dynamique intergénérationnelle a permis de questionner les fonctions sociales de ces récits. Les mythes recueillis sur l'Île de la Lune et à San José de Uchupiamonas relèvent d'une certaine forme de transmission de savoir aux jeunes générations. Narrer ou raconter par l'image ces univers surnaturels est un exercice complexe qui peut tendre facilement vers un montage à effets spéciaux proche de la fiction. Nous avons donc choisi de ne faire exister ces mythes qu'à travers le prisme du récit oral. L'image cherche ainsi davantage à situer le discours des narrateurs et le contexte de l'ethnographie.

Le rire qui unit les narrateurs et les participants, tout autant que les interrogations soulevées par ces récits, montrent la complexité de ces énoncés reliés à l'univers cosmologique. Où, comme l'expliquait Dimitri Karadimas, les différentes modalités de représentation de la nature s'articulent dans une dimension écologique (prenant en compte la diversité des êtres vivants et leur évolution) et cosmobiopolitique (leur existence dans les institutions de la société) (2012). Ces institutions transforment les savoirs en manière de penser et dressent alors un classement entre les êtres : ceux que l'humain va domestiquer, d'autres qui appartiennent à une entité surnaturelle, certains perçus comme des proies potentielles, ou encore de dangereux prédateurs. Ces différentes manières d'envisager les non-humains, et en l'occurrence les animaux, rendent compte des systèmes de relation établis. La construction de ces savoirs sur le vivant au sein des sociétés humaines s'imbrique dans un contexte socio-politique précis, à savoir des villages désignés comme autochtones dans la Bolivie du gouvernement d'Evo Morales. De plus, ces récits mettent en scène ces savoirs sur le vivant et permettent d'entrevoir les formes d'agentivité, les « configurations agentives » (Pitrou 2015), qui s'exercent entre les êtres humains et non-humains.

En puisant dans les expressions vernaculaires qui incarnent l'idée d'une agentivité impactant réciproquement tous les êtres, nous avons découvert l'expression Tacana *Saidha Enime*. Celle-ci est mise en relation avec le concept institutionnel du *Vivir Bien* au regard de principes similaires. L'une comme l'autre placent l'humain dans une relation



d'interdépendance et d'interconnexion. De plus, ces deux notions s'intègrent également dans une dimension historique. Elles puisent dans le passé, dans la tradition des anciens, pour affirmer son sens présent et éclairer les problématiques contemporaines. C'est au regard de ces valeurs « perdues » que les Tacana et les Uchupiamonas interprètent les défis sociaux auxquels ils sont confrontés. Leurs perceptions de la nature et du *Vivir Bien* sont ainsi reliées à leurs problématiques socio-environnementales. Les individualités ne sont-elles pas justement perméables à ces environnements, à ces ambiances ?

## Chapitre 9. L'identité environnementale

### 9.1 De la théorie des ambiances à l'ethnométhodologie

#### 9.1.1 Le concept d'ambiance pour appréhender les relations socio-environnementales

##### 9.1.1.a Court-métrage *El tiempo en Chukiyawu*



Lien vidéo 29 : Court-métrage *El tiempo en Chukiyawu* (2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/762615394/16c1050a31>

QR code 29 : Scannez-moi

Le titre du court-métrage *El tiempo en Chukiyawu*, réalisé par les participants aux ateliers de la UMSA, renvoie à l'appellation originelle et autochtone de la ville de La Paz. Ce film est une critique de l'accélération du temps dans la société *paceña*. Un rythme rapide, une musique dynamique et un montage saccadé plongent le spectateur dans la ville de La Paz, dans ses tumultes, ses embouteillages, ses chemins goudronnés, ses ronds-points ordonnés où s'élancent les statues de l'histoire coloniale et de l'oligarchie. Les images montrent la vie de tous les jours, les transports, le centre-ville, le quotidien des habitants de cette capitale administrative sous tous ses angles. La caméra se place au sommet d'un immeuble pour voir la ville « d'en haut », mais aussi elle filme en gros plan les pieds des passants pour saisir la ville « vue d'en bas ». Aucune voix, ni aucun discours ne ponctuent le récit. La rapidité du montage plonge le spectateur dans l'ambiance de La Paz et dans ses mouvements. En ce sens, le court-métrage interroge le *Vivir Bien* à travers la manière d'habiter et de se mouvoir dans un espace. Il s'agit de questionner le rapport à l'autre dans un environnement urbain et dense. La narration audiovisuelle se construit alors sous la forme d'une immersion dans un univers ambiant où les

individus se croisent dans un espace. Quelle est donc cette ambiance, définie non seulement par l'univers sonore du film, mais également par son univers visuel ? Une ambiance qui pousse le spectateur à s'interroger sur le sens d'un vivre bien-ensemble dans un contexte urbanisé.

En castillan, « environnement » se traduit par *medio-ambiente* mais ce terme renvoie également à l'ambiance, l'atmosphère ou le milieu. Le concept du *Vivir Bien* se définit justement par son aspect total, puisqu'il ne peut exister, prendre forme dans le réel, que si la totalité des êtres environnants, des êtres d'un même espace, se sentent bien. En Tacana, *Saidha Enime* désigne justement « je vais bien » à condition que tout ce qui **m'entoure** aille bien également (Entretien Edwin Cartegena, juillet 2017). Il s'agit d'un principe d'interconnexion entre le vivant (humains et non-humains), mais aussi d'une considération pour tout ce qui « **entoure** » un être. Une signification que nous retrouvons dans les origines étymologiques du terme « ambiance ». En ce sens, le *Vivir Bien* n'est pas seulement un énoncé visant à rendre compte des relations entre les humains et les non-humains. Il tend à une définition plus large qui englobe la qualité des relations sociales et du lieu de vie. Autrement dit, vivre bien est déterminé par l'ambiance dans laquelle vit un individu : à la fois matérielle (l'environnement) et immatérielle (le rapport aux autres). Comment le terme « ambiance » pourrait-il éclairer, d'un point de méthodologique et théorique, notre étude sur le *Vivir Bien* ? Ce terme permettrait-il de mieux appréhender la frontière entre les perceptions objectives de la nature et les relations d'intersubjectivité ? C'est donc en explorant le contenu étymologique de « l'ambiance », puis sa mise en relation avec le concept du *Vivir Bien*, que nous développerons un nouveau cadre théorique. Ce dernier a pour objectif de proposer un protocole ethnographique dédié à l'étude des perceptions sociales. Il s'inspire des travaux d'Erving Goffman sur les cadres de l'expérience et l'interactionnisme, mais aussi de travaux en urbanisme, architecture et ethnométhodologie.

#### **9.1.1.b Analyser les récits de la nature et le *Vivir Bien* par le concept d'ambiance**

L'émergence du terme « ambiance » remonte à l'époque de Galilée, selon le linguiste Léo Spitzer. Néanmoins, ce substantif féminin n'apparaît en France qu'en 1885, dérivé de l'adjectif « ambiant ». L'origine latine de ces termes renvoie au fait de tourner autour, d'entourer, selon l'acception classique du préfixe *amb*. Léo Spitzer précise que le verbe *ambire* signifie « être des deux côtés », la droite et la gauche. Les deux traductions mises de pair renvoient à la métaphore charnelle d'une étreinte. Derrière ce terme, se dissimule ainsi l'idée de protection et de bienveillance, une vision inspirée de la Grèce Antique (Thibaud 2012, p 157). La protection,

comme la bienveillance, accompagnent l'idée du *Vivir Bien*, comme nous l'avons développé ci-dessus. Il est donc intrigant de voir que la notion d'ambiance est en réalité ce qui qualifie, de façon globale, la réalité de ce concept.

Au XIX<sup>ème</sup> siècle, Philippe de Villiers de L'Isle-Adam utilise le terme « d'ambiance » pour désigner « l'environnement, l'atmosphère, qui enveloppe une personne ou une chose » (Ph.-A.-M. de Villiers de L'Isle-Adam, *Nouveaux contes cruels et propos d'au-delà*, Paris, 1923, p. 146 d'apr. H. Nilsson-Ehle ds *St. neophilol.*, t. 29, p. 181). Les deux termes sont ainsi étroitement proches, quant au signifié auquel ils renvoient. Nous retrouvons d'ailleurs dans les écrits d'Edmond de Goncourt en 1891 l'expression « ambiance des milieux ». L'apparition de cette expression sert de marqueur pour distinguer l'ontologie spécifique de l'Occident. Ontologie qui est présentée comme supérieure à la nature, et donc moins perméable à « l'ambiance des milieux » :

« On soutenait que l'homme de l'Occident était une individualité plus entière, plus détachée, plus en relief sur la nature, moins mangé par l'ambiance des milieux, par cela même une individualité plus détachée d'une volonté propre que l'homme de l'Orient, dont l'individualité est (...) noyée dans le Grand Tout, en l'exubérance de végétalité et d'animalité (Goncourt, Journal, 1891, p. 64) »

Cette citation revêt d'une forte vision ethnocentrée et discriminante, mais elle montre à quel point l'humain est exogène au « milieu ambiant » dans la société et la science occidentale. Le dualisme désigne ainsi le passage d'une conception charnelle entre l'humain et son milieu à une conception qui isole l'humain du reste du vivant. Newton utilise l'expression *ambient medium* pour désigner « l'idée d'un milieu régi par un ensemble de lois où l'homme n'est plus la mesure de toutes choses » (Thibaud, 2012, p 157). Précisons toutefois que l'humanité et les autres organismes sont animés de façon similaire par des phénomènes et des lois physiques. De cette façon, le « milieu ambiant » désigne des forces actives dont les êtres dépendent, et qui influencent leur comportement, tout à la fois bienveillantes et menaçantes. En psychopathologie, « l'ambiance » est utilisée pour penser l'être-au-monde dans sa dimension spatiale. Autrement dit, l'intérêt est porté sur la manière de faire présence dans le monde, et les perméabilités entre le monde et soi, soi et le monde. Cela en vient finalement à étudier l'interaction entre les humains et l'ambiance.

Carlotta Daro, chercheuse en histoire et culture de l'architecture, pose justement une distinction entre ambiance et environnement. Elle reprend la définition du Robert en 1985 : « Ambiance : atmosphère matérielle ou morale qui environne une personne, une réunion de personnes. » Selon l'auteur, ce qui caractérise l'ambiance c'est l'aspect « moral ». Dans

l'ambiance, la perception subjective de l'individu joue un rôle déterminant. » Tandis que « la notion d'environnement met en avant le point de vue anthropocentrique. L'environnement est ce qui entoure la personne qui parle ou observe. Cependant, ce terme reste dans une acception objective » (Daro, 2013).

Les linguistes ont commencé à travailler sur la sémantique et l'étymologie de l'ambiance à partir des années 1940. A partir d'une approche comparatiste, ils analysent les différentes traductions du terme. Léo Spitzer situe l'évolution du terme d'ambiance en étroite relation avec celui de « milieu » à partir de la Seconde Guerre mondiale, où la relation entre l'humain et son environnement devient un enjeu social et politique. L'ambiance rend compte à la fois de l'espace, et de l'expérience vécue dans cet espace (Spitzer, 1942). Néanmoins, l'utilisation de ce terme en tant que véritable concept académique se situe à partir des années 1955, principalement dans le domaine de l'architecture. Rozenn Canevet a retracé dans sa thèse de doctorat l'histoire et l'évolution de ce terme dans le domaine de l'art et de l'architecture (2012). C'est en effet dans ces domaines que le concept éclot, et inspire tout autant des projets de politique publique que des utopies architecturales. L'architecte situationniste Constant Nieuwenhuis est l'un des premiers à mobiliser ce terme pour son projet de ville, *New Babylon*. Ce projet est avant tout une utopie sociale qui cherche à libérer l'homme des contraintes de l'architecture statique et de la nature du sol. À travers « un système d'urbanisme unitaire », l'idée est de rapprocher les hommes et de les amener à s'épanouir à travers leur créativité, afin de sortir d'une société productiviste et divisée. Ce projet utilise le terme d'ambiance pour dépeindre la capacité créatrice de l'homme à inventer sa propre « ambiance » et son environnement de vie, au-delà des contraintes physiques de la nature (Constant *in* Lambert, 1997). Gernot Böhme mobilise quant à lui la notion « d'atmosphère » pour rendre compte de cette totalité. L'atmosphère serait la première perception :

« Ce qui est immédiatement perçu n'est pas des sensations, ni des formes ou des objets ou leurs constellations, (...) mais des atmosphères, arrière-plan sur la base duquel le regard analytique distingue de telles choses comme des objets, des formes, des couleurs, etc » (Böhme, 1998<sup>137</sup>).

L'atmosphère est objective de par son existence matérielle, tout autant qu'elle est intimement reliée aux subjectivités des personnes qui l'éprouvent : « l'atmosphère serait la manifestation de la co-présence entre sujet et objet » (Böhme, 1998). Cette manière de

---

<sup>137</sup> Traduction de Jean Paul Thibaud

superposer les niveaux de perceptions et de considérer l'atmosphère comme un « entre-deux » est très inspirante. En ce sens, la qualité des choses et des personnes<sup>138</sup> se révèlent, se diffusent et s'interconnectent, à travers un aller-retour entre le soi et l'inter-soi. L'acte de percevoir est précédé par l'imprégnation d'une atmosphère / d'une ambiance, qui suscite des ressentis. Les perceptions surviennent en un second temps, comme une clef d'identification face au réel.

Cette histoire des concepts témoigne des différentes conceptions du monde auquel fait référence l'ambiance. Cette dernière se définit, selon Jean Paul Thibaud, comme constituant « la base continue du monde sensible, la toile de fond à partir de laquelle s'actualisent nos perceptions et nos sensations » (Thibaud, 2012, p 155).

Nous mobilisons dans cette étude le concept d'« ambiance » en ajoutant à cette définition initiale une dimension sociale que nous qualifions comme suit : **étudier l'ambiance relève d'une approche sensorielle et intuitive forgée par l'environnement qui entoure l'individu, auquel il se sent appartenir et auquel il s'identifie.** Précisions que nous explorons ici la notion d'ambiance à travers les lieux familiers. Les activités de la vie quotidienne influent sur cette connexion avec l'environnement, où l'intensité de « l'ambiance » impacte plus précisément notre rapport au monde. L'intensité est liée à la charge émotionnelle et à la familiarité avec le lieu. Le degré d'intensité de « l'ambiance » fluctue selon un nuancier situé entre des impressions de nouveauté et des impressions de familiarité.

En filmant leur environnement quotidien, les participants rendent compte de l'ambiance qui les entoure. Selon une approche en ethnométhodologie, le sociologue Garfinkel énonce : « analyser les activités de la vie quotidienne en tant que méthode pour rendre ces mêmes activités visiblement-rationnelles-et-rapportables-à-toutes-fins-pratiques, c'est-à-dire « descriptibles » (*accountable*) comme organisations des activités ordinaires de tous les jours » (Garfinkel, 1967, p. 45). Autrement dit, les déambulations filmées des participants dans leur propre espace de vie permettent de « se concentrer sur le sens que les personnes donnent à leurs actes » (Laberge, 2009). C'est donc en approfondissant la sémantique de ces ambiances que nous pouvons déceler peu à peu les cadres de perception des participants.

---

<sup>138</sup> La notion de personne étant étendue à tous les sujets agissants

## 9.1.2 Analyse de la sémantique des ambiances

### 9.1.2.a Sociologie du récit et phénoménologie

A San Jose de Uchupiamonas, les trois court-métrages issus de l'atelier « observation flottante de mon village » ont porté sur un sujet non-humain. Bien que des humains apparaissent à la caméra, ils ne sont pas les sujets principaux, qui sont : la lagune, les agrumes, la place du village. Ces trois espaces sont assez significatifs, car ils représentent des temps forts de la vie sociale. La lagune est à la fois un lieu de divertissement pour les enfants, de travail pour les femmes qui viennent laver leur linge et de matérialisation des croyances surnaturelles, comme en témoigne une légende racontée par les jeunes. Les agrumes renvoient à des moments de convivialité, et au quotidien des habitants. Enfin, la place de San Jose est un lieu de rassemblement, de réunion communautaire et de rituels catholiques. La place est ornée de 14 croix, installées pour les cérémonies religieuses. Elle a été bâtie par les missionnaires franciscains. Le court-métrage renvoie ainsi à l'histoire du village et met en exergue également la fonction sociale de cet espace. Cette place centrale est le lieu de rassemblement et symbolise le principe de la communauté.



QR code 30 : Scannez-moi

*Lien vidéo 30 : Cérémonie de la semaine sainte sur la place de San Jose (2019)*

*URL : <https://vimeo.com/manage/videos/764708880>*

Lors d'une réunion communautaire, un membre de la communauté, qui habite Turrupasa la majeure partie du temps, lance une idée pour esthétiser la place centrale.

« La première chose que l'on retient d'un lieu, c'est sa place ! Or, depuis mon enfance, la place est restée la même. J'aimerais planter des arbres à fleurs, à fruits, que nos enfants se souviennent de nos noms et de la place qu'on leur laisse » (Discussion informelle, San José, 2019)

Cela fait écho au court-métrage sur les agrumes, réalisé par les jeunes durant l'observation flottante. Les arbres à fruits semblent s'inscrire dans une dimension socio-historique. Ils relèvent à la fois d'une mémoire individuelle et d'une trace mémorielle collective : la manière dont les anciens ont modelé l'espace, ont construit un lieu d'habitat commun et un vivre-ensemble dans l'environnement. Si nous revenons sur notre interrogation initiale, comment se saisir de l'idée du *Vivir Bien* ? L'idée de constituer un espace de vie commun, esthétique et de partage au centre du village, revient à penser un nouvel ordre social de cohésion. Néanmoins, cette proposition émane d'un acteur mi-local. Lorsqu'il demande : « Qui est partant ? » Plusieurs répondent « oui » à la volée, mais personne ne propose un plan de place, ou une réunion collective. Enrique, le président, profite également de la réunion pour présenter mon travail, et insister sur l'intérêt d'avoir une trace visuelle des habitants et de leur histoire. Comment analyser ces récits, relatifs à l'environnement des habitants Uchupiamonas ? Comment ces court-métrages plongent-ils le spectateur dans l'environnement de ces jeunes, ou plus précisément dans l'ambiance des participants ? Devons-nous porter attention à la sémantique des ambiances ?

Le concept d'ambiance permet de questionner la perception des acteurs à travers leur sensibilité et leur subjectivité. Il est intéressant de noter que les disciplines qui se sont jusqu'ici emparées du concept "d'ambiance", s'orientent d'une part sur la dimension esthétique<sup>139</sup> et sensible, à savoir l'histoire de l'art, et d'autre part, sur le monde réel et physique, à savoir l'architecture ou l'urbanisme. L'ambiance englobe ainsi l'intangible et le tangible, l'invisible et le visible, l'intérieur (les sens) et l'extérieur (le réel), l'environnement perçu/vécu et l'environnement physique. L'ambiance désigne tout à la fois l'espace matériel et l'espace métaphysique partagé entre les êtres. Ainsi, nous pouvons utiliser le terme d'ambiance pour rendre compte à la fois du rapport à l'environnement, à la nature, à la *pachamama* si nous reprenons la terminologie autochtone mobilisée en Bolivie, et à la fois, plus largement, pour rendre compte du contenu du concept du *Vivir Bien*. En effet, ce dernier se définit par des principes de vivre-ensemble. Or, ces principes s'articulent dans un espace, un espace où cohabitent des êtres humains et non-humains. L'ambiance n'est pas le reflet d'une simple sensation individuelle, elle est imprégnée par les autres êtres. Cela fait écho au principe

---

<sup>139</sup> L'esthétique environnementale est à distinguer de l'esthétique en histoire de l'art. En effet, le centre de cette esthétique n'est pas une œuvre d'art délimitée dans un espace et une symbolique propre, mais la nature dans tous ses états : en milieu urbain et rural, domestiquée ou sauvage (nous reviendrons sur ces dichotomies dans la chapitre suivant).



d'interdépendance présent dans la définition du *Saidha Enime* et du *Suma Qamaña*. Mais comment rendre compte de cette réalité symbiotique ? L'ambiance est donc une réalité composée par une pluralité de corps, à la fois matériels et immatériels. L'ambiance d'un lieu est donc relativement changeante, car elle se transforme au gré des êtres présents et en fonction de la temporalité.

Dans son article « Comment observer une ambiance ? », le sociologue et urbaniste Jean-Paul Thibaud cherche à définir les trois clefs permettant d'analyser une ambiance malgré son caractère inconstant. D'abord, la complexité et la pluralité des modalités sensorielles qui envahissent les individus. « D'une part, si l'on parle d'ambiance sonore, lumineuse, thermique, ou même olfactive ou tactile, il ne faut pas oublier que toute ambiance compose simultanément avec l'ensemble des modalités sensorielles. D'autre part, l'approche *in situ* des ambiances convoque divers registres d'analyse – signaux physiques, architecture des lieux, activité perceptive, conduites sociales – qu'il s'agit non seulement de juxtaposer mais d'articuler » (Thibaud, 1998, p 77). Le deuxième enjeu est la tension entre l'objectivité et la subjectivité des données. En effet, les récits que nous avons recueillis sont teintés de l'expérience sensible des acteurs. Cet enjeu ne nous semble pas être une limite, car c'est précisément la subjectivité des participants qui nous intéresse, afin de faire dialoguer leurs différents modes d'appropriation du concept du *Vivir Bien* et de mise en récit de l'environnement. Enfin, l'auteur Jean Paul Thibaud identifie un dernier enjeu qui rend la mobilisation du concept d'ambiance délicate, qu'il nomme : « la création continuée » (*op. cit.*, p 78). Il entend par là l'impact de la présence des usagers dans l'espace, qui façonne ce dernier. Cette analyse s'inspire des travaux de Matthew Gandy concernant la question de la nature en milieu urbain.

#### **9.1.2.b Manières d'habiter dans (et avec) l'univers biotique**

Dans le court-métrage *Orden y desorden en la ciudad*, réalisé par une participante de nos ateliers, l'image d'une bergère arpentant les routes d'El Alto nous montre à quel point les frontières entre la nature et la société sont brouillées. Cette pratique pastorale, a priori rurale, semble relever de l'évidence pour les *alteños*. Ici, la nature ne semble pas être quelque chose d'extérieur à soi, mais une façon de porter le regard sur l'extérieur. Ce qui est au-dehors des bâtis fait partie de la Nature, sans distinction aucune entre l'aménagement de l'homme et la nature sauvage. Cet entrelacement de l'espace partagé s'observe également au sein des quartiers résidentiels, aux abords d'autoroutes, dans les jardins d'enfants, les arbres disposés sur les trottoirs. D'autres court-métrages témoignent de cette juxtaposition, les images d'Eddy sur les

chiens errants, ou encore celles d'Ismael dans le court-métrage *La fuente*. La caméra tourne autour de la fontaine, en plein centre-ville de La Paz, où humains, oiseaux, eau et platanes cohabitent. Nous faisons généralement abstraction de la présence de ces êtres, soit parce qu'ils nous dérangent, comme les chiens errants, soit parce qu'ils n'attirent pas notre intérêt. Pourtant, ils participent à la création d'une ambiance collective. Le roucoulement des oiseaux, l'ombre des arbres et le bruissement de l'eau de la fontaine sur l'avenue Arce sont autant de signes auditifs et visuels qui accompagnent l'attente des humains en ce lieu de rendez-vous, comme le sont les allers/retours des passants, les accolades de retrouvailles humaines, les brouhahas de discussions. Les différentes manières d'habiter l'espace contribuent souvent à rendre invisibles certains vivants aux yeux des humains, de par leur discrétion, ou tout simplement par l'absence d'observation précise.



**QR code 31 : Scannez-moi**

Lien vidéo 31 : Court-métrage *La fuente* (Ismael, 2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/763692558>

« L'habitude animale, en effet, transforme rarement le paysage de manière spectaculaire, comme nos routes et nos maisons. Elle laisse des indices et des traces infimes, essentielles. Notre aveuglement à l'égard du fait que nos espaces de vie sont aussi l'habitat des autres revient au fait que nos habitats humains se caractérisent par ce bâti matériel qui transforme la matière. Par là on déduit que les autres n'habitent pas ou peu : les oiseaux ne transforment pas le ciel, ni les dauphins la mer, pense-t-on. Mais c'est un biais de primate technicien : les autres animaux habitent aussi, de manière moins manifeste. » (Morizot, 2018, p. 90)

Ainsi, l'ambiance ressentie/vécue n'existerait pas en dehors de la présence de l'individu. La fusion entre le milieu physique et la perception de l'ambiance par l'individu donne justement une existence et un contenu à cette ambiance. Nous pouvons aller plus loin, en intégrant d'autres vivants influençant l'ambiance d'un espace. En effet, tous les usagers d'un espace participent à affecter et à transformer les qualités sensibles de cet espace (*ibid*, p. 78). Le philosophe Baptiste Morizot ouvre cet interstice dans son ouvrage *Sur la piste animale*. Il envisage la nature comme

un espace de vie partagé, où humains et non-humains cohabitent en permanence, sans même s'en rendre compte. « Il n'y a pas de "nature", il n'y a que des territoires vivants, habités par des vivants, eux aussi habités, avec leur histoire, leurs relations et leur *modus vivendi*, leur géopolitique, propres à ceux qui vivent exposés les uns aux autres, et tout ça n'est pas la nature au sens traditionnel » (2018, p. 189).

Ajoutons, que la citation ne renvoie pas uniquement à des espaces qualifiés de naturels ou de sauvages. Bien sûr les forêts, les prairies, les montagnes et les océans sont des espaces de cohabitation avec les non-humains, et plus particulièrement avec les animaux dans les cas étudiés par Baptiste Morizot. Pourtant, les espaces urbains sont également des lieux de cohabitation.

Le jeu réciproque de description d'une ambiance et de participation à la création de cette ambiance rend l'analyse relativement complexe. L'ambiance semble se construire alors par l'interaction de l'environnement physique avec d'autres facteurs (éclairage, température, êtres présents, couleurs et tonalités, sons de diverses qualités : silence, bruits, capharnaüm. Le fait de décrire, de nommer et de dire ces ambiances, est déjà un pas d'interprétation empreint des perceptions du narrateur. Dans quelle mesure la traduction d'une ambiance par le langage témoigne-t-elle des cadres de perception des participants et, au-delà, des imaginaires sociaux ? L'enjeu est ainsi de saisir les ambiances vécues par les participants au travers d'un dispositif expérimental in situ. Jean Paul Thibaud s'interrogeait lors d'une expérience similaire dans une étude des ambiances architecturales. « Dans quelle mesure une ambiance est-elle verbalisable et relève-t-elle effectivement du domaine du langage ? Comment est-il possible de mettre en mots ce qui semble être avant tout de l'ordre de la sensation corporelle et de l'expérience ? » (Thibaud, 1998). Ces questions semblent tout à fait pertinentes pour resituer notre propre méthodologie d'enquête. Le style d'énonciation et les vocables mobilisés dans les voix off sont autant d'outils permettant de nous saisir des représentations.

### **9.1.2.c Le langage : une forme de subjectivation du monde**

Les narrations enregistrées en voix off par les participants mettent des mots sur le monde que voient ces derniers, qu'ils perçoivent et dans lequel ils vivent. Leur langage est teinté de subjectivité. Néanmoins, il offre une entrée vers l'univers de leurs perceptions. Le langage est un média témoignant de nos systèmes cosmologiques, de notre manière de dire le monde.

« La logique linguistique est très importante. Si nous ne comprenons pas la logique linguistique, il y a le risque de poursuivre avec la logique des pays dominants. Cela est un problème. Comment le surmonter, le dépasser ? C'est en ce sens qu'il faut décoloniser la pensée. Ça ne sert à rien de porter le poncho, les colliers, cela est d'ordre folklorique. Ce folklorisme n'est pas sain » (Entretien Simon Yampara, 15 août 2017).

Le langage permet de s'immerger dans une manière de penser, de nommer et de se représenter le réel. Or, le *Vivir Bien* est lui-même une traduction, une décontextualisation linguistique. L'ambition est non seulement d'approfondir sa signification dans les langues autochtones, mais d'inscrire ses définitions dans un ensemble linguistique pertinent. Le *Sumak Kawsay*, le *Suma Qamaña* ou encore le *Saidha Enime*<sup>140</sup>, sont autant de portes d'entrée pour saisir les subtilités des représentations. L'expression du *Saidha Enime*, par exemple, s'appuie sur une pratique langagière. Il s'agit en fait d'une forme de salutation qui se traduit par « Comment ça va ? ça va bien<sup>141</sup>. » Néanmoins, cette traduction ne rend pas compte de toute l'amplitude de cette expression. En demandant à un individu s'il va bien, on se renseigne également sur tout ce qui entoure cet individu, à la fois son état de santé physique et moral, celui de sa famille, de ses voisins, de ses animaux domestiques, de son *chaco*, de son rapport avec les êtres surnaturels qu'il côtoie etc. Cet échange cordial en langue Tacana illustre à la fois les rapports sociaux et l'univers cosmologique.

« Le langage n'est pas une simple représentation du monde, un outil parmi d'autres de traduction de la réalité, ou un simple instrument permettant de transmettre ou de communiquer son expérience. (...) ainsi, nous avons fait l'hypothèse que le recours à des paroles pour accéder aux ambiances nous permet de saisir la manière dont celles-ci se constituent comme telles et se configurent dans et par la langue » (*ibid*) Le philosophe Hans Georges Gadamer expose justement la fonction sociale du langage dans les discours sur l'environnement. « Les animaux peuvent quitter leur environnement et parcourir la terre entière sans briser par là leur lien à l'environnement. Pour l'homme, au contraire, s'élever au-dessus de l'environnement, c'est s'élever au monde ; cela ne signifie pas quitter son environnement, mais adopter au contraire une nouvelle position à son égard, une conduite libre et ménageant une distance, dont l'accomplissement est toujours langagier » (Gadamer, 1996, p.469).

Le langage devient alors la source de notre subjectivation du monde. Les narrations qui accompagnent les images des participants sont en réalité des dialogues entre les ambiances d'un espace et leurs perceptions de cet espace. Le court-métrage *La plaza*, réalisé par un groupe de

---

<sup>140</sup> Ces concepts sont analysés dans le Chapitre 8. Le visible et l'invisible

<sup>141</sup> *Idem*

participantes de San Jose, interroge le rapport des Uchupiamonas à cet espace aux multiples fonctions. Elles filment d’abord une croix parmi les 14 dressées sur la place, qui rappelle la construction du village par les missionnaires. Elles débutent ainsi leur récit en mentionnant l’église : structure fondatrice, à la fois de l’histoire de San José, mais aussi de la cohésion sociale, puisque c’est autour de cette place que s’organisent les événements communautaires, les rassemblements, les cérémonies et où se trouvent également la Sub-alcaldia<sup>142</sup> et la maison communautaire. La place est également le carrefour des différents chemins du village. Elle compte quatre chemins principaux. D’abord, la piste qui relie San José à Tumupasa arrive sur cette place. Ensuite, le chemin de la lagune mène à la place, tout comme celui de l’unité éducative. Enfin l’axe qui traverse San José et relie le village à la forêt traverse la place. Cette dernière a donc un aspect central, d’un point spatial mais aussi symbolique.



QR code 32 : Scannez-moi

Lien vidéo 32 : Court-métrage *La Plaza* (2019)  
URL : <https://vimeo.com/manage/videos/762623422>

« La fête du peuple, au mois de mai, a lieu sur cette place. À cette occasion, on fait le tour de la place avec le saint patron de San José, en jouant de la musique traditionnelle, de la *zampoñada* notamment. On fait le tour de la place également le jour du Carnaval » (Extrait court-métrage *La plaza*, avril 2019).

Les croix catholiques rappellent le nom du village rattaché au saint patron catholique : *San Jose*. L’histoire du peuple, ses croyances et ses pratiques sociales s’articulent autour de cet espace. Ce court-métrage établit un lien entre le *Vivir Bien* et le passé. D’autres productions filmiques font ce parallèle et adoptent un discours portant sur la mémoire des ancêtres, l’histoire, ou encore les points de ruptures et les continuités entre le passé et le présent.

---

<sup>142</sup> La *Sub-alcaldia* est une institution locale rattachée à l’Alcaldia (la municipalité) de de San Buenaventura.

## 9.2 Questionner la mémoire sociale, l'oubli et le souvenir

### 9.2.1 Analyse multiscalaire du Vivre-ensemble : de la famille aux animaux domestiques

Chaque communauté a la volonté de fonder une mémoire commune pour montrer une expérience collective. Mais quelles sont les modalités de ces constructions narratives ? Commençons par une lecture de la Nature qui nous plonge dans les souvenirs et dans une réécriture du passé. L'image immédiate, filmée dans l'instant, ou encore visionnée a posteriori devient une porte ouverte sur les luttes sociales, les rapports de forces, les inégalités sociales ou encore les traditions réinventées, réinvesties dans le présent. Il s'agit là de voir la Nature comme un miroir de soi, un « autre » qui appelle au souvenir. Ce souvenir est d'autant plus fort lorsque nous questionnons les formes d'interaction et les représentations passées de la Nature.

Commençons par la réalisation audiovisuelle d'Eddy, un jeune de 15 ans. Ses parents sont arrivés à El Alto durant leur jeunesse. Eddy a grandi dans cette ville et n'est jamais allé dans la communauté de ses parents. Son court-métrage s'intéresse à la place des chiens dans la ville. Il filme les chiens errants, les chiens de gardiennage placés aux devantures des portes, les chiens de compagnie livrés à eux-mêmes ou encore les chiens abandonnés slalomant entre les ordures. Certains sont attachés à une chaîne, d'autres sont en liberté. Ces chiens mangent, aboient ou dorment. La capture du quotidien d'un être non-humain, si proche de l'homme par domestication, nous amène à questionner la relation entre ces deux êtres, entre rapport de force et affection.



Lien vidéo 33 : *Court-métrage d'Eddy* (2019)  
URL: <https://vimeo.com/manage/videos/711138322>



QR code 33 : Scannez-moi

« Ce qu'il y a de triste est de voir qu'il y a des animaux dans les rues, des animaux que nous avons aimés, appréciés et dont nous avons pris soin. Ces animaux font partie de notre monde. Ils protègent nos maisons, jouent avec nous comme l'un des nôtres (...) Beaucoup ont perdu leur foyer, ils errent seuls. En réalité, c'est nous qui perdons un être cher, une personne qui nous aimait inconditionnellement » (Extrait court-métrage d'Eddy, février 2019).

Le plan séquence balaie l'angle d'une rue, les maisons aux briques rouges se succèdent et de multiples chiens rentrent dans le cadre. La narration porte deux discours, d'abord elle personnifie l'animal en lui accordant le statut de sujet sensible. Elle intègre le chien dans une unité. C'est avant tout une vision pluraliste qui s'ouvre, qualifiant le chien d'être vivant au même rang que l'humain. Le narrateur lui attribue d'ailleurs des sentiments similaires aux humains. Cela rappelle brièvement la cosmovision aymara qui place tous les êtres vivants dans un système d'interconnexion. La nature animée est perçue comme une entité certes divisée de par les différentes apparences physiques, mais unifiée du point de vue de ses droits, notamment de son droit à la vie. Le court-métrage d'Eddy nous invite ainsi à imaginer une relation différente entre la nature et la culture. Cela nous amène à remettre en question l'ethnocentrisme européen, émanant tant des discours politiques du gouvernement d'Evo Morales que des intellectuels boliviens.

Le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro admet que les êtres humains voient les animaux et les autres subjectivités qui peuplent l'univers d'une manière profondément différente de celle dont ces êtres voient les humains et se voient eux-mêmes (2014). « L'ethnocentrisme européen consiste à nier que les autres corps ont la même âme ; l'amérindien, à douter que les autres âmes ont le même corps » (Viveiros de Castro, 2014, p. 172). En ce sens, la nature n'est pas marquée par son utilité, dans le sens de matière première en vue de la production capitaliste, mais revêt une valeur axiologique. Le court-métrage d'Eddy nous invite ainsi à imaginer une relation différente entre ces deux catégories. Alors que nous considérons souvent le bien-être de l'homme comme une fin en soi, en serait-il de même pour chaque être vivant ? Eddy interroge justement le caractère émotionnel et le niveau de bien-être/mal-être de ces chiens. Le narrateur met en lumière des valeurs qui sont pour lui essentielles, telles que prendre soin de l'autre et posséder un foyer.

Ces termes sont d'ailleurs repris par d'autres participants dans le cadre d'un débat, durant nos ateliers à El Alto, à la suite de la projection de leurs court-métrages. Marisol réagit suite à une question soulevée par Eddy. « Les animaux souffrent-ils dans la ville ? » demande-t-il. « Évidemment, les animaux souffrent, car ils n'ont pas toujours de l'eau ou de la nourriture dans la rue. Du coup, ils cherchent dans les poubelles, ils mangent du plastique et boivent l'eau

des flaques d'eau. (...) mais certaines personnes, qui aiment les animaux, s'en occupent et les nourrissent, même s'ils ne leur appartiennent pas. De mon point de vue, nous devrions en prendre soin, car ils font partis de notre communauté » (Marisol, ateliers PVD, El Alto, 2019).

*Cuidar*, traduit ici par « Prendre soin », est un élément essentiel pour Vivre Bien ensemble selon ces participants. L'approche choisie par Eddy revient à questionner, non seulement le rapport des *alteños* aux autres vivants, mais il interroge aussi la notion de communauté et de vivre-ensemble. Deux principes clés dans les définitions autochtones du *Vivir Bien*.

Le collectif et la famille ressortent via les mailles malhabiles de la voix off. Ce qui semble intéressant dans le court-métrage d'Eddy est le questionnement sur les limites entre le dedans et le dehors : le cadre privé-familial et le cadre public-anonyme. La nature urbaine est-elle seulement à envisager sous les traits d'une extériorité déconnectée de soi ? Le court-métrage interroge ces frontières, qui ne semblent pas si hermétiques. L'image peut ainsi être appréhendée comme une oscillation entre soi et l'inter-soi, entre l'intime et le « dehors ». La rue, et plus largement la ville, deviennent des espaces de solitude, d'abandon, de non-droit, voire de danger, si nous citons la scène où un cycliste apparaît poursuivi par trois chiens. Ainsi, à travers une observation du devenir des chiens, l'histoire renvoie au devenir des valeurs familiales, du collectif : maisons individuelles barricadées et gardées, ou entraide face à l'individualisme et l'anonymat. Le court-métrage soulève ainsi la notion de rejet, que nous pouvons étendre à l'abandon des origines par intégration des valeurs de la modernité en ce contexte urbain<sup>143</sup>.

## 9.2.2 Réécriture du passé par l'image animée

### 9.2.2.a La mémoire dans le court-métrage *Orden y desorden en la ciudad*

Le court-métrage de Quya s'inscrit dans cette même lignée. La question de l'identité émerge en filigrane, sans devenir pour autant un élément central. Quya est une jeune fille de 23

---

<sup>143</sup> Rappelons que l'identité *alteña* a longtemps été stigmatisée, parfois encore aujourd'hui, à cause de son caractère indigène, et considérée comme « rebelle » voire « désordonnée ». Ceci n'est pas sans rappeler les paroles discriminatoires de l'oligarchie *paceña*<sup>5</sup> en ce sens. Dans le cadre du recensement de 2001, l'identité indigène représentait 60 % des boliviens. Ce chiffre est discutable, étant donné les limites de ce recensement, où l'identité se définissait par les cases : « métisse », « peuple originaire » ou « aucune identification ethnique ». L'identification indigène semble être revendiquée soit par des individus engagés politiquement dans les mouvements sociaux (guerre gaz, guerre de l'eau), partisans du MAS, soit par les artistes et les intellectuels décoloniaux.



ans, née à El Alto, dont les parents sont originaires de l'Altiplano. Cette jeune fille est conteuse et participe à de nombreux événements culturels. Elle raconte des histoires qu'elle écrit elle-même, sur la vie des femmes indigènes en milieu urbain : la violence, l'alcool, la pauvreté, les discriminations, mais aussi la richesse de la langue aymara, les pratiques culturelles et rituelles, la vie dans la ville cosmopolite et dynamique d'El Alto. Son court-métrage, telle une poésie improvisée, cherche à interroger la place de la Nature sauvage au milieu des déchets, de la ville, et du monde des hommes. L'image suit les pas de cette jeune femme dans les ruelles d'un quartier d'El Alto. Elle cherche des bribes de nature parmi la grisaille de la ville. Elle s'arrête sur les quelques fleurs des champs qui résistent à l'urbanisation. En levant la caméra, elle s'aperçoit que ce terrain de prairie est une parcelle en vente, dont il ne restera bientôt que l'empreinte du béton et des briques rouges. La narratrice s'avance vers le chemin carrossable, là défilent des minibus, des jeunes errent sur une place déserte en chantier. La caméra présente le décor, nous apercevons une accumulation de déchets, des chiens errants, et au coin de la rue flotte un pantin pendu pour dissuader les éventuels délinquants. Le ciel nuageux et gris se reflète dans les flaques de boue troubles. Les images instables présentent la vie quotidienne, sans artifice, d'un quartier d'El Alto. Face à cette réalité brumeuse, la narratrice propose une analogie entre cette nature piétinée, bétonnée et la société indigène urbaine qui a oublié les valeurs des ancêtres. Elle questionne le Vivre Ensemble et le sens de la communauté dans la ville. Cela fait écho au discours de Federico, fondateur de l'association où nous menons nos ateliers. Il définit le *Vivir Bien* autour du principe de communauté, distinguant ainsi le sens politique et sa propre façon de comprendre ce concept.

« Parler de la communauté, c'est parler aussi de l'environnement, de notre culture, de notre histoire et de l'éducation des nouvelles générations. C'est leur apprendre, en récupérant les savoirs de nos grands-parents. (...) Il s'agit de voir comment les jeunes sont capables de grandir avec, d'une part ce que leur offre la globalisation, et d'autre part, quelque chose d'originaire, d'authentique. C'est ce tissage qui permet de récolter le bien-être de soi et de la communauté. » (Entretien Federico, fondateur de l'association « Proyecto de vida », El Alto 2019.

### **9.2.2.b Les notions de communauté et de mémoire collective**

La communauté prend le sens d'appartenance, à la fois à un groupe social, mais aussi au territoire, comme le souligne Quya.

« Tu peux sentir la terre dans tes chaussures, la poussière sur ton visage. Mais cela n'est pas de la saleté, c'est le symbole de ton appartenance à cette terre,

symbole auquel tu as toujours été connectée » (Extrait court-métrage Orden y desorden en la ciudad, Quya, février 2019).

Plus loin, elle énonce : « *Les chemins sont encore en terre et non bétonnés.* » Les images pourraient renvoyer à la « pauvreté » ou la « précarité » de ce quartier d'El Alto, lorsque nous apercevons la route non goudronnée ou les nuages de poussière qui entourent les passants. Or, la narratrice insiste sur l'importance de cette terre visible à l'œil nu. Pour elle, c'est ce qui relie la société d'aujourd'hui aux ancêtres d'hier. C'est à travers la terre que se dessine la continuité des pratiques et des croyances. Ce qui apparaît comme sale, impropre ou encore indigne selon un regard développementaliste, est placé au rang d'héritage symbolique. La narratrice remet ainsi en cause l'idéologie dominante pour renverser les stigmates.

La focale se tourne ensuite sur un pissenlit fané. Les pistils s'envolent avec le vent, symbolisant les souvenirs qui disparaissent, l'oubli, « *ce qui peu à peu s'en va, ce qui au moindre souffle peut disparaître dans l'instant, mais si tu observes attentivement, que tu observes ta ville, tu verras que cela fait partie de toi.* » La narratrice insiste sur le phénomène d'imprégnation de la mémoire sociale. « Le processus de mémoire chez l'homme fait intervenir non seulement la mise en place de traces, mais la relecture de ces traces » écrivait J.P. Changeux (*in* Le Goff, 1988, p.106). Quya évoque des bribes de la nature comme s'il s'agissait de traces mémorielles. Elle les utilise comme une relecture de l'histoire sociale. Son film soulève ici la problématique de la relation de la société indigène urbaine avec son passé. A travers la voix off et les images, nous pouvons déceler des continuités et des points de rupture.

« La mémoire collective a été un enjeu important dans la lutte des forces sociales pour le pouvoir. Se rendre maître de la mémoire et de l'oubli est une des grandes préoccupations des classes, des groupes, des individus qui ont dominé et dominent les sociétés historiques. » (Le Goff, 1988, p.109)

L'histoire des rébellions indigènes, des mouvements sociaux au cours du XXI<sup>ème</sup> siècle, et la réforme éducative de l'Histoire depuis 2009<sup>144</sup>, sont autant d'éléments qui participent à la continuité de cette mémoire sociale. Un autre court-métrage réalisé par un participant à nos ateliers de la UMSA fait aussi écho à l'Histoire. Il s'agit d'une réalisation issue du même exercice d'observation flottante. Yvan filme les murs des bâtiments longeant l'université de la UMSA. Sur ces murs, figurent des peintures représentant les luttes sociales, les mouvements de gauche, ainsi que de la propagande électorale et des contestations du pouvoir établi.

---

<sup>144</sup> Depuis la nouvelle Constitution de 2009, le système éducatif a tenté de décoloniser l'école afin de tendre à une éducation bilingue et biculturelle.

### 9.2.2.c Court-métrage *Paredes* d'Yvan



QR code 34 : Scannez-moi

Lien vidéo 34 : Court-métrage *Paredes* (Yvan, 2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/763942698>

Le premier plan est un plan large qui présente les murs d'une rue. Des voitures et des minibus sillonnent la rue et plongent le spectateur dans les tumultes de la vie urbaine. Puis, Yvan traverse la rue et fait un travelling en gros plan sur les peintures murales. Il raconte en voix-off les enjeux idéologiques et politiques véhiculés par ces graffitis. Ces derniers font majoritairement référence à l'impérialisme étasunien, et dénoncent le néolibéralisme. « On voit des allégories dénonçant l'impérialisme étasunien, avec des caricatures du *gringo* type » (Court-métrage Yvan, UMSA, 2019). Ce qui est intéressant, c'est de voir que les luttes sociales sont représentées par le symbole du parti communiste ; mais dans cette rue, aucun graffiti ne représente un héros mythique ou indigéniste (comme nous pouvons le voir dans d'autres secteurs de La Paz). La rue *Federico Zuazo* est située en centre-ville, derrière l'université publique la plus prestigieuse de la capitale administrative. Le lieu de tournage est stratégique, car il est central. Il s'agit d'un espace cosmopolite, majoritairement universitaire mais représentatif d'origines sociales et ethniques différentes. Les symboles de lutte semblent s'inspirer davantage de sources occidentales (marxisme, trotskisme) que des revendications indigènes qui se sont opérées en Bolivie dès les années 1990. Cela montre à quel point s'opère un décalage des symboles et des références, entre les discours récoltés à La Paz et à El Alto, quand bien même les récits souhaitent converger vers un idéal similaire : un *Vivir Bien* où règne la justice sociale et environnementale. « Ces écriteaux parlent de justice, de pouvoir (...) ces graffitis renvoient à plusieurs formes de révolte anti-sociale » explique Yvan, alors qu'il reprend un plan large pour filmer sur trois lignes : le trafic, les graffitis, et l'université sur la ligne du dessus. Tel une critique sociale, le film montre la vie : les véhicules en mouvement, les humains pris dans les tumultes du quotidien, les graffitis (seuls éléments en couleur), qui

désignent les luttes sociales et enfin l'université, qui renvoie aux institutions. Les graffitis sont séparés de l'institution par une barrière, comme si la porosité entre les luttes sociales et le pouvoir n'était pas possible. Pourtant, les revendications indigènes et syndicalistes des années 2000 ont fait émerger un nouvel ordre politique avec l'élection d'Evo Morales. La lecture proposée de l'histoire bolivienne semble un héritage précisément des luttes des années 1990, mais non une actualisation des défis politiques contemporains.

Les murs représentent les limites de la ville, les limites entre le dedans et le dehors, entre moi et l'autre. Ces murs sont des obstacles à la vue, tels des traits verticaux reliant le ciel et la terre, mais dépourvus de vie. De simples matières immobiles, stables et figées sur la Terre. Les peintures transforment ces murs et les mettent en mouvement. Elles leur donnent vie. Elles bousculent les limites de notre temps et de notre imaginaire, pour porter notre regard au-delà de l'urbain, au-delà du réel, au-delà de la matière. À travers la dimension artistique, se dessinent les horizons historiques et idéologiques qui nous plongent au cœur des enjeux sociopolitiques de la Bolivie contemporaine.

Dans quelle mesure la ville est-elle devenue une plate-forme de communication politique ? Certaines de ces peintures sont signées et répertoriées, d'autres sont au contraire clandestines et anonymes. À la frontière entre l'écrit et l'image, les artistes peuplent notre culture visuelle avec des textes et des couleurs qui marquent nos esprits. Ces œuvres murales sont le reflet du collectif, et donc un appel aux symboles et à la mémoire sociale. Le fait de placer ces peintures murales dans la rue permet d'établir un dialogue avec le passant, de l'intégrer à cette histoire collective. Le passant n'est pas seulement spectateur, mais aussi passeur de cette histoire sociale et politique. Une histoire qui s'ouvre sur l'avenir, au vu des événements qui secouent la Bolivie depuis la démission d'Evo Morales. Ces œuvres éphémères résisteront-elles aux tempêtes politiques ? Seront-elles effacées comme l'on balaye un souvenir qui dérange, ou resteront-elles les intacts témoins des luttes et des épistémologies autochtones ? Cet art mural urbain, aussi divers soit-il par ses formes, ses couleurs, ses styles et ses messages, est le résultat d'un travail collectif que nous pouvons inscrire dans un processus socio-politique plus large, visant le renversement du modèle hégémonique occidental.

Yvan a fait le choix de filmer cet univers fictif pour parler de sa ville, de son environnement. Cet art mural urbain imprègne non seulement les murs de la ville, mais aussi les corps des habitants. Cette mémoire sociale et politique fait tantôt écho aux héros du passé, tantôt aux enjeux du présent. Cela résonne dans les perceptions locales. Ce court-métrage fait écho à l'histoire de la conceptualisation et de l'institutionnalisation du *Vivir Bien*, fruit des luttes

sociale et indigène. De plus, dans le milieu urbain de Yvan, à La Paz, le *Vivir Bien* n'apparaît pas comme une réalité palpable, mais davantage comme une façade politique. Au-delà des images et des symboles, c'est la structure narrative qui est porteuse de sens.

« Le support de la remémoration ne se situe ni au niveau superficiel auquel opère la mémoire du mot à mot, ni au niveau des structures "profondes" que décèlent de nombreux mythologues... il semble au contraire que le rôle important soit joué par la dimension narrative et par d'autres structures événementielles » (Goody, 1979).

Les voix off de Quya et de Yvan mettent ainsi en récit, et l'image filmée permet d'ordonner la pensée, de la contextualiser et de transmettre une part de cette mémoire collective.

#### **9.2.2.d La nature : un lien entre le passé rural et le présent urbain**

Revenons sur le court-métrage de Quya : en poursuivant son chemin, elle montre les maisons et les murs qui cloisonnent la rue. Sur un ton nostalgique, elle énonce : « *cela me coûte de voir que nous sommes comme en prison, que le meilleur, ce sont nos maisons en brique.* » La narratrice remet en question la modernité, les changements de mode de vie engendrés par l'idée de progrès, issue du modèle capitaliste. Autrement dit, la critique porte sur la forme productiviste de ce système et sur le consumérisme. Consumérisme qui repose bien davantage sur le capital économique que sur les valeurs axiologiques du Vivre-Ensemble, véhiculées par le concept du *Vivir Bien*. La référence au passé, présente durant tout le court-métrage, montre une dichotomie entre la vie communautaire - où les frontières entre soi, la Nature et l'autre n'étaient pas délimitées par des murs, des grillages et des barrières - et la vie individualiste. Dans cette dernière, les entités sont séparées par des cloisonnements, physiques ou idéels (en faisant référence par exemple au dualisme culture/nature). L'enjeu véritable qui parcourt la réalisation filmique est l'adaptation à un mode de vie moderne, un monde global qui remet en question le rôle de la tradition. Cette dernière est entendue comme un phénomène muable, qui s'adapte aux besoins du présent. « Une tradition communautaire que l'on pensait immémoriale n'est en fait qu'une création récente, liée aux enjeux d'un passé proche et aux stratégies de tel ou tel groupe social. Les traditions sont pour l'essentiel des productions de la modernité (...) dans un monde soumis au changement et confronté à un certain vide social » (Hobsbawm, 1995, p.1).

La caméra s'arrête quelques instants sur le ciel nuageux. La voix off dépeint la grisaille et la tristesse de la ville. Cette analogie cherche à montrer la perte des valeurs et de l'identité.

« *Ce que nous sommes en train de perdre n'est autre que nous-mêmes.* » Cette phrase résonne à l'instant où la caméra montre un pantin suspendu. Cela renvoie à la délinquance et à la violence qui règnent en ville. Cette image souligne le sentiment de perte des valeurs morales. « *Les couleurs du ciel sont le reflet de notre ville, de nos émotions et de ce que nous vivons.* » Tel un prisme relié à la vie terrestre, le ciel a le rôle de miroir. La narratrice s'en sert pour établir une lecture introspective des enjeux sociaux de la ville. Elle dénonce alors la pollution, qui « *salit* » les couleurs du ciel, qui « *étrangle l'air pur* ». Les problématiques environnementales sont énoncées à partir d'un point de vue d'en-haut, du ciel surplombant la ville de El Alto, car ici subsisterait un des derniers espaces de Nature dans ce milieu urbain. Le ciel est perçu comme étant la Nature par excellence, car impénétrable par l'homme et indomesticable. Cette Nature se trouve symbolisée par un espace infini. Cette vision fait écho à l'énoncé du court-métrage de Marisol, que nous présenterons par la suite.

Le court-métrage s'achève sur une dichotomie nette entre le passé et le présent. Le passé est empreint d'idéalisation. Il représente le respect et l'équilibre de la nature. En effet, si nous reprenons les termes de Jean-Pierre Lévy et Isabelle Hajek, la Nature est généralement définie par ce « dehors ». « Un milieu est perçu d'autant plus naturel que la présence de l'homme y apparaît limitée, comme si la nature était nécessairement à rechercher en dehors et dans les espaces les plus lointains de la ville » (Lévy & Hajek, 2016, p.62).

« Et comment ne pas se rappeler qu'un jour cette ville était verte, telle un immense pré, aux couleurs de paille, peuplée par les plus belles couleurs d'oiseaux et d'insectes. Comment oublier que cette ville fut un jour la ville de nos ancêtres, la ville de nos parents, que nous avons convertie en une ville de plastique, de métal, d'emballage. (...) Une ville dont la pluie a creusé des flaques d'eau : les flaques des inégalités et des absences d'engagements. Ceci était ma ville avant et voici ma ville d'aujourd'hui. »

Finalement le point de rupture entre cette « vie / ville d'avant et celle d'aujourd'hui » semble être celui de la migration. Lorsque les parents / grands-parents ont quitté la communauté pour s'installer à El Alto, ils auraient laissé derrière eux ce Vivre-Ensemble, ce rapport privilégié et sacré avec la Nature, une nature qui n'a pas disparu sous les traits de la ville, mais qui n'est plus regardée, à laquelle nous n'accordons plus d'importance. La participante est née à El Alto, l'histoire de la migration et l'imaginaire sur la vie d'avant font partie de la mémoire collective, mais ne relèvent pas d'une expérience tangible. Il est question de percevoir la nature urbaine comme un lien entre le passé rural, celui de ses parents, et son propre présent urbain. Sophie Barnèche, dans ses travaux auprès des jeunes kanaks habitant les quartiers urbains, note que ces derniers ne cessent de se définir à travers leur territoire d'origine, quand bien même ils

s'approprient cette urbanité nouvelle (Barnèche, 2009, p.70). Il s'opère ainsi une oscillation entre deux formes d'identification de soi, qui sont perçues comme des continuités, des ponts entre le passé et le présent. C'est également ce qu'avance Marta Castilho da Silva concernant la production audiovisuelle des autochtones du Mato Grosso : « l'audiovisuel représente un moyen d'expression approprié de reconnaissance et de réappropriation identitaires et de valorisation de l'estime de soi en déstabilisant et rejetant les images stéréotypées créées par les allochtones » (Castilho Da Silva, 2018, p.137). La mémoire est une construction qui permet de localiser sur un territoire l'histoire d'une population. Elle est généralement issue d'un discours mixte. Elle est le fruit d'une combinaison entre mémoire personnelle et mémoire collective. Elle nous renseigne sur les pratiques sociales et devient le témoignage des hommes. Ces mémoires éclosent ici à partir d'une lecture de la nature. L'expérience de l'observation flottante renvoie ainsi à des perceptions multiscalaires.



Lien vidéo 35 : Court-métrage *Naranjas* (San Jose, 2019)

URL : <https://vimeo.com/manage/videos/711510243>



QR code 35 : Scannez-moi

Dans le court métrage réalisé par Samuel, Ana, Mario et Luis, quatre jeunes du village de San Jose de Uchupiamonas, en Amazonie, le choix du cadre fait écho à cette idée. Durant l'atelier « Observation flottante de mon village », ils choisissent de filmer « ce que nous donne la nature » ou, plus précisément, « comment la nature nous nourrit ? »

Les images d'orangers, citronniers ou mandariniers dont les branches débordent de fruits qui s'écrasent sur le sol se succèdent. « Ici nous semons beaucoup de fruits », annonce la voix off. La présence des agrumes est liée à l'activité humaine, mais les arbres ont proliféré, se sont surchargés de fruits. Le choix de filmer et de parler des agrumes ouvre différentes pistes de réflexion, notamment sur la convivialité des retrouvailles au pied des arbres, des moments de partage des fruits, mais aussi de lieux privilégiés pour les jeux d'enfants. Nous observons en effet que les enfants utilisent les branches comme terrain de jeu.

Ces arbres renvoient ainsi à l'époque de l'enfance, à des souvenirs reliés à l'odeur et la saveur des agrumes. Au-delà de la narration portée sur la propriété collective des fruits, les images à elles seules constituent une ambiance où dialoguent le passé et le présent. L'audiovisuel appelle d'autres sens, tels que l'olfactif et le gustatif. Les images créent un espace où les sensations - l'enfance, le goût sucré et acidulé des agrumes - rejoignent les perceptions de la nature environnante - un espace de convivialité entre les humains et les arbres (Barrière, 2019). Ces derniers contiennent à eux-seuls une impression de l'univers des participants, tout autant que l'entité génératrice de vie, la *Pachamama*. L'ambiance dépeint ainsi un univers pluri-sensoriel qui influence les modes de perception.

## ***9.3 Le sentir et le percevoir***

### **9.3.1 Modes de perception pluri-sensoriels**

L'immersion dans une ambiance écologique nous impacte, comme en témoigne la multiplication d'expositions de ce genre aujourd'hui. Prenons l'exemple des expositions à la Cité de la lumière à Paris, ou encore de l'exposition "l'Odyssée sensorielle" présentée au Muséum National d'Histoire Naturelle à Paris en 2021-2022. Il s'agit dans ces deux cas d'immerger le visiteur dans un univers qui touche ses sens de façon amplifiée. Le slogan de cette dernière exposition joue justement sur cette notion : « Osez le saut dans l'inattendu ! (...) Immergé au cœur de milieux naturels aussi stupéfiants que variés, vous serez projetés dans une perception inédite des espèces animales et végétales » (MNHN, URL : <https://www.mnhn.fr/fr/exposition-evenement/l-odysee-sensorielle>, consulté le 21 avril 2022). La diffusion d'odeurs de nectar et de miel, en même temps que la projection d'images macrographiques de fleurs et d'abeilles et que l'amplification d'un son de bruissement d'ailes, installe le visiteur dans une véritable ambiance. Cette ambiance a la capacité de faire ressentir des émotions, potentiellement des souvenirs individuels, qui vont en conséquence impacter la restitution narrative de cette expérience.

Les sens, et plus largement le « sentir », comme le propose le neuropsychiatre allemand Erwin Straus, permettent de communiquer de façon immédiate avec le monde. Toutefois, Straus distingue le sentir du percevoir. « Dans le sentir (*das Empfinden*), j'acquies plus qu'une simple qualité sensorielle, car par celui-ci, je me possède moi-même en même temps que je possède l'autre et le monde » (Straus, 2000, p. 292). "Sentir" fait jaillir une dimension empathique avec le monde qui nous entoure, lié à ce que l'humain peut éprouver tout à la fois dans son corps



physique et ses émotions intérieures. Le sentir témoigne du « rapport entre un sujet vivant et sa totalité environnante, chaque sensation particulière se structure dans l'instant » (Felix, 2017, p 19). À l'inverse, « percevoir » (*wahrnehmen*) est davantage relié à la sphère cognitive où la conscience interprète le réel. « La perception est un processus réflexif, et, partant, les perceptions singulières sont représentables, communicables et reproductibles » explique le philosophe François Felix à propos de la pensée de Erwin Strauss (*ibid*, p 16).

Si nous reprenons l'exercice « d'observation flottante », la phase de tournage en plan-séquence relève du « sentir », car le participant va filmer sa déambulation de façon instinctive, comme elle se présente à lui. Puis l'enregistrement de la voix-off revient à donner du sens et un ordre logique, autrement dit à rendre compte de ses perceptions. Ainsi, le « sentir » et le « percevoir » sont présentés comme deux étapes successives. Néanmoins, nous pouvons aller plus loin en les dissociant comme deux pistes différentes d'accès au monde. Le « sentir » serait un rapport de connexion immédiat au monde, où l'individu s'immerge dans une ambiance faisant appel à ses sens. Tandis que le « percevoir » serait le fruit d'une compréhension déductive du réel, où la pensée interagit avec ce qui se présente face à soi. Finalement, cette distinction rappelle la distinction proposée par Tim Ingold entre les concepts de révélation et de décodage du monde par les humains.

Le principe de décodage, principe mobilisé par Tim Ingold et emprunté à Claude Lévi Strauss, postule que les perceptions de l'individu passent par une analyse de l'esprit. L'information viendrait de l'extérieur vers l'intérieur, à travers plusieurs niveaux intermédiaires de la perception sensorielle. Tandis que le principe de révélation, emprunté à Gregory Bateson, propose une extension de l'esprit vers le monde environnant par différentes trajectoires sensorielles (Ingold, 2012, p 10). Bateson critique ouvertement les théories opposant la raison à l'émotion ou encore l'intériorité à l'extériorité. Il apporte ici un éclairage sur les multiples dimensions de l'esprit. Ce dernier ne se limiterait pas à nos corps individuels mais serait perméable à l'écosystème dans son ensemble. Notre corps serait un « champ de matière et d'énergie », en somme une substance selon l'acception physique qui le définit, et à la fois un « champ de réseaux et d'informations », autrement dit une forme. Cette dichotomie entre forme et substance rejoint le « sentir », puisque la compréhension et la perception du monde s'établissent dans ces deux approches selon un principe d'unité entre la perception sensible de l'individu et l'environnement.

## 9.3.2 Soi et le monde

### 9.3.2.a Court-métrage de Marisol



Lien vidéo 36 : *Court-métrage de Marisol (2019)*

URL : <https://vimeo.com/711692220>

QR code 36 : Scannez-moi

Le court-métrage de Marisol, jeune fille de 14 ans, réalisé durant l'atelier « Observation flottante de ma ville » invite à changer de perspective quant aux problèmes écologiques. Son approche est originale. Elle dresse un portrait de la vie du quartier en toile de fond, tandis que le cœur du discours porte sur les couleurs de la vie et de la Nature. La caméra n'est pas fixe et nous percevons très vite que la jeune fille ne maîtrise pas les techniques de prise de vue. Cet effet rend l'image d'autant plus attrayante qu'elle semble être prise « sans faire exprès », suivant le cours des idées de la narratrice. Marisol dresse son premier plan sur une bâtisse en brique rouge où se trouvent une épicerie et une enseigne de médecin dont la grille est fermée. À l'extrémité, un jeune arbre se balance au gré du vent, tandis qu'à l'avant se dessine un tas de gravats, traces des travaux omniprésents en continu pour développer le réseau d'eau et construire la route dans ce quartier périphérique. Ce sont là deux éléments essentiels pour les *alteños*, représentant le confort, mais aussi la reconnaissance légale de leur installation.

« *Ce film s'intéresse aux couleurs de la vie* » énonce la narratrice pour introduire ses images. La caméra se déplace à la recherche d'espaces de verdure et de fleurs colorées. Un arbre au loin apparaît, puis un terrain vide où l'herbe et quelques buissons ont émergé. La focale s'arrête sur cette verdure. S'ensuit une interprétation des couleurs observées, reliée aux états émotionnels. « *Sans couleur, notre vie est vide, dépourvue d'espérance et de rêve* » ajoute-t-elle en filmant une maison en brique sans fenêtre, barricadée par un mur. En arrière-plan, des véhicules circulent, taxi, camion, minibus, entraînant un nuage de poussière. Nous observons des bribes de la vie quotidienne : des enfants sur le chemin du retour de l'école avec leur sac sur le dos, un passant en vélo, des maçons construisant un mur de torchis, des chiens errants.

La caméra fait des allers-retours entre la vie ordinaire des humains et la Nature. Elle tend à montrer l'intégralité et la totalité de ces deux éléments, alors même qu'elle les sépare dans sa narration.

« *Le vert de la nature disparaît peu à peu pour laisser place au gris de nos déchets brûlés* » reprend Marisol. Cet extrait rappelle les inégalités socio-environnementales auxquelles sont confrontés les habitants de ce quartier périphérique. « La plupart des familles des quartiers enquêtés ne bénéficient pas d'un ramassage des ordures, qui sont délaissées dans les espaces vides à proximité des habitations et font parfois l'objet d'une crémation par le comité de quartier » observe Franck Poupeau (2011, p.431). Précisons que l'échantillonnage sur lequel repose son enquête concernait les districts 5, 6, 7 et 8 d'El Alto, tandis que nous avons travaillé exclusivement au sein du district 8.

Ce qui est intéressant dans ce court-métrage, ce n'est pas tant la symbolique des couleurs, mais les connexions établies entre ces couleurs et les problématiques socio-environnementales. « *Les couleurs de la Nature sont en train de disparaître.* » Puis plus loin : « *Nous allons vers la perte de notre planète.* » ajoute-t-elle. La narratrice relie la perte des couleurs à la crise écologique. Cette dernière est présentée comme une donnée universelle et factuelle. Le contraste entre la poésie des teintes et l'alerte explicite sur les enjeux environnementaux laisse néanmoins transparaître une vision cohérente. Cela nous amène à nous interroger sur les formes de modélisation de la Nature par cette participante. « Qu'est-ce qui amène les hommes à disposer les idées sous cette forme ? » (Mauss et Durkheim, 1903, p.6). « Le mécanisme en vertu duquel nous construisons, nous projetons au-dehors, localisons dans l'espace nos représentations du monde sensible » (*ibid*, p.3) semble relever d'une construction individuelle, mais aussi sociale. Le psychologue allemand Erwin Straus travaille sur le rapport entre l'individu et le monde qui l'entoure. Selon lui, le "sujet" et le "monde" ne prennent sens qu'à partir d'un continuum « par lequel un sujet est toujours en situation dans un monde, qui lui-même est toujours un monde *ambient* » (Felix, 2017, p 19).

Dans une certaine mesure, ces court-métrages sont une mise en forme de la « structure de l'expérience individuelle de la vie sociale », si nous reprenons les termes de Goffman (1991). En effet, ces multiples regards subjectifs, pourvus de styles cognitifs singuliers et d'émotions, deviennent par le prisme de la caméra à la portée d'une « sociologie empirique de l'interprétation ». Au-delà du fait que nous avons porté notre attention sur les traits symboliques, les discours se situent à la liaison entre la présentation de soi - « ce que je vois à

travers mon propre regard dans la caméra » et la représentation de soi - « ce que j'interprète en voix-off. »

### 9.3.2.b La notion de prédation réciproque

« Je peux te raconter des histoires qui se sont passées à Tumupasa avec el duende (le lutin), le Chibute comme on l'appelle ici. Nous appelons Chibute un petit être qui apparaît à certaines personnes. Il y avait une dame, Laura Pariña. Dans sa maison, des choses tombaient du plafond : du riz, du maïs, du café, des feuilles d'arbres, des assiettes, des cuillères... Tout tombait sur le sol, mais personne ne comprenait d'où provenait tout cela. Les gens venaient voir la maison pour prendre soin des filles, il y avait deux petites filles. Seules les deux petites filles pouvaient voir el chibute. Les autres ne voyaient rien. Ceci est une chose réelle. Ce n'est pas un conte. Il y a également eu un autre évènement plus récent avec deux jeunes du village. Cela s'est passé il y a à peine cinq ou six ans. Deux adolescents se sont perdus dans la forêt, douze jours sans manger, sans rien. Les gens sont allés à leur recherche, ils ont appelé les militaires mais nous ne les avons retrouvés qu'au bout de douze jours. Ils étaient vivants. C'était en hiver, il faisait froid. Ils sont tombés dans le piège du duende » (Entretien Don Donal, 29 juillet 2017).

Ces récits parlent d'apparition et de disparition qui mettent en scène el *Chibute*, un petit être malicieux qui venge la *Pachamama* si les humains ne respectent pas les rituels d'offrande. Don Donal explique que les rituels d'offrande à la *Pachamama* sont essentiels pour assurer la sécurité et la pérennité de la vie sociale, particulièrement durant les activités agricoles, de pêche et de chasse. Lors de l'énonciation du mythe du chasseur de cochons sauvages, Don Raymundo, le chamane de San José de Uchupiamonas, précise que la pratique de la chasse est sous le contrôle du *Baba Chibute*. Ce dernier, a le pouvoir de décider et d'octroyer ou non des proies au chasseur (Entretien Don Raymundo, avril 2019<sup>145</sup>). De façon symbolique, restituer quelque chose à la nature en échange de ce que l'humain extrait ou souhaite extraire, inscrit son action dans un système d'échange.

« Nous faisons des rituels, il y a des personnes qui travaillent ces choses. On appelle cela une offrande à la *Pachamama*. Cette personne demande certaines choses : coca, cigare, ... parfois du gibier également, en général il y a une demande précise d'un animal. La personne réalise ce rituel lors d'une veillée, la nuit. Cette viande est enterrée en guise d'offrande à la *Pachamama* pour qu'il n'arrive pas ce genre de chose. Par exemple, lorsqu'ils ont ouvert la route vers San José ou qu'ils ont installé l'antenne téléphonique, on n'a pas fait de rituel. Personne n'a pensé à cela. On pense que c'est pour cette raison qu'il y a eu la disparition que je t'ai raconté avant. (...) La *Pachamama*, es *el jichi*, le maître de la terre. La terre a son esprit, les montagnes, les grands arbres ont

---

<sup>145</sup> Cf Chapitre 8. Le visible et l'invisible

leur esprit et il faut toujours penser à les payer avant d'entamer un travail dans la forêt ou avant de voyager. Il faut faire ces rituels. C'est une coutume que nous ont légué nos ancêtres » (*ibid*).

Le rapport de l'humain avec la nature est une relation intersubjective animée par un échange de don contre don. Dans de nombreuses sociétés, pour recevoir du gibier ou assurer une bonne récolte des cultures, il est nécessaire de faire acte de réciprocité. Dans le chamanisme sibérien par exemple, il est commun de remercier l'esprit de l'animal chassé, par le biais d'un rituel, ou encore de donner en échange sa propre vie de façon diachronique. Dans les sociétés sibériennes et mongoliennes notamment, la dépouille d'un corps humain est offerte aux vautours pour que ce corps retourne à l'esprit du « grand tout ».

« Dans l'idéal, la mort valorisée est la mort volontaire, celle du vieux chasseur qui, assuré de sa descendance, part en forêt, « se rendre » aux esprits. Être gibier pour les esprits des espèces sauvages est le prix de la vie vécue et la garantie de la vie future des descendants. D'où l'ambivalence générale, chacun étant tour à tour dévoreur et dévoré » Hamayon, 2006, p12).

Le système de réciprocité qui encadre la chasse place l'humain dans une chaîne alimentaire. Dans l'exemple Sibérien, c'est le corps même de l'homme qui devient une offrande après sa mort. Mais si nous revenons sur le cas Uchupiamonas ou Tacana, l'humain court un risque s'il manque à son devoir rituel. Le Baba Chibute peut le priver d'une bonne chasse mais peut autant le perdre dans la forêt, l'étourdir, atteindre son *animo* (vitalité) ou brouiller son esprit. L'humain devient une proie, non seulement de grands prédateurs (jaguar, ours, caïman etc) mais il est une proie pour les esprits et los *dueños* des êtres de la forêt (montagne, ressource, grands arbres, animaux). La chasse est donc régie par le risque de prédation réciproque. En revanche, la culture des jardins nécessite une attention similaire à celle accordée aux relations sociales. Les termes utilisés pour décrire les actions au *chaco* sont d'ailleurs les mêmes que ceux relevant de l'éducation et de la croissance des enfants : « prendre soin » (*cuidar*), « faire grandir » (*hacer crecer*), « élever » (*criar*), etc. Mais qu'entendons-nous par "prédation réciproque". Cette appellation semble relever d'un certain biocentrisme. Dans la société occidentale, l'humain se sentant supérieur à la nature, s'est extrait de son caractère animal et donc de la chaîne alimentaire :

« David Quammen<sup>146</sup> soutient que le rapport de fascination et de répulsion que nous entretenons à l'égard des animaux mangeurs d'hommes revient à ce qu'ils nous rappellent un pan de notre condition humaine que nous avons

---

<sup>146</sup> En référence à l'ouvrage de David Quammen, 2004. *Monster of God. The Man-eating predator in the jungles oh history and the mind*. W. W. Norton & Company, New York.

oublié, ou plutôt occulté par le contrôle des prédateurs : le fait que nous sommes aussi de la viande (c'est la part animale de l'animal rationnel) » (Morizot, 2018, p 65).

Se penser comme une éventuelle « proie » face à un animal prédateur comme le propose Baptiste Morizot, ou une « proie » aux enchantements du *Baba Chibute*, amène l'humain à se replacer parmi le vivant. Le fait d'imaginer comment un jaguar ou un ours pourrait percevoir un humain, ramène l'altérité entre humain et animal autour d'une unité commune : celle de grand prédateur.

Cette approche perspectiviste ramène ainsi les êtres vivants autour d'une même altérité partageant un habitat du monde. Mais pour aller plus loin nous pouvons également projeter les humains comme une « proie » au sens symbolique face à la crise écologique. Se penser comme une proie engendre un dynamisme et apporte un pouvoir agissant à l'humanité. Face à un prédateur, l'instinct de survie appelle à fuir ou à ré-agir. Ce dernier est stimulé par l'affect et les émotions, elles-mêmes engendrées par une multitude de facteurs ambiants. C'est donc à travers un collectif réunissant un groupe d'humains ou un groupe hybride d'êtres vivants, réunis autour d'une même identité environnementale que l'idéologie du *Vivir Bien* prend un sens à la fois territorial, ontologique, cognitif et politique. Les notions de risque et de prédation peuvent-elle amener à penser la relation avec le vivant via une approche biocentrique ?

### **9.3.2.c Intériorité/Extériorité : relation inter-subjective avec le vivant**

Dans le court-métrage de Marisol, la dernière séquence présente le ciel peuplé de nuages où s'envolent des oiseaux. « *Il faut toujours garder l'espoir et la foi* » murmure-t-elle. La caméra redescend enfin, longeant un mur. Une mère avec ses filles avancent face aux spectateurs. L'avenir avance et laisse la place à tous les possibles. Les couleurs deviennent ainsi des éléments d'interprétation pour se saisir de la ville, de la place de la Nature dans celle-ci mais plus largement elles reflètent les contours des émotions et des états-d'être des habitants. « Concevoir la nature dans la ville conduit à reconnaître ses formes presque infinies comme autant d'objets de désir, d'horizons d'attente, mais aussi de marqueurs d'identité » (Querrien & Lassave, 1997, p.4). Cette réalisation invite finalement le spectateur à se penser dans l'urbanité et à s'ouvrir sur la nature ordinaire qui y réside. Un va-et-vient permanent s'établit entre l'intime (les émotions individuelles) et la société (la vie de quartier, l'avenir commun, l'espace urbain partagé). Cependant, la nature ne s'intègre pas dans cette dichotomie. Elle est pensée à la fois comme un élément abstrait (synonyme de la vie) et concret (à la vue des images d'arbre, de

fleurs et d'oiseaux). Si nous reprenons les écrits d'Erwin Straus, ce dernier réfute l'opposition classique qui définit le corps en tant qu'intériorité et l'environnement comme extériorité. En effet, le corps serait à penser davantage comme le lien entre les deux, il est « médiateur entre le Je et le monde » (Straus, 2000, p. 290).

Les productions filmiques réalisées lors de l'atelier « observation flottante » témoignent des modes de perception pluri-sensoriels. « Avec le corps et le contact corporel se pose la question de la maintenance du cadre<sup>147</sup>, tout comme les différentes substances qu'il rejette et ses mouvements involontaires poseront la question des limites du cadre et des tensions dont il est l'objet » (Goffman, 1991, p 45). Nous pouvons poursuivre la métaphore du contact corporel par l'exercice d'une immersion chronométrée dans son propre environnement qui crée une multiplication de nos récepteurs sensoriels. Parler du *Vivir Bien* ou de la nature depuis un bureau, depuis un jardin au cœur de la forêt tropicale ou depuis une plage de galets au bord d'un lac n'engendre pas la même narration car la sensibilité corporelle (vécue par le corps) transparait dans le discours. D'une part, la modalité visuelle prédomine avec des récits concernant « le voir, l'appeler (nommer) et le construire » (Thibaud, 1998). D'autre part, les modalités motrices, sonores, thermiques et olfactives transparaissent également dans les descriptions. Le fait d'investir l'espace par le corps permet une narration située et contextualisée. L'expérience du sensible et la juxtaposition des différentes combinaisons sensorielles permettent d'appréhender « l'identité des lieux » et plus largement contribuent à l'incorporation d'une identité environnementale.

Cette approche sensible de l'expérience vécue est marquée ainsi par un rapport charnel avec le monde. Elle renvoie à des « totalités affectives » et à différents « styles d'exister » (Maldiney, 1973). Henry Maldiney interroge le style unique dans la rencontre entre soi et le monde. Les courts-métrages exposés jusque-là témoignent de la porosité entre les sens des participants, l'environnement qu'ils habitent et qu'ils projettent autour d'eux ainsi que leurs perceptions. Mais la méthode mobilisée peut-elle servir de transmetteur de ces différentes dimensions ? En suivant la piste de cette philosophie du sentir, nous pouvons interroger la place des corps dans ces ateliers de tournage. Au-delà du regard d'Eddy, au-delà de ses sensations intérieures en observant les chiens errants, au-delà de sa manière de percevoir cette réalité en lui donnant un contenu narratif, comment son corps - en tant que sujet vivant – est-il connecté

---

<sup>147</sup> Le concept de « cadre » chez Erving Goffman renvoie aux « principes d'organisation qui structurent les événements et notre engagement subjectif » (1991, p.19).

au monde ? Un mouvement de recul, un geste d'approche, un détournement de regard (ou de caméra), sont autant de réflexes corporels qui témoignent du rapport immédiat d'un sujet face à un autre.

Le mouvement, et la marche particulièrement dans notre cas de déambulation observante, n'est pas à envisager comme une conséquence des cadres de perception. Car le mouvement est lié à ces perceptions de façon immédiate, sans médias cognitifs. L'aspect d'immédiateté relève de l'expérience sensorielle investie dans le monde environnant (Straus, p 21). De cette façon, c'est à travers le mouvement d'un corps que les sens d'un individu éclosent et débordent. La psychologie phénoménologique d'Erwin Straus met en relation une forme d'écologie originelle. La spécificité du vivant, et donc des sujets vivants (que nous pouvons étendre une fois de plus à toute la communauté biotique) est d'être affecté par l'environnement. La relation du sujet vivant au monde est qualifiée de relation réciproque « sympathétique », selon les termes de Straus. Nous entendons par là une forme d'interconnexion à travers une communication sensorielle spontanée et partagée. Cela rejoint le terme "s'enforester", issu de l'ancien français, utilisé par les coureurs des bois québécois lorsqu'ils partaient dans les grandes étendues, après leurs séjours commerciaux urbains. Ce terme repris par le philosophe Baptiste Morizot, renvoie à :

« une double capture restituée par le pronominal : on va autant dans la forêt qu'elle emménage en nous. S'enforester n'exige pas une forêt au sens strict, mais simplement un autre rapport aux territoires vivants : le double mouvement de les arpenter autrement, en se branchant à eux par d'autres formes d'attentions et de pratiques ; et de se laisser coloniser par eux, se laisser investir, les laisser emménager dedans » (Morizot, 2018, p.25).

En effet, les perceptions de la nature s'articulent à un aller-retour constant entre l'intériorité et l'extériorité, entre soi et l'entre-soi. À travers le « sentir », « je suis ce qui m'entoure », (Felix, 2017, p 3). La relation de l'humain avec l'environnement se situe à la fois en « dedans » (par le prisme des émotions et des projections mentales) et en « dehors » (dans la manifestation physique de son action sur l'environnement). L'organisme vivant est déterminé et spécifique de par son génotype mais s'affirme dans le monde avec une subjectivité propre, une forme d'intériorité qui participe à la création de la vie elle-même, écrit Tim Ingold (2012, p 12). Ainsi, la critique de la pollution ne demeure pas moins l'état d'une prise de conscience vis à vis de la protection de la nature qu'une opportunité pour interroger le Soi (notre intériorité en tant qu'humain, peuplé de nos émotions, notre éducation, notre histoire personnelle et collective) et l'Entre-soi (notre rapport au monde, lui-même construit par les cosmologies, les idéologies politiques et la biologie).



L'analyse des perceptions de l'environnement ne se limite pas à un cadrage binaire séparant l'urbain et le rural ou encore l'humanité et la nature car tout s'entrecroise et n'existe qu'ensemble. A l'heure de la globalisation (Appadurai, 1996), la frontière de soi à l'Autre ne tend pas tant d'une délimitation territoriale manifeste, que de l'identification de soi autour d'objets communs : partage des outils numériques et technologiques, partage des normes et des droits internationaux. Notre réalité est un monde de nœuds et de flux où tout est relié, connecté, imbriqué, où tout circule (Appadurai, 1996 ; Abeles, 2008 ; Augé, 1994). Marcher au milieu de la forêt et entendre sonner une notification *instagram* d'un ami déambulant dans les rues de New York relie directement et de façon immédiate l'individu à un autre milieu, une autre « ambiance » qu'il ressent par l'imagination. Mais devant cette vitrine du même et du semblable, émerge, parfois violemment, des éclats de voix singulières. Ces voix prennent les drapeaux de l'autochtonie pour affirmer leur localité voire leur identité. L'usage des réseaux sociaux et la présentation de soi sur cette « scène » publique mettent en avant les traits symboliques, les clés de l'identité à partir desquelles nous souhaitons nous définir.

### **9.3.3 Le concept d'identité environnementale**

#### **9.3.3.a Essai de cadrage conceptuel**

Les formes de présentation de soi sont multiples au regard de la culture, de l'origine sociale, du genre, de l'âge, de la profession, du territoire et de l'environnement. C'est au travers de ces deux derniers éléments que nous allons chercher à définir de nouvelles clés de l'identité. La présentation de soi reste instable et déterminée selon le contexte et la situation d'interlocution. La question du « qui suis-je ? » est déterminée par : « comment je vois », « comment je perçois avec tous mes sens » et « comment j'imagine le monde qui m'entoure ». Nous avons choisi d'utiliser le concept d'**identité environnementale** pour défendre la thèse selon laquelle l'individu se définit en fonction du monde qui l'entoure (*entorno*) et de son environnement (*medio ambiente*). Nous présentons-nous différemment selon l'espace habité ? Les êtres vivants ou non vivants qui nous entourent (monuments, végétaux, animaux, terre nue, bitume, clôtures, montagnes, champs, forêts, immeubles, villas, églises, cathédrales, synagogues, mosquées, temples...) ? Notre proximité avec ces éléments extérieurs mais proches visuellement et physiquement a-t-elle un impact sur notre façon d'être, ou si nous reprenons les termes de George Herbert Mead, notre « Je » : « l'individu dans la situation sociale liée à sa propre conduite » (Mead, 1963 p.240). Ainsi que notre façon d'être avec les

autres, ou selon G. H. Mead notre « Soi », l'attitude adoptée par l'individu en fonction du regard des autres et des normes sociales (*ibid*) et notre façon d'être dans/avec cet environnement. Quels sont les traits mis en lumière pour définir cet environnement que nous faisons nôtre ? Cet environnement auquel nous nous intégrons ?

Selon une approche biocentrique, l'individu fait partie intégrante de l'environnement qui l'entoure : humain, non humain, qu'il soit urbain ou rural, à une densité plus humaine ou plus végétale et minérale. L'individu nourrit une relation intime avec ce qui l'entoure, avec ce paysage familier qui floute les limites entre soi et l'autour de soi. Cette conscience d'appartenance à l'espace mêle ainsi la notion d'identité à celle de territoire puisque « je suis », « j'habite », « je fais partie / j'appartiens » et « je baigne » deviennent des formes d'existences déterminantes de l'identité.

Quel est le lien entre l'identité environnementale et les perceptions de la Nature ? D'abord, nous nous représentons la Nature en fonction de notre propre regard et notre sensibilité. Les représentations sont notre façon de vivre ces ambiances et témoignent de l'impact de ces ambiances sur nous. La Nature qui se donne à voir et avec laquelle nous tissons une relation, liée par exemple par notre histoire, touche la dimension sensorielle de notre identité. Les définitions de la nature sont multiples mais chacune nous éclaire sur une part des sensibilités individuelles et collectives qu'elle suscite.

### **9.3.3.b « Vue d'en haut » : au-delà du terrestrocentrisme**

Reprenons l'exemple proposé par Marisol, il nous donne à voir la nature à travers des images du ciel, le seul espace où l'Homme s'est peu approprié la nature. Le ciel est une échappatoire, une immensité naturelle, une nature à la fois prisonnière de l'Homme et libre dans le cosmos. Son court métrage témoigne d'une impression d'enfermement car la focale depuis la Terre est réduite et se fixe sur les nuages et le soleil. Cependant, cette vision du haut depuis le bas interroge la direction de notre regard. Ou se pose le regard de l'homme ? Vue d'en haut, comment perd-t-il de la gravité face aux événements climatiques ? Cette perception de la nature rappelle la cosmogonie andine où le soleil *taita inti* et la lune *phaxi mama* représentent la force duelle de l'être humain. Tout élément « dans le monde aymara (...) constitue une globalité en relation permanente les uns par rapport aux autres » (Soza Soruco, 2012, p.41). En suivant les empreintes de ces mythologies, la vision de la Nature s'inverse puisque le regard émane du cosmos vers la Terre, « le haut » invite à regarder « le bas ». Cette représentation de l'ordre du

monde nous révèle la façon dont chaque élément de la nature, de l'univers et de l'action humaine s'envisage à partir d'une relation de complémentarité et de réciprocité. Alors que pour la logique capitaliste l'essentiel réside en l'exploitation, la gestion et l'habitation de la Terre, il est proposé ici un modèle presque inversé. En effet, si nous déplaçons la focale, l'essentiel devient l'immensité de l'espace, le Tout et les interactions entre ce Tout.

Cette lecture de la Nature par le Cosmos redéfinit la perception de soi dans la Nature (autrement dit notre identité environnementale) ainsi que la perception de la crise écologique, où le cadre rituel prend un sens important pour les acteurs locaux en vue de rétablir l'ordre cosmique, face au désordre. L'idée véhiculée par le concept du *Vivir Bien* est en effet d'établir un équilibre entre toutes les entités vivantes. Les astres et le climat deviennent ainsi des parties agissantes avec lesquelles les vivants sont en interaction continue, de façon consciente ou non. Le fait que Marisol utilise ces éléments pour parler des problématiques écologiques contemporaines nous questionne. Car si nous mettons à distance certaines interprétations *pachamamistes*, son récit tisse un lien subtil entre l'appropriation du *Vivir Bien* et la cosmogonie des populations andines. Pour elle, le concept semble directement connecté à la sphère indigène. Est-ce le fruit d'une ré-appropriation des discours politiques ou de son héritage familial ? Jusqu'à quel point se situe la limite d'une perception immanente à une perception transcendée par les institutions ?

Le court métrage de Marisol est une ode à la liberté via le ciel. Alors que nous avons travaillé jusque-là sur la perception de la Nature par les humains, nous explorons ici un modèle presque inversé. L'essentiel pour les humains réside en la Terre (son exploitation, sa gestion, son habitation etc.) Or, si nous déplaçons la focale, si nous adoptons le point de vue du ciel (ou des Dieux pour reprendre les termes de Marisol), l'essentiel devient l'immensité de l'espace, le Tout et les interactions entre ce Tout. Les impacts terrestres liés au changement climatique semblent insignifiants depuis « le haut ». Cette perception semble décentraliser la problématique environnementale. Parler de la nature depuis le « haut » apporte une vision distincte de l'anthropocentrisme et du **terrestrocentrisme** car généralement la crise écologique est énoncée à travers les impacts du changement climatique sur la Terre (sécheresse, inondation, tempête, tsunami). Nous avons choisi d'utiliser le terme « terrestrocentrisme » pour qualifier les discours qui abordent la problématique écologique en prenant la Terre comme point de référence, en opposition avec un point de vue provenant du cosmos. Les notions de responsabilité, de panique, d'implication et de prise de conscience des risques écologiques émergent lorsque la problématique atteint notre affect, notre « ambiance ».

## ***Conclusion de chapitre***

Définir son identité à travers la Nature et l'environnement qui nous entoure est une entrée vers la relation et le regard porté vers la Nature. L'identité autochtone, urbaine, rurale s'évapore pour laisser place à une identité à la fois singulière et collective concernant le rapport de l'humain avec l'environnement. Cette mise en perspective entre soi (l'intime et l'identité) et l'extérieur pose ainsi les prémisses d'une analyse plus approfondie des perceptions de la nature. La définition de l'identité environnementale repose précisément sur l'identification d'un individu en fonction de l'ambiance dans laquelle il vit. Mobiliser le concept d'ambiance permet d'ouvrir vers un nouveau cadre théorique qui vise à appréhender les perceptions sociales vis-à-vis de la nature, mais plus largement les perceptions des inégalités sociales, du changement climatique, des conflits politiques, des événements historiques, etc. Analyser les représentations à travers l'ambiance permet de se saisir des sensations, des champs lexicaux, des images mentales, autrement dit des formes d'interprétation du réel dans un contexte social, politique et écologique définit. L'usage d'une méthode participative par l'image permet ainsi de « capter » l'ambiance des individus, de la transmettre, de la partager et de procéder à une anthropologie comparée des cadres de perception.

# Conclusion Générale

## *Limites de la proposition du Vivir Bien*

### **Ambiguïtés et incohérences du projet politique**

Le projet politique mené par le gouvernement du MAS depuis 2006 se heurte à un certain nombre de limites. D'abord le « processus de changement » constitutionnel est marqué par un clivage politique entre, d'une part l'Altiplano bolivien fervent partisans du MAS en 2009, notamment dans les zones rurales et les zones à forte présence de migrants originaires de l'Altiplano et, d'autre part, l'Oriente où l'opposition est majoritaire. Nous observons également un clivage entre le monde urbain et le monde rural, car sur les neuf capitales départementales, six se sont opposées à ce projet constitutionnel (Le Gouill, Lacroix 2019). Enfin, il nous semble important de souligner que cette nouvelle constitution valorisant la sphère indigène dérange l'oligarchie bolivienne, qui rejette majoritairement l'idéologie du *Vivir Bien*. Pour ces acteurs, le *Vivir Bien* est une hypocrisie politique portée par les syndicalistes *cocaleros*, une façon de dissimuler le narcotrafic via une alternative sociale, écologique et éducative.

Néanmoins, en posant la notion de *Pachamama* dans le débat à l'échelle nationale et internationale (lors des conférences onusiennes), le gouvernement d'Evo Morales a accordé une nouvelle dimension aux non-humains. La *Pachamama* est présentée comme une traduction autochtone de l'idée de nature intégrant la faune, la flore, les ressources naturelles, le cosmos, le monde des esprits et des ancêtres, etc. L'usage du *Suma Qamaña* et *Sumak Kawsay* dans la sphère politique prend une tournure polysémique à la fois symbole de la mémoire, de la tradition et des luttes indigénistes (Martins, 2014, p.83). Cependant, malgré l'usage de la *pachamama* dans les discours institutionnels, les politiques de développement restent orientées vers des activités néo-extractivistes. Les intellectuels *alteños* notamment contestent l'usage de ce concept par la sphère institutionnelle qui leur semble décontextualisé et « dénué de sa substance spirituelle »<sup>148</sup>. Cette discordance entre le discours politique et la gestion environnementale soulève l'ambiguïté de ces promesses politiques. En effet, cette nouvelle praxis rencontre de nombreuses limites et obstacles à sa pleine réalisation. Citons les projets extractivistes près du Salar de Uyuni, le projet d'axe routier du TIPNIS au cœur d'un parc national et territoires

---

<sup>148</sup> Extrait d'entretien avec Simon Yampara, 2017.

indigènes ou encore le projet de centrale nucléaire à El Alto pour illustrer l'ambiguïté et la discordance du discours politique vis à vis de son programme environnemental.

### **Le concept du *Vivir Bien* : une construction politique**

L'État plurinational bolivien présente le concept du *Vivir Bien* comme un héritage indigène, une résurgence des formes traditionnelles d'organisation sociale et de valeurs. Il est ainsi assimilé à l'idée d'un bien vivre-ensemble que la conquête espagnole aurait perturbé. Le *Vivir Bien* a été construit, pensé comme un projet politico-culturel avant d'émerger dans les textes constitutionnels. Cette proposition a été une expérience inédite et riche sur le plan juridique et politique.

A travers ce concept, les acteurs politiques cherchent ainsi à s'affranchir du modèle néolibéral et de l'économie capitaliste à travers un discours social, indigéniste et écologiste. Ce concept a émergé simultanément aux mouvements autochtones et intellectuels des années 2000<sup>149</sup>. L'essor du *Vivir Bien* est également contemporain à la déclaration des droits des peuples autochtones (Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones, 2007 ; Bellier 2013). En effet, depuis 2007, la catégorie de peuple autochtone est devenue un véritable statut politique et juridique<sup>150</sup> qui rassemble des sociétés diverses autour de mêmes droits collectifs. Cette déclaration, ainsi que de nombreux projets de la coopération, participent à la mise en exergue des pratiques traditionnelles et valorisent les savoirs autochtones. Ces derniers se voient réappropriés par divers acteurs et collectivités comme les symboles d'un retour à la "pureté" et d'une lutte contre l'uniformisation, la domination de l'homme sur la Nature ou encore l'individualisme. La mouvance écologiste puise dans ces pratiques qu'elle a coutume de désigner comme « ancestrales » pour édifier une société décroissante. Ces nouvelles formes épistémiques participent à la ré-invention d'un corpus pour penser l'État et le « développement » à l'ère de la globalisation.

Dans un contexte de changement climatique, la vision biocentrique séduit les pays du Nord. Le concept du *Vivir Bien* s'articule ainsi à des logiques globalisées. Les acteurs subalternes (autochtones, syndicats, paysans) mais plus largement les gouvernements des Suds

---

<sup>149</sup> Notamment le mouvement indigène-paysan katarisme des années 1970, en référence au leader indien du XVIII<sup>e</sup> siècle, Tupak Katari (Do Alto et Stefanoni, 2008).

<sup>150</sup> ONU, 2007. *Déclaration des droits des peuples autochtones*.

cherchent à proposer quelque chose qui les distinguent, qui les rendent innovants et performants. Dans le corps politique, il en ressort une dimension compétitive, une dimension pourtant exogène au *Vivir Bien* lui-même. Néanmoins, ce qui semble intéressant dans la proposition du *Vivir Bien* est le fait qu'elle se réclame de la « périphérie » (Escobar, 2016 ; Appadurai, 1996). Alors même que sa création est le fruit d'une interaction Nords / Suds qui mêle à la fois la cosmogonie andine et des références européennes tels que Karl Marx ou Aristote pour délimiter les contours de cette proposition. En somme, il s'agit d'une épistémologie se revendiquant du Sud global, un Sud qui étendrait sa toile sur le pourtour du globe pour nourrir sa pensée.

La proposition du *Vivir Bien / Buen Vivir* a donc alimenté aussi bien les débats globaux que les politiques locales équatoriennes et boliviennes. Ce discours critique la posture productiviste du système et tend à « déconstruire le concept de développement », à « le considérer comme un discours de domination (de l'Occident) et d'occultation d'expériences ou de connaissances locales, de pratiques vernaculaires » (Chartier et Löwi, 2013, p.19). Le fait d'inscrire le *Vivir Bien / Buen Vivir* dans les constitutions équatoriennes et boliviennes et d'instaurer un droit à la nature apporte une dimension nouvelle à la place de l'environnement et une ouverture des catégories de pensée. Le *Vivir Bien* nous amène à penser ce qui n'existe pas encore, voir ce qui n'est pas encore pensable pour la société. Cela nous permet de questionner notre vision de la nature et notre façon d'interagir avec elle.

Or, la réalité sud-américaine reste très contradictoire et relativement abstraite jusqu'à nos jours. Au lendemain de la promulgation de ces textes constitutionnels, le paradigme du *Vivir Bien* semblait un horizon d'attente venant bouleverser le modèle capitaliste productiviste, perçu comme colonisateur de la nature et de la pensée. Bien que certaines initiatives aient cherché à aller dans ce sens, tel que le projet Yasuni ITT en équateur ou encore les réserves naturelles brésiliennes autogérées par les populations autochtones (Chartier et Löwi, 2013, p.19). Ces dernières sont des exemples épars, dont la majorité reste inaboutie. Analysé et explicité comme source d'inspiration par de nombreux chercheurs, le concept du *Vivir Bien* apparaît à l'aube des années 2020, comme un concept en latence. Il est à la fois pourvu de charges symboliques et politiques mais relativement annihilé par les logiques économiques.

## ***Bilan méthodologique***

Apport de la méthodologie participative audiovisuelle pour l'étude des perceptions

Pour conclure, nous constatons que ces différentes expériences ont engendré une richesse de points de vue en regroupant le regard de plusieurs individus. Leurs court-métrages montrent leur vie, leur ville, leur village et leur environnement. Ces images et ces sons nous ont permis d'analyser les cadres de perception des jeunes correspondant à leurs représentations de la nature et du concept du *Vivir Bien*. La méthodologie employée a ainsi participé à la création d'un corpus de données audiovisuelles singulières.

L'image, au-delà des constructions narratives, des cadrages et des contre-champs, permet de « se saisir de ce qui advient spontanément » (Bateson, 1977), autrement dit de se saisir des évidences émanant des cadres de la pensée. Nous nous sommes interrogés sur la manière dont l'image peut prétendre à la comparaison de ces catégorisations. Si nous reprenons l'analyse de E. Goffman dans son écrit sur l'ordre de l'interaction, la présence de la société en nous « consiste en croyances et représentations collectives qui existent et agissent dans les individus en les transformant » bien que nous notions le lien indéfectible entre représentations collectives et conscience individuelle (1988). Ainsi, nous pouvons supposer que les images filmées transcendent les représentations collectives et les imaginaires des participants.

« Faire de l'ethnologie, ce n'est pas encore se conformer à des grilles et des normes de travail standardisées, mais c'est nourrir sans cesse sa pratique de ce que l'ethnologie fait sur les autres terrains » (Fabre, 1986, p.8).

Le film met en image ce que le texte énonce. Les images récoltées apportent les couleurs, les formes, les sons d'un univers chargé de sens et apparaissent à l'écran comme une fenêtre sur le réel. Les films dépassent les frontières du temps et des sens. Au-delà de transmettre des sons et des images, cette méthode permet de tisser un lien entre le passé, le présent et l'avenir. Le cinéma invite tout un chacun à s'immerger ne serait-ce que quelques instants dans le regard de l'autre, à comprendre ou à ressentir ses peurs, ses désirs et ses rêves... L'image répond à la question : comment les gens vivent dans tel contexte ? Quel regard portent-ils sur le monde ?

La méthode participative par l'image nous a permis de comparer différents énoncés portant sur les représentations de la nature ou sur certains éléments de celle-ci (animaux, végétaux, ressources naturelles). Or, la complexité de cette entreprise relève de la diversité de ces mises en récit. Ils prennent tour à tour la forme d'un mythe, d'une voix off improvisée sur



des images animées, d'une discussion entre deux interlocuteurs, d'un entretien ou encore d'une narration audiovisuelle. La similitude réside dans le fait que ces discours sont tous extraits d'un projet filmique réalisé par des jeunes boliviens. Cependant, le contexte de réalisation varie à la fois sur le plan géographique : zone urbaine, zone rurale, en Amazonie ou sur l'Altiplano, ainsi que sur le plan social : population d'origine Aymara, Uchupiamonas ou métisse, population issue de l'oligarchie ou des classes populaires. Dans tous les cas, l'enjeu est d'ouvrir sur les différentes visions de la relation de l'humain à la nature et plus précisément sur les modes d'interprétations du *Vivir Bien*.

Les représentations de la nature dépeintes dans ces productions audiovisuelles restent un échantillon restreint et en aucun cas ne peuvent prétendre à devenir représentatives des cadres de pensées de la jeunesse bolivienne. D'autant plus, que ces productions prennent sens dans un système dialectique. La vidéo devient ainsi un espace de dialogue proche de ce qu'Eric Michaels définit comme « une dialectique, entre une perspective locale et une perspective exogène » lorsqu'il cherche à définir le « contenu aborigène » des productions audiovisuelles des communautés warlpiries en Australie (Michaels, 1994 in Serpereau, 2012, p.43). Il n'en reste pas moins que ce discours est aussi destiné au public occidental, qu'il s'agisse de moi jeune chercheuse européenne ou du spectateur *paceño* ou d'outre-atlantique. Il faut ainsi considérer l'audiovisuel comme une transmission de pensées, de perceptions et d'émotions qui existe principalement par sa fonction dialectique. En effet, nous pouvons analyser ces images comme une mise en scène dialogique de différentes représentations de la nature.

### **Modes d'appropriation du *Vivir Bien* et perceptions de la nature en Bolivie**

Lors des ateliers audiovisuels, la réflexion sur la nature n'a pas été au cœur des préoccupations des participants car celle-ci est intégrée à la communauté (territoire partagé entre humain et non-humain) et à la famille (nature domestiquée dans le *chaco*). D'ailleurs, si nous reprenons la dernière séquence du film réalisé par Quya, les images de sa ville illustrent également cet enchâssement entre le rapport à la nature et le rapport aux valeurs sociales. Elle dresse sa focale sur le pantin suspendu devant le tas de déchets pour condamner la société. Sa vision à la fois subjective et issue des représentations collectives nous révèle une vision du *Vivir Bien* qu'elle rattache aux valeurs traditionnelles. Le réel et le symbolique se rejoignent dans ses images.

La perception des participants aux ateliers est très hétérogène. Penser la nature ouvre un espace à l'introspection afin de questionner la place de soi dans le monde. Dans les milieux urbains de La Paz ou El Alto, certains participants idéalisent l'idée de nature et l'envisagent comme un héritage de leurs ancêtres. La nature revêt ainsi une dimension mémorielle, notamment si nous pensons à la terre et la permanence de sa présence malgré les changements. En effet, le temps modifie et module sa visibilité, particulièrement en ville par le revêtement des routes, les constructions en briques ou les cours bétonnées. Dans les zones rurales, ces transformations de la nature sont également visibles à l'échelle temporelle par les constructions humaines (maisons, bâtiments ou routes) et les conséquences du changement climatique. La dimension mémorielle s'appuie également sur des valeurs. D'autres participants, quant à eux, se représentent en miroir leur relation à la nature et les relations sociales, sous les termes de l'entraide ou de l'attention portée aux autres. En ce sens, laisser de la place à la nature ordinaire, en ville notamment, et avoir conscience de son lien avec elle, rappelle quelques principes originaires des cultures Aymara et Quechua. Ils envisagent la ville comme un gouffre où la nature est domestiquée, rangée mais où dans ce semblant d'ordre émanent des bribes de désordre : des chiens errants et abandonnés ou des herbes folles le long des routes rocailleuses en construction. Pour d'autres, il faut se tourner vers le ciel, fixer les nuages et les dégradés de couleurs, c'est à travers les vents, les pluies et le soleil que la nature entoure les hommes. Percevoir la crise écologique depuis le ciel apporte une vision qui mêle les différentes communautés biotiques, se distinguant ainsi de l'anthropocentrisme ou du terrestrocentrisme. Ce décentrement concernant la problématique du changement climatique offre ici de nouvelles perspectives. Depuis le cosmos, la nature urbaine et rurale sous toutes ses formes englobe l'humanité. Cette vision se rattache implicitement aux cosmogonies indigènes. Pour d'autres encore, la ville a presque tout grignoté et seuls quelques terrains vagues laissent la place à une nature ordinaire et à quelques fleurs sauvages. La nature est perçue par certains participants comme quelque chose qui n'est pas extérieur à soi mais qui renvoie à la façon de porter le regard sur l'extérieur. Selon cette vision, ce qui est au-dehors des bâtis fait partie de la nature, sans distinction aucune entre l'aménagement de l'homme et la nature sauvage. Ainsi des bergères d'El Alto font paître leur troupeau dans les ruelles au détour des terrains vagues. Cette pratique a priori rurale semble relever de l'évidence. A San Jose, les formes d'interprétation de la nature s'intègrent dans un rapport quotidien. Ils la considèrent comme une ressource satisfaisant leurs besoins à travers l'exploitation du *chaco*, la chasse, la pêche, l'élevage. Mais elle est aussi un obstacle à leur émancipation puisque l'institutionnalisation de la préservation de la nature limite leurs actions. Enfin au bord du lac Titicaca, la nature est appréhendée par le prisme de la

pollution, des problématiques écologiques et donc de l'urgence de la préservation de cette ressource lacustre.

Il est toutefois nécessaire de se distancier par rapport à ces créations audiovisuelles. Dans quelles mesures renforcent-elles le trait entre la tradition et la nature en l'idéalisant de façon systématique ? Mais quels sont les éléments mobilisés pour dépeindre la réalité au sein d'une société bolivienne valorisant les peuples autochtones mais encore sous l'emprise des discriminations raciales et sociales ? Précisons que les jeunes n'ont pas utilisé le terme « identité » ni « indigène ». Dans les court-métrages réalisés à El Alto et à San Jose de Uchupiamonas, ils ont plutôt mobilisé les expressions telles que : « nos ancêtres », « nous », « nos parents » ou encore « notre terre ». Cette terminologie au-delà du caractère identitaire souligne la notion d'identité sociale (Althabe, 1984, p.3). Cette dernière est à comprendre comme le produit du développement des rapports sociaux. Cette notion mobilisée par Gérard Althabe débouche sur des applications différentes, relatives aux diverses situations : celle d'un groupe, – les participants à nos ateliers – des jeunes de 12 à 27 ans ; pris dans un moment donné, – lors de la dernière année de présidence d'Evo Morales. Néanmoins, ces courts-métrages nous permettent de rendre compte d'un échantillon des perceptions du *Vivir Bien* et de la nature de ces jeunes participants. Cette comparaison des phénomènes de subjectivation s'appuie sur une définition polysémique.

Les contenus audiovisuels et les discours produits dans le cadre de ces ateliers témoignent de réalités subjectives (Calvo et Recondo, 2012), que l'on doit replacer dans leur contexte d'énonciation. Les court-métrages réalisés à El Alto témoignent d'une identité *alteña* qui mêle à la fois urbanité, modernité, histoire des luttes indigènes et sociales. L'intérêt des participants des ateliers d'El Alto était de se retrouver dans un espace collectif. Les expériences audiovisuelles permettaient de créer du lien social et de débattre sur les sujets de société qui les concernaient. Les réalisations menées par les jeunes de la UMSA s'inscrivent dans un cadre de formation universitaire. Les participants ont appréhendé le dispositif davantage comme un exercice technique où le *Vivir Bien* et la question de la nature n'était qu'un prétexte. A Copacabana, les jeunes cherchaient surtout à se former aux outils audiovisuels et à questionner les enjeux écologiques qui touchait leur environnement direct. Enfin, dans le Parc Madidi, les ateliers ont d'abord intéressé les participants comme un divertissement mais au fur et à mesure des tournages l'atelier a pris la forme d'un échange intergénérationnel.

Les multiples mises en récit qui tendent à appréhender le rapport à la nature nous permettent d'apporter un éclairage à la fois épistémologique et sensitif. Les émotions et la

sensorialité (Manola, 2013) sont autant d'éléments qui caractérisent l'approche des humains envers la nature et c'est notamment par cette grille que nous abordons le sujet. L'ambiance est porteuse d'une dimension anthropologique et collective notamment dans les formes d'intelligibilités et d'expressions qui lui sont attribuées. De plus, elle participe à la sensibilisation de la pensée car elle est reliée non seulement à la matérialité de l'espace mais aussi à l'expérience vécue et aux affects. C'est avant tout sous l'angle des imaginaires, paysages mentaux, eux-mêmes imprégnés par les discours scientifiques, institutionnelles et populaires, que nous avons étudié le concept du *Vivir Bien*.

En ce sens, l'analyse du concept du *Vivir Bien* revêt une dimension existentielle interrogeant les identités environnementales. Pouvons-nous l'appréhender comme une utopie dans le sens d'un « idéal » de vie face à la crise écologique et économique. Le *Vivir Bien* serait-il une philosophie qui nous aide à penser les problématiques environnementales ? En puisant dans les traductions autochtones de *Suma Qamaña* et *Saidha Enime*, le contenu de ces philosophies revêt d'une dimension morale et sociale. Si nous combinons les valeurs véhiculées par ce concept, les savoirs traditionnels qui s'y rattachent et son appropriation politique, nous pouvons imaginer que cette proposition sud-américaine inspirera l'ère de demain. Une ère qui prendrait comme fondement épistémologique l'équilibre parmi le vivant.

La crise du Covid 19 amenant l'humanité globale face à une problématique d'ordre sanitaire et économique présente bien les enjeux qui se dressent devant nous autres humains. Le système-monde fonctionne et se régule de par ses échanges globaux (financiers, idéologiques, matériels etc.) or, même si le *Vivir Bien* a alimenté dans les premiers temps des espérances intellectuelles et citoyennes, il n'est pas devenu un système pénétrant les pratiques régionales ni internationales. Est-ce seulement le modèle économique capitaliste qui entrave sa mise en application ou bien l'enjeu de ce paradigme ne repose-t-il pas sur un impensé d'ordre relationnel. Car si le *Vivir Bien* invite à redessiner la perception de la nature et l'action humaine sur cette dernière, aucun acteur ne l'a abordé par le biais de l'intersubjectivité ou dans une perspective de rapport inter-biotique. Ainsi, il ne semble pas que ce paradigme puisse pénétrer dans les modèles préexistants économiques ou politiques mais il pourrait plutôt s'immiscer, peut être discrètement, dans les formes de relations amenant les humains à se penser dans le monde avec une perspective biocentrique.



# Lexique

- Acullico* : pratique collective pour *pijchar* (mâcher) la coca
- Alcalde* : Maire d'une municipalité, terme issu de la colonisation
- Alteño* : habitant d'El Alto
- Altiplano* : haut-plateau andin
- Animo* : vitalité, énergie vitale
- Apthapi* : repas partagé généralement dans les champs, constitué essentiellement de denrées alimentaires issus des productions locales.
- Ayahuasca* : liane amazonienne utilisée dans les pratiques chamaniques pour ses effets hallucinogènes
- Ayllu* : système d'organisation sociale andine régit par selon un principe de réciprocité et fondé sur un ancêtre commun
- Ayni* : Échange de force de travail entre membre de *l'ayllu*
- Baba Chaya* : personnage clé du carnaval de Tumupasa, associé au *Baba Chibute*
- Baba Chibute* : entité sacrée, propriétaire et protectrice des êtres de la forêt dans la société Tacana
- Bumbo* : grand tambour andin
- Chaco* : jardin horticole amazonien dans le secteur du Parc Madidi
- Chakra* : jardin horticole amazonien dans le village de Sarayaku
- Chicha* : bière traditionnelle de maïs ou de manioc
- Cholo* : métisse
- Chuño* : pomme de terre déshydratée, spécialité andine
- Cocalero* : Producteur de feuilles de coca.
- Comunario* : Membre d'une communauté indigène
- Corregidor* : Responsable de la justice autochtone
- Criolla (o)* : signifie « pure » et fait référence à la « race pure » pour désigner les descendants espagnols nés en Amérique Latine.
- Curacas* : chefs locaux durant l'Empire Inca
- Curandero* : guérisseur traditionnel
- Dueño* : signifie littéralement : le propriétaire, le maître. Ici, il prend le sens d'esprit tutélaire d'une ressource ou d'une espèce naturelle qui possède un pouvoir. Des rituels sont offerts à ces entités lorsqu'il est question de prélever une ressource ou de s'introduire dans un espace protégé.
- Finca* : Ferme
- Gran chaco* : région bolivienne frontalière avec le Paraguay, l'Argentine et le Brésil
- Gringo* : Terme péjoratif désignant un occidental

*Hacienda* : Grande propriété foncière et agricole après l'indépendance

*Hacendado* : Patron d'une *hacienda*

*Huaca* : entité sacrée

*Incari* : est une légende andine qui annonce le retour de l'Inca

*Indio* : terme péjoratif pour désigner les populations autochtones

*Inti Raymi* : fête du Dieu soleil dans la civilisation Inca

*Ispi* : petit poisson endémique du Lac Titicaca

*Jichi* : dans les sociétés amazoniennes boliviennes, les *Jichis* sont les esprits protecteurs des animaux, plantes, lagunes, humains et tout ce qui peuple la forêt

*Madre tierra* : Terre-mère

*Marka* : Centre administratif qui délimite le territoire des *ayllus*

*Medio-ambiente* : environnement

*Mesa* : traduite littéralement par « table » où l'on dresse les offrandes lors de rituels pour la Pachamama

*Miji* : oiseau sud-américain de la famille des cormorans, présent notamment sur le Lac Titicaca

*Minifundio* : petit domaine agricole après l'Indépendance

*Mink'a* : système d'échange de force de travail rendu en produits alimentaires

*Mita* : travail forcé dès la période coloniale dans le secteur agricole ou minier

*Oca* : Tubercule, proche de la pomme de terre

*Oriente* : basses terres d'Amazonie

*Originario* : se dit d'un territoire, d'une communauté ou d'une institution indigène

*Oso bandera* : tamanoir

*Paceño* : habitant de La Paz

*Pachakuti* : retournement de l'histoire selon vision cyclique du temps

*Pachamama* : Entité traduite en espagnol par Terre-Mère

*Pachayatiri* : savant du climat, sage

*Peón* : Travailleur d'une hacienda

*Pijchar* : faire une chique de feuilles de coca / mâcher la coca

Q'ara : « blanc », utilisé aujourd'hui pour désigner l'élite oligarchique

*Reducción* : village indigène construit sous la colonisation espagnole

*Saidha Enime* : traduction Tacana des principes du *Vivir Bien*

*Sub-alcaldia* : autorité municipale d'un quartier ou territoire indigène, déléguée au maire suite au système de décentralisation municipale.

*Suma Qamaña* : principes du Bien Vivre en langue aymara

*Sumak Kawsay* : principes du Bien Vivre en langue aymara quechua

*Tawantinsuyu* : Empire Inca

*Totora* : roseau endémique du Lac Titicaca

*Trufi* : taxi partagé

*Uchi* : espèce de passereau, précisément le cassique cul-jaune très répandu dans les yungas boliviennes et la zone amazonienne. La viande *d'uchi* est très appréciée

*Vecinales* : quartier

*Yanaconas* : travailleurs d'une hacienda (appelés ensuite *peones*)

*Yatiri* : guérisseur indigène

*Wiñapu* : bière de maïs en langue tacana



# Glossaire

ABC : Administration Boliviennes des Routes  
AFD : Agende Française de Développement  
ASEP : Avelino Siñari et Elizardo Perez (loi n°70 concernant la réforme éducative)  
BID : Banque Interaméricaine de Développement  
CESPAC : Centre de Services de Pédagogie Audiovisuelle pour la Formation  
CIDOB : Confédération des Peuples Indigènes de l'Orient de Bolivie  
CIPCA : Centre de Recherche et de Promotion de la Paysannerie  
CIPTA : Conseil Indigène du Peuple Tacana  
CIRAD : Centre de coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement  
CNTCB : Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie  
CNTCB-TK : Confédération Nationale des Travailleurs Paysans de Bolivie- Tupak Katari  
COB : Centrale Ouvrière Bolivienne  
CONAIE : Confédération Indigène des Nationalités de l'Équateur  
CONAN : Conseil National de Sécurité Alimentaire  
CSUTCB : Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie  
ELN : Armée de Libération Nationale  
FAO : Organisation des Nations-Unies pour l'alimentation  
FEJUVE : Fédération des conseils de quartiers  
FONADAL : Fond National de Développement Alternatif (substitué en 2017 par le FONADIN)  
FONADIN : Fond National de Développement Intégral  
ICB : Institut Cinématographique Bolivien  
INRA : Institut National de Réforme Agraire (loi bolivienne de 1996)  
MAS : Mouvement Vers le Socialisme  
MMAYA : Ministère bolivien de l'environnement et de l'eau  
MIR : Mouvement Révolutionnaire de Gauche  
MITKA : Mouvement Indien Tupak Katari  
MKN : Mouvement National Katariste  
MNR : Mouvement Nationaliste Révolutionnaire  
OBLT : Observatoire Binational du Lac Titicaca  
OIT : Organisation Internationale du travail  
ONG : Organisation Non Gouvernementale  
ONU : Organisation des Nations-Unies  
PIEB : Revue scientifique bolivienne

PODEMOS : Pouvoir Démocratique et Social

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

SERNAP : Service National des Aires Protégées

TCO : Terres Communautaires d'Origine

THOA : Atelier d'Histoire Orale Andine

TIPNIS : Territoire Indigène et Parque National Isidro-Secure

UMSA : Université Majeure de San Andrés

UNESCO : Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

UNGASS : *United Nations General Assembly Special Session on Drugs*

UPEA : Université Publique d'El Alto

# Bibliographie

- ABECIA Valentín, 1986. *La dramática historia del mar boliviano*, La Paz, ed. Juventud, pp 171.
- ACOSTA Alberto, BARANDIARAN Alberto, BEBBINGTON Anthony, FOLCHI Mauricio, ALAYZA Alejandra, Eduardo GUDYNAS, 2009. *Extractivismo, Política y Sociedad*. CLAES, CAAP, pp 225.
- ACOSTA Alberto, 2010. « Respuestas regionales para problemas globales », En *Sumak Kawsay buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coord.). Quito : FEDAEPS, pp 158.
- ACOSTA Alberto, 2014. *Le Buen Vivir. Pour imaginer d'autres mondes*. Amérique Latine, Paris, UTOPIA, pp 186.
- ADAM Jean-Michel, 1994. *Le texte narratif : traité d'analyse pragmatique et textuelle*. Nathan, 288p.
- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1972. La población negra de México, 1519-1891 : Estudio etnohistórico 1946, pp 374.
- ALBO Xavier 2009. « Suma Qamaña = el buen convivir ». CIPCA, Revista Obets, 4 Bolivia, pp 25-40.
- ALBO Xavier, 2002. *Pueblos indios en la política*. Ed. Plural Cuadernos de Investigaciones CIPCA n° 55, pp.246.
- ALBY Sophie et Isabelle LEGLISE, 2007. « La place des langues des élèves à l'école en contexte guyanais : Quatre décennies de discours scientifiques » Serge Mam-Lam-Fouck (dir) *Comprendre la Guyane d'aujourd'hui*, Ibis Rouge Editions, pp.439-452.
- ALEKSIC, Kassia et JAOUÏ, Nicolas. « La politique des images » *Journal des anthropologues*, 2021, vol. 166167, no 4, p. 197-216.
- ALIMONDA, Héctor, 2011. *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política*. CLASCO, CICCUS, 336p.
- ALTHABE, Gérard, 1984. « L'ethnologie urbaine : ses tendances actuelles » *Terrain*, 3, pp .
- ALTIERI Miguel, 2009. Agroecology, small farms, and food sovereignty. *Monthlyreview*, 61(3), pp 102-113.
- ALVIZURI Verushka, 2012. *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*. Armand Colin.
- AMSELLE J.L., M'BOKOLO E., 1985. *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.
- AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008, pp 320.
- ANDERSON, Benedict, 1993. Imagining 'East Timor'. *Arena Magazine (Fitzroy, Vic)*, no 4, pp.23-27.
- ANDRE Sylvie, 2012. *Le récit. Perspectives anthropologique et littéraire*. Paris, Honoré Champion, pp. 262.
- APPADURAI Arjun, 2001 (1996). *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Trad. Françoise Bouillot et Helene Frappat. Paris, Payot, pp 322.
- ARCHUNDIA D., CHINCHEROS PANIAGUA J., CORTES R., DUWIG C., LEHEMBRE F., MARTINS J.M.F., MOREL M-C., SPADINI L., UZU G., 2014. « Impacts of anthropogenic activities on the contamination of a sub watershed of Lake Titicaca: Are Antibiotics a concern in the Bolivian Altiplano ? » *Procedia Earth and Planetary Science*, 10, pp 370-375.
- ARNHEIM Rudolf, 1997. *La pensée visuelle*. Champs arts n°374, 350p.

- ARNHEIM, Rudolf, 1960. *Art and visual perception*. Stockholms Universitet, Institutionen för Konstvetenskap.
- ASSAYAG Jackie, 1998. « La culture comme fait social global : anthropologie et (post)modernité » *L'Homme* n°48. pp. 201-224
- ASSAYAG, Jackie et BÉNÉÏ, Véronique, 2000. « À demeure en diaspora » *L'Homme. Revue française d'Anthropologie*, n°156, pp.15-28.
- ASTORGA Alfredo, 2012. « Sociedad educadora y sociedad del aprendizaje » *Educación y buen vivir : reflexiones sobre su construcción*. Edition : Otto Zambrano Mendoza. Quito – Ecuador, pp 90.
- AUDUBERT Victor, 2021. « L'interprétation présidentiale de la Constitution bolivienne au cœur de la crise post-électorale de 2019 », *Cahiers des Amériques latines*, 96, pp.67-84.
- AUDUBERT, Victor. « La notion de Vivir Bien en Bolivie et en Equateur, réelle alternative au paradigme de la modernité ? » *Cahiers des Amériques Latines*. 2017, n° 85, pp 91-108.
- AUGÉ, Marc, 2013. *Un ethnologue dans le métro*. Fayard/Pluriel.
- AUSTIN John L., 1970. *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil.
- AUTORIAD BINACIONAL DEL LAGO TITICACA (ALT), 2014. *Diagnóstico y Categorización de los Sistemas de Tratamiento de Aguas Residuales en el anillo Circunlacustre del Lago Titicaca*. Programa SIGAR Sistema Integral de Gestión de Aguas Residuales.
- BABADZAN, Alain, 2009. L'«indigénisation de la modernité». La permanence culturelle selon Marshall Sahlins. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n°190, pp. 105-128.
- BALANDIER, Georges, 1971. « Réflexions sur une anthropologie de la modernité » *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 51, p. 197-211.
- BALANDIER Georges, 1983. Préface à l'ouvrage de Franco Ferrarotti *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Librairie des Méridiens.
- BALANDIER Georges, 1988. *Le désordre : éloge du mouvement*. Paris, Fayard, pp 252.
- BALANDIER Georges, 2004. *Sens et puissance : les dynamiques sociales du mouvement*. Paris, Fayard, pp 909-912.
- BALANDIER Georges, 2013. *Anthropologie politique*. (1967) Paris, Quadrige, pp 288.
- BARAHONA LARA Rodrigo, 2007. *Cooperativismo y sociología*. Santa Cruz-Bolivia
- BARNECHE, Sophie. « Le Quartier-Tribu : stratégies et processus de construction identitaires des jeunes Mélanésiens à Nouméa (Nouvelle-Calédonie) » Nathalie Gagné & Laurent Jérôme (sous la Dir.) *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- BARRADAS, José Peres de, 1948. Los mestizos de América. *Madrid : Cultura Clasica y Modern, America*, pp 204.
- BARRADAS, José Pérez de, 1976. Los Mestizos de América, col. Austral, Madrid, pp 250.
- BARRAGAN Rossana et Silvia RIVERA CUSICANQUI, 1997. *Debates post coloniales : una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, SEPHIS-Aruwiyiri.
- BARRIERE Olivier, 2019. *Coviability of Social and Ecological Systems: Reconnecting Mankind to the Biosphere in an Era of Global Change*
- BASTIEN Soulé, 2007. Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales. *Recherches qualitatives*, vol. 27, no 1, p. 127-140.
- BATESON Gregory et MEAD Margaret. « Les usages sociaux du corps à Bali » *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 14, 1977, p. 3-33.

- BEAUME, Colette, 1985. *L'histoire de la nation France*. Paris, Gallimard.
- BELLIER Irène et GONZALEZ-GONZALEZ Veronica, 2015. « Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique » *Mots, les langages du politique* n°108. ENS Edition, pp 131-150.
- BELLIER Irène, 2013. *Peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*. Paris, L'Harmattan, pp 369.
- BENSA Alban, 1995. « De la relation ethnographique », *Enquête*, 1, pp.131-140.
- BENSA Alban, 2008. *Champs et contrechamps de l'anthropologie*. Film documentaire et texte ethnographique. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, no 185-186, p. 213-228.
- BERAIL S., CAVALHEIRO J., TESSIER E., BARRE J.P.G., ZAYAS Z.P., DONARD O.F.X., AMOUROUX D., 2016. « Determination of total Hg isotopic composition at ultra-trace level by on line Cold Vapor Generation and Dual Gold-Amalgamation coupled to MC-ICP-MS. » *Journal of the Analytical Atomic Spectrometry*, pp 12.
- BERAIL S., CAVALHEIRO J., TESSIER E., BARRE J.P.G., ZAYAS Z.P., DONARD O.F.X., AMOUROUX D., 2016. « Determination of total Hg isotopic composition at ultra-trace level by on line Cold Vapor Generation and Dual Gold-Amalgamation coupled to MC-ICP-MS. » *Journal of the Analytical Atomic Spectrometry*.
- BERNARD Julien, 2015. « Les voies d'approche des émotions » *Terrains/Théories* n°2, pp 367.
- BERQUE A., 2009. *Ecoumène : Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin, Alpha, pp 446.
- BERQUE, Augustin, 2014. *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?* Nanterre : Presses Universitaires de Paris-Ouest, pp 78.
- BIERSCHENK Thomas, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1993. « Les courtiers locaux du développement » *Bulletin de l'APAD* 5, pp 71-76.
- BIGENHO Michelle, 2006. « Embodied Matters: *Bolivian Fantasy* and Indigenismo » *Journal of Latin Anthropology* Vol. 11, pp.267-293.
- BINFORD M.W., BRENNER M., KOLATA A. L., JANUSEK J.W., 1997. « Climate variation and the rise and fall of an Andean Civilization », *Quaternary Research*, 47, pp 235-248.
- BINFORD M.W., BRENNER M., KOLATA A. L., JANUSEK J.W., 1997. « Climate variation and the rise and fall of an Andean Civilization », *Quaternary Research*, 47. 235-248.
- BLANC ANSARI Jordie, 2015. *Dualité et complémentarité de la production du café et de la coca dans le département de La Paz en Bolivie. Analyse en miroir des projets de développement et de la réalité socio-économique des producteurs*. Mémoire de master 2 en Ethnologie sous la direction de Dejan Dimitrijevic. Université de Nice Sophia-Antipolis, pp. 148.
- BLANC ANSARI Jordie, 2019. « La philosophie du *Vivir Bien* confrontée aux inégalités socio-environnementales en Bolivie. Le cas du lac Titicaca », *L'Ordinaire des Amériques*, pp 225.
- BLANC ANSARI Jordie, 2020. « Balade dans les Ruelles «Paceñas» sur les Traces de l'Art Mural Urbain. Représentations Artistiques des Épistémologies Autochtones, des Discours Indigénistes et Politiques en Bolivie », *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 9, pp 96-110.
- BLANC ANSARI Jordie, 2021a. « Dialogue autour des représentations de la Nature et de l'appropriation du *Vivir Bien* à partir d'une anthropologie audiovisuelle participative en Bolivie », *Terrains/Théories* n°14.
- BLANC ANSARI Jordie, 2021b. « Le lac Titicaca : un patrimoine écologique, historique et touristique. Regard anthropologique sur les inégalités socio-environnementales d'une ressource lacustre d'exception » *Edytem*.
- BLANC ANSARI, Jordie, 2021c. « Perceptions populaires et urbaines de la Nature chez les jeunes à El Alto (Bolivie) », *Cahiers des Amériques latines* 97.

- BLONDEAU Cécile, 2010. « La boucherie : un lieu d'innocence ? ». *ethnographiques.org*, n° 2
- BLOT Denis, 2015. « À qui sont ces déchets ? Oppositions sociales et conflits de territoires dans le traitement des déchets sauvages » in Durand M., Djellouli Y., Noarine C. (Eds), *Gestion des déchets. Innovations sociales et territoriales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 229-240.
- BLOT Denis, DESERT Julie, 2019. « Nettoyer la nature, est-ce vraiment une bonne idée ? » *The Conversation*, 19 décembre,
- BLOT Denis, DESERT Julie, 2020. « Discours sur la mer, résistance des plastiques » in Bouvet Y., Page-Jones K. (Eds), *Discours sur la mer. Résistance des pratiques et des représentations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 135-150.
- BLOT, Denis, TRAMOY, Romain, GASPERI, Johnny, et al., 2021. *Le continent oublié. Lumières et zones d'ombre des recherches sur la dissémination des plastiques*
- BOCCIA ARTIERI, Giovanni. 2001. « Lo sguardo della Medusa e la virtualizzazione dell'immagine », Faccioli P. (dir). *Altre parole. Idee per una sociologia della comunicazione visuale*. Franco Angeli. Milan, pp.75-97.
- BOHME Gernot, 1998. « Atmosphere as an Aesthetic Concept », *Daidalos*, n°s 42/43, p. 112-115.
- BOIDIN, Capucine et Fatima HURTADO LOPEZ. « La philosophie de la libération et le courant décolonial » *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, 2009, pp 17-22.
- BOOKCHIN Murray, 2010 (1990). *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*. Editions écosociété, 301 p.
- BOSA, Bastien, WITTERSHEIM, Eric, et al. (ed.), 2009. *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales : Amériques, Pacifique*. KARTHALA Editions.
- BOTAZZI Patrick, 2014. *Une écologie politique des territoires tsimane' d'Amazonie bolivienne : "Notre grande maison"*. Karthala, Institut de hautes études internationales et du développement, pp 240.
- BOUJU Jacky, 1995. « Tradition et identité » *Enquête*.
- BOULANGER Philippe, 2018. « L'Etat plurinational de Bolivie ». *Problèmes d'Amérique latine* n°108.
- BOURDIEU Pierre, 1977. Sur le pouvoir symbolique. In : *Annales. Histoire, sciences sociales*. Cambridge University Press. pp.405-411.
- BOURDIEU Pierre, 1993. *La misère du monde*. Seuil, p 947.
- BOURDIEU, Pierre, 1976. Un jeu chinois. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, no 4, pp.91-101.
- BOURDIEU, Pierre, 1979a. « Les trois états du capital culturel » *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, no 1, p. 3-6.
- BOURDIEU, Pierre, 1979b. *La distinction. Critique social du jugement*, Le Sens Commun, Éditions de Minuit, Paris
- BOURDIEU Pierre, 2012. *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Le Seuil et Raisons d'agir, Paris, 672 p.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, 1967a. « Le jeu des hommes et des dieux : les Collas et le contrôle de l'île de Titicaca », *Cahiers des Amériques latines*, n° 6, Paris, IHEAL, pp. 61-91.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, 1967b. *La identidad aymara. Aproximación histórica, siglo XV-siglo XVI*. La Paz, Hisbol-IFEA, 443 p.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, 1992. « Le Lac Titicaca : histoire perdue d'une mer intérieure » *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tome 21, N°1, pp. 89-159.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, 2000. *Religion et religiosité en Amérique Latine : Numéro spécial des Cahiers des Amériques Latines*. IHEAL ; La Documentation Française, pp.102.

- BREMOND Claude, 1966. « La logique des possibles narratifs » *Communications*, 8. *Recherches sémiologiques : l'analyse structurale du récit*. pp. 60-76.
- BRUBAKER Rogers et COOPER Frederick, 2000. Beyond" identity". *Theory and society*, vol. 29, no 1, p. 1-47.
- CALVELO RIOS Manuel. 2002. *Comunicación para el Cambio Social. Santiago, Editado por Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación – FAO*.
- CALVES, Anne-Emmanuèle, 2009. « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement. *Revue Tiers Monde*, 200, pp.735-749
- CALVO, Veronica et RECONDO, David, 2012. « Bolivie : le gouvernement d'Evo Morales entre décolonisation de l'État et clientélisation politique » *La gauche en Amérique latine, Paris, Les Presses de Sciences Po*, pp.175-199.
- CANEDO María Elena y Nico TASSI, 2021. « “Una pata en la chacra y una en el mercado”. La reconfiguración de la economía campesina en La Paz » *Cahiers des Amériques latines*, 96, pp.105-127.
- CANEVET Rozenn, 2012. *Ambiance versus "ambiente" : essai d'une généalogie en art, architecture et design*. Thèse de doctorat en Art plastique sous la direction de Jean-Louis BOISSIER.
- CARDENAS Victor Hugo, FERNANDO André, JOUANNET Andrés, PADILLA Guillermo, MALDONADO Luis, JIJON Victor Hugo, SOBERANIS Catalina, REYES Francisco, OSPINA Josué et Elizabeth Salmon, 2011, *Participacion politica indigena y politicas publicas para pueblos indigenas en America Latina*. Fondation Konrad Adenauer Stiftung, pp.313.
- CARDOSO Fernando Henrique, 1971. *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Paris, Ed. Anthropos, pp.296.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2009. « Culture » and Culture: *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press, pp 94.
- CARPIO Patricio 2009. “El buen Vivir, más allá del desarrollo : la nueva perspective constitucional en Ecuador”. En *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp)115-148. Quito, Abya-Yala, pp 60.
- CASTILHO DA SILVA, Marta, 2018. « Activisme autochtones et production audiovisuelle au Mato Grosso do Sul, Brésil » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 48, n° 1-2, pp 133.
- CESARO, Pascal, 2022. Compte rendu de l'ouvrage « La sociologie filmique » de J. Sebag et JP Durand CNRS EDITION, 256 pages, 2020. *Images du travail, travail des images*, n° 12.
- CEVALLOS, Nora Sofia. *Senti-pensar con la Selva. Luttas pour le territoire, l'autonomie et l'auto-détermination dans le contexte du Sumak Kawsay: le cas des peuples Kichwa et Waorani du Yasuni, Amazonie équatorienne*. 2019. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.
- CHARTIER Denis et LÔWY Michael. « L'Amérique latine, terre de luttas socioécologiques » *Presses de Sciences Po*, n° 46, 2013. Pp.13-20
- CLASTRES Pierre, 1992. *Mythologie des Indiens Chulupi*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études », série « Sciences religieuses », 164p.
- CLASTRES Pierre, 2013 (1967). « De quoi rient les indiens ? » *Terrain*, 61, pp.102-113.
- CLIFFORT James, 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, éditions de l'ensba.
- COCOU TOSSOU Rigobert, 1993. « Le groupement villageois : un cadre de participation communautaire au développement ou un instrument de réalisation d'intérêt individuels et conflictuels. » *Bulletin de l'APAD* n°5
- COLLIER John et Malcolm COLLIER, 1986. *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press, pp 248.

- COLLIN Loïc, PETIT Vincent, 2009. « La vidéo participative : essai de cadrage du concept ». *SociologieS*.
- COLLINGE Cécile, 2015). *La contribution des terres des femmes à la souveraineté alimentaire en Bolivie* (Mémoire de maîtrise en géographie), Montréal, Université du Québec à Montréal, 244 p.
- COLQUE CONDORI Victor Hugo, ARGOLLO VALDEZ Marcelo., KRUYT Suzanne., HUGUENOT C, 2013. *Vivir bien : contexto e interpretaciones*. La Paz, PIEB et ISTEAT.
- COMOLLI Annie, Claudine DE France, 2003. *Travaux en anthropologie filmique 1*, coll. Cinéma et Sciences Humaines, Publidix Université Paris X-FRC, Nanterre, pp.122.
- COMOLLI Annie, FRANCE Claudine de (éds), 2003. *Travaux en anthropologie filmique 1*, coll. Cinéma et Sciences Humaines, Publidix Université Paris X-FRC, Nanterre.
- COMOLLI Annie, FRANCE Claudine de (éds), 2006. *Corps filmé, corps filmant*, Université de Paris X-FRC, coll. Cinéma et Sciences Humaines, Nanterre.
- COPANS Jean, 2006. *Développement mondial et mutations des sociétés contemporaines*. Paris, Armand Colin, pp 128.
- CORBIN, Alain, 1990. « Histoire et anthropologie sensorielle » *Anthropologie et sociétés*, vol. 14, no 2, pp.13-24.
- CORTES Geneviève, 2000. *Partir para quedarse. Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*. IRD, Plural, IFEA, 477p.
- CRABTREE John, 2005. *Perfiles de la protesta : politica y movimiento sociales en Bolivia*. PIEB, La Paz.
- CRESPO BURGOS Carlos, 2012. « Buen vivir: escenarios en disputa y nuevos sentidos para la educación » *Educación y buen vivir : reflexiones sobre su construcción*. Edition : Otto Zambrano Mendoza. Quito – Ecuador
- CRESPO F. Carlos, 2000. « Continuidad y ruptura : la “guerradelagua“ y los nuevos movimientos sociales en Bolivia » *La "guerradelagua" en Cochabamba. La cuestión agraria y el Movimiento Sin Tierra en Brasil*. Buenos Aires, OSAL n°2. CLACSO.
- CRONON, William, 1996. « The trouble with Wilderness: Or, Getting back to the wrong nature » *Environmental History 1-1*, p. 7-28.
- CRUSE, Romain, FIGUEIRA, Daurius et LABROUSSE, Alain, 2008. « Évolutions récentes de la géopolitique de la cocaïne » , *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, vol. 4, mis en ligne en 2009 [En ligne].
- CRUTZEN P.J., 2002. « Geology of mankind », *Nature*, vol. 415, p. 23.
- DABENE Olivier, 2020. *Street Art and Democracy in Latin America*, Londres, Palgrave Macmillan, pp.261.
- DABENE, Olivier, 8-11 avril 2014. « Les murs propres ne disent rien. Un nouveau muralisme dans les villes latino-américaines ? » *XIe Rencontre Internationale d'Études Politiques Sociales*, Université de La Havane,
- DANDLER Jorge et Juan TORRICO, 1984. El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947) : separata del libro "Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. Ediciones CERES, Cochabamba (Bolivia).
- DARO Carlotta, 2013. *Avant-gardes sonores en architecture*. Dijon : Les Presses du réel, 299p.
- DE CASTRO Eduardo Viveiros, 2009. *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Presses universitaires de France.
- DE LARGY Healy et WITTERSHEIM Eric, 2019. « Introduction. Le Pacifique au cinéma : représentations et réappropriations », *Journal de la Société des Océanistes* 148, pp. 5-22.



- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2012. *De la dualidades a las ecologias*. La Paz: REMTE, pp 160.
- DEGER Jennifer, 2006. *Shimmering Screens. Making Media in an Aboriginal Community*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- DELAERE C., 2011. « El patrimonio subacuatico de los sitios costeros e insulares meridionales del lago Titicaca, Bolivia. *Référence IV Jornadas Internacionales De Americanistas Europeos*.
- DELFOUR, Christine, 2005, « Populisme et gestion national-populaire du pouvoir en Bolivie : l'expérience du Mouvement Nationaliste Révolutionnaire – MNR- (1952-1964) », *Annis*, n°5, Paris
- DEMELAS Marie-Danielle, 1980. *Nationalisme sans nation ? La Bolivie au XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, CNRS.
- DEMEULENAERE E., 2017 « L'Anthropologie au-delà de l'anthropos. » In BLANC Guillaume, DEMEULENAERE Elise et FEUERHAHN Wolf (éd.). *Humanités environnementales*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- DESCOLA Philippe, 1983. « les Jardins de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur » *L'Homme* n° 23, pp 61-89.
- DESCOLA, Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, pp 800.
- DESCOLA, Philippe, 2011. *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Quae, coll. Sciences en questions, pp 110.
- DESMARAIS A. A, 2002. « Peasants speak. The Via Campesina : consolidating an international peasant and farmer movement. » *The Journal of peasant studies*, pp 91-124.
- DIAZ Frédéric, 2005. L'observation participante comme outil de compréhension du champ de la sécurité. Récit d'un apprentissage de l'approche ethnographique pour tenter de rendre compte de la complexité du social. *Champ pénal/ Penal field*, vol. 2.
- DIMITRIJEVIC Dejan, 2004. *Fabrication des traditions, invention de modernité*. Paris, édition de la MSH.
- DO ALTO Hervé, POUPEAU Franck, 2009. « L'indianisme est-il de gauche ? Remarques complémentaires sur l'Occident décroché ». *Civilisations* n°58, pp 141-147.
- DO ALTO Hervé, STEFANONI Pablo, 2008. *Nous serons des millions et la gauche au pouvoir en Bolivie*. Paris, Raisons d'agir, pp 124.
- DOUGLAS Mary, 1966. *Purity and Danger*, London: Routledge.
- DUMOULIN KERVRAN, David, KLEICHE-DRAY, Mina, et QUET, Mathieu, 2017. « Les STS ont-elles un Sud ? » *Penser les sciences dans/avec les Suds. Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 11, n°11-3.
- DUMOULIN KEVRAN, David et RODARY, Estienne, 2005. « Les ONG, au centre du secteur mondial de la conservation de la biodiversité » *Représenter la nature ? ONG et biodiversité*, CHARTIER Denis (dir) pp. 59-98.
- DUNKERLEY, James, 2003, (1987). *Rebelión en las venas*, Plural, La Paz, Bolivie
- DURKHEIM, Émile, 1894. Les règles de la méthode sociologique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 37, pp.465-498.
- DURKHEIM, Émile, MAUSS Marcel, 1903. « De quelques formes de classification — contribution à l'étude des représentations collectives ». *Années sociologiques*, 6, pp 72.
- DURKHEIM Émile, 1922. *Éducation et sociologie* (1922) réunit quatre textes publiés entre 1902 et 1911, Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 1980, pp 158.
- DUSSEL, Enrique, 1995. *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. Potrerillo.

- ELIADE Mircea, 1949. *Le Mythe de l'éternel Retour. Archétypes et répétition*. Collection « Les Essais », XXXIV. Paris, Gallimard.
- ERIKSON Philippe, 1999. « Du pécarí au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) » *Techniques & Culture*. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques, n°31-32.
- ERRAHJ, Mostafa, KUPER, Marcel, ABDELLAOUI, Elhassen, *et al.*, 2006. « Les adaptations de l'agriculture familiale en grande hydraulique : quelques enseignements de la plaine du Gharb, Maroc » *L'avenir de l'agriculture irriguée en Méditerranée. Nouveaux arrangements institutionnels pour une gestion de la demande en eau*.
- ESCOBAR Arturo, 2016. *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán Colombia. Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, Arturo, 2018. *Sentir-Penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident*. Paris. Editions du Seuil, (éd. Unaula, Medellin, 2014), pp 225.
- ESTERMANN Josef, 2012. « Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay suma qamaña andino ». *Polis Revista Latino americana*. Volume, n 11 n°23, pp 149-174.
- FABRE Daniel, 1986. *L'ethnologue et ses sources*. Association Terrain.
- FACCIOLI Patrizia, 2001. *In altre parole. Idee per una sociologia della comunicazione visuale*. Milan, Franco Angeli, pp 288.
- FARAH H. Ivonne, VASAPOLLO Luciano, 2011. *Vivir bien : Paradigma no capitalista ?* La Paz, Plural, pp 439.
- FAVRE Henri, 1996. *L'indigénisme*. Paris, Presses universitaires de France, pp 128.
- FAVRET SAADA Jeanne, 1990. « Être affecté » *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n°8, pp. 3-9.
- FAVRET-SAADA Jeanne 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 332p.
- FONTAINE, Guillaume, 2008. « Le mouvement écologiste contre l'exploitation d'hydrocarbures en Équateur », *Problèmes d'Amérique latine*. N°7, pp 41-60
- FOYER Jean, 2010. *¿ Desarrollo con identidad ? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*. Quito. IFEA, FLACSO, CEMC, pp 393.
- FOYER Jean et David DUMOULIN KEVRAN, 2020. « Mettre en récit les savoirs traditionnels », *Terrain*, 73.
- FRANCE Claudine de (éd), 1979. *Pour une anthropologie visuelle*, Paris, Mouton.
- FRANCE Claudine de, 1982. *Cinéma et Anthropologie*, Fondation de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, (deuxième édition, revue et augmentée, 1989).
- FRANCE (de) Claudine, 1985. « Image et commentaire : du montré à l'évoqué », *Hors Cadre*, 3, « Voix off », pp 133-153.
- FRANQUEVILLE André, 1989. « Rencontre de l'archéologie et de l'agronomie en Bolivie. » *Cahiers Sciences Humaines*, vol. 25 (4), pp 529-530.
- FRANQUEVILLE André, 1994. « Les 500 ans et l'identité indienne en Bolivie » *Incertitudes identitaires*. Cahiers des Sciences Humaines.
- FRASER Colin et Sonia RESTREPO ESTRADA, 1996. *Mexique : la Communication au service du développement rural - pour le meilleur et pour le pire*, Rome, FAO
- GADAMER, Hans-Georg, FRUCHON, Pierre, GRONDIN, Jean, and MERLIO, Gilbert, 1996. *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. L'ordre philosophique. Paris : Ed. Du Seuil, pp 816.

- GADEA Elise, 2020. *Le Pluralisme juridique à l'épreuve des pratiques communautaires en Bolivie. Politiques d'administration de la "justice indigène originaire paysanne"* Thèse de doctorat de socio-anthropologie sous la direction de Franck Poupeau
- GAGNÉ N. et SALAÛN M. 2009. « De la difficulté à traiter les faits sociaux comme des “choses“ : l'anthropologie et la question autochtone », *Monde commun* n°2. Pp 68-99.
- GANDY Matthew, 2002. *Concrete And Clay. Reworking nature in New-York city*. Massachusetts Institute of technology, London. 359p.
- GANDY Matthew, 2014. *The fabric of space. Water, modernity, and the urban imagination*. Massachusetts Institute of technology, London, 362p.
- GANNE, Bernard. 2012. « La sociologie au risque du film : une autre façon de chercher, une autre façon de documenter. » *Ethnographiques.org*, n 25, pp 58.
- GARCIA LINERA Alvaro, 2004. *Sociologia de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz, Plural.
- GARCIA LINERA, Alvaro. 2015. *Las tensiones creativas de la revolucion. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz : Vice presidencia del Estado Plurinacional, pp 76.
- GARFINKDEL Harold, 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Clis, NJ, Prentice-Hall, traduction française. Recherches en ethnométhodologie, Paris, PUF, 2007, 480 p.
- GARFINKEL Harold, 2007. *Recherches en ethnométhodologie*. Paris, PUF.
- GASPERI Johnny, BLOT Denis, TASSIN Bruno, TRAMOY Romain, 2018. « Pollution plastique, retour sur une prise de conscience » *The Conversation*. UPEC.
- GELL, Alfred, RENAUT, Sophie, et RENAUT, Olivier, 2009. *L'art et ses agents : une théorie anthropologique*. Les presses du réel.
- GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier, POTTIER Richard, 2007. *Les notions clés de l'ethnologie : Analyses et textes*. Paris, Armand Colin.
- GINSBURG, Faye, 1991. « Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? » *Cultural Anthropology*.
- GINSBURG, Faye, 2005. « Media anthropology » *Media anthropology*, ROTHENBUHLER, Erik W., et COMAN, Mihai. (dir), Sage Publication, pp.17-25
- GODELIER Maurice, 2015. *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. CNRS Éditions, pp 283.
- GODELIER, Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel : pensée, économie, sociétés*. Paris : Fayard, .
- GOFFMAN Erving, 1977. « La ritualisation de la féminité », trad. de l'américain par A. Khim, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, vol. 14, pp. 34-50.
- GOFFMAN Erving, 1988. « L'ordre de l'interaction » *Les moments et leurs hommes*. Paris, Minuit, pp.186-230.
- GOFFMAN Erving, 1988. « L'ordre de l'interaction », *Les moments et leurs hommes*. Paris, Minuit, pp. 186-230.
- GOFFMAN Erving, 1991. *Les cadres de l'expérience*. Les éditions de minuit, 571p.
- GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*. Paris : Edition de minuit, 1974, 240p.
- GOODY Jack, 1979 (1977). *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris.
- GOODY, Jack, 2014. *Mythe, rite et oralité*. Jean-Marie Privat (dir) trad. de l'anglais par Claire Maniez, Nancy, PUN-Éditions universitaires de Lorraine, coll. Ethnocritiques, pp 202.
- GORDILLO, José, 2000, *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, Promec, Universidad de la Cordillera, Plural, CEP, La Paz, Bolivie

- GOUILL Claude Le, 2015. « Les savoirs du *poncho* et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 14, pp 165-186.
- GRABER, Frédéric., & LOCHER, Fabien. 2018. Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire. *Lectures, Publications recues*, pp 350.
- GRAY-COSGROVE Carmella, LIBOIRON Max et Josh LEPAWSKY, 2015. « The challenges of temporality to depollution & remediation » *SAPI EN. S. Surveys and Perspectives Integrating Environment and Society* 8.1.
- GROS, Christian et DUMOULIN, David, 2011, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?* Presse Sorbonne Nouvelle, Paris
- GRUZINSKI Serge, 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, 375p.
- GUDYNAS Eduardo, 2009a. « Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo suamericano actual » *Extractivismo, politica y socieda in* Schuldt et al. (Eds). CAAP, CLAES
- GUDYNAS Eduarado, 2009b. « La dimension écologique del buen vivir entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico » *Revista de Ciencias Sociales* n°4, pp.49-54.
- GUDYNAS Eduardo, 2011. *Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. Vivir bien :¿ Paradigma no capitalista*, CLAES, Montevideo, vol. 231, 420p.
- GUDYNAS Eduardo, 2014. *Derechos de la naturaleza y politicas ambientales*. La Paz, Plural, pp 224.
- GUDYNAS, Eduardo, 2015. *Extractivismos. Ecologia, economia y politicade un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba : CLAES et CEDIB, pp 41.
- GUEDRON S., 2017. « Tracisomer : Traçage isotopique des sources anthropiques et naturelles du mercure dans un système anthropisé de haute altitude (Milluni – Katari – lac Titicaca Bolivie). Projet de recherche IRD, OSUG.
- GUEDRON Stéphane, 2017. « Tracisomer : Traçage isotopique des sources anthropiques et naturelles du mercure dans un système anthropisé de haute altitude (Milluni – Katari – lac Titicacan Bolivie) » Projet de recherche IRD, OSUG.
- GURWITSCH Aron, 1957. *Théorie du champ de la conscience*. Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 347p.
- HALL Edward T, 2014 (1966). *La Dimension cachée*. Seuil, Paris, pp 256.
- HAMAYON Roberte, 2006. « L'idée de « contact direct avec des esprits » et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes » *Afrique & histoire*, 6, pp.13-39.
- HARDY Stephane et Franck POUPEAU, 2014. « L'auto-organisation de la gestion urbaine de l'eau : La fonction des coopératives dans le grand système de La Paz et d'El Alto » *Actes de la recherche en sciences sociales*, 203, pp.86-105.
- HARNER Michael, 1972. *The Jivaro, People of the sacred waterfalls*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- HARPER Douglas. *Visual sociology*. Routledge, 2012.
- HARPER, Douglas, 1976. *The Homeless Man: an ethnography of word, trains and booze* V I et II, Brandeis University.
- HARRIS Olivia, 2000. *To Make the Earth Bear Fruit. Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies, University of London.
- HARRIS, Olivia, 2000. *To Make the Earth Bear Fruit. Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies, pp 251.

- HAUDRICOURT A-G., 1962. « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, n° 2, pp 40-50.
- HAWKINS Gay, 2008 *Ethics of Waste. How we relate to rubbish*, New York: Rowman & Littlefield, 2008.
- HEALY Jessica De Largy, 2013. « Yolngu Zorba meets Superman. Australian Aboriginal people, mediated publicness and the culture of sharing on the Internet » *Anthrovision. Vaneasa Online Journal*, n°1.1.
- HEALY Jessica De Largy, 2017. « Retours sur images. Nouveaux médias et transmission du secret dans les rituels du nord de l'Australie » *Ethnographiques.org* n°33, 32 p.
- HEMONT, Florian et Marcela PATRASCU, 2016. « Panorama de méthodologies audiovisuelles en SHS. » *Revue française des sciences de l'information et de la communication, Société Française des Sciences de l'Information et de la Communication*, vol 9, pp 22.
- HEREDIA Fernando, 2017. *Teko Kavi. El Vivir Bien del pueblo Guarani*. CIPCA, La Paz, Bolivia, 160 p.
- HEUSCH (DE) Luc, 1962. « Cinéma et sciences sociales. Panorama du film ethnographique et sociologique », *Rapports et Documents de Sciences sociales*, U.N.E.S.C.O., (16), pp. 22.
- HEUSCH (DE) Luc, 2006. « Jean Rouch et la naissance de l'anthropologie visuelle. Brève histoire du Comité international du film ethnographique » *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n°180, pp.43-71.
- HIRTZEL Vincent, 2010. *Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*. Anthropologie sociale et ethnologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) sous la direction de Philippe Descola.
- HOBBSAWM Eric, 1995. « Inventer des traditions », *Enquêtes* 2, pp 171-189.
- HOBBSAWM, Eric, 2001. *Nation et nationalisme depuis 1780*. (Traduction Dominique Peters) Folio.
- HOWARD S. Becker, 1974. « Photography and Sociology », *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 1, pp.3-26.
- HOWARD S. Becker, 2001. « Sociologie visuelle, photographie documentaire et photojournalisme », *Communications*, 71, pp 333-351.
- HUANACUNI MAMANI Fernando, 2010. *Buen vivir y vivir bien : Filosofía, políticas, estrategias y experiencia regionales andinas*. Lima, Coordination andine des organisations autochtones, pp 62.
- HUBER Bernhard, 1998. *Communicative Aspects of Participatory Video Projects, an Exploratory Study*, Thèse de doctorat, Université d'Uppsala, Suède
- HURTADO, Javier, 1986, *El Katarismo*, HISBOL, La Paz, Bolivie
- INGOLD Tim, 2012. « Culture, nature et environnement. Vers une écologie de la vie » *Revue Tracé* n°22, pp 169-187.
- INGOLD Tim, DESCOLA Philippe, 2014 « Être au monde. Quelle expérience commune ? » Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Grands débats : mode d'emploi », pp 75.
- JACQUE Marie, 2003. « La formation de l'écocitoyen » *Communications*, 74, pp.103-116
- JANKOWSKI Frédérique, 2011. « Du terrain neutralisé aux espaces négociés », *Questions de communication* n° 1
- KANTOROWICZ Ernst 1989. *Les deux corps du roi*. Gallimard
- KARADIMAS Dimitri, 2012. « Animism and perspectivism: still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies » *Indiana*, 29, pp. 25-5

- KARSKY, Barbara, 1989. « William Cronon, Changes in the Land, Indians, Colonists, and the Ecology of New England, New York, Hill and Wang, 1983, vii-241 » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Cambridge University Press, pp.1094-1096.
- KILANI Mondher, 1994. « Du terrain au texte » *Communication* n° 58 pp 45-60
- KIRKSEY S. Eben & HELMREICH Stefan, 2010. « The emergence of multispecies ethnography », *Cultural Anthropology*, vol. 25, issue 4, pp. 545-577
- KLEIN Herbert, 1982. *Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society*. New York, pp 318.
- KLEIN Herbert, 1991. *Historia de Bolivia, Libreria*. Editorial « Juventud », La Paz, pp 334.
- KOHN, Eduardo, 2013 (2017). *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Bruxelles. Zones Sensibles.
- KOSSELECK, Reinhart, 1990. *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : EHESS, pp 334.
- LA ROCCA Fabio, 2007. « Introduction à la sociologie visuelle », *Sociétés* n°95, pp 33-40.
- LABERGE Yves, 2009. « Interactionnisme symbolique, ethnométhodologie et microsociologie », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40-2, pp.151-156.
- LABROUSSE Alain, 2003. « Drogues et conflits : éléments pour une modélisation. » *Autrepart* n°26. Pp 141-156.
- LACROIX, Laurent, 2007, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-Terre* 1/2007 (n° 18), p. 253- 271
- LACROIX, Laurent, 2011, « État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie », in. GROS, Christian et DUMOULIN, David, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latinoaméricain ?* Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, p.135-145
- LACROIX Laurent, 2012, « La Participation de la Confédération indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », in *Civilisations*, 60/1, p.103-119
- LACROIX Laurent et Claude LE GOUILL, 2019. *Le « processus de changement » en Bolivie La politique du gouvernement d'Evo Morales (2005-2018)*. Éditions de l'IHEAL, Paris 396 p.
- LACUISSE, Marie-Esther 2011, « La redéfinition de la politique de la coca en Bolivie sous les présidences de Evo Morales : les enjeux de politique publique de la réforme », *Revue d'Etudes en Agriculture et Environnement*, 92 (4), p. 441-468.
- LAMBERT Jean-Clarence, 1997. *Constant – New Babylon – Art et Utopie, Textes situationnistes*. Cercle d'Art, Paris, 159p.
- LANDER Edgardo, 2012. *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. México. Cideci-Unitierra.
- LANDIVAR Diego et Emilie RAMILLIEN, 2009. « Indigénisme, capitalisme, socialisme : l'invention d'une « quatrième voie » ? Le cas bolivien » *L'Homme & la Société* 4, n°174, pp 97-118.
- LANDIVAR, Diego et Emilie RAMILLIEN, 2013. *L'économie politique des humains et non humains : nouvelles constitutions politiques en Amérique Latine et reconfigurations ontologiques*, pp 24.
- LAPLANTINE François, 1996. *La description ethnographique*. Paris, Armand Colin.
- LARSON, Brooke, 1992. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*, CERES/HISBOL, La Paz, Bolivia.
- LASERNA Roberto, 2000. « Cochabamba : la guerra contra el agua » *La "guerra del agua" en Cochabamba. La cuestión agraria y el Movimiento Sin Tierra en Brasil*. OSAL n°2. CLACSO, Buenos Aires, septembre 2000.
- LATOUR Bruno, 1986. Visualization and cognition. *Knowledge and society*, vol. 6, no 6, pp.1-40.

- LATOURET, Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, pp.216.
- LAVAUD, Jean-Pierre, 1991, *L'instabilité politique de l'Amérique Latine : la cas de la Bolivie*, L'Harmattan, Paris
- LAVAUD, Jean-Pierre, 2008-2009. « Le vote de la Constitution bolivienne » *Problèmes d'Amérique latine* n°71.
- LAVIGNE DELVILLE Philippe, 1992. « Groupements villageois et processus de transition ». *Cahier Sciences humaines* n°28. Pp 327-343.
- LE BOT, Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique Latine : Indianité, société et pouvoir*, ed. Karthala, Paris
- LE BOT, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne*, Editions Robert Laffont, Paris
- LE BRETON David, 1999. Anthropologie du silence. *Théologiques*, vol. 7, no 2, p. 11-28.
- LE GOFF Jacques, 1988. Histoire et mémoire. Paris, Gallimard, pp 410.
- LE GOUILL Claude, 2013. « Je ne suis pas ton compagnon mon frère ». *Ayllus, syndicats et métiers : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie*. Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, pp.542.
- LE QUANG, Matthieu, 2014. « Buen vivir y ecosocialismo: reflexiones a partir de la iniciativa Yasuní-ITT en Ecuador » *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones postcapitalistas*. Universidad de Granada, pp.223-249.
- LE QUANG, Matthieu et Tania VERCOUTERE, 2017. *Bien vivre et écosocialisme*. Paris : Editions Parangon, pp 60.
- LENCLUD Gérard, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, pp 110-123.
- LENCLUD Gérard, 1994. « Qu'est-ce que la tradition ? », in M. Détienné, ed., *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp 25.
- LEVI STRAUSS C., 1949. « L'efficacité symbolique. » *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, pp 5-27.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Librairie Plon, pp 11- 36
- LEVI-STRAUSS Claude, 1971. *Mythologiques, tome 4 : L'homme nu*. Paris : Plon, pp 100.
- LEVI STRAUSS Claude, 1974. *Les mythologiques, le cru et le cuit*. Plon, Paris, pp 402.
- LEVY, Jean-Pierre, 2010. « Ville et environnement : pour un changement de paradigme », in Olivier Coutard et Jean-Pierre Lévy (sous la dir. de), *Écologies urbaines*, Paris, Anthropos, pp 371.
- LEVY, Jean-Pierre et Isabelle HAJEK, 2016. « La nature urbaine, une utopie paradoxale » *Futuribles, Association Futuribles*, pp 61-72.
- LEWANDOWSKI Sophie, 2015a. « De la enseñanza árabe-islámica al Vivir bien Los modelos no occidentales de educación frente a las políticas internacionales de lucha contra la pobreza. Los modelos no occidentales de educación frente a las políticas internacionales de lucha contra la pobreza. » *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 44
- LEWANDOWSKI Sophie, 2015b. « Les savoirs scolaires entre mondialisation, décolonisation et hybridation. Modèles de société et éducation à l'environnement en Bolivie. » *Tiers-Monde* n°223, pp 67-90.
- LISCIA Gérald, 2010. « Pour en finir avec la critique de l'aide au développement : Esquisse des courants actuels » *Esquisse des courants actuels*, pp 1-23.

- LOAYZA Clarivel, 2017. « Donde estan los Jichis ? » *La rebelión de los objetos. Cestería y maderas*. MUSEF, La Paz, pp. 85-96
- LUNA TAMAYO Millon, 2012 « En busca del sentido de la educación ecuatoriana » *Educación y buen vivir : reflexiones sobre su construcción*. Edition : Otto Zambrano Mendoza. Quito – Ecuador
- LUNCH, Nick et LUNCH, Chris, 2006. *Insights into participatory video: A handbook for the field*. InsightShare.
- MAALOUF Amin, 1998. *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset et Fasquelle.
- MACDOUGALL David, 2004. « L'anthropologie visuelle et les chemins du savoir », *Journal des anthropologues* 98-99, pp.279-233.
- MALDINEY Henri, 1973. *Regard, parole, espace*. Editions L'âge d'Homme. Lausanne, 323p.
- MAMANI GOMEZ Wilson, 2018. « Monitoreo de los fenomenos climaticos bajo el conocimiento local y cientifico para reducir daños en la agricultura familiar Comunidad Cutusuma, Municipio Batallas » *Monitoreo espacial de los efectos del cambio climatico en el Lago Titicaca con imagenes de Satélite*. Nuñez-Villalba (dir). UMSA, Cooperacion Suiza en Bolivia.
- MAMANI SALINAS Alfredo, 2014. AUTORIAD BINACIONAL DEL LAGO TITICACA (ALT), *Diagnóstico y Categorización de los Sistemas de Tratamiento de Aguas Residuales en el anillo Circunlacustre del Lago Titicaca*. Programa SIGAR Sistema Integral de Gestión de Aguas Residuales, Ciencia y Desarrollo, pp 126.
- MANCERON Vanessa, 2016. « Exil ou agentivité ? Ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux. », *L'année sociologique*, vol. 66, pp. 279-298
- MANOLA, Théa, 2013. « La sensorialité, dimension cachée de la ville durable », *Métropolitiques*.
- MANSILLA, Hugo. C. F., 2014. « La influencia del indianismo en la Asamblea Constituyente boliviana de 2006-2008 : Observaciones críticas sobre la persistencia de una cultura política tradicional » *Estudios políticos (México)*, (33), pp.97-122.
- MARCHAND, Lucile, 2021. *Les enjeux socioéconomiques de la sortie de l'extractivisme pétrolier et de la mise en œuvre du buen vivir en Équateur*. Thèse de doctorat. Université de Bordeaux.
- MARCUS George E., 1995. « Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography », *Annual Review of Anthropology* n°24. 95-117.
- MARESCA Sylvain et Michaël MEYER, 2013. *Précis de photographie à l'usage des sociologues*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Didact sociologie, pp.110.
- MARTINEZ Françoise, 2010. « Chapitre 1 : La Bolivie de 1898 : Un pays ? Une république ? Une nation ? « Régénérer la race » : politique éducative en Bolivie (1898-1920). Editions de l'IHEAL, pp.455.
- MARTINEZ, Françoise., & POUPEAU, Franck. 2021. « Introduction « La Bolivie d'Evo Morales » : éléments pour une socio-histoire immédiate » *Cahiers des Amériques latines*, (96), pp 23-46.
- MARTINS Paulo Henrique, 2014 « La nature symbolique et les usages politiques du « Bien vivre ». *Revue du Mauss*, pp 75-87.
- MAUSS, Marcel, 1936. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie XXXII*, no 2-P, p. 30-39.
- MAUSS Marcel, 2007. *Essai sur le don* (1925). Paris, PUF, pp 264.
- MAUZE Marie, 2019. « Pirogues et Cuivres sur la côte Nord-Ouest. Formes et matières animées » *Cahier d'anthropologie sociale* n°19, pp 67-87.
- MAZUREK H, 2007. « Tres preconceptos sobre migración interna en Bolivia » *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 3, Santa Cruz de la Sierra, pp 272.
- MEAD, Margaret, 1963. *Moeurs et Sexualité en Océanie*. Paris. Plon.



- MERLEAU PONTY Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 531p.
- METRAUX, Alfred, 1961. *Les Incas*. Paris, Editions du Seuil.
- METRAUX Alfred, 1967. « Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et d'Amazonie. » *Religions et magies indienne d'Amérique du sud*. Paris, pp 79-101.
- METZ, Christian. La grande syntagmatique du film narratif. *Communications*, 1966, vol. 8, no 1, p. 120-124.
- MICOUD André, 1997. « L'écologie et le mythe de la vie » *Les colloques n°80 INRA*, Paris, pp.17-32.
- MIGNOLO Walter D., 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, pp.371.
- MIGNOLO, Walter D., 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona : Gedisa Editorial, pp 241.
- MILE E-J., MITCHELL Claudia et DE LANGE Naydene, 2012. *Handbook of participatory video*. Altamira Press,
- MINTEGUIAGA Analia, 2012. « Nuevos paradigmas : educación y buen vivir » *Educación y buen vivir : reflexiones sobre su construcción*. Edition : Otto Zambrano Mendoza. Quito – Ecuador
- MONDZAIN Marie-José, 2003. *Voir ensemble*. Gallimard, coll. « Réfléchir le cinéma »
- MONROY Mario, MACEDA-VEIGA Alberto et Adolfo De SOSTOA, 2014. « Metal concentration in water, sediment and four fish species from Lake Titicaca reveals a large-scale environmental concern » *Science of The Total Environment Vol 487*, pp.233-244.
- MONSAINGEON Baptiste, 2017. *Homo detritus. Critique de la société du déchet*, Paris, Le Seuil.
- MONZAIN Marie-José, 2007. *Homo Spectator*. Paris, Bayard, pp. 269.
- MORIN Edgar, 1956. *Le Cinéma ou l'homme imaginaire : essai d'anthropologie*. Les Éditions de Minuit.
- MORIZOT Baptiste, 2018. *Sur la piste animale*. Éditions Actes Sud.
- MORNER, Magnus, 1971. *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, Fayard, pp 209.
- MOROCHO MOROCHO Mariano, 2012. « Sumak kawsay / buen vivir: Educación en el Estado plurinacional e intercultural ecuatoriano » *Educación y buen vivir : reflexiones sobre su construcción*. Edition : Otto Zambrano Mendoza. Quito – Ecuador
- MOSCOVICI Serge, 1974. *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Union générale d'éditions.
- MOSCOVICI Serge, 2012. « Nos sociétés biuniques », *Communications*, n° 91, p. 93-112
- NEGRI Antonio, 2007. *GLOBAL : Luttés et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*. Paris, Editions Amsterdam.
- NEVEU Catherine, 2016. « Un projet d'émancipation à l'épreuve de sa mise en pratiques », *Revue du Mauss n°48*, pp 173-186.
- NICOLAS, Vincent et QUISBERT, Pablo, 2014. *Pachakuti : el retorno de la nación : estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. PIEB, La Paz.
- NOIRIEL, Gérard, 2007. « A quoi sert "l'identité nationale" ? » *Lectures, Les livres*.
- NUNEZ-VILLALBA Javier, 2018. *Monitoreo espacial de los efectos del cambio climático en el Lago Titicaca con imágenes de Satélite*. UMSA, Cooperacion Suiza en Bolivia, 218p.
- OGDEN Laura, HALL Billy, & TANITA Kimiko, 2013. « Animals, Plants and People: A Review of Multispecies Ethnography » *Environment & Society*, 4:5-24.

- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1971. « Où va le cinéma ethnographique? », *L'Ethnographie* n° 55.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995. *Anthropologie du développement. Essais en socioanthropologie du changement social*. Marseille, APAD, Paris Katharla, pp 224.
- ORELLANA Isabel, SAUVE Lucie, 2014. « Entre développement durable et *Vivir Bien* : repères pour un projet politico-pédagogique. » *Ethique publique*, Vol 16, n°1
- ORNELAS Raul, 2004. « La guerra del gas : cuarenta y cinco días de resistencia y un triunfo popular. » CLASCO, Buenos Aires, UNAM, pp 10.
- PACHECO, Diego, 1992, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, HISBOL/MUSEF, La Paz, Bolivie
- PAGGI Silvia, 2003. « Sur la médiation du patrimoine ethnologique » (version en français\*), in *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial* (José Antonio Gonzàles Alcantud éd.), Granada.
- PAGGI Silvia, 2011a « Voix-off et commentaire dans le cinéma documentaire et ethnographique », *Cahiers de Narratologie*, n°20, (<http://narratologie.revues.org/6321>)
- PAGGI Silvia, 2011b. « Voix-off et commentaire dans le cinéma documentaire et ethnographique », *Cahiers de Narratologie*, n°20.
- PAGGI Silvia, 2012. (sous la direction de), A. Comolli, C. de France, P.-L. Jordan, *Anthropologie visuelle et techniques du corps. Le corps au travail* (multimédia), Université de Nice-Sophia Antipolis et Université Ouverte des Humanités (UOH). <https://unt.univ-cotedazur.fr/uoh/anthropologie/>
- PAGGI Silvia, 2013. (sous la direction de), « Terrains en anthropologie visuelle », *Mondes contemporains*, Revue d'anthropologie sociale et culturelle n°3.
- PAQUOT Thierry, 2005. *Demeure Terrestre, enquête vagabonde sur l'habiter*. Les Éditions de l'Imprimeur, 192p.
- PASSOUANT Michel, 2006. *Atelier de synthèse du projet Wademed*. Montpellier : CIRAD-TERA, 13 p. N° de rapport : CIRAD-TERA N° 74-06, p 7.
- PERRAULT Pierre, 1965. « Un cinéma de réalité », Entretien avec Guy Gauthier, *Image et son*, n°183, pp.55-60.
- PERRIER BRUSLE Laetitia, 2017. « Terres et territoires indigènes en Amazonie bolivienne : une justice spatiale complète mais imparfaite ? » *Peuples autochtones et justice spatiale* n°11.
- PERRIER-BRUSLE Laetitia, 2012 « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ces contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental » *EchoGeo*.
- PETERSON, K. et OLSON, Valérie, 2022. *The Ethnographer's Way: Research Design Otherwise*. <https://faculty.sites.uci.edu/valerieolson/538-2/>
- PÉTONNET Colette, 1987. L'anonymat ou la pellicule protectrice. *Le temps de la réflexion*, vol. 8, p. 247-261.
- PETONNET, Colette, 2012. « L'Observation flottante », *L'Homme XXII*, 1982, tome 22, n°4, pp 37-47.
- PIAULT Colette, 1967. « Technique cinématographique et recherche sociologique. Remarques à propos du film synchrone » *Revue française de sociologie*, vol. 8, no 2, pp.234-237.
- PIAULT Marc, 2000. *Anthropologie et Cinéma*, Paris, Nathan.
- PICARD Max, 2019 (1948). *Le monde du silence*. Edition de La Baconnière, pp. 230.
- PINTO, Aurélie et MARY, Philippe. *Sociologie du cinéma*. La Découverte, 2021.

- PITROU Perig, 2015. « Processus vitaux, configurations agentives et anthropologie de la vie » *Annales de la Fondation Fyssen*, Fondation Fyssen, 30, pp.31-42.
- PLATT Tristan, 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte Potosi*, IEP, Lima, Pérou
- PLATT, Tristan, BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse, HARRIS, Olivia, 2006, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, IFEA, CIAS, Plural, La Paz, Bolivie
- PLUSH, Tamara, 2012. «Fostering social change through participatory video : a conceptual framework. » in MILE E.J., MITCHELL C. et LANGE N. (sous la Dir.). *Handbook of Participatory video*, AltaMira Press, pp 58.
- POLET François. 2009. *La Bolivie d'Evo. Démocratique, indianiste et socialiste ?* Ouvrage collectif. Paris, Syllepse, pp 184.
- Polymnia Zagefka, 2006. « Indios, Ibériques, Mestizos, Mulatos en Amérique espagnole : un point historique sur la construction sociale des catégories ethniques », HAL, pp 25.
- POSTERO Nancy, 2017. *The Indigenous State Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. University of California Press.
- POUPEAU, Franck, 2004, « Sur deux formes de capital international. Note de recherche : Les élites de la globalisation en Bolivie », in. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 2004/1, n°151-152, Paris, p.126-133
- POUPEAU, Franck, 2010. « Défis et conflits de la remunicipalisation de l'eau : L'exemple de la concession de la Paz-El Alto, Bolivie » *Revue Tiers Monde*, 203, pp.41-60
- POUPEAU Franck, 2011a. « L'eau de la Pachamama : commentaire sur l'idée d'indigénisation de la modernité. » *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (198-199), pp 247-276.
- POUPEAU Franck, 2011b. « L'envers de la "ville aymara". Migration rurale, mobilité intra-urbaine et mobilisations politiques à El Alto (Bolivie) » paru dans *Revue d'Etudes en Agriculture et Environnement*, 92/4, pp.417/440.
- POUPEAU Franck, 2013. « La Bolivie entre Pachamama et modèle extractiviste » *Ecologie et politique* n°46(1), pp.109-119.
- POUPEAU Franck, 2021. *Altiplano. Fragments d'une révolution (Bolivie, 1999-2019)*, Raisons d'agir, col. « Cours et travaux », pp.701.
- PRADA ALCOREZA Raul, 2014. *Descolonización y transición*. Abya Yala. Quito-Ecuador.
- QUERRIEN, Anne et Pierre LASSAVE, 1997. « Natures en ville ». *Les Annales de la recherche urbaine* n° 74, *Natures en ville*, pp 3-4.
- QUIJANO Anibal, 1992. « Colonialidad y modernidad/racionalidad » *PeruIndigena*. Lima, vol. 13, n° 29, pp.11-20.
- QUIJANO, Aníbal, 2000. « Colonialidad del poder y clasificación social ». *Journal of World-Systems Research*. Wallerstein, Immanuel. VI, 2. : 382- 386.
- QUIJANO Aníbal, 2012. « "Bien Vivir" : entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder". *Viento Sur*. N°122. Mayo. Pp.46-56.
- QUISPE, Felipe, 2001, « Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua », in. GARCIA LINERA, Alavro, GUTIERREZ, Raquel, PRADA Raúl, QUISPE, Felipe et TAPIA, Luis, *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz, Bolivia, p163-189
- RAHEJA Michelle, 2007. « Reading Nanook's Smile: Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and Atanarjuat (The Fast Runner) » *American Quarterly* 59 (4), pp. 1159-1185.

- RAMÍREZ René, 2010. « La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir » León Irene (coord) (2010). *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito. FEDAEPS, pp.25-142.
- RANCIERE Jacques, 2014. *Jacques Rancière, les grands entretiens d'Artpress*, Paris, Artpress
- RATHJE William L., 1984. The Garbage Decade. *American Behavioral Scientist, Vol 28*.
- REINAGA Fausto, 1964. *El Indio y el cholaje boliviano*. Ediciones PIAKK, pp. 241.
- REINAGA Fausto, 1969. *La revolucion india*. Ed. Partido Indio de Bolivia, pp. 510.
- REINAGA, Fausto, 2001 (1970), *La revolución india*, Ediciones Fundación Amautica “Fausto Reinaga”, La Paz, Bolivie
- RICHARD Nicolas, 2021. *Memorias indígenas de la guerra del Chaco: corpus orales angaité, ishir, macá, nivaclé y tomaraho*. CoCoON « Collections de CORpus Oraux Numériques », CNRS, CREDA UMR 7227.
- RICHARD Serge, 1976. « 3 histoires, 2 hommes, 1 filmé » *L'unité*.
- RICOEUR Paul, 1985. Éthique et politique. *Autres Temps*, vol. 5, no 1, pp.58-70.
- RICOEUR Paul, 1985. History as narrative and practice. *Philosophy Today*, vol. 29, no 3, pp.213-222.
- RICOEUR, Paul, 1983. *Temps et récit. Tome 1 : L'intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1979. « La Expansión del Latifundio en el Altiplano Boliviano. » *Allpanchis, 11*(13), pp.189–218.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1984, *Oprimidos pero no vencidos*, HISBOL, La Paz, Bolivia
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1993. “La raíz: colonizadores y colonizados”. En: X. Albó y Barrios (eds). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1, *Cultura y Política*. La Paz : CIPCA-Aruwiyiri.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 2007. « Décoloniser la sociologie et la société », *Journal des anthropologues*, 110-111, pp.249-265.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 2010. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota, LA Paz, Bolivia.
- RIVERA Silvia, 2010. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- RIVIERE, Gilles, 1983, « Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie), in. *Bulletin de l'IFEA*, XII, n°3-4, Lima, Pérou, p.41-62
- ROBERTSON, Clive et SHAW, Jackie, 1997. *Participatory video: A practical approach to using video creatively in group development work*. Routledge.
- ROBIN AZEVEDO Valérie, SALAZAR-SOLER CARMEN, 2009. *El regreso de lo indígena : retos, problemas y perspectivas*. Lima, Institut Français d'Etudes Andines (IFEA), Centro Bartolomé de las Casas (CBC), Coopération régionale française, pp.292.
- RODRIGUEZ CARMORA, Antonio, 2009, *El proyectorado. Bolivia tras 20 anos de ayudaexterna*, Plural, La Paz, Bolivie, pp.304.
- ROMERO BEDREGAL, Hugo, 2011. « Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y lg life's good : como procesos civilizatorios. » in FARAH H. Ivonne, VASAPOLLO Luciano, 2011. *Vivir bien : Paradigma no capitalista ?* La Paz, Plural.
- ROSENBLAT, Angel, 1954. La población indígena y el mestizaje en América, I-II, Buenos Aires, Editorial Nova, vol 1-2, pp.512.
- ROSING I., 1996. *Rituales para llamar la lluvia. Segundo Ciclo de Ankari. Ritualescolectivos de la region Kallawayaya en los Andes bolivianos*. La Paz, Amigos del Libro.
- ROUCH Jean, 1968. « Le film ethnographique », in *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard

- ROUCHE Jean, 1979. La caméra et les hommes. *Cahiers de l'homme, Pour une anthropologie visuelle*, pp. 53-71.
- ROUX Sébastien, SAPIRO Gisèle, CHARLE Christophe *et al.*, 2014. « Penser l'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1-2, n° 201-202, pp.4-10.
- ROUX, Jean-Claude, 2006, *La question agraire en Bolivie. Une déchirure entre mondialisation débridée et utopie millénariste*, L'Harmattan, Paris, pp 345.
- ROUX, Jean Claude, 2007. « La crise agraire : entre agriculture ethnique et agriculture de rente dans la mondialisation. » in Rolland D. (coord.), Chassin J. (coord.) *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*. Paris, L'Harmattan. 336-360.
- RUMPALA Yannick, 1999. « Le réajustement du rôle des populations dans la gestion des déchets ménagers. Du développement des politiques de collecte sélective à l'hétérorégulation de la sphère domestique », *Revue française de science politique*, 49, 4-5, pp.601-630,
- SAHLINS Marshall, 2007 *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*. Paris, Gallimard.
- SAHLINS Marshall, 2008. *The Western illusion of human nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SAIGNES, Thierry, 1992, « De los ayllus a las parroquias de índice: Chuquiago y La Paz », in. Kingman Garcés Eduardo (comp.), 1992, *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, CIUDAD, Quito Equateur, pp.53-92.
- SAMDUP Carole, 2011. *The Human right to food in Bolivia: Mission Report*. Quebec International Centre for human rights and democratic development. pp.64.
- SANJINÉS Jorge, 1979. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. Siglo Veintiuno Editores.
- SAPIR Jacques, 2016. « Les nations ont-elles encore un sens à l'heure de la globalisation ? » *Etat, nation, mondialisation*.
- SAULNIER-TALBOT E. LAVOIE I., 2018. « Uncharted waters: the rise of human-made aquatic environments in the age of the “Anthropocene” », *Anthropocene*, vol. 23, pp. 2942.
- SCHUTZ, Alfred, 1962. Phenomenology and the social sciences. *Collected papers I*. Springer, Dordrecht, pp.118-139.
- SCHÜTZ, Alfred, 1998. *Éléments de Sociologie Phénoménologique*, 158p.
- SEBAG Joyce et Jean-Pierre DURAND, 2020. *La sociologie filmique. Théories et pratiques*. CNRS Editions, Paris, pp 255.
- SERPEREAU, Antonin, 2012. « Formation à la vidéo et développement de médias audiovisuels pour les autochtones du Québec. Quel rôle pour le Wapikoni mobile ? » *Recherches amérindiennes au Québec XLII*, n°1.
- SEVERI Carlo, 1993. « La mémoire rituelle, expérience, tradition et historicité », *Mémoire de la tradition*. Société d'ethnologie Paris X Nanterre, pp.347-364.
- SOURIAU, Etienne (Anne SOURIAU éd.), 1990, *Vocabulaire d'esthétique*, PUF, Paris.
- SOZA SORUCO, Jorge Luis, 2012. El discurso de la « Cosmovision andina » Una lectura marxista del « mundo andino » El Viejo topo, La Paz.
- SPEEDING Alison, 2005. *Kawsachun coca : economia campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz, PIEB.
- SPEEDING Alison, 2013. *Chulumani flor de clavel*. La Paz, PIEB.
- SPEEDING PALLET, Alison et LLANOS, David, 1999. *No hay ley para la cosecha*, PIEB, La Paz, Bolivie
- SPITZER Leo, 1942. « Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics » *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 3, n°2, pp.169-218

- STRAUS Erwin, 2000. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Ed. Million, 477p.
- FELIX François, 2017. « S'éprouver vivant. D'une esthésiologie radicale » *Au travers du vivant. Dans l'esthésiologie, l'émersiologie* (Bernard Andrieu & Petrucia Da Nobrega dir.), Paris, L'Harmattan, coll. "Mouvement des savoirs", pp. 15-38.
- TEDLOCK Barbara, 1992. *The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*. New York : Viking
- TERRAY Emmanuel, 2000. « L'histoire et les possibles », *Le genre humain*, vol 35. pp 179-191
- THIBAUD Jean-Paul, BALEZ Suzel, BOYER Nicolas, COUIC Marie-Christine, FIORI Sandra, et al., 1998. « Comment observer une ambiance ? » *Les Cahiers de la recherche architecturale / Les Cahiers de la recherche architecturale et urbaine*, Paris : Ed. du patrimoine, Ambiances architecturales et urbaines (n°42-43), pp. 77-90.
- Thibaud, Jean-Paul, 2012. « Petite archéologie de la notion d'ambiance », *Communications*, vol. 90, no. 1, pp. 155-174.
- THOA, 1995. *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*, La Paz, Bolivia.
- THOMSON, Sinclair, 2006, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara de la insurgencia*, Muela del Diablo, Aruwiwiri, La Paz, Bolivie
- TODOROV Tzvetan, 1982. *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris, Le Seuil.
- TREMBLAY, Guillaume, 2019. La lente et incertaine naissance de la démocratie libérale en Bolivie (1809–1899). Une revue de la littérature concernant la construction de l'État. *Canadian Journal of History*, 54(1-2), 140-165.
- TSING Anna, 2017. *Le champignon de la fin du monde*, La découverte
- TURNER Terence, 1990. « The Kayapoproject : a progress report », *Revue de la Commission d'Anthropologie Visuelle*, Montréal.
- UHEL Mathieu, 2019. « La « guerre de l'eau » à Cochabamba. De la réappropriation de l'espace politique à la reproduction d'un lieu symbolique de la contestation », *L'Espace Politique* 37.
- ULLOA Astrid, 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS, Pp. 364.
- ULLOA Astrid, 2007. « La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. »
- UNTOJA CHOQUE Fernando, 1992, *Retorno al ayllu*, Ed. CADA, La Paz, Bolivie
- URRUTIA Carlos Lopez, 2003. *La Guerra del Pacífico, 1879-1884*. Pozuelo de Alarcón, Ristre.
- VELKOVSKA Julia et Moustafa ZOUINAR, 2013. « Jugements et émotions dans les interactions institutionnelles », *Ethnographiques.org*, n° 25.
- VERGARA Gabriela, 2014. « Emociones, cuerpos y residuos: un análisis de la soportabilidad social » *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol 13, n. 37, p. 43-58
- VERTOV Dziga, 1923. *Manifeste des Kinoki*
- VEYNE Paul, 1971. *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Le Seuil.
- VIRILIO Paul, 1988. *La machine de vision*. Paris, Galilée, pp.168.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales*. Puf, Paris, pp 216.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2014. « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène » *Journal des anthropologues*, n° 138-139.
- WACHTEL Nathan, 1971. *La vision des vaincus*. Paris, Gallimard.

- WACHTEL, Nathan, 1990, *Le retour des ancêtres. Urus de Bolivie. XX-XVI siècle. Essai d'Histoire régressive*, Gallimard, Paris
- WACQUANT Loïc, 2000. Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur. Marseille : Agone.
- WALSH Catherine, 1999. "La Interculturalidad en el Ecuador. Visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país". *Revista Identidades* N°20, 133-142
- WALSH Catherine 2009. Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- WHORF Benjamin L., 1952. « Language, mind and reality » *Review of General Semantics*
- WOOD David M.J., 2006. *Indigenismo and the Avant-garde: Jorge Sanjinés Early Films and the National Project*.
- WORTH Sol et ADAIR John, 1972. *Through Navajo Eyes an Exploration in Film Communication and Anthropology*. University of New Mexico Press, 380p.
- YAMPARA HUARACHI Simon, 2016. *Suma Qama Qamaña. Paradigma Cosmo-biotico Tiwanakuta. Critica al sistema mercantil kapitalista*. La Paz, edición Qamañ Pacha.
- YAMPARA, Simon, 2010. *Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna*.
- ZAGEFKAL Polymnia, 2006. *Amérique latine*. Documentation Française (La), pp.206

### **Textes officiels**

- Comité Político Nacional del MNR, 1954, pp.174-175
- CONAIE, 2007. "Proyectorpolítico de las nacionalidades y pueblos de Ecuador". Disponible en <http://www.conaie.org/congresos-de-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-del-ecuador>.
- CONAIE, 2011. *Proceso de la construcción y ejercicio de la plurinacionalidad e interculturalidad en el marco del nuevo Estado denominado plurinacional-Ecuador*.
- CONAIE, 2011. "Qué es la CONAIE". Disponible en <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>.
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011. *Interculturalidad*. Quito:TecnologíaGráfica
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011a. *Pachamama. Serie:diálogo de saberes*. Quito, AECID-CODENPE.
- Constitucion de la Republica del Ecuador, 2008.
- Constitucion del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.
- ONU, 2007. *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*.
- VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. Bolivia : Nueva constitucion política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo. La Paz : Patricia Montes, 2010, p 126.

# Filmographie

- BARADUC Violaine et Alexandre WESTPHAL, 2014. *À mots couverts*
- BLANC ANSARI Jordie, 2016. *Une feuille de coca dans les cafés* (52 min)
- BRETON Stéphane, 2017. *Filles du feu*. 80 min.
- CACOPARDO, 2014. *Entrevista Jorge Sanjines*. URL:  
<https://www.youtube.com/watch?v=RTJHhHRRYz8>
- CARLES Pierre et Nina FAURE, 2016. *On revient de loin, opération Correa 2* (101 min).
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 2000. *Sueño en el cuarto rojo*. (20 min).
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1996. *Wut Walanti : Lo Irreparable*. (16 min).
- RIVERA CUSICANQUI Silvia, 1993. *Khunuskiw : Recuerdos del Porvenir*. (35 min).
- CRNOGORAC Philippe et Pascale ABSI, 2015. *Gagner sa vie*. (88 min)
- CRNOGORAC Philippe, ABSI Pascale et Claudia MENDEZ, 2010. *La tentation de Potosi*. (66 min)
- DEPARDON Raymond, 2000. *La vie moderne*. (90 min)
- FLAHERTY Robert, 1922. *Nanook of the North*, USA/ France, (78 min)
- HENDERSON Louis, 2013. *Lettre du voyant*
- IVENS Joris, 1937. *Terre d'Espagne*
- JAOUL Nicolas, 2018. *Sangharsh, le temps de la lutte*. (104 min)
- LE BAS Damien et Delaine LE BAS, 2014. *Chuvihoni*
- LE BAS Damien et Phili OSBOURG, 2014. *Rokkerena*
- LOZNITSA Sergei, 2008. *Northern light*. (52 min)
- MARKER Chris, 1983. *Sin sol*. (100 min)
- MEAD Margaret et Gregory BATESON, 1942. *The Balinese Character*.
- MEAD Margaret et Gregory BATESON, 1968. *Childhood rivalry in Bali and New Guinea*, (16 min)
- MORIN Edgar et Jean ROUCH, 1961. *Chronique d'un été*
- ROUCH Jean, 1954. *Les Maîtres Fous*. (36 min)
- ROUCH Jean, 1971. *Tourou et Bitti les Tambours d'Avant*. (9 min)
- ROUCH Jean, 1958. *Moi, un noir*.
- SAMBARINO Pedro, 1925. *Corazón Aymara*.
- SANJINES Jorge, 1966. *Ukamau*.
- SANJINES Jorge, 1969. *Sang du condor*
- SANJINES Jorge, 1989. *Nation clandestine*
- SANJINES Jorge, 2012. *Los insurgentes*
- VAN DER KEUKEN Johan, 1984. *Temps/Travail*. (11 min)
- VERTOV Dziga, 1929. *L'Homme à la caméra*. (80 min)



## Liste des photos

Photo 1 : Séchage des feuilles de coca (Jordie Blanc Ansari, 2015)	21
Photo 2 : Quartier Los Angeles à El Alto (Marisol, 2019).	25
Photo 3 : Place centrale de Tumupasa (Jordie Blanc Ansari, 2017).	26
Photo 4 : Rivages du Lac Titicaca à Copacabana (Charly, 2017).	28
Photo 5 : Tournage Cosechando Esperanzas (Jordie Blanc Ansari, 2017).	51
Photo 6 : Carmen prépare le wiñapu, bière de maïs (Jordie Blanc Ansari, 2017).	79
Photo 7 : Essai technique à Copacabana (Latif Ansari, 2017).	82
Photo 8 : Tournage du court-métrage Cosechando Esperanzas (Stiff William Pizzaro, 2017)	82
Photo 9 : Tournage avec les participants d'El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)	83
Photo 10 : Tournage avec les participants d'El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)	83
Photo 11 : Tournage avec les participants de la UMSA (Jordie Blanc Ansari, mars 2019)	85
Photo 12 : Un pêcheur au milieu des totoras (Jordie Blanc Ansari, 2019).	230
Photo 13 : Atelier "banque à question" à El Alto (Jordie Blanc Ansari, février 2019)	238
Photo 14 : Atelier "vecteur d'image" à la UMSA (Jordie Blanc Ansari, mars 2019)	238
Photo 15 : Déchets sauvages dans les terrains vides, District 8, El Alto (Jordie Blanc Ansari, 2019).	242
Photo 16 : Tournage Cosechando Esperanzas (Jordie Blanc Ansari, 2017).	306

## Listes des liens vidéo

Lien vidéo 1 : « Une feuille de coca dans les caféiers » (Jordie Blanc Ansari, 2016)	22
Lien vidéo 2 : Entretien Doña Emerencia Queteguari (2019)	27
Lien vidéo 3 : Atelier audiovisuel à San Jose (2019)	88
Lien vidéo 4 : Extraits d'entretien sur le Vivir Bien	154
Lien vidéo 5 : L'éducation pour le Vivir Bien, (Tumupasa, 2017)	173
Lien vidéo 6 : Court-métrage Haste en la sopa (2019)	182
Lien vidéo 7 : Entretien Don Albino Macuapa (2019)	189
Lien vidéo 8 : Entretien Don Guido Mamani (2019)	196
Lien vidéo 9 : Extrait entretien Doña Teresa (2017)	200
Lien vidéo 10 : Préparation de la farine de yuca (2019)	205
Lien vidéo 11 : Court-métrage Cosechando Esperanzas (2017)	216

Lien vidéo 12 : Équipe de recherche IRD - UMSA sur le lac mineur (Jordie Blanc Ansari, 2019)	226
Lien vidéo 13 : Entretien Federico Chipana (2019).	256
Lien vidéo 14 : Préparation du wiñapu à Tumupasa (Jordie Blanc et Carmen, 2017).	272
Lien vidéo 15 : Atelier Storyboard, El Alto, Association Proyecto de vida (2019).	278
Lien vidéo 16 : Court-métrage El Sillar (Miguel, 2019).	282
Lien vidéo 17 : Court-métrage Orden y desorden en la ciudad (Quya, 2019).	289
Lien vidéo 18 : Court-métrage Ciudad plastica (2019).	295
Lien vidéo 19 : Don Roberto Mamani, mythe de l'île de Chocaya (2017)	316
Lien vidéo 20 : Entretien Don Donal Terraza (Tumupasa 2017)	320
Lien vidéo 21 : Mythe du chasseur raconté par Don Navi Raymundo (2019).	322
Lien vidéo 22 : Mythe du yuca raconté par Neri Valdez (2019)	325
Lien vidéo 23 : Mythe du tapir raconté par Neri Valdez (2019)	326
Lien vidéo 24 : Court-métrage La lagune (2019)	338
Lien vidéo 25 : Animaux dans le village de San Jose (2019)	341
Lien vidéo 26 : Entretien Doña Beatriz Amutari (2019)	350
Lien vidéo 27 : Vidéo rencontre avec le tatou (2019)	352
Lien vidéo 28 : Extraits d'entretien sur le Saidha Enime (2017)	356
Lien vidéo 29 : Court-métrage El tiempo en Chukiyawu (2019)	361
Lien vidéo 30 : Cérémonie de la semaine sainte sur la place de San Jose (2019)	366
Lien vidéo 31 : Court-métrage La fuente (Ismael, 2019)	369
Lien vidéo 32 : Court-métrage La Plaza (2019)	372
Lien vidéo 33 : Court-métrage d'Eddy (2019)	373
Lien vidéo 34 : Court-métrage Paredes (Yvan, 2019)	378
Lien vidéo 35 : Court-métrage Naranjas (San Jose, 2019)	382
Lien vidéo 36 : Court-métrage de Marisol (2019)	385

## Liste des cartes

Carte 1 : Les terrains d'enquête _____	24
Carte 2 : Les TCOs autour du Parc Madidi _____	187
Carte 3 : Localisation du Lac Titicaca _____	215
Carte 4 : Territoires indigènes de Bolivie _____	440

## Liste des encadrés

Encadré 1 : Le cinéma comme vecteur de changements sociaux _____	41
Encadré 2 : L'identité Quechua-Tacana et Uchupiamoas _____	188
Encadré 3 : Le concept du Receptaculum _____	302

## **Annexes**

# **Annexe 1**

## **Préambule de la Constitution de l'État Plurinational de Bolivie**

« En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia. »

**EVO MORALES AYMA**  
**PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPÚBLICA**

Por cuanto, el Pueblo Boliviano a través del Referéndum de fecha 25 de enero de 2009, ha aprobado el proyecto de Constitución Política del Estado, presentado al H. Congreso Nacional por la Asamblea Constituyente el 15 de diciembre de 2007 con los ajustes establecidos por el H. Congreso Nacional. Por la voluntad del soberano se proclama lo siguiente.

## Annexe 2

### Articles de la Constitution politique de 2009 mentionnant le concept du *Vivir Bien* et la nature

Art. 8	<p>I. <i>El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).</i></p> <p>II. <i>El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.</i></p>
Art. 9	<p><i>Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.</i></li> <li>2. <i>Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe.</i></li> <li>3. <i>Reafirmar y consolidar la unidad del país, y preservar como patrimonio histórico y humano la diversidad plurinacional.</i></li> <li>4. <i>Garantizar el cumplimiento de los principios, valores, derechos y deberes reconocidos y consagrados en esta Constitución.</i></li> <li>5. <i>Garantizar el acceso de las personas a la educación, a la salud y al trabajo.</i></li> <li>6. <i>Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras.</i></li> </ol>
Art. 80	<p>I. <i>La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida. La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley.</i></p> <p>II. <i>La educación contribuirá al fortalecimiento de la unidad e identidad de todas y todos como parte del Estado Plurinacional, así como a la identidad y desarrollo cultural de los miembros de cada nación o pueblo indígena originario campesino, y al entendimiento y enriquecimiento intercultural dentro del Estado.</i></p>
Art. 255	<p><i>II- La negociación, suscripción y ratificación de tratados internacionales se regirá por los principios de:</i></p>

	<i>7. Armonía con la naturaleza, defensa de la biodiversidad, y prohibición de formas de apropiación privada para el uso y explotación exclusiva de plantas, animales, microorganismos y cualquier materia viva.</i>
<b>Art. 306</b>	<p><i>I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.</i></p> <p><i>II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.</i></p> <p><i>III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.</i></p> <p><i>IV. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas.</i></p> <p><i>V. El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo.</i></p>
<b>Art. 311</b>	<p><i>II- La economía plural comprende los siguientes aspectos:</i></p> <p><i>3. La industrialización de los recursos naturales para superar la dependencia de la exportación de materias primas y lograr una economía de base productiva, en el marco del desarrollo sostenible, en armonía con la naturaleza.</i></p>
<b>Art. 313</b>	<p><i>Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li><i>1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.</i></li> <li><i>2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.</i></li> <li><i>3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.</i></li> <li><i>4. La reducción de las desigualdades regionales.</i></li> <li><i>5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.</i></li> <li><i>6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.</i></li> </ol>
<b>Art. 403</b>	<p><i>I. Se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley; a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza. Los territorios indígena originario campesinos podrán estar compuestos por comunidades.</i></p> <p><i>II. El territorio indígena originario campesino comprende áreas de producción, áreas de aprovechamiento y conservación de los recursos naturales y espacios de reproducción social, espiritual y cultural. La ley establecerá el procedimiento para el reconocimiento de estos derechos.</i></p>

## Annexe 3

### Les nations indigènes reconnues dans la *ley* n°4021

#### *Régimen Electoral Transitorio*

N°	NACION	DEPARTEMENT	LANGUE
1.	<b>AFROBOLIVIANO</b>	Nor y Sud Yungas Departamento de La Paz	Aymara, castellano
2.	<b>ARAONA</b>	Norte De La Paz	Araona
3.	<b>AYOREO</b>	Este de Santa Cruz	
4.	<b>BAURE</b>	Beni	
5.	<b>CANICHANA</b>	Beni	Canichana
6.	<b>CAVINEÑO</b>	Norte del Beni	Cavineño
7.	<b>CAYUBABA</b>	Beni	Cayubaba
8.	<b>CHACOBO</b>	Beni	Chácobo
9.	<b>CHIPAYA*</b>	Lago Poopó	Uru, Puquina, Aymara
10.	<b>CHIQUITANO</b>	Santa Cruz	
11.	<b>ESE EJJA</b>	Norte Del Beni	Ese ejja
12.	<b>GUARANI</b>	Tarija Chuquisaca Santa Cruz	Guaraní
13.	<b>GUARASUG'WE</b>	Santa Cruz	Guarasug'we
14.	<b>GUARAYO</b>	Santa Cruz	Guarayu
15.	<b>ITONAMA</b>	Beni	Itonama
16.	<b>JOAQUINIANO</b>		
17.	<b>KALLAWAYA</b>	La Paz	Machajuyai-kallawaya
18.	<b>LECO</b>	La Paz	Leco
19.	<b>MACHINERI</b>		Machineri
20.	<b>MAROPA</b>		Maropa
21.	<b>MOJEÑO:</b> Ignasiano y Trinitario	Beni	Mojeño
22.	<b>MORE o ITENEZ</b>	Beni	More



23.	<b>MOSETEN</b>	La Paz	Mosetén
24.	<b>MOVIMA</b>	Beni	Movida
25.	<b>MURATO*</b>	Lago Intikjarka	Uru, Puquina, Aymara
26.	<b>PACAHUARA</b>	Noreste De Pando	Pacahuara
27.	<b>QUICHUA</b>		Quichua
28.	<b><u>QULLA</u></b>	Bolivia, Sureste De Peru Norte De Chile Y Argentina	Aymara
29.	<b>SIRIONO</b>	Santa Cruz Beni	Sirionó
30.	<b>TACANA</b>	Beni Y La Paz	Tacana
31.	<b>TSIMANE</b>	Beni	Chimán
32.	<b>YAMINAGUA</b>	Noroeste De Pando	Yaminagua
33.	<b>YUKI</b>	Santa Cruz Cochabamba	Yuki
34.	<b>YURACARE</b>	Cochabamba	Yuracaré



Carte 4 : Territoires indigènes de Bolivie (Source : Apuntes Juridico)  
<https://jorgemachicado.blogspot.com/2009/11/naciones-de-bolivia.html>

# TABLE DES MATIERES

<b>Préambule</b>	<b>13</b>
<b>Introduction</b>	<b>15</b>
<b>PARTIE I - Une anthropologie visuelle participative</b>	<b>33</b>
<b>Chapitre 1. L'image et le son : un espace de dialogue</b>	<b>34</b>
1.1 L'anthropologie visuelle : approche historique et ancrage disciplinaire	34
1.1.1 Prémises d'une approche méthodologique	34
1.1.2 La subversion des images	39
1.1.2.a L'image comme production et restitution des données	39
1.1.2.b Une méthodologie participative par l'image	42
1.2 Le rôle du participatif dans l'enquête	44
1.2.1 Sciences participatives : cadrage conceptuel de la vidéo participative	44
1.2.1.a Premières expériences de projets participatifs	44
1.2.1.b Enjeux et perspectives méthodologiques	45
1.2.2 L'interaction et la question du corps dans la médiation audiovisuelle	47
1.2.2.a Interagir avec la caméra	47
1.2.2.b Placer la caméra et le corps du filmeur	50
1.2.3 Dialogue entre les cadres de pensée et les cadres de perception	52
1.2.3.a Les perceptions du réel par le prisme de la caméra	52
1.2.3.b Les cadres de perception	55
1.3 Une anthropologie du récit via l'audiovisuel	59
1.3.1 Le récit dans les productions filmiques	59
1.3.1.a Parler du réel	59
1.3.1.b La voix off sur l'image animée	64
1.3.2 La narration audiovisuelle : un outil de transmission	67
1.3.2.a Vers une analyse discursive des images	67
1.3.2.b La caméra, un non-humain en posture d'interaction et de transmission.	70
1.3.3 Les non-dits et l'immontrable	72
1.3.3.a Questionner l'observable : filmer le réel / filmer son réel	72
1.3.3.b Le silence en images	74
Conclusion de chapitre	77
<b>Chapitre 2. Des ateliers audiovisuels : une « ethnographie filmique partagée »</b>	<b>78</b>
2.1 Contextes socio-géographiques des ateliers	78
2.1.1 Terrains d'enquête en 2017	79

2.1.1.a Tumupasa _____	79
2.1.1.b Copacabana _____	82
2.1.2 Terrains d'enquête en 2018 et 2019 _____	83
2.1.2.a El Alto _____	83
2.1.2.b La UMSA, La Paz _____	84
2.1.2.c San Jose de Uchupiamonas _____	86
2.2 Contenu des ateliers et courts-métrages réalisés _____	91
2.2.1 Activités ludiques : une forme d'entretien collectif _____	92
2.2.2 Observations flottantes de ma ville / de mon village _____	93
2.2.3 Réalisation collective de court-métrages _____	96
Conclusion de chapitre _____	97

## ***PARTIE II - Le concept du Vivir Bien : une philosophie autochtone controversée ?*** \_ 100

### **Chapitre 3. Contexte historique du concept *Vivir Bien*** \_\_\_\_\_ 101

3.1 Histoire et pluri-nationalité en Bolivie _____	101
3.1.1 De la conquête aux indépendances _____	101
3.1.1.a Histoire coloniale _____	101
3.1.1.b Indépendance et guerres _____	104
3.1.2 La question indigène début XXe _____	106
3.1.2.a L'indigénisme des années 1920 _____	106
3.1.2.b La Révolution Nationale de 1952 _____	107
3.1.2.c La figure de « l'indien » dans le cinéma de Jorge Sanjines _____	110
3.1.3 Les revendications indigènes par les acteurs autochtones _____	115
3.1.3.a L'indianisme et le katarisme _____	115
3.1.3.b Multi-culturalisme et mouvements indigènes des années 1990 _____	119
3.1.3.c Les contestations des années 2000 et la création d'un nouveau bloc de pouvoir _	121
3.2 De l'État Nation à L'État Plurinational _____	123
3.2.1 Définition et processus historique du concept de Nation _____	125
3.2.2 L'État plurinational : une ré-invention de la tradition ? _____	128
3.2.3 Le <i>Vivir Bien</i> et la Constitution de 2009 _____	133
3.3 L'ayllu : une représentation de la vie communautaire _____	137
3.3.1 Historique de l'ayllu _____	137
3.3.1.a Le système d'organisation pré-inca _____	137
3.3.1.b La réciprocité dans l'ayllu _____	138
3.3.1.c L'époque coloniale et la reconfiguration de l'ayllu _____	140
3.3.2 L'Ayllu aujourd'hui _____	141
3.3.2.a La coopérative, un héritage de l'ayllu ? _____	141
3.3.2.b La revendication contemporaine de l'ayllu _____	145

Conclusion de chapitre _____	148
<b>Chapitre 4 : Conceptualisation du <i>Vivir Bien</i> dans la sphère intellectuelle et politique _</b>	<b>150</b>
4.1 Construction du concept du Vivir Bien _____	150
4.1.1 Le <i>Vivir Bien</i> : un concept pour repenser le binarisme Nature / Culture _____	150
4.1.2 Définition du concept _____	153
4.2 Les nouvelles épistémologies de la décolonialité en Bolivie _____	159
4.2.1 Études décoloniales _____	159
4.2.2 Les enjeux politiques du <i>Vivir Bien</i> _____	163
4.3 Nouvelles perspectives pédagogiques au prisme du Vivir Bien _____	168
4.3.1 Une éducation décoloniale _____	168
4.3.1.a Inégalités sociales, économiques et éducatives _____	169
4.3.1.b Une éducation adaptée au contexte socio-identitaire _____	171
4.3.1.c La discipline historique depuis un regard périphérique _____	172
4.3.1.d Une éducation bilingue et pluriculturelle _____	175
4.3.2 L'école : espace de production de savoirs _____	178
4.3.2.a Vers une construction commune des savoirs _____	178
4.3.2.b De nouveaux objectifs pour l'éducation _____	179
Conclusion de chapitre _____	180
<b>PARTIE III - Ethnographie des usages sociaux du <i>Vivir Bien</i> _____</b>	<b>185</b>
<b>Chapitre 5. Les inégalités socio-environnementales, une entrave au <i>Vivir Bien</i> ? _____</b>	<b>186</b>
5.1 Préservation et exploitation de la forêt dans le Parc Madidi _____	186
5.1.1 Enjeux de la conservation d'un territoire habité _____	186
5.1.1.a Le Parc Madidi et le village de San Jose de Uchupiamonas _____	186
5.1.1.b L'habitat : entre tradition et modernité _____	192
5.1.1.c La route : tensions entre préservation de la forêt et émancipation locale _____	195
5.1.1.d La route : enjeux économiques, migration et transformations sociales _____	199
5.1.2 La forêt comme ressource économique _____	204
5.1.2.a Comparer les formes de souveraineté alimentaire : San Jose de Uchupiamonas et Tumupasa _____	204
5.1.2.b Économies grises : l'orpaillage et l'exploitation illégale de bois _____	208
5.1.2.c L'éco-tourisme _____	211
5.2 Pollution et déchets d'El Alto au Lac Titicaca _____	215
5.2.1 Le lac Titicaca face à la pression urbaine et touristique : défis écologiques et politiques _____	215
5.2.1.a Des pressions supplémentaires liées au développement du tourisme _____	217
5.2.1.b La problématique de l'accès à l'eau au bord du lac _____	218
5.2.1.c Mesures institutionnelles et coopération internationale : des politiques insuffisantes ? _____	223

5.2.2	L'expertise scientifique sur le lac mineur _____	225
5.2.2.a	Mesures sur la contamination de l'eau et suivi de l'état écologique des <i>totoras</i> _	225
5.2.2.b	Conséquences sociales des désordres environnementaux _____	227
5.2.2.c	La question du niveau du lac _____	228
5.2.2.d	Dialogue entre savoirs locaux et savoirs scientifiques : l'intégration des indicateurs traditionnels dans l'Observatoire binational du lac Titicaca _____	230
	Conclusion de chapitre _____	233

## **Chapitre 6 : Confrontations narratives et conceptuelles autour du concept *Vivir Bien* à partir de l'image \_\_\_\_\_ 235**

6.1	Vivir Bien ou Vivir mejor ? Interprétations plurielles pour un bon Vivre-ensemble _____	235
6.1.1	Définir l'imaginaire du <i>Vivir Bien</i> à travers les images _____	235
6.1.2	Le <i>Vivir Bien</i> ou comment réparer les inégalités ? _____	241
6.1.3	Le <i>Vivir Bien</i> : des valeurs pour vivre-ensemble _____	251
6.2	Le Vivir Bien et la Pachamama _____	256
6.2.1	Le <i>Vivir Bien</i> : un concept culturel dans l'oubli ? _____	256
6.2.2	Le <i>Vivir Bien</i> pour vivre en harmonie avec la Nature _____	259
6.2.3	Le <i>Vivir Bien</i> : un concept politique pour penser l'extractivisme et la souveraineté alimentaire _____	268
6.2.3.a	La <i>Pachamama</i> dans l'État _____	268
6.2.3.b	Le <i>Vivir Bien</i> , les fruits et la souveraineté alimentaire _____	270
	Conclusion de chapitre : _____	278

## **PARTIE IV - Modes d'appropriation et mise en récit du concept du *Vivir Bien* \_\_\_\_\_ 281**

### **Chapitre 7. Champ / contre champ du désordre environnemental \_\_\_\_\_ 282**

7.1	L'écologie sublimée : une perception dualiste ? _____	282
7.1.1	Questionner la prédation de la nature _____	282
7.1.1.a	Court-métrage <i>El Sillar</i> _____	282
7.1.1.b	Des perceptions de la nature anthropocentrées et biocentrées _____	285
7.1.2	Le <i>Vivir Bien</i> pour repenser la cohésion éco-sociale _____	289
7.1.2.a	La nature dans le court-métrage <i>Orden y desorden en la ciudad</i> _____	289
7.1.2.b	Perceptions multiples de la nature urbaine _____	291
7.2	Filmer la nature polluée _____	294
7.2.1	Court-métrage <i>Ciudad Plastica</i> _____	294
7.2.1.a	Plastiques, déchets et pollutions _____	294
7.2.1.b	Les déchets : des objets anthropologiques _____	298
7.2.2	Le <i>receptaculum</i> : résilience et inter-action de la communauté biotique _____	300
7.3	Pollution du lac Titicaca et accès à l'eau _____	303
7.3.1	Court-métrage <i>Cosechando Esperanzas</i> _____	303

7.3.2	Rituels d'offrandes à la Pachamama pour rétablir l'équilibre du <i>Vivir Bien</i> : du lac à l'Amazonie	308
	Conclusion de chapitre	314
<b>Chapitre 8. Le visible et l'invisible</b>		<b>315</b>
8.1	Les mythes : une narration du réel	315
8.1.1	Mythe du Lac Titicaca	315
8.1.2	L'idéal et le matériel : les mythes Tacana et Uchupiamonas selon l'approche de Maurice Godelier	320
8.2	Rendre visible au-delà du réel	328
8.2.1	Le comique dans le mythe	328
8.2.2	Les fonctions sociales du mythe	333
8.2.2.a	Transmission des savoirs par l'imaginaire	333
8.2.2.b	Les non-humains en image	337
8.3	Nature sauvage / nature domestiquée	341
8.3.1	Le <i>chaco</i> : un espace de domestication de la nature	341
8.3.1.a	Domestication et notion propriété	341
8.3.1.b	Relations des Uchupiamonas avec les animaux	344
8.3.2	De la nature ordinaire à la nature symbolique	348
8.3.2.a	Représentation du jaguar entre terreur et fascination	348
8.3.2.b	La rencontre avec le tatou	352
8.3.3	Les principes du <i>Saidha Enime</i> : une traduction Tacana du <i>Vivir Bien</i>	355
	Conclusion de chapitre	359
<b>Chapitre 9. L'identité environnementale</b>		<b>361</b>
9.1	De la théorie des ambiances à l'ethnométhodologie	361
9.1.1	Le concept d'ambiance pour appréhender les relations socio-environnementales	361
9.1.1.a	Court-métrage <i>El tiempo en Chukiyawu</i>	361
9.1.1.b	Analyser les récits de la nature et le <i>Vivir Bien</i> par le concept d'ambiance	362
9.1.2	Analyse de la sémantique des ambiances	366
9.1.2.a	Sociologie du récit et phénoménologie	366
9.1.2.b	Manières d'habiter dans (et avec) l'univers biotique	368
9.1.2.c	Le langage : une forme de subjectivation du monde	370
9.2	Questionner la mémoire sociale, l'oubli et le souvenir	373
9.2.1	Analyse multiscalaire du Vivre-ensemble : de la famille aux animaux domestiques	373
9.2.2	Réécriture du passé par l'image animée	375
9.2.2.a	La mémoire dans le court-métrage <i>Orden y desorden en la ciudad</i>	375
9.2.2.b	Les notions de communauté et de mémoire collective	376
9.2.2.c	Court-métrage <i>Paredes</i> d'Yvan	378

9.2.2.d La nature : un lien entre le passé rural et le présent urbain _____	380
9.3 Le sentir et le percevoir _____	383
9.3.1 Modes de perception pluri-sensoriels _____	383
9.3.2 Soi et le monde _____	385
9.3.2.a Court-métrage de Marisol _____	385
9.3.2.b La notion de prédation réciproque _____	387
9.3.2.c Intériorité/Extériorité : relation inter-subjective avec le vivant _____	389
9.3.3 Le concept d'identité environnementale _____	392
9.3.3.a Essai de cadrage conceptuel _____	392
9.3.3.b « Vue d'en haut » : au-delà du terrestrocentrisme _____	393
Conclusion de chapitre _____	395
<b>Conclusion Générale _____</b>	<b>396</b>
Limites de la proposition du Vivir Bien _____	396
Ambiguïtés et incohérences du projet politique _____	396
Le concept du <i>Vivir Bien</i> : une construction politique _____	397
Bilan méthodologique _____	399
Modes d'appropriation du <i>Vivir Bien</i> et perceptions de la nature en Bolivie _____	400
<b>Lexique _____</b>	<b>405</b>
<b>Glossaire _____</b>	<b>408</b>
<b>Bibliographie _____</b>	<b>410</b>
<b>Filmographie _____</b>	<b>431</b>
<b>Liste des photos _____</b>	<b>432</b>
<b>Listes des liens vidéo _____</b>	<b>432</b>
<b>Liste des cartes _____</b>	<b>434</b>
<b>Liste des encadrés _____</b>	<b>434</b>
<b>Annexes _____</b>	<b>435</b>
<b>Annexe 1. Préambule de la Constitution de l'État Plurinational de Bolivie _____</b>	<b>436</b>
<b>Annexe 2. Articles de la Constitution politique de 2009 mentionnant le concept du <i>Vivir Bien</i> et la nature _____</b>	<b>437</b>
<b>Annexe 3. Les nations indigènes reconnues dans la <i>ley n°4021 Régimen Electoral Transitorio</i> _____</b>	<b>439</b>





*Suma Qamaña, Saidha Enime*

**A participatory anthropology through images on perceptions  
of nature and *Vivir Bien* in Bolivia**

***Abstract***

*In 2009, Bolivia introduced the concept of Vivir Bien in its Constitution. This indigenous concept, taken up by the government of Evo Morales, places nature and people within an interconnected and interdependent system. Its introduction in the political sphere raises questions about the ways in which indigenous knowledge is appropriated, and reconsiders the management of natural resources, agriculture, economy, education and, more broadly, social relations. The Bolivian government's political discourse is inspired by decolonial studies. It expresses a desire to break away from the hegemonic capitalist model, which is conceived as a colonizer of thought and nature. Indigenous knowledge is thus mobilized as a form of resistance against globalization. In 2010, the Bolivian government enacted the Law for the Respect of Mother Earth, which transforms nature into a real subject of law. The objective of this dissertation is to analyze how the concept of Vivir Bien has been appropriated through a participatory and multi-sited ethnographic survey in the department of La Paz. Through audiovisual workshops conducted with young Bolivians, this research questions the categories of Nature and Living-together through images. This visual anthropology of the narration of nature deploys the concepts of "framework of perceptions" and "ambiance" to question the ways of telling environment and nature.*

***Keywords :*** *Vivir Bien, Buen Vivir, indigenous cosmogonies, nature, Pachamama, Bolivia, frames of perception, visual anthropology, participatory sciences*

*Suma Qamaña, Saidha Enime*

## **Una antropología participativa a través de imágenes sobre las percepciones de la naturaleza y del *Vivir Bien* en Bolivia**

### ***Resumen***

*En 2009, Bolivia consagró el concepto del Vivir Bien en su Constitución. Este concepto de origen indígena, retomado por el gobierno de Evo Morales, sitúa a la naturaleza y a las personas en un sistema de interconexión e interdependencia. Su importación a la esfera política plantea cuestiones sobre las formas de apropiación de los saberes indígenas y replantea la gestión de los recursos naturales, la agricultura, la economía, la educación y, más ampliamente, las relaciones sociales. El discurso político del gobierno boliviano inspirase en los estudios decoloniales. Expresa el deseo de romper con el modelo capitalista hegemónico, que se considera colonizador del pensamiento y la naturaleza. El conocimiento indígena se moviliza así como una forma de resistencia a la globalización. En 2010, el gobierno boliviano promulgó la Ley de Respeto a la Madre Tierra, que convierte a la naturaleza en un verdadero sujeto de derecho. El objetivo de esta tesis es analizar los modos de apropiación del concepto del Vivir Bien, a partir de un estudio etnográfico participativo y multisituado en el departamento de La Paz. A través de talleres audiovisuales realizados con jóvenes bolivianos, esta obra cuestiona las categorías de Naturaleza y Convivencia a través de la imagen. Esta antropología visual de la narración de la naturaleza moviliza los conceptos de "marco de percepciones" y "ambiente" para cuestionar las formas de contar el medio ambiente y la naturaleza.*

*Palabras claves: Vivir Bien, Buen Vivir, cosmogonías indígenas, naturaleza, Pachamama, Bolivia, marcos de percepción, antropología visual, ciencias participativas*

*Suma Qamaña, Saidha Enime*

## **Une anthropologie participative par l'image sur les perceptions de la nature et du *Vivir Bien* en Bolivie**

### ***Résumé***

*La Bolivie a inscrit en 2009 le concept du Vivir Bien dans sa Constitution. Ce concept d'origine indigène, repris par le gouvernement d'Evo Morales, place la Nature et les hommes au sein d'un système d'interconnexion et d'interdépendance. Son importation dans la sphère politique amène à s'interroger sur les modes d'appropriations des savoirs autochtones, et à repenser la gestion des ressources naturelles, l'agriculture, l'économie, l'éducation et, plus largement, les relations sociales. Le discours politique du gouvernement bolivien s'inspire des études décoloniales. Il porte une volonté de rupture face au modèle hégémonique capitaliste, désigné comme colonisateur de la pensée et de la Nature. Les savoirs autochtones se voient ainsi mobilisés comme une forme de résistance à la globalisation. En 2010, le gouvernement bolivien promulgue la loi pour le respect de la Terre-Mère qui transforme la nature en un véritable sujet de droit. L'objectif de cette thèse est d'analyser les modes d'appropriation du concept du Vivir Bien, à partir d'une enquête ethnographique participative et multi-située dans le département de La Paz. À travers des ateliers audiovisuels menés auprès de jeunes boliviens, ce travail interroge les catégories de Nature et de Vivre-ensemble par l'image animée. Cette anthropologie visuelle des mises en récit de la nature mobilise les concepts de « cadre de perceptions » et « d'ambiance » pour questionner les manières de raconter l'environnement et la nature.*

**Mots clés :** Vivir Bien, Buen Vivir, cosmogonies indigènes, nature, Pachamama, Bolivie, cadres de perception, anthropologie visuelle, sciences participatives

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE

École doctorale 122 - Europe Latine, Amérique Latine

Centre de Recherche et de Documentations sur les Amériques - UMR 7227

Maison de la Recherche, 4 rue des Irlandais, 75 005 Paris

[ed122@sorbonne-nouvelle.fr](mailto:ed122@sorbonne-nouvelle.fr)