

Fenêtre sur Cour. Aperçu des approches anthropologiques en Bolivie

Window on courtyard. Overview of anthropological approaches in Bolivia

Anaïs Lallemand
Département d'Anthropologie UNED
anais.lallemand@gmail.com

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LOS PAÍSES ANDINOS
MONOGRÁFICO COORDINADO POR ELOY GÓMEZ PELLÓN

RESUMEN

Aborder l'anthropologie bolivienne consiste à explorer une littérature abondante qui examine à la façon d'un kaléidoscope, un ensemble de réalités sociales et culturelles variées et en mouvement constant depuis différents prismes de pensée. Cette diversité d'acteurs, de chercheurs et d'interprétations qui fait la richesse des études boliviennes, se retrouve dans les thématiques abordées dans cet article. Loin d'être une image figée, composée d'un inventaire de thèmes superposés, cette contribution se lit avant tout comme un dessin animé par les dynamiques d'ouverture épistémologique et d'évolution inclusive de la recherche anthropologique, liées l'une à l'autre dans un mouvement de décolonisation de la pensée. Cet article invite d'ailleurs à poursuivre cette logique d'ouverture, en prenant le tournant ontologique comme chemin épistémologique pour comprendre la ou les réalités boliviennes.

ABSTRACT

Studying Bolivian anthropology involves exploring an abundant literature that examines a set of social and cultural realities in constant motion through the kaleidoscope of different prisms of thought. The themes addressed in this article reflect this diversity of actors, researchers and interpretations that enriches the Bolivian studies. Far from being a frozen picture, made up of superimposed themes, this contribution can be read as an animation driven by the dynamics of epistemological opening and inclusive evolution of anthropological research, linked to each other in a process of decolonization of thought. This article invites the reader to continue opening up perspectives, taking the ontological turn as an epistemological path to understand the Bolivian reality(s).

PALABRAS CLAVE

Anthropologie bolivienne | culture Aymara | ethnographies urbaines | genres | paradigme du Vivir Bien | tournant ontologique

KEYWORDS

Bolivian anthropology | Aymara culture | urban ethnographies | genders | paradigm of Vivir Bien | ontological turn

Introduction

La Bolivie est un pays qui possède un fort potentiel comme terrain d'études anthropologiques. Les réalités sociales et culturelles qui animent sa population, qu'elles soient propres ou partagées en raison de son inscription dans des espaces qui transcendent ses frontières nationales, comme son appartenance au monde andin par exemple, à la culture aymara ou quechua, ou encore à la région latino-américaine, ont depuis longtemps capté l'attention des anthropologues. Cet intérêt se perçoit dans les nombreuses monographies qui portent sur divers aspects de l'univers bolivien. Un grand nombre d'entre elles se concentre sur l'analyse des peuples et cultures autochtones et mettent ainsi en valeur une forte diversité culturelle. Rien de surprenant pour un pays où plus de 60% de sa population exprime une identité ethnique, culturelle et linguistique particulière, distincte du groupe socioculturel métis. La Bolivie renferme dans ses frontières une population riche de plus d'une trentaine d'ethnies distinctes qui, pour la plupart, conservent leurs singularités ethnoculturelles particulièrement fascinantes aux yeux des anthropologues.

Les premières études anthropologiques boliviennes furent toutefois entreprises davantage par enthousiasme historique que par intérêt ethnologique, soit que les anthropologues cherchaient dans

l'étude des communautés andines des éléments relevant de l'héritage Inca, soit qu'ils s'attachaient aux marques laissées par la colonisation espagnole. Comprendre les sociétés autochtones de la région impliquait dès lors un retour historique, conduisant à une sorte de « confusion épistémologique » entre ethnologie et histoire (Molinié 2003), qui a longtemps marqué le développement des études boliviennes. Des historiens ont ainsi entamé des ethnogenèses à partir d'études ethnographiques (Wachtel 1990), tandis que de grands anthropologues se sont concentrés sur les sociétés préhispaniques au détriment de l'enquête ethnographique (Murra 1975). L'engouement pour ces recherches ethnohistoriques a cependant longtemps véhiculé l'image immuable de ces peuples autochtones comme "groupes survivants" d'un passé révolu. Il a fallu attendre la fin des années 1970 et les années 1980, avec la montée des revendications culturelles des communautés autochtones, pour qu'un véritable tournant s'opère et libère l'anthropologie bolivienne de son étroite avec l'histoire. C'est dans ce contexte qu'apparaissent des thématiques de recherche plus proprement anthropologiques.

De manière substantielle, les premiers contributeurs aux études anthropologiques boliviennes sont principalement d'origine internationale. Un grand nombre d'anthropologues européens, de nationalité britannique (Tristan Platt, Olivia Harris, Alison Spedding, Denise Arnold, Andrew Canessa), française (Thérèse Bouysson-Besseyre, Pascale Absi, Thierry Saignes, Gilles Rivière), espagnole (Gerardo Fernández Juárez) ou espagnole-bolivienne (Xavier Albó), ou encore hollandaise (Hans Van Den Berg) et polonaise (Ina Rösing), ont consacré leurs recherches à l'exploration et l'étude des dynamiques boliviennes. À leurs côtés, des anthropologues australiens (Michael Taussig), mais surtout nord-américains (John Murra, William Carter, Judith-Maria et Hans Buechler, Thomas Abercrombie, Joseph Bastien, June Nash), ont également publié de remarquables études réalisées sur le terrain bolivien. Les chercheurs mentionnés précédemment sont éminemment incontournables en raison de l'intérêt, profond et continu, même s'il n'a pas toujours été exclusif, qu'ils ont porté à la Bolivie dans leurs travaux.

La production d'un savoir anthropologique local est, quant à elle, plus récente. Jusqu'à la fin des années 1980, peu d'études scientifiques d'origine bolivienne se sont aventurées sur le terrain de l'anthropologie. L'historienne Rossana Barragán explique cette précarité des recherches par les difficultés inhérentes au milieu bolivien: absence d'enseignement de la discipline anthropologique jusqu'en 1984, isolement intellectuel, manque de ressources, universités soumises aux vicissitudes politiques, inexistence d'un marché du travail correspondant aux diplômés en sciences sociales (Barragán 1985). Cette réalité n'est plus la même aujourd'hui: des programmes d'enseignement en anthropologie ont ouvert dans un certain nombre d'universités (Universidad Mayor de San Andrés, Universidad Católica de Bolivia, Universidad Técnica de Oruro), des centres de recherche spécialisés ont éclos (Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas), des editoriales boliviennes sont apparues (editorial HISBOL) et, à une date plus récente, ont été organisés les premiers congrès en anthropologie (I Congreso Plurinacional de Antropología: "Antropología desde Bolivia", en septembre 2009, et II Congreso Plurinacional de Antropología "Desarrollo, Interacción y Flujo de Antropología en Bolivia", en septembre 2014). Si le manque de ressources est toujours une difficulté, elle constitue davantage une caractéristique généralisée à l'ensemble de la discipline, qu'une carence spécifique à la Bolivie. Ces changements se sont ainsi accompagnés d'un développement de la recherche anthropologique d'origine bolivienne et l'apparition de grandes figures de l'anthropologie locale, parmi lesquels Jorge Dandler, dont les travaux portent sur la problématique agraire en Bolivie et dans les pays andins, et les droits des peuples autochtones, les époux Teresa Gisbert et José de Mesa Figueroa, tout deux spécialistes de l'art andin, Alberto Luis Aguilar, familier de la culture minière, l'anthropologue Xavier Albó, déjà mentionné, mais aussi José Mariano Capriles Flores, Óscar Arze Quintanilla, ou encore l'ethnomusicologue Julia Elena Fortún.

L'anthropologie bolivienne connaît, depuis quelques années, un nouveau courant d'intellectuels composés de chercheurs d'origine autochtone. L'aymara Mauricio Mamani a ainsi publié une importante monographie sur la communauté aymara de Irpa Chico ainsi qu'un certain nombre de travaux sur l'utilisation traditionnelle de la feuille de coca ou encore sur les technologies productives traditionnelles aymaras (élaboration du chuño, élevage de camélidés en altitude...), fruits d'une longue collaboration avec l'anthropologue américain William Carter. À ses côtés, d'autres figures, telles que Juan Tarrico (quechua), María Eugenia Choque et Esteban Ticona Alejo (aymara) ont également contribué à ouvrir les

portes de la recherche anthropologique aux travaux d'origine autochtone. L'émergence d'une intellectualité autochtone n'est cependant pas spécifique à l'anthropologie, mais concerne l'ensemble des disciplines. Les intellectuels autochtones, essentiellement d'origine aymara, sont, en effet, de plus en plus nombreux à investir la recherche académique, notamment en sciences sociales. Il est possible de mentionner ici les linguistes Juan de Dios Yapita et Pedro Plaza Martínez, les historiens Roberto Choque Canqui, Carlos Mamani Condori, Roberto Santos Escobar et Pablo Quisbert, les sociologues Tomás Huanca, Simón Yampara et Pablo Mamani Ramírez, pour n'en citer que quelques-uns, dont les travaux ont souvent côtoyé l'anthropologie. S'il est difficile de trouver une ligne d'investigation commune entre tous ces chercheurs en raison de la diversité des thématiques qu'ils abordent, il est néanmoins possible de mentionner leur préoccupation en faveur de la décolonisation du savoir. L'évolution de ces figures de l'anthropologie bolivienne ont, de la même façon que les différentes écoles et courants qui traversent la discipline, conduit à divers centres d'intérêt et *praxis* de l'anthropologie en Bolivie, qui constituent la raison d'être de cet article.

L'anthropologie bolivienne se caractérise par une grande richesse, perceptible à la fois dans l'amplitude des thématiques abordées, mais aussi des approches épistémologiques (symbolique, indigéniste, marxiste, appliquée...) et des profils de chercheurs (anthropologues de pures souches, ethnohistoriens, socio-anthropologues, linguistes, ethnomusicologues, activistes...). Il serait dès lors illusoire de vouloir faire une présentation complète de l'ensemble de cette abondante production scientifique et de ces contributeurs en si peu de pages, encore plus si l'on considère que la Bolivie fait partie du monde andin qui est lui-même objet d'une littérature foisonnante. Cet article, loin de poursuivre une finalité d'exhaustivité, cherche davantage à présenter un aperçu des thématiques et auteurs qui ont marqué les recherches anthropologiques menées en Bolivie, et plus particulièrement dans l'Altiplano bolivien, afin de comprendre les principaux sujets de préoccupation qui ont conduit les anthropologues à s'intéresser à ce terrain particulier.

Les cultures autochtones constituent un sujet ancien de fascination, qui attire encore aujourd'hui les anthropologues chevronnés comme les plus novices. Entamer une étude des recherches anthropologiques menées en Bolivie implique dès lors un passage incontournable par les terrains autochtones. À cet égard, rares sont les peuples autochtones boliviens à avoir fait l'objet d'une réflexion anthropologique aussi abondante que les Aymaras. Toutefois, aborder l'anthropologie bolivienne à travers l'examen exclusif des investigations réalisées en contexte autochtone reviendrait à occulter l'amplitude de l'intérêt que les anthropologues ont porté à ce terrain d'études. C'est pourquoi cet article entend également mettre en valeur les études anthropologiques boliviennes réalisées en dehors du contexte traditionnel rural autochtone, et qui ont notamment pour mérite d'avoir révélé l'existence de sous-cultures urbaines propres à la Bolivie. Enfin, il semble indispensable d'évoquer les récentes ouvertures épistémologiques qui ont marqué l'anthropologie bolivienne. Sous l'impulsion notamment des intellectuels autochtones, la réflexion anthropologique s'est animée d'une volonté de décolonisation de la pensée, se traduisant par la construction d'une vision anthropologique qui cherche à déconstruire et dépasser une épistémè dominée par la colonialité, la sexualisation, la racialisation, ou encore le capitalisme et la modernité.

1. L'anthropologie bolivienne en contexte autochtone

L'étude du monde aymara, abordé dans le cadre de ses structures communautaires traditionnelles rurales, constitue un champ spécifique des recherches anthropologiques menées en Bolivie. Dans une approche non exhaustive de cette abondante littérature, la première partie de cet article présente plusieurs thématiques, choisies au regard de leur intérêt scientifique et de leur importance au sein de l'anthropologie aymara bolivienne, tout autant que par curiosité personnelle. Cet aperçu permet ainsi une exploration des études anthropologiques sur l'organisation socioculturelle de ce groupe autochtone majeur qui peuple l'Altiplano bolivien.

1.1. La réciprocité et l'intégration sociale autochtone

L'anthropologie bolivienne a été façonnée, comme la plupart des études andines, par la notion de réciprocité (*ayni*), en tant qu'élément central de la culture autochtone et de l'intégration communautaire andine. Ce système de collaboration d'origine préincainque, continue d'être une pratique active du fonctionnement social des communautés autochtones rurales des Andes (Alberti et Mayer 1974, Mitchell 1991, Gose 1994, Ferraro 2004, Lyle 2017). L'*ayni* est, en effet, certainement la forme d'aide réciproque la plus fréquemment pratiquée, notamment pour l'échange de services dans le cadre des travaux agricoles de préparation de la terre, de semance et de récolte. Si ce type de prestation est souvent lié au travail de la terre, l'*ayni* peut également être sollicité pour d'autres travaux ou services (construction d'une maison, préparation de fêtes, prêt d'argent...) et permet ainsi aux communautés d'assurer les besoins nécessaires à leur propre subsistance. Dans des contextes festifs ou cérémoniels, l'*ayni* désigne également le type d'aide basée sur le don de biens, qu'il s'agisse de nourriture, boissons, coca, cigarettes, musique ou objets symboliques.

De nombreuses études se sont ainsi intéressées aux différents éléments caractéristiques de l'*ayni*, lequel se définit comme un échange normatif et continu de biens et services entre des personnes connues entre elles, au cours duquel, entre la prestation et son retour, un certain délai s'écoule, et où le processus de négociation entre les parties ne consiste pas en un marchandage ouvert, mais se dissimule sous des formes de comportement cérémoniel (Alberti et Mayer 1974). Sa particularité principale réside dans le principe de "contre-prestation équivalente" (Seto 2016), à savoir la rétribution de la prestation reçue par le bénéficiaire, en des termes si non obligatoirement identiques, nécessairement équivalents (Temple 1986). Cette réciprocité implique souvent un certain délai entre la prestation et son "remboursement", qui a pu être défini comme un "crédit" en attente de son paiement en biens et services (Ferraro 2004). L'organisation d'*ayni* implique, en outre, pour le bénéficiaire d'accueillir et approvisionner continuellement les travailleurs, tout au long de la tâche à réaliser, en nourriture, alcool et coca, lesquels font partie d'une même sphère d'échange (Sallnow 1989: 211). Cet aspect est particulièrement important puisque ce serait dans l'expectative de consommer, plutôt que dans l'accumulation de "crédits", que résiderait les motivations des participants à ce mécanisme d'échange (Gose 1994).

L'*ayni* consiste ordinairement en un échange réciproque de services et de biens de même nature entre les membres individuels ou collectifs (familles) d'une même *ayllu*, lesquels, unis par des liens de parenté, se perçoivent comme étant égales. (Le terme *ayllu* fait référence aux unités sociales, à la fois de production et de parenté, existantes dans les Andes ; voir Albó 1988). L'*ayllu* constitue une territorialité propre à l'*ayni*, tandis que le champ de l'échange caractériserait les relations extérieures à l'*ayllu* (Temple 1986). La relation que les communautés aymara entretiennent avec les morts a généralement été analysée en termes d'*ayni*. Les vivants et les morts sont ainsi engagés dans une relation de réciprocité, aux termes de laquelle les deux parties égales sont, tour à tour, donatrice et réceptrice (Núñez del Prado 1972, Cadorette 1975, Earls et Silver-blatt 1978, Custred 1979, Bastien 1978, Harris 1982, Gose 1994, Rösing 1994 et 1995). En revanche, pour d'autres chercheurs, cette relation relèverait davantage de l'aide (*yanapa*), que les vivants fournissent au profit des morts sans en attendre une stricte contrepartie (Malengreau 1974, Bastien 1978).

Les relations d'échanges de main d'œuvre susceptible de s'établir entre des parties ayant des statuts inégaux (*minga* ou *mink'a*), avec d'un côté, les travailleurs et de l'autre, le bénéficiaire, de statut supérieur – qu'il s'agisse de membres de la même communauté jouissant de meilleures conditions, voire de métis, considérés comme supérieurs en statut (Ferraro 2004) –, se distinguent ainsi de l'*ayni* en raison de leur caractère asymétrique. À la différence de l'*ayni* qui n'établit par de différence qualitative entre les travailleurs et le bénéficiaire, qui deviendra à son tour travailleur au moment voulu, la *minga* établit un lien hiérarchique entre les deux parties. Les études réalisées sur cette forme de réciprocité asymétrique insistent d'ailleurs sur l'exploitation de la main d'œuvre par le bénéficiaire, lequel reçoit les fruits du travail réalisé, en échange de la nourriture et de la boisson, sans être obligé de rendre l'équivalent du travail (Carter 1964, Fonseca 1974, Mayer 1974, Malengreau 1980, Orlove 1980, Sánchez 1982). L'ethnographie traditionnelle a ainsi classé l'*ayni* et la *minga* comme deux formes principales d'échanges de main d'œuvre, l'une se caractérisant par des relations symétriques et égalitaires (Núñez del Prado 1972, Fioravanti 1973, Malengreau 1974), l'autre, par des relations asymétriques (Fonseca 1974, Spedding et Llanos 1999, Gose 1994, Carter 1964).

La littérature sur la réciprocité andine a particulièrement été prolifique au cours des années 70-80, dans le cadre d'études sur le mode de production communautaire, conçu comme différent, voire opposé au modèle capitaliste. Toutefois, ce modèle dualiste opposant traditionnellement la sphère des échanges de marché à la réciprocité a été critiqué par certains chercheurs (Klein 1993, Schulte 1999, Gose 2004, Ferraro 2006). Ces derniers soutiennent l'idée qu'il n'y a pas antagonisme mais plutôt coexistence entre les relations de marché et les formes traditionnelles d'échange basées sur la réciprocité, depuis la colonisation. Certains anthropologues ont d'ailleurs mis l'accent sur la nature économique des relations de réciprocité, perçues avant tout comme des relations de production. L'*ayni* et la *minga* seraient ainsi, selon les tenants de cette anthropologie économique formaliste, des formes relationnelles dyadiques contractuelles assumées par des unités domestiques motivées par leurs intérêts individuels. Ce n'est que récemment que la signification de ces relations de réciprocité symétrique (*ayni*) et asymétrique (*minga*) a été analysée dans un contexte rituel et saisonnier (Gose 2004).

1.2. Système agroalimentaire, cycle productif et valeurs culinaires

Les prémices des études sur l'alimentation bolivienne peuvent s'observer dans les travaux ethnohistoriques portant sur le système agroalimentaire des sociétés préhispaniques. Ces recherches ont notamment mis en évidence la stratégie des "archipels verticaux", un modèle d'organisation des cultures qui permettait aux communautés d'assurer un "contrôle vertical d'un maximum d'étages écologiques" de façon à diversifier au mieux leurs cultures et leur alimentation (Murra 1967 et 1975, Fonseca Martel 1966). En continuité avec ces études, certains anthropologues ont cherché à identifier ce qui subsiste de cet héritage, en examinant notamment le système organisationnel des cultures au sein des communautés contemporaines (Platt 1976, Hervé, Genin et Rivière 1994).

Les études anthropologiques se sont toutefois davantage portées sur le cycle productif agricole et les nombreux rites qui le ponctuent (Berg 1989, Ochoa 1976 et 1979, Fernández Juárez 2002). Le cycle festif annuel est intrinsèquement lié au cycle agricole, lesquels débutent en août avec les offrandes à la terre pour la préparer rituellement en vue des semences du mois de septembre (Barre 1948, Ochoa 1976, Berg 1987, Fernández Juárez 2002). La Toussaint, Noël, puis la Chandeleur et Carnaval, représentent des étapes importantes du cycle agricole et constituent autant d'occasions de célébrer symboliquement la croissance des cultures, jusqu'à la fin de la période de récolte marquée par la fête de "l'Esprit" (la veille de la Pentecôte) organisée en remerciement à la terre pour les produits récoltés (Albó 1971-74, Ochoa et Sayritupa 1975, Berg 1989, Mamani 1988, Carter-Mamani 1982, Fernández Juárez 2002). Enfin, le mois de juin, dédié aux travaux de battage, est ponctué par la fête de la Saint Jean, correspondant au solstice d'hiver et par conséquent au début de la nouvelle année aymara, et constitue un moment propice pour lire rituellement le sort du prochain cycle agricole.

Les recherches sur les valeurs et la signification sociale de la nourriture ont constitué un champ particulier de la réflexion ethnographique, dont l'une des perspectives les plus abondamment étudiées porte sur la dynamique du système alimentaire et son articulation avec les célébrations festives communautaires. Lors de ces occasions, les aliments revêtent une signification sociale et symbolique particulièrement marquée (Franqueville 1992). La nourriture cesse d'être entendue comme simple ingrédient pour être conceptualisée comme valeur structurante du lien social. En d'autres termes, manger et boire, de façon festive, génèrent intégration sociale (López García, Mariano Juárez et Medina 2016). Le partage d'aliments, de coca et d'alcool lors de la célébration de la première coupe de cheveux (*rutucha*), du baptême, du mariage, ou encore de l'enterrement (Fernández Juárez 2002) sont autant d'exemples de la fonction symbolique de la nourriture dans la structuration sociale des fêtes communautaires. De nombreuses études anthropologiques insistent en particulier sur l'omniprésence de l'alcool au cours des célébrations et le sens de boire ensemble comme fonction symbolique de sociabilité (Allen 2009, Saignes 1993, Jennings et Brenda 2009). Véhicule de l'interaction sociale, l'alimentation a ainsi été utilisée comme support thématique à l'analyse des valeurs fondamentales de la relation sociale aymara, ce que Johnsson (1986) appelle les *core values*, à savoir l'indépendance, l'égalité et la réciprocité. Les travaux ethnographiques ont notamment mis en évidence le lien particulier entre nourriture et principe de réciprocité qui structure les relations sociales andines, à travers le rôle spécifique de l'échange d'aliments et de plats dans le resserrement des liens entre individus au cours d'activités et évènements

comunautaires (Torrico Vallejos 1993, Temple 2003...). De même, l'utilisation symbolique de la nourriture intervient dans la relation de réciprocité entre êtres humains et êtres tutélaires, à travers la préparation de tables rituelles (*mesas*) qui rendent possible cet échange symétrique entre d'un côté, la satisfaction de l'appétit des esprits, au moyen d'offrandes culinaires réalisées en fonction de leurs goûts (López García *et al.* 2016) et de l'autre, l'assurance qu'ils veilleront à la bonne production des cultures agricoles.

Au cœur des études sur l'alimentation, un nombre important de travaux anthropologiques s'est intéressé aux aliments et à leur identité particulière. Ces analyses du contenu symbolique attribué aux aliments ont mis en évidence leur charge culturelle spécifique et leur rôle social actif dans la vie quotidienne des communautés, en ce qui concerne, en particulier, le maïs et la pomme de terre (Murra 1968, Platt 1976, Bouysse-Cassagne 1982, Arnold et Yapita 1996, Cárdenas Alvarez 1997, Millones 2001, Sanchez Garrafa 2011), le chuño (Mamani 1978), ou encore la coca (Allen 1988, Ossio 1989). Parmi les travaux réalisés sur les valeurs culturellement attribuées à la nourriture, certains ont également mis en évidence la relation entre des types d'aliments et les états personnels et socioculturels. De cette manière, les catégories culinaires du froid et du chaud et des aliments humides et secs s'appliquent à certaines situations personnelles concrètes, en particulier dans le traitement des maladies (Albó 1971-74, Heyduk 1971, Ortega 1980, Fernández Juárez 2002).

1.3. La santé, la maladie et la mort

Abordée sous différents angles de recherche liés aux conceptions autochtones de la santé et de la maladie, aux pratiques rituelles de guérison, ou encore au système de santé, l'anthropologie de la santé des communautés autochtones occupe une place particulière au sein des études boliviennes. Une partie de ces travaux anthropologiques apporte un éclairage intéressant sur la conception andine de la santé, définie à partir de la notion d'équilibre. L'équilibre consiste en un système relationnel harmonieux, garantie par la réciprocité, entre l'homme, la communauté à laquelle il appartient, l'environnement dans lequel il habite et les êtres tutélaires. La santé est dès lors perçue non pas comme l'absence de maladie, mais comme un état constant d'ajustement (Delgado Sumar 1984). À l'inverse, la rupture de cet équilibre est ce qui conduit à la survenance de la maladie. Dans cette perspective, la guérison ne résulte pas de l'élimination de la maladie mais passe par le rétablissement de cet équilibre, à travers la résolution des causes ayant conduit à sa rupture.

L'anthropologie bolivienne s'est intéressée, dès ses débuts, aux représentations et pratiques autochtones relatives au traitement de la maladie, en s'attachant particulièrement aux spécialistes rituels. Les premières études se sont ainsi portées sur la pharmacopée et les rituels des guérisseurs itinérants, les Kallawayas (Oblitas Poblete 1963, Girault 1985, Bastien 1981 et 1987, Rösing 1990, Fernández Juárez 1997 et 1998). Les spécialistes rituels aymaras de l'altiplano bolivien ont également fait l'objet d'une littérature abondante. L'effort de classification entrepris par certains anthropologues, rendue complexe en raison de la grande diversité des dénominations et du chevauchement de compétences de ces spécialistes, ont notamment permis la distinction de deux grandes figures de ces "maîtres" aymaras: le *Yatiri*, celui qui sait lire et interpréter la maladie dans les feuilles de coca, et le *Ch'amakani*, propriétaire de l'obscurité qui se singularise par sa capacité à convoquer et communiquer avec les êtres tutélaires à qui il donne voix afin qu'ils lui indiquent la nature de la maladie et le type d'offrandes à réaliser en vue de la guérison du malade (La Barre 1948, Carter-Mamani 1982, Huanca 1990, Jordá 1981, Fernández Juárez 1999). Les études sur la pratique rituelle de ces spécialistes ont mis en évidence leur rôle dans le diagnostic et le traitement d'une symptomatologie culturelle de la maladie. En particulier, ces "maîtres" aymaras se distinguent par leur capacité à identifier et traiter les maladies causées par la frayeur (*susto*), affection symptomatique provoquée par une forte impression pouvant entraîner la perte de l'*ajayu* (Fernández Juárez 2004). L'*ajayu* fait partie des entités animiques qui, au nombre de trois (Huanca 1990, Fernández Juárez 1999), quatre (Orta 1999) ou cinq (Carter 1968) selon les interprétations, habitent et animent le corps humain, et dont la perte, provoquée par des esprits malins, entraîne inéluctablement la maladie, voire la mort, si elle n'est pas rapidement rappelée par le spécialiste au cours de rituels, afin qu'elle retrouve le corps du malade. Décrite par certains anthropologues comme "l'esprit" (Bastien 1978), "l'air" ou "l'ombre" (Fernández Juárez 1999), l'*ajayu* a fait l'objet de maintes investigations ethnographiques qui se sont attachées à comprendre sa nature complexe (Carter 1968, Bastien 1978,

Huanca 1990, Orta 1999, Fernández Juárez 2004).

Au cœur des études sur les entités maléfiques peuplant l'altiplano bolivien, responsables de la capture de l'*ajayu*, la figure du *kharisiri* a acquit un intérêt ethnographique spécifique. Les caractéristiques représentatives, de même que les manières d'agir de ce personnage redoutable, vêtu de blanc, au visage camouflé par un capuchon, qui rôde le long des chemins isolés à l'affût de ses victimes, qu'il "surprend" pour extraire leur graisse ou leur sang à leur insu, ont été soigneusement documentées dans divers travaux ethnographiques (Ochoa 1975, Mendoza 1978, Crankshaw 1990, Rivière 1991, Charlier 1998, Huanacu et Pawels 1998, Spedding 2005, Fernández Juárez 2006 et 2008). L'image du *kharisiri* a été traditionnellement associée aux représentants de l'Église catholique, tels que les prêtres, mais aussi aux propriétaires des haciendas, aux *q'ara* et *misti* (blancs et métis), c'est-à-dire à ceux ne faisant pas parties des communautés (Paredes 1975, Rivière 1992, Weismantel 2001). Certains anthropologues ont ainsi interprétés l'image du *kharisiri* comme une représentation de l'altérité ethnique (Bellier et Hocquenghem 1991, Fernández Juárez 2006 et 2008, Molinié-Fioravanti 1991). D'autres, le définissent comme "un signe d'autodéfense culturelle" (Aguiló 1980), voire comme un "blocage interculturel" (Fernández Juárez 2008), face à la peur de l'autre et de la modernité (Aguiló 1982, Bellier et Hocquenghem 1991, Molinié-Fioravanti 1991). Dans une perspective fonctionnaliste, la figure du *kharisiri* apparaîtrait ainsi en temps de crise, économique ou politique (Portocarrero Maisch et Irigoyen 1991, Rockefeller 1995) pour renforcer la cohésion et la stabilité de la communauté. Pour d'autres, s'appuyant sur la théorie de la dépendance, le *kharisiri* constituerait un symbole de non réciprocité, voire d'oppression, dont les victimes, les autochtones, se voient dérober leur graisse au profit d'un marché extérieur, représenté par les prêtres, les propriétaires ou les hôpitaux (Bellier et Hocquenghem 1991, Salazar-Soler 1991, Molinié-Fioravanti 1991, Mroz 1992), présentant dès lors une analogie avec l'exploitation et l'appropriation de la force de travail de la classe ouvrière paysanne.

Certaines études anthropologiques se sont intéressées à la conception de la mort et aux rites mortuaires des communautés autochtones boliviennes, mettant en évidence l'importance des défunts dans le monde des vivants. Dans la conception aymara du cycle vital, la mort est envisagée comme un voyage (Albó 2007), une étape transitoire ou un passage, mais non une fin (Geffroy Komadina 2013). La mort n'apporterait ainsi qu'un repos relatif (*descanso relativo*), celui du corps, avant que l'âme affronte les labeurs de sa nouvelle vie (Fernández Juárez 2001). Ce chemin, particulièrement exténuant, que doit emprunter l'âme du mort pour rejoindre le monde qu'elle habitera désormais, a été fidèlement reporté par Albó (1971-74), Monast (1972), Llanque (1990) et par Harris chez les Laymis de Bolivie (1983). Des études anthropologiques ont également documenté les pratiques rituelles aymara liées à la mort. La veillée mortuaire, première étape du cheminement rituel d'adieu (Albó 1971, Buechler 1980), la préparation du corps, à travers l'ablution et l'habillement du cadavre (Fernández Juárez 2001, Geffroy Komadina 2013), celle du cercueil et des bagages du défunt, rassemblant divers aliments et effets personnels dont il aura besoin au cours de son voyage et dans sa nouvelle vie (Arriaga 1968, Bastien 1978, Llanque 1990, Fernández Juárez 2001), constituent autant d'occasions de célébrer rituellement le départ du défunt avant son inhumation. Les manifestations liées au chagrin et à la douleur, de même que les manifestations de jeu, d'humour et de rires, participent aux rituels d'adieu adressés au défunt, dont la finalité est d'aider et encourager symboliquement les morts dans l'épuisant voyage qu'ils doivent entreprendre pour rejoindre le monde des âmes (Carter et Mamani 1982, Heyduk 1971). Pour autant, le mort ne perd pas contact avec les vivants, alors mutuellement engagés dans une relation de bienveillance réciproque (Cadorette 1975, Fernández Juárez 2001...).

Cette approche symbolique, qui envisage la santé à travers les conceptions autochtones en matière de santé/maladie/mort et les pratiques rituelles qui y sont liées, ou l'alimentation des communautés aymaras à travers les valeurs et la nature symbolique de la nourriture, ou encore l'intégration communautaire autochtone à travers la valeur de la réciprocité, a constitué pendant longtemps un champ de pensée dominant la réflexion anthropologique portant sur les communautés autochtones boliviennes. Ce n'est que récemment, au tournant des années 2000, qu'une approche appliquée s'est dégagée au sein de l'anthropologie bolivienne, dans une perspective de développement des communautés autochtones, qui se trouvent bien souvent dans une situation socioéconomique de vulnérabilité. S'appuyant sur ce terreau fertile des études anthropologiques symboliques, certains anthropologues ont entrepris des recherches

appliquées, en particulier dans le domaine de la santé, à travers le prisme de la santé interculturelle (Fernández Juárez 2004, Michaux 2004, Ramirez Hita 2009...). De même, d'abord minoritaire, l'approche appliquée est devenue un champ de pensée contemporain à part entière au sein des études anthropologiques portant sur l'alimentation, grâce aux travaux réalisés, entre autres, sur la dénutrition infantile (Suremain, 2003) et la sécurité et souveraineté alimentaire (Ormachea Saavedra 2009, Fernández Juárez 2010, Castañón 2013, Prudencio 2014, Malloy 2016, Tejada Vélez et al. 2016...).

2. Réflexion anthropologique et réalités urbaines boliviennes

L'engouement des recherches anthropologiques sur les communautés autochtones rurales a notamment été la cause de l'intérêt tardif de l'anthropologie bolivienne pour d'autres réalités socioculturelles de l'Altiplano, en particulier urbaines. L'ouverture de ces études à des terrains urbains se caractérise par une ligne d'investigation principale "ethnalisée", s'attachant à analyser la perméabilité entre le monde rural aymara et ces réalités urbaines, et ce qui relève de la continuité ou de la rupture culturelle. Ce faisant, elles ont mis en évidence l'existence de sous-cultures propres, où l'identification ethnique est un critère de compréhension insuffisant. Cette deuxième partie empreinte un cheminement autant géographique, partant des villes du sud vers le nord de l'Altiplano, historique, des études les plus anciennes aux plus récentes, que thématiques, pour présenter trois objets d'études urbains particuliers de l'anthropologie bolivienne: la société et culture minière de Potosí et d'Oruro, le Carnaval d'Oruro et les villes de La Paz/El Alto.

2.1. Le monde minier bolivien

Comparée à l'importante contribution des historiens, dont les recherches ont porté tout autant sur les mécanismes économiques et les dynamiques sociopolitiques, comme l'organisation du travail (Crespo Rodas 1955, Helmer 1967, Saignes 1985, Cole 1985...), que sur des aspects de la vie culturelle, en particulier festive et théâtrale (Moglia 1943, Hanke 1956-57, Helmer 1960, Gisbert 1968), l'approche anthropologique constitue une spécificité récente des études menées sur le monde minier bolivien. Parmi les premières approches anthropologiques figure notamment l'œuvre pionnière de June Nash (Nash 1979). Son étude ethnographique, entreprise à la fin des années 70 dans les mines d'étain d'Oruro, s'intéresse à la condition minière et aux rapports de domination présents dans l'organisation du travail et les interactions sociales, ainsi qu'aux racines culturelles et ethniques de la conscience de classe des mineurs, dont elle identifie l'origine dans la culture *chola*. Dans un contexte de pressions économiques et politiques internationales, l'anthropologue part de cette double exploitation productive et ethnique de la classe minière bolivienne pour expliquer la survenance des mobilisations de travailleurs, s'inscrivant ainsi dans le courant théorique de la dépendance et l'analyse marxiste de classe. Dans une perspective différente, certains anthropologues s'attacheront davantage à analyser l'importance des structures symboliques rurales dans la formation d'une conscience de classe minière, insistant sur la perméabilité de la culture minière avec le monde paysan (Taussig 1980, Harris 1982, Harris et Albó 1984, Platt 1983, Godoy 1985).

Par la suite, l'anthropologie minière bolivienne s'est surtout développée depuis une perspective mytho-analytique. Une grande partie de l'attention des anthropologues a été attirée par les croyances et pratiques rituelles des mineurs autour de la divinité de la mine: le Tio. Cette figure divine, protectrice des richesses minérales souterraines, à laquelle les mineurs sollicitent, par de nombreuses offrandes à base de feuilles de coca, de cigarettes et d'alcool, parfois de fœtus de lama, sa bienveillance dans leurs travaux d'excavation quotidiens, a fait l'objet de nombreuses études anthropologiques (Guerra 1977, Taussig 1980, Platt 1983, Aguilar Calle 1996, Salazar-Soler 1997, Salazar-Soler et Absi 1998, Absi 2003, Bouysse-Cassagne 2004). Celles-ci se concentrent notamment sur l'origine de cette croyance: conséquence de l'évangélisation coloniale et de la diabolisation des anciens cultes (Bouysse-Cassagne et Harris 1987, Mazadiego et Puche 1995) ou produit syncrétique entre les cultes précolombiens et les croyances des colons espagnols (Guerra 1977), ou bien encore corollaire des changements technologiques et de l'apparition d'une classe minière à l'époque républicaine (Absi 2002, Salazar-Soler

1998).

En outre, les études anthropologiques entreprises sur le Tio se sont attachées à comprendre la signification spirituelle de cette croyance pour les mineurs. Vénéralisé comme le patron de la mine et de la production, le Tio aurait le pouvoir de faire apparaître et disparaître les filons, de les enrichir ou de les appauvrir, selon la qualité de ses relations avec les mineurs et de leurs offrandes (Absi 2003). Dans cette perspective, Tristan Platt considère que les liens existants dans les communautés rurales entre la production agricole et les morts sont analogues à ceux existants entre la production minière et les divinités des Tios-supays, formant ainsi une seule et même totalité (Platt 1983). Michael Taussig analyse cependant cette relation comme une sorte de pacte avec le diable, qui stigmatise le passage d'une économie rurale de subsistance, basée sur les valeurs de la réciprocité et du contrôle familial de la production, à un mode de production capitaliste où les mineurs se retrouvent dans une situation d'aliénation en tant que travailleurs salariés nouvellement prolétariés (Taussig 1980). Cette vision économique manichéenne où s'oppose d'un côté, un mode de production capitaliste minier diabolisé et de l'autre, un mode de production rural idéalisé qui méconnaît les mécanismes mercantilistes existants dans le monde rural a néanmoins suscité de nombreuses critiques (Godoy 1984, Platt 1983).

2.2. Anthropologie de la festività: le Carnaval d'Oruro

L'anthropologie bolivienne a investi le champ de la festività, à travers l'étude de deux fêtes de l'Altiplano, en particulier: le Carnaval d'Oruro et la Fête du Grand Pouvoir à La Paz. Ces célébrations annuelles d'ampleur, tant par le grand nombre de danseurs et musiciens qui y participent que par le déploiement de tout un registre de traditions andines et d'arts populaires s'exprimant à travers la musique, les danses, les costumes et les masques, se sont rapidement converties en objet d'étude des recherches anthropologiques, lesquelles se sont attachées à comprendre leur signification et origine. D'autres célébrations de l'Altiplano bolivien, comme la fête de la *Alasita*, qui constitue le pendant inverse du Carnaval d'Oruro en termes d'exubérance et d'authenticité, n'ont toutefois pas fait l'objet d'une même attention de la part des anthropologues et restent un champ d'investigation encore à explorer.

Le Carnaval d'Oruro est, à l'évidence, l'événement festif bolivien le plus étudié eu égard au nombre de publications sur le sujet. L'effervescence de cette fête a depuis longtemps captivé l'attention de nombre d'anthropologues boliviens comme étrangers (Boero Rojo 1977, Paredes Candia 1985, Gisbert 1989, Abercrombie 1992, Bouysse-Cassagne 2000 et 2005, Sigl 2012, Céspedes 2003). La particularité des études anthropologiques relatives au Carnaval d'Oruro réside notamment dans le vaste corpus documentaire produit par des chercheurs orureños, parmi lesquels Guerra Gutiérrez (1970), Condarco Santillán (1999), Beltrán Heredia (1962), Fortún (1961), Murillo Vacarrea (1999), López García (2007), Romero et al. (2003) ou encore Lara Barrientos (2007). La plupart de ces études font référence au Carnaval d'Oruro comme la manifestation d'un syncrétisme entre rituels traditionnels préhispaniques andins et festivitàs religieuses chrétiennes. Antonio Revollo Fernández parle ainsi d'une symbiose liturgique entre divinités andines et saints catholiques (Revollo Fernández 2003), les rituels andins ainsi subtilement unis aux représentations sacrées manifestant la foi et l'esprit chrétien imposés au cours de la colonisation (Céspedes 2003). À cette vision syncrétique, Thérèse Bouysse-Cassagne lui préfère l'image de la mosaïque, composée de pièces multiples modélisant les diverses pratiques et représentations qui ont cours pendant le Carnaval, celles-ci ne se contredisant pas forcément et ne se rencontrant pas toujours (Bouysse-Cassagne 2005).

Le Carnaval est incontestablement lié au culte de la Vierge de la Mine (*Virgen del Socavón*), qui constitue la trame de fond de l'ensemble des festivitàs carnavalesques (Bouysse-Cassagne 2005). Malgré les discours officiels qui font valoir le Carnaval comme une célébration des valeurs chrétiennes, l'enthousiasme des participants reposerait davantage sur leur croyance dans les pouvoirs miraculeux de la Vierge, qui serait capable d'exaucer les vœux si la personne danse avec dévotion (Lara Barrientos 2007). Ximena Córdova Oviedo analyse également le temps, l'argent et l'effort considérable que les danseurs investissent dans le Carnaval au regard de leur dévotion à la Vierge (Córdova Oviedo 2014). Le culte de la Vierge de la Mine est cependant l'expression même de cette superposition de croyances, s'exprimant à travers l'image plurielle de la Vierge de la Mine d'une part, mais aussi de la Ñusta (Cazorla

Murillo 2002), de la Vierge bienfaitrice des pauvres issue de la légende de Chiru Chiru (Condarco 2002), ou encore de la Vierge de la Chandeleur, le Carnaval coïncidant avec cette fête religieuse, héritage de l'effort fourni par le clergé, au cours de la colonisation, pour donner une teneur chrétienne aux célébrations traditionnelles autochtones, considérées comme idolatries par l'Église.

Par ailleurs, le Carnaval d'Oruro est lié au calendrier agricole andin puisqu'il marque le passage de la saison pluvieuse de la germination à la saison sèche des récoltes, correspondant ainsi avec la fête de l'*Anata* (ou *Anata Wayna*). Ce rite de remerciement du Carnaval-Anata serait ainsi présent dans l'activité rituelle carnavalesque des mineurs andins en raison de la croyance anciennement répandue relative à la croissance des métaux dans la terre, lesquels, dotés de racines, grandiraient selon des cycles de croissance influencés par les astres (Bouysse-Cassagne 2005).

Tous les ans, pendant plusieurs jours, le Carnaval se déroule dans une succession de danses, dans lesquelles s'expriment une myriade d'éléments reflétant ces diverses origines. La Diablada est la première parade dansée qui ouvre le Carnaval. Appelée ainsi en raison de son personnage central (le diable), la Diablada a fait l'objet de nombreux travaux qui offrent une pluralité d'interprétations de cette danse (Fortún 1961, Revollo Fernández 1995 et 1996, Romero 2001, Cazorla Murillo 2002, Condarco Santillán 2002, Karadimas 2015). Ces interprétations sont narrées par les mouvements rythmés des différents personnages qui animent cette danse, dont l'évolution a fait l'objet de certaines études (Beltrán 2002, Cajías de la Vega 2011) tout comme celle de leurs interprètes: ouverture de cette danse à de nouvelles classes sociales (Beltrán 1956), institutionnalisation des danseurs en ensembles folkloriques appelés Fraternité (Vargas Luza 1998, Sigl 2012), féminisation progressive de la Diablada (Cajías de la Vega 2011). Les monographies réalisées sur la Diablada ont, par ailleurs, mis en valeur les nombreux éléments esthétiques s'exprimant à travers les diverses chorégraphies et musiques, mais également à travers les vêtements et les masques (Gisbert 1993, López García 2007, Vargas Luza 1998).

Les études les plus récentes se sont davantage concentrées sur la question de la patrimonialisation du Carnaval d'Oruro. Depuis 1970, date à laquelle la ville d'Oruro a été nommée "capitale du folklore", le Carnaval a intégré le répertoire officiel de la mémoire bolivienne (Córdova Oviedo 2014). Les discours officiels véhiculent ainsi l'image du Carnaval comme lieu d'expression de la dévotion chrétienne et vecteur de transmission des traditions nationales (Lara Barrientos 2007, Araoz Sanjinés 2003). Plus récemment, la reconnaissance du Carnaval d'Oruro comme patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO, a converti cette festivité locale en patrimoine universel. Certains chercheurs analysent toutefois cette canonisation comme une policisation excluante de la tradition qui étouffe les processus naturels d'innovation, les acteurs du Carnaval se voyant en effet déposséder de leur leadership sur les festivités carnavalesques, au profit d'autorités culturelles nationales et internationales gardiennes d'une tradition devenue pratique culturelle immuable (Córdova Oviedo 2014). La participation autochtone relève ainsi de la simple représentation muséographique des éléments ancestraux de la festivité, laquelle rejette systématiquement toute contribution récente de ces acteurs. En réponse à ce processus de patrimonialisation excluante du Carnaval, des festivités alternatives ont émergé, en particulier l'*Anata* andine orureña qui apparaît, depuis le début des années 1990, comme une démonstration publique des rituels autochtones traditionnellement réservée au monde rural (Córdova Oviedo 2014).

2.3. Les territoires urbains de La Paz et El Alto

Au cours des années 1970, certains anthropologues ont entrebaillé la porte de la recherche bolivienne, alors traditionnellement refermée sur le monde rural, pour s'intéresser aux études urbaines. Les premières investigations à s'inscrire dans ce champ de recherche ont été entreprises par Judith-Maria Buechler, à travers l'étude du monde commercial urbain, notamment les dynamiques de restructuration du marché de La Paz (Buechler 1978). Ces observations pionnières n'ont pas connu la prolongation attendue dans les investigations postérieures, sauf à considérer plus largement les travaux sur le secteur informel urbain (Dandler 1985).

Les études urbaines se sont davantage concentrées, au tournant des années 1980, sur une figure particulière des villes andines, celle de l'aymara urbain. Les premiers travaux de cette ligne

d'investigation ont ainsi porté sur la dualité de la ville de La Paz/Chukiyawu. La coexistence de La Paz (ville coloniale) et Chukiyawu (ville indienne), déjà observable au XVI^{ème} siècle (Saignes 1978), constitue encore aujourd'hui la structure socio et ethno-organisationnelle de la ville (Buechler 1980, Schoop 1981, Albó 1986 et 1990). Le remarquable travail anthropologique intitulé *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, apporte un éclairage sur cette particularité urbaine, à travers notamment l'analyse de l'émergence et la configuration de cette société et culture aymara urbaine, de même que les nouvelles formes de relations que les "résidents", immigrés aymaras des villages de l'Altiplano bolivien, entretiennent avec leur communauté d'origine (Albó, Greaves et Sandoval 1982-87).

Les études anthropologiques réalisées autour de la figure du "résident", partent d'une même question fondamentale, celle de savoir si cette migration de l'aymara rural vers les aires urbaines relève d'une continuité ou d'une rupture culturelle, ou s'accompagne de nouvelles formes de comportements et de pensées. Les paradigmes dominant les sciences sociales des années 1960 considéraient les mouvements migratoires des campagnes vers la ville comme un mécanisme conduisant inévitablement à l'assimilation des modèles culturels urbains par les paysans immigrés, ces derniers devenant au fil des générations des "métis" à part entière. Pour autant, certaines études révèlent, au contraire, la présence de mécanismes de résistance, notamment à travers le maintien par les "résidents" des traditions culturelles et linguistiques de leur région d'origine (Sandoval 1977, Albó et Preiswerk 1986, Albó et al. 1982-87). Selon Charlotta Widmark, il s'agirait davantage d'une coexistence internalisée de deux tendances contradictoires, liées à l'assimilation de la culture urbaine d'une part et à la revitalisation de l'identité autochtone d'autre part. Selon un processus, qu'elle désigne par les termes de "négociation de l'identité", le "résident" serait alors contraint de choisir l'une de ces deux stratégies culturelles opposées, le conduisant, dans un cas, à s'autoidentifier comme bolivien métis, niant dès lors ses racines, et dans l'autre, à renforcer son identité aymara (Widmark 1999). L'anthropologue rejette toutefois l'idée d'une identité fragmentée ou d'une double personnalité sociale des aymaras urbains de la Paz, et privilégie la notion d'identités complexes et contextualisées, se transformant au cours de la vie (Widmark 2003).

Jouant à la fois sur leur connaissance personnelle de l'aymara rural et sur leur maîtrise de la ville et des groupes urbains dominants, les "résidents" réalisent un important travail de médiation à la fois économique, social, politique et culturel avec les communautés rurales. La proximité physique de l'Altiplano aymara, mais surtout le besoin de reconnaissance de son nouveau statut social, que les autres groupes urbains lui refusent, mais que le résident acquiert auprès de l'aymara rural, et dans une moindre mesure, les gains économiques ainsi que la possibilité d'un éventuel retour à la ruralité, expliquent cette "situation de pont" qu'occupe le résident entre monde urbain et monde rural (Albó et al. 1982-87). L'étude de la relation entre les "résidents" des villes de La Paz et El Alto et le monde aymara rural a acquis une importance fondamentale à la fois dans l'effort de compréhension de ce groupe urbain complexe, mais également dans l'analyse des mouvements paysans survenus à partir de la Réforme Agraire et de ses dirigeants provenant, pour la plupart, de la ville (Hurtado 1986).

Le début des années 2000 a été marqué par la renaissance de l'anthropologie urbaine bolivienne, en grande partie grâce aux recherches menées sur la ville de El Alto (Poupeau 2009). Cet intérêt croissant pour ce centre urbain situé à l'ouest de La Paz est lié à une plus grande visibilité de la ville, en raison d'une croissance à la fois démographique et spatiale, mais également pour son rôle joué en tant que centre névralgique de la mobilisation aymara et des blocages survenus dans le cadre de la guerre du gaz en 2003 (Poupeau 2009 et 2010). Dans ce contexte, El Alto acquiert un intérêt anthropologique en tant que point d'articulation entre les mouvements de protestation de l'Altiplano et le centre politique et administratif de La Paz. En continuité avec les travaux anthropologiques initiés antérieurement sur la relation des "résidents" avec le monde rural aymara, ces études révèlent l'importance de cette connexion entre aymaras urbains et ruraux dans la formation des mouvements de protestation aymaras (Rivera 2003, Gotkowitz 2007). Les études urbaines spécialisées sur El Alto et La Paz ont également pris la forme de monographie de quartier, en particulier ceux des secteurs populaires et des populations précaires (Gill 2000, Lazar 2008, Arbona 2009). Ces études mettent en lumière la recomposition des relations sociales et l'importance des liens communautaires, à travers les réseaux d'assistance mutuelle, les organisations de quartier, les syndicats et groupes corporatifs, qui, dans un contexte de retrait de

l'État, apparaissent comme un moyen de lutter contre la fragmentation sociale engendrée par l'application des politiques néolibérales au milieu des années 1980.

3. Ouvertures épistémologiques de l'anthropologie bolivienne

L'épistémè anthropologique bolivienne est, depuis quelques années, critiquée pour son cadre de lecture fondé sur la colonialité. Née sous l'impulsion des mouvements autochtones, cette critique met en avant les représentations ethnocentrées sur l'occident des réalités socioculturelles boliviennes et plaide pour une pratique anthropologique décolonialisée. Dans cette perspective, certains anthropologues, autochtones mais aussi non autochtones, ont entamé une démarche intellectuelle visant à dépasser cette vision coloniale, capitaliste et patriarcale. Cet article s'intéresse, dans cette dernière partie, à cette démarche de construction d'une vision anthropologique décolonialisée, à travers la notion de genre et le paradigme autochtone du *Vivir Bien*.

3.1. Au-delà du dualisme de genre

En Bolivie comme dans le reste du monde andin, l'anthropologie est longtemps restée confinée aux études sur les femmes, et ne s'est ouverte progressivement à la perspective de genre que dans les années 70 et 80, à travers l'étude du principe de la complémentarité andine. En cherchant à comprendre cette représentation culturelle des relations entre les genres, les anthropologues ont mis en valeur le concept de complémentarité du masculin et du féminin, comme construction horizontale des rapports de genre, dans les cultures ancestrales autochtones, en particulier aymara. Selon la conception aymara des relations sociales, mais aussi politiques, économiques ou rituelles, chaque unité est composée d'éléments, opposés et complémentaires, engagés dans une relation de réciprocité. Dans cette perspective, la femme et l'homme, dualité opposée et complémentaire l'un de l'autre, constituent ainsi l'unité familiale (Isbell 1976, Harris 1986). Cet ordre andin, supposé "duel, complémentaire et égalitaire" (Isbell 1976), menerait non seulement à une non-confrontation des sexes, mais aussi à une dualité des rôles. Cette dualité se retrouverait notamment dans l'exercice du pouvoir au sein des communautés, où les responsabilités de la femme sont complémentaires à celles de l'homme (Condori, Michaux et Montecinos 1986). L'origine des inégalités de genre est alors située dans le processus de destruction des formes traditionnelles de relation entre les sexes, initié par la colonisation. Ce modèle traditionnel de symétrie complémentaire se serait en effet désorganisé sous le poids de l'imposition d'une structure relationnelle coloniale, de nature patriarcale, qui aurait ainsi établi, à travers l'éducation et la religion, la domination masculine dans les relations de genre (Huanca 2012, Lugones 2012). La lutte des mouvements autochtones contre ce système patriarcal colonial a conduit à la valorisation de la complémentarité andine, comme principe alternatif aux relations de genre imposées par l'occident et la modernité. L'étatisation de cette vision de genre, avec la prise de pouvoir d'Evo Morales, se fonde ainsi sur la récupération de ce principe comme "potentiel émancipateur" (Burman 2011), garant d'une dépatriarcalisation des relations de genre. Les mouvements féministes autochtones se trouvent dès lors face à une double difficulté puisque confrontés à la fois à une vision homogénéisante et réductrice des facteurs explicatifs de la position de la femme dans la société bolivienne par l'imposition du système patriarcal colonial, mais aussi à un discours hégémonique basé sur l'harmonie des rapports de genre dans les cultures ancestrales autochtones (Arnold et Spedding 2005).

Une analyse critique de cette perspective de genre a toutefois rapidement émergé, s'interrogeant sur ce principe idéalisé du dualisme complémentaire issu de la pensée andine. Certains anthropologues ont ainsi tenu à revisiter ce modèle afin d'expliquer les rapports inégaux entre hommes et femmes, démontrant que les relations ne sont pas exemptes de lien de subordination ou de complémentarité hiérarchique (Platt 1988, Carter et Albó 1988). D'autres sont allés jusqu'à revoir les fondements même de ce modèle. À ce titre, il apparaît indispensable de mentionner l'ouvrage coordonné par Denise Arnold, intitulé *Más allá del Silencio: Las fronteras de género en los Andes*, dans lequel les contributeurs reviennent sur un certain nombre de "vaches sacrées des études andines" (Arnold 1997), telles que les notions de complémentarité (Spedding, Canessa, Isbell) et de dualité andine (Rösing, Spedding), ou

encore l'interprétation patrilinéaire du système de parenté andin (Arnold et Yapita, Dransart, Isbell). Cet ouvrage permet ainsi une nouvelle lecture du genre, qui cherche à dépasser la vision binaire, perçue avant tout comme une représentation schématique empreinte d'ethnocentrisme. Ainsi, le genre serait multiple, au nombre de dix, dans la société kallawayaya (Rösing 1997) ou unique, avec la domination symbolique de "l'androgynie" (Isbell 1997), changeant au cours de la vie des individus, mais aussi multi-causal, puisque, dans une définition large du corps humain allant au-delà du simple corps physique, l'identité de genre se construirait également en fonction de l'organisation sociale et du système de charges rituelles ou politiques, ou encore de la terre cultivée (*chacra*) (Rösing 1997), ou du paysage (Sikkink 1997).

Cette perspective où le genre est dissocié du corps et du rôle sexué, marque une avancée épistémologique significative qui ouvre la voie d'un vaste champ d'analyse sur le genre, en particulier aux études LGBT et *Queer* (Paulson 2000 à 2010). Si la littérature sur l'homosexualité et la transexualité en Bolivie est loin d'être abondante, comme dans le reste des pays andins, des travaux ont récemment été entrepris, notamment par des auteurs engagés, pour dénoncer les discriminations subies en raison de leur orientation sexuelle (Wright 2000). Une réflexion a, par ailleurs, été engagée sur les conditions de possibilité de l'homosexualité et les défis qui se présentent à la culture homosexuelle en Bolivie, dans la conjoncture actuelle marquée par la présence d'un État qui se prétend plurinational et décolonisateur mais où la colonialité du genre perdure (Aquím Chavez 2012, Álvarez Mollinedo, Aruquipa Pérez et Absi 2016). D'autres publications portent plus spécifiquement sur la question de la transexualité (Álvarez Mollinedo 2016) ou de l'activisme transformiste (Aruquipa Pérez 2016). En rupture avec les études LGBT traitant presque exclusivement de l'homosexualité masculine en contexte urbain, l'article d'Alison Spedding et Helan Vichevich présente, quant à lui, des pratiques d'homosexualité, à la fois masculine et féminine, observées dans des communautés rurales de la région des Yungas (Spedding et Vichevich 2016). Ces conclusions contredisent les recherches menées jusqu'alors, lesquelles mettaient en évidence le rejet de l'homosexualité dans les communautés rurales autochtones de l'Altiplano (Ledezma Main 2005 et 2006, Hurtado 2011 et 2015), et il serait intéressant d'entreprendre de nouvelles recherches empiriques sur les pratiques homosexuelles et les attitudes à son égard dans d'autres régions des Andes.

3.2. Le paradigme autochtone du *Vivir Bien*

La littérature autour de la notion du *Vivir Bien* en Bolivie, ou *Buen Vivir* en Équateur et au Pérou, est aujourd'hui plus qu'abondante. Cet engouement pour l'étude du *Vivir Bien* s'explique, en grande partie, par les différentes acceptions du terme comme germes de réflexions alternatives aux concepts conventionnels du développement (Gudynas 2011). Dans un contexte de crise du paradigme du développement occidental et capitaliste, le *Vivir Bien* a, en effet, suscité une forte curiosité intellectuelle en tant qu' "opportunité" et "option à construire" (Acosta 2008). Malgré certaines approches qui le qualifient de "mysticisme de certains idéologues du monde autochtone" (Spedding, cité dans Uzeda 2009), d'autres, majoritaires, y voient ainsi l'espoir d'entamer une réflexion sur un futur civilisationnel postcapitaliste et décolonialisé (Souza Santos 2009).

L'ensemble des travaux existants sur le *Vivir Bien* se confronte à la même difficulté de traduction des notions du *sumaj qamaña* (aymara) ou *sumak kawsay* (quechua). En raison de leur nature polysémique, elles échappent à une définition rigoureuse, et font l'objet d'une grande variété d'interprétations qui mettent en exergue leur amplitude sémantique, dans le même temps qu'elles les rognent et les dénaturent. L'expression *Vivir Bien*, pour reprendre les termes de Javier Medina, est une pâle métaphore qui tend à réduire leur sens de manière anthropocentrique (Medina 2011). Alison Spedding et Víctor Hugo Quintanilla refusent d'ailleurs strictement de traduire la notion de *sumaj qamaña* par *Vivir Bien* (Prada 2013). Javier Medina lui privilégie le principe de "qualité de vie" (Medina 2011), d'autres préfèrent la traduction de "bonne coexistence" (*buen convivir*) (Albó 2011), ou encore de "vie pleine" (Prada 2013), de "vie en plénitude", "la vie dans l'excellence matérielle et spirituelle" (Macas 2010). De cette variété de traductions par des termes alternatifs et concurrents, germe le doute quant à l'équivalence entre *suma qamaña* et *Vivir Bien* (Farah et Vasapollo 2011). *Vivir Bien* ne serait pas une traduction littérale de l'aymara *suma qamaña* mais plutôt une interprétation depuis la logique de l'espagnol (Mamani 2011). Ce large spectre sémantique est, pour certains, inhérent à la nature "en construction" de ce concept

(Gudynas 2011). Pour d'autres, il est toutefois nécessaire de remettre en question les incohérences, les angles morts, les excès rhétoriques et les contradictions du *Vivir Bien* (Stefanoni 2012).

Un autre point de divergence des études sur le *Vivir Bien* se réfère à son origine conceptuelle, c'est-à-dire à la cosmovision ou paradigme culturel dont il relève. Pour la plupart des spécialistes du monde autochtone andin, le *Vivir Bien* s'inscrit dans la cosmovision autochtone andine (Yampara 2001, Medina 2001, Albó 2011, Macas 2010, Choquehuanca 2010, Huanacuni 2010, Dávalos 2011). Ces intellectuels ont joué un rôle déterminant dans la consolidation épistémologique du *Vivir Bien*, en s'appuyant sur des éléments spirituels et culturels ancestraux et des formes d'organisation sociale propre à l'*ayllu* (réciprocité, complémentarité, correspondance ou encore "relationnalité") (Walsh 2009). Ce courant, qui inspire, par ailleurs, les mouvements autochtones et une partie de la politique gouvernementale bolivienne (Choquehuanca 2010), a toutefois été critiqué pour son "pachamamisme" (Stefanoni 2010), à savoir une lecture simpliste formulée à partir d'une référence excessive et exclusive à des signifiants autochtones. D'autres approches considèrent le *Vivir Bien* à partir de cadres de référence divers, se rapportant à la fois aux traditions ancestrales autochtones andines et à d'autres conceptions, telles que le socialisme, l'écologisme, ou encore le féminisme (Acosta 2010, Gudynas 2011), donnant ainsi forme à une sorte de "collage postmoderne" (Oviedo 2011).

Malgré cette grande diversité d'acceptions du *Vivir Bien*, il existe un consensus croissant sur les limites conceptuelles et contenus clés de ce paradigme. Les différentes approches théoriques s'accordent sur l'idée que le *Vivir Bien* est imprégné d'éléments critiques du développement contemporain. La plupart des études sur le sujet se réfère ainsi à la notion du *Vivir Bien* à travers un champ sémantique similaire, pour mieux souligner sa nature critique vis-à-vis de la définition actuelle du développement, attachée aux idées capitalistes de croissance économique, de progrès et du "vivre mieux" (Acosta 2008, Dávalos 2008). De critiques, ces considérations ont fini par s'assembler en un "puissant appareil discursif" (Guzmán Prudencio et Polo Blanco 2016), cristallisant une pensée où le *Vivir Bien*, n'est plus considéré comme une variante du développement néolibéral et capitaliste (Ramírez 2010), mais davantage comme une "proposition alternative" (Acosta 2010 et 2012), voire un chemin qui mène "au-delà du développement" (Gudynas et Acosta, 2011). Selon Alberto Acosta, le *Vivir Bien* est une proposition, en construction (ou à construire), vers un changement civilisationnel formulée depuis la périphérie du monde (Acosta 2015). Le *Vivir Bien* implique, dès lors, des changements profonds dans les idées qui façonnent aujourd'hui le développement, allant au-delà de simples corrections et ajustements, pour favoriser la dé-marchandisation, la décentralisation, la redistribution des richesses et du pouvoir (Acosta 2015), ou encore une nouvelle éthique environnementale (Gudynas 2011), comme stratégies de construction collective d'une autre économie nécessaire à la transition vers une nouvelle civilisation.

Dans ce contexte, le *Vivir Bien* apparaît comme une proposition capable de se constituer en un élément fondateur d'un projet politique transformateur (Albó 2003). Depuis sa consécration dans les Constitutions équatoriennes en 2008 et boliviennes en 2009, le *Vivir Bien* a dépassé les discussions étymologiques pour être introduit dans le discours de l'État comme principe central de sa politique nationale postcoloniale et postnéolibérale. L'analyse de cette conceptualisation étatique du *Vivir Bien* met en valeur la récupération de principes défendus par les mouvements autochtones, notamment de décolonisation et de plurinationalité. Raúl Prada reconnaît ainsi qu'il y a eu "déplacement" du sens du *Vivir Bien*, qui s'envisage désormais à travers la décolonisation comme projet civilisationnel et culturel alternatif au capitalisme et à la modernité (Prada 2013). Le caractère transformateur de l'interprétation étatique du *Vivir Bien* semble toutefois mis à mal dans sa propre application. L'application de politiques rentières, extractivistes et capitalistes, comme proposition nationale de transformation sociale relèverait davantage d'un "neextractivisme progressiste" (Gudynas 2010). Le postulat de principe transformateur intrinsèque au *Vivir Bien* se retrouve néanmoins dans les projets autochtones de changement ontologique. Le *Vivir Bien* prend en effet sens lorsqu'il est considéré comme un élément intrinsèque à l'ontologie autochtone qui incite à un remodelage de la perception dualiste nature/culture. Ce faisant, le *Vivir Bien* participe d'"une tentative de décolonisation permanente de la pensée" (Viveiros de Castro 2009). C'est dans cette perspective qu'il est possible d'appréhender le *Vivir Bien* comme un principe transformateur proprement autochtone.

Considérations finales: Le “tournant ontologique” et ses implications pour l’anthropologie bolivienne

Le “tournant ontologique” qui se produit aujourd’hui au sein de l’anthropologie moderne est une nouvelle façon de penser l’objet d’étude anthropologique au-delà de l’être humain. Celui-ci n’est plus seul à l’étude. Il ne constitue plus un objet singulier qui préexiste aux représentations que divers acteurs se feraient d’eux (Mol 2002). Humains et non-humains se concrétisent, à travers des assemblages et associations multiples, en phénomènes plus ou moins coordonnés (Keck, Regehr et Walentowitz 2015). C’est à ces réalités multiples qui naissent des relations entre les différentes entités (humains, animaux, plantes, artefacts), plutôt qu’aux faits culturels ou sociaux, que l’anthropologie s’intéresse désormais.

Ce décentrage vis-à-vis de l’*anthropos*, est intéressant dans le contexte bolivien, en particulier autochtone. La reconfiguration ontologique semble prendre tout son sens lorsqu’il s’agit de comprendre le mode d’existence de peuples ancestraux, dont les cosmologies sont difficilement compréhensibles à travers un cadre de lecture nature/culture. La cosmologie autochtone andine conçoit l’univers comme une composition, où éléments égaux et opposés se réunissent et parfois se rencontrent, plutôt qu’un flux primordial ou une totalité indifférenciée qui inclut tout (Harris et Bouysse-Cassagne 1988). L’univers est ainsi façonné par les processus dynamiques d’interactivité entre ces éléments, que sont la réciprocité, la complémentarité, la correspondance ou encore “la relationnalité”. En conséquence, le monde ne peut être appréhendé par l’anthropologie qu’à travers l’étude de ces interactions entre acteurs humains, non-humains, non-vivants, dans lesquelles tous ces éléments sont dignes d’intérêt à part égale. L’ontologie autochtone met ainsi en évidence les limites d’une anthropologie anthropocentrique, où l’objet d’étude n’est que le sujet humain de l’action. Puisque tous les éléments de la composition sont également sujets, la partition sujet/objet est donc dépassée lorsqu’il s’agit de décrire les entités qui apparaissent dans l’action. Il semble dès lors indispensable d’ouvrir la catégorie “sujet” à des entités autres qu’humaines. Cette ouverture, ou décentrage, responsable du tournant ontologique, permet d’envisager de nouveaux objets d’étude à partir de “cohabitations”, encore inexplorées, entre les humains, les animaux, les plantes, les esprits, les artefacts, etc. Un des intérêts majeurs du tournant ontologique est ainsi d’envisager la découverte d’assemblages nouveaux et créatifs entre humains et non-humains, et entre êtres vivants et inanimés.

Le tournant ontologique ne peut toutefois pas se résumer à une simple opposition entre ontologie autochtone *versus* ontologie occidentale (Viveiros de Castro). Il paraît plus opportun de parler de “pluralisme ontologique” (Latour 2012) qui permet dès lors de concevoir plus adéquatement des réalités à géométrie variable. Ce potentiel analytique, qui permet ainsi de saisir pour chaque entité, chaque être, les différents modes d’existence qu’il traverse, implique de s’intéresser aux reconfigurations ontologiques sur le terrain, ce que Frédéric Keck, Ursula Regehr et Saskia Walentowitz qualifient de tournant ontologique *en action* (Keck et al. 2015). La Bolivie a une longue histoire de cohabitation (le plus souvent forcée et inégalitaire) entre cosmologies distinctes (Landivar et Ramillien 2015), où les différents modes ontologiques se côtoient mais ne se rencontrent pas ou rarement. Le tournant ontologique marque une rupture dans cette tradition, puisqu’il suppose une nécessaire rencontre entre ces modes d’existence divergents, parfois incompatibles. Ce dialogue ontologique s’accompagne dès lors inévitablement de “frictions” (Tsing 2004) et il n’est pas surprenant de voir naître des travaux spécifiques qui tentent de rendre compte de ces frictions et des mécanismes relevant de la “diplomatie ontologique” (Latour 2012). Ceux de Diego Landivar et Émilie Ramillien s’inscrivent dans cette perspective d’analyse des frictions ontologiques et rencontres diplomatiques, en l’occurrence créatrices, sur le théâtre constitutionnel bolivien entre acteurs, inégaux et hétérogènes, aux cosmologies et modes d’identification variés (Landivar et Ramillien 2015).

Cette ouverture conclusive sur le tournant ontologique de l’anthropologie moderne ne cherche pas à établir une critique malvenue sur la manière dont les travaux anthropologiques précédemment présentés ont tenté de comprendre les modes d’existence boliviens à travers les lunettes du naturalisme. Elle se présente plutôt comme une invitation à tester empiriquement l’hypothèse du pluralisme ontologique par

des travaux anthropologiques *en action*.

Bibliographie

Absi, Pascale

2003 *Les ministres du diable: Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie*. Paris, L'Harmattan.

Acosta, Alberto

2008 "El buen vivir, una oportunidad por construir", *Ecuador Debate*, n° 75: 33-38.

2015 "El buen vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas", *Política y Sociedad*, n°52 (2): 299-330.

Alberti, Giorgio (et Enrique Mayer)

1974 "Reciprocidad andina: Ayer y hoy", *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, n° 12: 13.

Albó, Xavier

1971 *Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras*. La Paz, 1974.

1988 *Raíces de américa: El mundo aymara*. Madrid, Alianza.

1990 *La Paz/Chukiyawu: Las dos caras de una ciudad*. La Paz, Mimeo-CIPCA.

Albó, Xavier (y otros)

1982-87 "Chukiyawu, la cara aymara de La Paz", *Cuadernos de Investigación*, n°20, 22, 24, 29.

Arnold, Denise (Coord.)

1997 *Más allá del silencio. las fronteras de género en los andes*. La Paz, CIASE/ILCA.

Arnold, Denise (et Alison Spedding)

2005 *Las mujeres en los movimientos sociales en bolivia 2000-2003*. La Paz, Centro de Información y Desarrollo de la Mujer, ILCA.

Barragán, Rossana

1985 "Bilan des recherches boliviennes en sciences sociales", *Caravelle. Cahiers Du Monde Hispanique Et Luso-Brésilien*, n° 44 (1): 113-122.

Bastien, Joseph William

1978 "Mountain of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu". *The American Ethnological Society, Monograph* n° 64.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

2005 "El carnaval de Oruro: La virgen del socavón, el diablo y el otorongo de la mina", en Antonio Garrido Aranda (coord.), *El mundo festivo en España y América*. Córdoba, Universidad de Córdoba: 405-425.

Buechler, Hans C.

1980 *The masked media: Aymara fiestas and social interaction in the Bolivian Highlands*. The Hague, De Gruyter Mouton.

Carter, William (et Mauricio Mamani)

1982 *Irpa Chico: Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz, Juventud.

Córdoba Oviedo, Ximena

2014 "Indigeneity in the Oruro Carnival: Official memory, Bolivian identity and the politics of recognition",

en Helen Gilbert et Charlotte Gleghorn (coord.), *Recasting commodity and spectacle in the indigenous Americas*. London, School of Advanced Study, University of London: 1-18.

Dávalos, Pablo

2008 "El 'Sumak kawsay' ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo", *América Latina en movimiento*, 05 mai. <https://www.alainet.org/es/active/23920>

Delgado Súmar, Hugo E.

1984 "Salud y Enfermedad en el Mundo Andino I", *Serie Apuntes De Medicina Tradicional (Ayacucho)*, n° 10a: 1-15.

Farah, Ivonne (et Luciano Vasapollo) (coord.)

2011 *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA.

Fernández Juárez, Gerardo

1999 *Médicos y yatiris: Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*. La Paz, CIPCA.

2001 "Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los Aymara lacustres del Titicaca", *Chungará Revista De Antropología Chilena (Arica)*, n° 33 (2): 201-219.

2002 *Aymaras de Bolivia: Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito, Abya-Yala.

2004 "Ajayu, animu, kuraji: La enfermedad del 'susto' en el altiplano de Bolivia", en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas*. Quito, Abya-Yala: 279-303.

2008 *Kharisiris en acción: Cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito, Abya Yala.

Gose, Peter

1994 *Deathly waters and hungry mountains: Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto, University of Toronto Press.

Gotkowitz, Laura

2007 *A revolution for our rights. Indigenous struggles for land and justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham, Duke University Press.

Gudynas, Eduardo

2011 "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina En Movimiento*, n° 462 (febrero): 1-20.

Gudynas, Eduardo (et Alberto Acosta)

2011 "El buen vivir más allá del desarrollo", *Revista Qué Hacer*, n° 181: 70-81.

Harris, Olivia

1982 "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", en Maurice Bloch et Jonathan Parry (coord.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press: 45-73

1986 "Complementariedad y conflicto: una visión andina del hombre y de la mujer". *Allpanchis Phuturinga*, n° 25: 17-42.

Huanca, Tomás

1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz, CADA-HISBOL.

Isbell, Billie Jean

1976 "La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina", *Estudios Andinos*, n° 5 (1): 37-56.

Johnsson, Mick

1986 *Food and culture among bolivia aymara: Symbolic expressions of social relations*. Uppsala-Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

Keck, Frédéric (y otros)

2015 "Anthropologie: Le tournant ontologique en action", *Tsantsa*, n° 20: 18-28.

Llanque, Domingo

1990 *La cultura aymara: desestructuración o afirmación de identidad*. Lima, Idea/Tarea.

López García, Julián (y otros)

2016 "Usos y significados contemporáneos de la comida desde la antropología de la alimentación en América Latina y España", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n° 71 (2): 327-370.

Macas, Luis

2010 "Sumak kawsay: la vida en plenitud", *Revista América Latina en movimiento*, n° 42: 14-16.

Molinié, Antoinette

2003 "Introduction", *Ateliers d'Anthropologie*, n° 25: 7-15.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, June

1979 *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in bolivian tin mines*. New York, Columbia University Press.

Ochoa, Víctor

1979 "La cosecha en la cultura aymara", *Boletín Ocasional*, n° 2 (5): 1-11.

Platt, Tristan

1983 "Qhoya runa y ayllu. Conciencia andina y conciencia proletaria", *Revista Hisla*, n° 2: 47-74.

Poupeau, Franck

2009 "Las ciudades del altiplano: Tendencias de la investigación urbana en Bolivia durante los años 2000", *Bulletin De l'Institut Français d'Études Andines*, n° 38 (2): 365-377.

Rivière, Gilles

1991 "*Lik'ichiri y kharisiri...* A propósito de las representaciones del 'otro' en la sociedad aymara", *Bulletin De l'Institut Français d'Études Andines*, n° 20 (1): 23-40.

Rösing, Ina

1997 "Los diez géneros de amarete, Bolivia", en Denise Arnold (coord.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, CIASE/ILCA: 77-92.

Saignes, Thierry (coord.)

1993 *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, IFEA/HISBOL.

Salazar-Soler, Carmen

1997 "La divinidad de las tinieblas", *Bulletin De l'Institut Français d'Études Andines*, n° 26 (3): 421-445.

Salazar-Soler, Carmen (et Pascale Absi)

1998 "Ser minero en Huancavelica y Potosí: Una aproximación antropológica", *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), n° 84 (1): 121-145.

Spedding, Alison

2005 *Sueños, kharisiris y curanderos*. La Paz, Editorial Mama Huaco.

Spedding, Alison (et Helan Vichevich)

2016 "Homosexualidad rural en los andes: Notas desde los Yungas de La Paz, Bolivia", *Bulletin de*

l'Institut Français d'Études Andines, n° 45 (3): 433-450.

Taussig, Michael

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Van Den Berg, Hans

1989 *'La tierra no da así no más': Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam, CEDLA.

Viveiros de Castro, Eduardo

2009 *Métaphysiques cannibales*. Paris, PUF.

Walsh, Catherine

2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.

Widmark, Charlotta

2003 "To Make Do in the City: Social Identities and Cultural Transformations among Aymara Speakers in La Paz". Uppsala, Uppsala University.

Gazeta de Antropología

