

L'économie politique des humains et non humains : nouvelles constitutions politiques en Amérique Latine et reconfigurations ontologiques.

Diego Landivar, CERDI-CNRS et ROAD.

Emilie Ramillien, EHESS et ROAD.

Première Version Mai 2013

Résumé.

Dans cet article nous explorons la manière dont les nouvelles constitutions politiques de la Bolivie et de l'Equateur reconfigurent l'espace ontologique de ces sociétés. Nous cherchons d'abord à décrire ce phénomène avant d'en analyser les principales conséquences en termes d'économie politique. Enfin, cela nous permettra d'analyser en quoi ce type de bouleversement ontologique tend à reconfigurer la manière de penser l'économie.

« Depuis les profondeurs de l'Histoire se sont érigées des montagnes, des rivières se sont déplacées, les lacs se sont formés. Notre Amazonie, notre « Chaco », notre Altiplano et nos plaines et vallées se sont recouverts de verdure et de fleurs. Nous avons peuplé cette Mère Terre Sacrée avec des visages différents et nous avons compris alors **la pluralité en vigueur de toutes les choses et notre diversité en tant qu'êtres et cultures**. Ainsi, nous avons conformé nos peuples et jamais nous avons compris le racisme jusqu'à ce qu'on en ait souffert pendant les temps coloniaux. » **Préambule de la nouvelle constitution politique bolivienne (Janvier 2009)**.

« *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* » (« Il ne faut pas multiplier les entités sans nécessité ») **Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum cum centilogio theologico, livre II (1319)**

Introduction.

Le préambule de la nouvelle constitution politique bolivienne votée en janvier 2009 permet de saisir, en substance, l'appel plus ou moins indirect de ce texte fondateur à une reconfiguration de ce qui fait politique, de ce qui est Sujet politique. En effet, dans la nouvelle constitution politique bolivienne, mais aussi de l'Equateur, plusieurs éléments permettent de penser que de nouveaux actants au sens sémiotique de Greimas (1976), (Mère Terre, Nature, Amazonie, Plantes, Animaux, Ressources naturelles, Feuille de Coca, ...) voient leur rôle politique se déplacer d'un simple statut contextuel (en tant qu'*environnement*) au sein des configurations *naturalistes* (Descola, 2005) à un statut de sujet de droit.

Comment la *Pachamama*, présentée comme la Terre Mère andine, a-t-elle pu entrer en politique et de la manière la plus moderne qui soit, par la voie de la Constitution ? Comment a-t-elle pu, chargée de tout son poids symbolique, immatériel, devenir un sujet politique ? Comment a-t-elle pu devenir sujet de droit ? De quoi est-ce le signe ? Quelles en sont les conséquences ?

Il arrive parfois que la réalité juridique de certains événements imposent une nouvelle conception, une nouvelle manière de voir les acteurs et les phénomènes sociaux, qui se substitue au questionnement théorique classique (les peuples andins sont-ils rationnels ?, fonctionnent-ils autour de marchés ?) ou à l'épreuve des faits empiriques (les marchés andins sont-ils efficaces ? quelles agencements institutionnels ont-ils pour administrer leurs ressources ? comment réagissent concrètement les agents économiques andins aux incitations ?).

C'est aujourd'hui ce qu'il se passe en Bolivie et en Equateur, et ce sont ces nouvelles constitutions qui en sont à l'origine. Lorsqu'une nouvelle constitution politique est écrite, il est normal que l'ensemble de la société et des catégories qui la sous-tendent en soient bouleversées. Mais lorsque ce sont les modèles ontologiques de l'humain et du non-humain qui y sont redessinés, les questionnements traditionnels théoriques ou empiriques des sciences sociales, n'en peuvent être que revigorés.

C'est d'abord une reconfiguration des discontinuités épistémologiques entre le *possible* et le *réel* qui est à l'œuvre. La question n'est plus de savoir s'il est possible d'imaginer une modélisation des comportements économiques alternative aux modèles classiques des sciences sociales, ou si la modélisation classique résiste à l'épreuve des faits. Il s'agit de prendre ces nouvelles reconfigurations ontologiques comme une nouvelle donne *re-qualifiante*, dans le sens où elle tend à requalifier qui *est* et qui *n'est pas* sujet de droit, sujet politique. Bien sûr, la première des questions est de savoir si les nouvelles constitutions politiques de la Bolivie et de l'Equateur (CP pour la suite de l'article) ont réellement redessiné les discontinuités traditionnelles entre humains et non-humains dans la compétition pour le statut de sujet politique. Si la réponse est affirmative, comme nous le pensons, alors il faudra non seulement chercher à comprendre les tenants et les aboutissants de cette nouvelle reconfiguration ontologique, mais aussi explorer les conséquences en termes de modélisation des trajectoires des actants humains et non-humains. Quels modèles ontologiques sont dessinés dans les textes constitutionnels et juridiques votés dernièrement en Bolivie et en Equateur ? En quoi ceux-ci bouleversent la manière de concevoir les acteurs économiques, leurs trajectoires et les problèmes qu'ils affrontent ? Sommes-nous témoins de l'émergence de nouvelles pensées économiques de type « animistes » ? Comment « l'espace public », terrain des politiques économiques-publiques, en est-il reconfiguré ? Telles sont les questions que cet article se propose de présenter et de discuter.

1) Nouvelles constitutions politiques andines et reconfigurations ontologiques.

Dans cette première partie nous cherchons à décrypter en quoi les textes constitutionnels de la Bolivie et de l'Equateur (ainsi que des lois, règlements et juridictions dérivées de ceux-ci) sont des tentatives de structuration de nouveaux modes d'identification ontologiques. Les modes d'identification ontologiques doivent être entendus ici au sens développé par Descola depuis son ouvrage *Par delà nature et culture* (2005), sens que nous rappellerons ici brièvement. Le projet de Descola est de proposer une matrice ontologique alternative à la dualité traditionnelle nature / culture, fondée sur une double dichotomie, elle-même basée sur les concepts de physicalité / intériorité et différenciation/identité. Il identifie quatre modes ontologiques qui sont autant de modes de discontinuités entre humains et non-humains. Ces quatre modes sont le « naturalisme », « l'analogisme », « l'animisme », et le « totémisme ». Rappelons rapidement ce que recouvre chacune de ces combinaisons ontologiques afin de pouvoir nous y situer. Le *naturalisme*, repose sur une identité commune des physicalités aux humains et non-humains (le monde serait fait de principes physiques communs à toutes choses) mais une différence d'intériorité entre ces deux groupes. L'*analogisme*, repose sur une double différence d'intériorité et de physicalité entre humains et non-humains. En ce qui concerne l'*animisme*, ce qui différencie les humains des non-humains, réside dans l'enveloppe physique, alors qu'ils partagent une intériorité commune. Enfin, le *totémisme*, présente une fusion entre humains et non-humains tant dans leur intériorité que dans leur physicalité.

C'est en prenant appui sur cette classification que nous avons tenté d'analyser les nouvelles constitutions politiques de la Bolivie et de l'Equateur. Ces dernières, en dessinant de nouveaux modèles politiques, bouleversent directement les ontologies en présence, dans la mesure où elles font entrer de nouvelles formes d'existants dans la catégorie des « sujets de droit ».

A) L'essence générale des nouvelles constitutions politiques en Bolivie et Equateur.

Nous pouvons avancer que les constitutions politiques de la Bolivie et de l'Equateur partagent un certain nombre de caractéristiques communes dans la manière de proposer de nouvelles reconfigurations ontologiques au niveau politique. Ainsi, quatre axes de rapprochement nous paraissent fondamentaux pour saisir le caractère inédit de ces constitutions. D'abord, dans les

préambules des deux textes, est annoncé la volonté d'affirmer l'*existence* de la nature comme Mère Terre, « sacrée » pour la constitution bolivienne, « vitale » pour le texte équatorien. Puis, dans les deux CP (notamment dans les premiers articles), est statuée la très grande hétérogénéité de la société, sous plusieurs formes :

- des formes existentielles (humains, « êtres vivants », « êtres futurs »,...),
- des formes culturelles (pluralisme des peuples indigènes, autochtones, originaires,...),
- des formes d'organisation sociale (traditionnelles : communautés indigènes ou paysannes...) ou modernes (syndicats, comités civiques, administrations,...).

Dans le même temps, les deux textes affirment, avec un élan commun, vouloir mettre fin à l'esprit colonial qui sous tend les structures de l'Etat moderne-républicain, en proposant de nouveaux modèles politiques : un modèle « plurinationnel et communautaire » pour le cas bolivien, un modèle de « coexistence démocratique et de diversité » pour le cas équatorien.

Cependant, dans les deux cas, on retrouve une volonté commune de garantir ce pluralisme dans le cadre d'un même Etat unitaire et souverain. L'Etat aurait donc un rôle de garant de l'équilibre entre toutes ces formes de pluralismes (Landivar et Ramillien, 2010, Landivar, 2011).

Les CP boliviennes et équatorienne proposent ainsi de nouveaux modèles politiques et économiques qui peuvent paraître à première vue ambivalents dans la mesure où ils cherchent à faire coexister une certaine idéologie progressiste du développement économique et social et de nouvelles manières de penser la nature et ses composantes en tant que sujets de droits. Cette tension, comme nous le verrons, est constitutive de ces refontes inédites constitutionnels et philosophiques. L'accession du statut de sujet de droit pour nombre d'entité ou de collectif entrants dans ces constitutions, bouleverse à la fois les aspects légaux et juridiques de ces sociétés, mais surtout, cela remodèle les catégories ontologiques en vigueur et ce faisant, l'ensemble de la société.

B) La nature et ses droits dans les CPB et CPE.

Ce qui frappe en premier lieu, à la lecture superficielle des constitutions politiques de la Bolivie et de l'Équateur, c'est l'apparition, en nombre, de nouveaux termes traditionnellement absents des constitutions politiques modernes. La « Nature », la « Terre », la « Mère-Terre », la « Pachamama », les « Générations futures », la « Communauté », les « Peuples Indigènes », les « Femmes », les « Enfants », les « Êtres-vivants », l'« Amazonie », l'« Altiplano », les « Lieux sacrés » ou encore la feuille de « Coca » sont les nouveaux termes que l'on retrouve dans les textes constitutionnels. Ces nouveaux « actants » vont devenir de véritables acteurs de la politique, dans la mesure où ils vont se retrouver « sujets de droits ».

L'identité de la nature dans les cosmologies politiques formalisées par les constitutions politiques boliviennes et équatoriennes, est d'abord basée sur certaines caractéristiques définitionnelles. La nature est d'abord *terre*. En tant que *terre*, la nature est donc un territoire. Plus particulièrement un territoire à protéger. La nature est également une *mère* fournissant des ressources (naturelles) et des savoirs (savoirs ancestraux). La nature est enfin un *cosmos* aux formes existentielles plurielles (les différents « êtres » étant : les humains, les animaux, les arbres, les forêts, les rivières, les ressources, les micro-organismes, ...).

C'est en parce que cette nature aux différents visages est essentielle pour ces nations, que celle-ci va avoir des droits. Dans la constitution politique équatorienne, les droits de la nature sont les suivants :

« La nature -ou Pacha Mama- dans laquelle se reproduit et se réalise la Vie- a le droit d'être respectée intégralement dans son existence, dans le maintien et la régénération de ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctionnalités et ses processus évolutifs. » (Art. 71, CP Equatorienne, 2008)

« La nature a le droit de réparation. Cette réparation sera indépendante de l'obligation qu'ont l'Etat et les personnes physiques et juridiques d'indemniser les individus et les collectivités qui dépendent des systèmes naturels affectés. Dans le cas d'impact environnemental grave ou permanent -et de dégâts occasionnés par l'exploitation des ressources naturelles non renouvelables inclus- l'Etat établira les mécanismes les plus efficaces pour réaliser la régénération et adoptera les moyens adéquats pour éliminer ou atténuer les conséquences environnementales nocives. » (Art. 72, CP Equatorienne, 2008)

« L'Etat appliquera des principes de précaution et de restriction dans les activités qui pourraient mener à l'extinction des espèces, la destruction des

écosystèmes et l'altération permanente des cycles naturels. Il est interdit d'introduire des organismes et matériaux biologiques et non-biologiques qui pourraient altérer définitivement le patrimoine génétique national. » (Art. 73, CP Equatorienne, 2008)

La CP bolivienne, quant à elle, va ouvrir la voie à ce qui est une des premières tentatives de l'histoire moderne de formalisation légale, à un niveau national, des droits de la nature à travers la fameuse loi 071 votée le 21 décembre 2010 et intitulée « Loi des droits de la Mère Terre ». Cette loi sera également inspirée de la Conférence Mondiale des Peuples sur le Changement Climatique et les Droits de la Mère Terre (Avril 2010) dont les conclusions ont été presque en intégralité reprises dans cette loi.

Cette loi introduit pour la première fois la nature comme sujet, sous l'appellation Mère Terre, directement héritée (et recomposée) de la cosmologie andine. La Mère Terre est définie comme la communauté indivisible de tous les systèmes de vie et être vivants (notion déjà présente dans la constitution politique) : *plantes, animaux, micro organismes, êtres humains*, mais aussi *communautés indigènes et humaines* ou encore *cosmovisions...* Elle inclue également toute une série d'attributs liés à la définition même de la Mère Terre, comme la capacité à être sacrée ou à fournir des savoirs locaux et ancestraux.

Face à l'originalité de ce statut si complexe, la loi finale cherchera à définir le caractère strictement juridique de la Mère Terre en suggérant le statut de « sujet collectif d'intérêt public ». Plus qu'un simple jeu de mots légal, il s'agit là d'une véritable refonte ontologique dans la mesure où ce qui est collectif/public au sens social et moderne du terme, n'est plus réservé aux « êtres humains » uniquement. Par un double mouvement d'inclusion (tous les êtres sont dans la nature) et de similitude (tous ces êtres sont vivants, donc sont sujets de droits), les discontinuités classiques entre humains et non humains (« systèmes de vie » et « êtres vivants ») vont être redessinées.

Par ailleurs, elle pose pour principes fondamentaux une série de droits et garanties à ces « systèmes de vie » et « êtres vivants », qui ne sont pas sans certaines ambiguïtés :

« Droit à la vie :

C'est le droit de maintenir l'intégrité des écosystèmes et les processus naturels qui les alimentent, ainsi que les capacités et les conditions pour sa régénération.

Droit à la diversité de la vie :

C'est le droit à la préservation de la différenciation et la variété des êtres qui composent la Terre-Mère, sans être altérés génétiquement, ni modifiés dans leur structure de manière artificielle, de telle façon que cela menace son existence, son fonctionnement et son potentiel à venir.

Droit à l'eau :

C'est le droit à la préservation de la fonctionnalité des cycles de l'eau, de son existence en qualité et quantité nécessaires au soutien des systèmes vitaux et de sa protection face à la contamination pour la reproduction de la vie de Terre-Mère et toutes ses composantes.

Droit de l'air propre :

C'est le droit à la préservation de la qualité et de la composition de l'air pour le soutien des systèmes vitaux et de sa protection face à la pollution, pour la reproduction de la vie de la Terre-Mère et toutes ses composantes.

Droit à l'équilibre :

C'est le droit au maintien -ou au rétablissement- de l'inter relation, l'interdépendance, la complémentarité et la fonctionnalité des composantes de la Terre-Mère, de manière équilibrée pour la poursuite de ses cycles et la reproduction de ses processus vitaux.

Droit au rétablissement :

C'est le droit au rétablissement judiciaire et effectif des systèmes vitaux affectés aux activités humaines, directes ou indirectes.

Droit de vivre sans pollution :

C'est le droit de préserver la Terre-Mère de la contamination de ses composantes, tels que déchets toxiques et radio-actifs générés par les activités humaines. »

C) Les porte-paroles de la « Pachamama »: indigénisme et modernité.

Cependant, en devenant sujet politique, la nature n'a pourtant pas résolu la question de sa représentativité dans la communication publique. La nature devient sujet de droit mais qui parle en son nom ? Quelles peuvent être ses modalités d'incarnation, de représentation ?

La modernité a comme attribut de « traduire » la nature par le biais de la Science (Latour, 1988) : dans le cas qui nous intéresse, les traducteurs et porte-parole sont démultipliés. Ainsi, les reconfigurations ontologiques s'accompagnent d'une libération de paroles, une libération de la parole en faisant entrer sur la scène politique et juridique de nouveaux porte-paroles.

Le porte-parole privilégié dans la CP bolivienne est la communauté indigène, autochtone ou paysanne. La CP équatorienne donne également à ces communautés, dans une moindre mesure, un rôle tout à fait important. Ainsi, les « peuples indigènes », les « peuples autochtones », ou les « peuples ancestraux », sont les garants de systèmes de protection, de traduction, de savoirs, liés à la nature. Les rôles de porte-parole assignés à ces peuples vont s'ajouter ainsi aux porte-paroles traditionnels de la nature dans les sociétés modernes : les acteurs scientifiques. Ainsi, il est intéressant de noter à quel point l'histoire contemporaine des droits de la nature semble prolonger logiquement l'histoire contemporaine des droits des peuples indigènes. Ceci s'explique tout naturellement par le fait que les mouvements indigénistes, paysans et autochtones ont été les catalyseurs des réformes politiques dans ces deux pays depuis 20 ans (Landivar et Ramillien, 2010). C'est notamment au sein de ces mouvements que les premières propositions d'assemblées constituantes vont émerger, synthétisant les revendications identitaires, décolonisatrices et sociales portées par ceux-ci. Quant à la question des origines de l'intégration de modes ontologiques, nous pouvons avancer l'hypothèse que l'inclusion des peuples indigènes dans les formes constitutionnelles et juridiques modernes était un préalable nécessaire au déploiement de formes ontologiques et cosmologiques alternatives, elles mêmes ouvrant, par voie de conséquence, la possibilité de repenser les discontinuités entre humains et non humains dans l'espace public et politique.

Mais la reconfiguration des porte-paroles de la nature au sein des constitutions politiques andines ne s'arrête pas là. En plus des peuples indigènes, les CP bolivienne et équatorienne proposent toute une nouvelle architecture de représentation démocratique qui est censée garantir l'équilibre entre le modèle pluraliste et le modèle républicain unitaire. D'un point de vue purement légitimiste, toute personne individuelle ou tout ensemble collectif est susceptible de représenter la Mère Terre (CP Bolivienne et loi de la Mère Terre, 2009, 2012 ; CP Equatorienne, 2008). Dans la constitution équatorienne notamment,

« Toute personne, communauté, peuple ou nationalité pourra exiger de l'autorité publique l'accomplissement des droits de la nature. Pour appliquer et interpréter ces droits, les principes établis par la constitution seront exercés. »
(Art. 71, CP Equatorienne, 2008).

De même, les CP boliviennes et équatoriennes, assignent à certains organes démocratiques ou juridiques, des rôles plus ou moins importants et décisifs dans la traduction des droits de la Mère Terre. Ainsi, l'Etat en tant qu'organe politique a l'obligation de :

« *Défendre la nature c'est-à-dire : biodiversité, plantes, animaux, micro-organismes et toute matière vivante* » (CP Bolivienne, 2009, S.8, Ch. 1, Art 255).

« *L'Etat encouragera les personnes physiques et juridiques ainsi que les collectivités à protéger la nature, et promouvra le respect de tous les éléments qui constituent un écosystème.* » (Art. 71, CP Equatorienne, 2008)

Dans la constitution bolivienne, on précisera plus en profondeur la structuration de la représentation de la nature à travers le déploiement du thème de la « Juridiction Environnementale » et à travers des organes juridiques spécifiques tels que le « Tribunal Environnemental » et à travers la définition de compétences juridiques spécifiques assignés aux magistrats et aux juges de la « Nature ». (S.3, Ch. 3, Art. 189).

On retrouve ici l'ambivalence qui consiste à traiter alternativement la nature comme collectif, comme forme ontologique à part entière ou, dans une version moderne, comme entité environnante, enveloppante, contextuelle¹.

Il est important de noter également, qu'autant les textes constitutionnels boliviens et équatoriens que la Loi de la Mère Terre bolivienne, maintiennent une certaine ambivalence dans la définition neutre de la représentativité des porte-paroles de la Mère Terre (CP Bolivienne et loi de la Mère Terre, 2009, 2012 ; CP Equatorienne, 2008). Plus précisément, on devine un balancement² entre un désir de neutralité formelle inspirée du formalisme objectif des juridictions modernes, et une volonté d'exprimer, à travers le texte lui-même, une affirmation normative de ce qui devrait être, dans une vision idéalisée, la société. En synthèse, la tonalité revendicative de certaines propositions se juxtapose au légalisme du format constitutionnel.

¹ A ce titre il est intéressant de relever le mot en espagnol (*Ambiente*) qui est utilisé couramment pour désigner la nature : en tant qu'ambiance de la société...

² Ce balancement se retrouve à plusieurs niveaux (par exemple dans les chapitres liés aux droits des peuples indigènes, au modèle économique ou aux programmes de décolonisation) et ne concerne pas seulement les droits de la nature. Il est important de noter également, qu'à ce titre, les textes boliviens font plus transparaître les imaginaires idéaux et normatifs que les textes équatoriens. Enfin, ce basculement s'explique, en partie, par le fait que les constituantes étaient un des éléments phares des revendications sociales ayant porté le MAS au pouvoir en Bolivie (voir à ce sujet Landivar et Ramillien, 2010).

Enfin, les porte-paroles « originaires » ou modernes auront différents rôles qui vont découler des différentes versions identitaires de la nature. Tour à tour, *Mère Terre*, *Territoire*, fournisseur de *Ressources Naturelles*, ou *Environnement*, les rôles qui sont assignés à ces porte-paroles sont les suivants : protection, préservation, développement, conservation, équilibre, régénération,... On retrouve ici la tension entre plusieurs manières de concevoir simultanément la nature, comme nous le montre la loi de la Mère Terre bolivienne :

« **Harmonie** : les humains doivent atteindre des équilibres dynamiques avec les cycles et processus inhérents à la Mère Terre.

Biens collectifs : l'intérêt de la société, dans le cadre des droits de la Terre-Mère, prévaut sur toute activité humaine et sur un droit acquis, quel qu'il soit.

Garantie de la régénération de la Terre-Mère : l'Etat, à ses différents niveaux, et la société -en harmonie avec l'intérêt commun- doivent garantir les conditions nécessaires pour que les divers systèmes de vie de la Terre-Mère puissent résoudre les dégâts, s'adapter aux perturbations et se régénérer sans altérer de façon significative ses caractéristiques de structure et sa fonctionnalité, reconnaissant que les systèmes de vie ont des limites dans leur capacité à se régénérer et que l'humanité a des limites dans ses capacités à reprendre son cours.

Respect et défense des droits de la Terre-Mère : l'Etat, ainsi que toute personne individuelle ou collective, respecte, protège et garantit les droits de la Terre-Mère pour le Bien-Vivre des générations actuelles et à venir.

Non-marchandisation : parce que ne peuvent être commercialisés ni les systèmes de vie, ni les processus qui les alimentent, ils ne peuvent faire partie du patrimoine privé de personne.

Interculturalité : l'exercice des droits de la Terre-Mère requiert reconnaissance, restauration, respect, protection et dialogue dans la diversité des ressentis, des valeurs, des savoirs, des connaissances pratiques, des aptitudes technologiques et des normes de toutes les cultures du monde qui recherchent le Vivre-Ensemble en harmonie avec la nature. » (Loi finale de la Mère Terre, Bolivie, 2012)

D) Quand la rivière porte plainte contre les humains..

Les reconfigurations ontologiques induites par l'apparition de nouveaux sujets politiques dans les textes constitutionnels équatoriens et boliviens soulèvent de nombreuses questions et sont très probablement les balbutiements d'un bouleversement à la fois législatif et philosophique majeur à venir à l'échelle internationale. Cependant, ces propositions inédites pour faire advenir une autre manière d'intégrer la nature, et les êtres vivants de manière générale, se déploient dans un environnement pour le moins instable et traversé de contradictions. Le cadre dans lequel ont émergé et se sont développés ces nouveaux sujets de droit, la Bolivie et l'Equateur des années 2000-2010, est caractérisé par une des tensions constitutive de la modernité : idéologie du développement économique et humain, contre préservation de l'environnement et réalité des ressources naturelles limitées.

Cette tension est au cœur même de la vie politique et démocratique de ces sociétés et se retrouve donc logiquement au cœur des textes constitutionnels qui en sont issus. Dans ce contexte, les nouveaux sujets de droit et les reconfigurations ontologiques induites, ne peuvent que rajouter de la complexité à une situation déjà effervescente. D'abord en provoquant de nouvelles configurations politiques inédites : nouveaux sujets de droit, modalités d'incarnation, multiplication et légitimité de leurs porte-paroles, etc ... pour les aspects les plus prosaïques (mais l'ampleur des questionnements théoriques et philosophiques soulevés est tout aussi vertigineuse sinon plus). Ensuite en mettant à jour les tensions, contradictions et ambiguïtés déjà existantes : dans un contexte idéologique et politique traversés par des questionnements d'autant plus aigus qu'ils sont vitaux pour penser à la fois l'urgence et l'avenir, de nouvelles catégories ontologiques ne peuvent que rendre manifeste et lumineux les anciens découpage ontologiques.

Le cas de la réserve naturelle TIPNIS en Bolivie et de la rivière Vilcabamba en Equateur, illustre avec force ce que ces nouvelles configurations ontologiques de la nature et du vivant provoquent et permettent de mettre à jour : remous et impasses politiques, mobilisation des humains *pour* les non humains, des non humains *contre* les humains, etc.

- L'exemple du mouvement TIPNIS dans le cas Bolivien : quand l'idéologie du développement et les nouvelles configurations ontologiques se rencontrent sur le terrain des mouvements sociaux.

Le TIPNIS (Territoire Indigène et Parc National Isiboro-Secure) est une réserve naturelle de l'Amazonie bolivienne peuplée de plusieurs communautés indigènes. De par sa situation géographique, elle se trouve au milieu de deux régions stratégiques de la Bolivie, le département de Cochabamba et du Beni. Jusque là, il n'existait pas de réelle voie de communication entre ces deux départements, ce qui motiva le gouvernement d'Evo Morales à planifier la construction d'une route dans le but de favoriser l'intégration régionale et le développement économique de ces régions. Les arguments en termes « stratégiques », « économiques », « commerciaux », ou encore « en faveur de la lutte contre la pauvreté » furent avancés par le gouvernement bolivien pour justifier cette mesure de politique publique.

Cependant ces arguments furent tous rejetés par les communautés indigènes organisés en comités ad hoc, ou à partir d'organisations paysannes, autochtones, indigènes ou comités civiques, et ce à maintes reprises à partir de fin 2010, faisant valoir principalement trois types d'arguments. D'abord, ces communautés opposèrent aux arguments « développementistes » du gouvernement bolivien les droits de la Mère Terre, ouverts dans la constitution bolivienne, mais surtout expressément rédigés dans la Loi 071 de la Mère Terre. Ensuite, les défenseurs du TIPNIS avançaient l'argument du droit des peuples indigènes à l'autodétermination dans leurs territoires, un droit solidement ancré dans la législation bolivienne (pour une synthèse historique voir Landivar et Ramillien, 2010). Enfin, ces porte-paroles ne vont cesser de faire valoir les différentes ratifications de conférences ou traités internationaux par la Bolivie, sur les droits des peuples indigènes (Convention 169 de l'OIT ou Déclaration pour les droits des peuples indigènes de l'ONU, Sub Central TIPNIS 2010, CIDOB 2011) ou sur les droits de la Mère Terre (Sommet pour les droits universels de la Mère Terre, 2010).

Les longs mois de tensions très vives qui suivirent (marches des peuples indigènes, grèves, blocages de routes, interventions militaires, décès de représentants indigènes, accusations de conflits d'intérêts de par et d'autre), laisseront apparaître au grand jour et de manière très concrète, l'ambiguïté du modèle politique bolivien proposé par la nouvelle CP. Ici, la question est de savoir jusqu'où l'idéologie du développement, de la lutte contre la pauvreté, de l'industrialisation, du progrès humain, dans une vision humaniste peut coexister avec une

volonté de reconfiguration plus ou moins assumée, plus ou moins aboutie, des formes ontologiques. Et plus généralement, jusqu'où les structures républicaines peuvent coexister avec un pluralisme des formes sociales, ontologiques et productives.

- L'exemple Equatorien du cas « Rio Vilcabamba » : le procès d'une rivière contre des humains.

Un deuxième exemple de dynamique post constitutionnaliste des droits des non humains peut être rapporté avec le cas équatorien du Rio Vilcabamba. Il s'agit du premier procès engagé au nom d'une rivière (la rivière Vilcabamba, au sud de l'Equateur) et portant plainte contre des humains, en l'occurrence contre les représentants légaux de la région de Loja (préfecture, directeurs régionaux,...). L'affaire fut portée devant les tribunaux en 2011 par deux habitants de l'Etat de Loja à la suite de travaux réalisés sur une route longeant et surplombant la rivière et qui eut comme conséquences de modifier durablement le cours, la nature et le débit de la rivière. Ces atteintes se sont ensuite traduites par des inondations de terres agricoles avec des conséquences importantes pour les communautés voisines. La particularité de ce procès est liée au fait que les plaignants ne portaient pas plainte en leur propre nom (ayant eux-mêmes subi d'important dégâts matériels), mais au nom de la rivière Vilcabamba, comme le rapporte le jugement définitif prononcé par la cours provinciale de justice de la région de Loja (Corte Judicial Loja, 2011). Le procès était donc orienté sur une « Action de protection » de la rivière en accord avec la constitution politique (Concept « d'Accion de Protection » Constitutionnelle, Constitucion Equatorienne, 2008) et se basait sur le « principe de Jurisdiction Universelle » qui permet à n'importe quelle personne humaine ou entité collective de saisir la cours de justice au nom de la « Nature » (Corte Judicial Loja, 2011).

Plusieurs débats juridiques ont ponctué la procédure et nous permettent ici de structurer un certain nombre de pistes de réflexion. D'abord, un premier débat a concerné la notion de *nature* et la capacité de la Cour de Justice à être qualifiée à traiter la plainte. Pour les accusés, il s'agissait là, sinon d'un cas juridiquement impossible à traiter, du moins, de la responsabilité du Ministère de l'Environnement (dans une logique naturaliste classique, où la nature est reléguée à un statut contextuel, enveloppant, environnant).

La première sentence prononcée par la Cours de Justice soulève les ambiguïtés sur ce point : la cours de justice de Loja est apte à traiter et accueillir ce type de plainte dans la mesure où l'Article 071 de la CP fait de la Nature un sujet de droit a part entière.

Le deuxième débat va concerner la légitimité des personnes accusées. En effet, si la nature a des droits, toute action de justice visant à la défendre doit être dirigée vers des personnes étant identifiées comme responsables de l'atteinte à l'intégrité de la nature. Or, comme le compte rendu du procès l'indique, les accusés (la municipalité de Loja et la région de Loja, représentés par leurs directeurs respectifs) nient cette place d'accusés dans la mesure où, selon eux, ils ne font que traduire des décisions publiques pour le bénéfice de la société. Un argument qui montre bien la coexistence de deux modes contraires d'identification ontologiques différents. Ainsi, clairement, pour les instances publiques locales, ce qui fait société est d'abord la « société » au sens classique du terme. La décision du tribunal niera les arguments des accusés en démontrant bien que la responsabilité de ces administrations locales est clairement identifiée car elles n'ont pas mis en place les mesures préventives indiquées pour éviter toute atteinte aux « êtres de la nature » (Corte Judicial Loja, 2011).

Le troisième débat va concerner la légitimité des plaignants. En effet, selon le compte rendu du procès, un des arguments phares mobilisé par la partie accusée résidait dans la contestation du rôle de porte paroles de la nature aux deux personnes ayant portée l'accusation. Les parties accusées vont notamment poser la question de savoir sur quels éléments se base la qualité de représentant de la nature ? Le tribunal va cependant valider leur statut de plaignant (Corte Judicial Loja, 2011) en invoquant l'article 71 de la constitution :

« Toute personne, communauté, peuple ou nationalité pourra exiger de l'autorité publique l'accomplissement des droits de la nature. » (Constitution del Ecuador, 2008)

Un quatrième débat opposa les parties sur la bataille des preuves. Il s'agit là d'un des points du procès les plus conflictuels et qui sera assez lourd de conséquences. En effet, il renvoie à toute la question de la possibilité pour les êtres de la nature de présenter des preuves liées à une contamination ou un impact grave sur son intégrité. Face à ce problème de logique judiciaire, le tribunal invoquera le principe d'inversion de la charge des preuves, stipulé par l'article 397 de la constitution :

« La charge de la preuve sur l'inexistence d'un dommage potentiel ou réel devra incomber au gestionnaire de l'activité ou accusé. » (CP Ecuador, Art. 397)

Enfin, un cinquième point va opposer les parties sur les effets collatéraux des atteintes à la rivière, notamment sur les générations futures. Il s'agit d'un point important dans la mesure où cela va aggraver les accusations portées envers les administrations publiques locales. En outre, on voit là se dessiner une continuité ontologique analogue que l'on retrouve dans le cas bolivien entre les « êtres humains », les « êtres non-humains » et les « être futurs ».

2. L'économie politique des humains et non humains.

A) De quoi dépend la sensibilité de l'économie politique aux modèles ontologiques ?

Nous pouvons avancer ici quatre hypothèses. La première est que la sensibilité de l'économie politique aux modèles ontologiques va dépendre simplement des nouvelles contraintes légales qu'imposent les constitutions politiques. En faisant de la nature et de ses composantes des sujets de droit, elles imposeraient tout un nouveau système de contraintes légales et institutionnelles, délimitant ainsi les règles du jeu économique et donc les limites de l'espace conceptuel économique. Dans le même ordre d'idée nous pouvons également dire que le rôle de l'Etat se retrouve là aussi redéfini.

La deuxième est qu'en reconfigurant les discontinuités entre humains et non-humains, les CP tendent à redéfinir les formes existentielles. Dans ce cas, ce qui fait société et ce qui fait l'atome social est composé d'humains mais aussi de non-humains. L'*individualité* est dans ce sens également reconfiguré. De même, les CP en suggérant de nouvelles formes d'articulations entre humains et non humains (via la définition de porte-paroles et de leurs rôles) va bouleverser les formes de l'interaction sociale, du tissu social.

La troisième hypothèse est que les nouvelles reconfigurations ontologiques risquent de bouleverser les fonctions classiques de l'économie. Cette hypothèse se rapprocherait de celle qui est défendue par l'anthropologie économique dans la mesure où, en reconfigurant les espaces ontologiques, on va reconfigurer non seulement l'expression de l'économie (en faisant par exemple de la nature non plus un réservoir à facteurs de production, mais une figure totale de l'action économique) mais aussi les fonctions sociales de l'économie.

La quatrième hypothèse quant à elle, formule l'idée que de nouveaux découpages ontologiques ne font pas seulement rentrer de nouveaux actants sur la scène politique, mais les font rentrer aussi sur la scène philosophique. On ouvrirait ainsi la possibilité de penser non pas une anthropologie économique mais une véritable anthropologie de l'économie, où on

admet la possibilité que les reconfigurations ontologiques bouleversent nos certitudes quant à l'existence de « l'économique » et quant à l'existence d'une pensée économique n'émanant pas des économistes.

Nous proposons ici d'explorer plus en profondeur la troisième et quatrième hypothèse.

B) Les conséquences des reconfigurations ontologiques sur la pensée économique : Y-a-t-il une pensée économique « *indigène* » ? Y-a-t-il une pensée économique « *animiste* » ?

Avant de poser la question de la possibilité d'une pensée économique indigène, il faut essayer de répondre à la question des conditions préalables à une métaphysique culturellement hétérogène. C'est dans ce cadre là qu'un large débat épistémologique a lieu en ce moment aux frontières entre la métaphysique et l'anthropologie (Cerisy, 2013). L'anthropologie contemporaine pose en effet, par extension, deux questions qui nous semblent de grand intérêt aujourd'hui.

La première concerne la définition du champ d'une discipline (le champ économique en l'occurrence ici). L'anthropologie économique à ses débuts en tant que discipline formellement instituée, a posé cette question dans la lignée des travaux de Godelier (Godelier, 1965, 1971). Godelier repose en effet la question de l'objet de « l'économique » en proposant une lecture alternative aux définitions « matérialisantes » du courant substantiviste (représentée notamment par l'économie classique) qui définissent l'économique comme la richesse matérielle des sociétés, et aux définitions formelles du courant formaliste qui caractérise l'économie comme « un aspect de toute action humaine. Est économique toute action qui combine des moyens rares pour atteindre au mieux un objectif » (Godelier, 1965). A ces définitions historiquement usuelles de l'économie, Godelier oppose une définition porteuse de plusieurs conséquences conceptuelles. Pour cet auteur,

« à condition de ne pas réduire la signification et la fonction d'un service à son aspect économique ou de déduire cette signification et cette fonction de cet aspect, l'économique peut être défini, sans risque de tautologie, comme la

production, la répartition et la consommation des biens et services ».
(Godelier, 1965)

Nous voici en face d'une définition à la fois large sur l'objet, ce qui a le mérite d'englober la définition substantiviste de *l'économique*, mais qui ouvre en même temps tout un programme de recherches sur la signification et la fonction sociale de *l'économique*, ainsi que sur la dynamique du lien de cet objet avec d'autres objets des sciences humaines (la religion, la parenté, ...). L'intérêt de l'approche de Godelier réside, à ce niveau, dans l'ouverture épistémologique de l'économie à la perspective fonctionnelle (l'économie est encadrée dans une complexité qu'il faut analyser) et culturelle (l'économie est différente là bas, allons voir là bas). En quelques mots, Godelier réussit une synthèse conceptuelle entre les apports de Karl Polanyi et ceux de Claude Lévy-Strauss.

Cependant, pour Godelier, l'économique demeure un champ, un objet, un système :

« L'économique se présente donc comme un champ particulier de rapports sociaux à la fois extérieur aux autres éléments de la vie sociale et intérieur, c'est-à-dire comme la partie d'un tout qui serait à la fois extérieure et intérieure aux autres parties, comme la partie d'un Tout organique. »
(Godelier, 1965)

Ou encore plus loin :

« Maintenant que le domaine de l'économique est reconnu, il faut rendre compte d'une de ses « propriétés » qui est d'apparaître comme un système. D'autres domaines de la nature et de la culture possèdent cette même propriété puisqu'on parle de « système nerveux », de système « politique », de système philosophique. Il faut donc définir cette propriété commune à n'importe quel système « d'objets » possibles.» (Godelier, 1965).

Godelier, malgré son effort déconstructiviste de *l'économique*, opte donc pour un cadre conceptuel fortement marqué par la vision organique, fonctionnelle de l'économie. Ainsi, sans la mise en place d'un arsenal définitionnel précis de l'objet économique, il semblerait qu'il ne pourrait y avoir d'anthropologie économique.

Or, deux éléments nous semblent faire défaut dans cette structuration du champ de l'anthropologie économique. D'abord, il est intéressant de noter comment les premiers textes fondateurs de l'anthropologie économique en tant que discipline formellement instituée³, suggère une utilisation de la perspective anthropologique à partir d'un certain point. Ainsi, la perspective anthropologique commencerait là où la définition stabilisée de l'objet finit. En outre, comme nous venons de le voir, la définition de Godelier remet fondamentalement en cause la définition formelle de l'économie comme action inspirée des modèles d'optimisation de la recherche opérationnelle (Godelier, 1965). Dans ce sens, il s'agit là d'une remise en cause indirecte des modèles ontologiques standards de l'économie. Cependant, Godelier ne propose que partiellement (en parlant des systèmes possibles dans sa définition) une réflexion ouverte sur la sensibilité de *l'économique* aux modes d'identification ontologiques. En effet, peut-on encore parler de matérialité, de réalité, de biens, et par opposition d'individus, de société, d'économie, si tous les modes ontologiques ne partagent pas les mêmes espaces définitionnels de ce qui *est économique* ?

Ainsi, si les continuités et discontinuités classiquement admises en Occident et constitutives du champ (de réflexion, d'analyse, d'action) de l'économie dépendent des modèles ontologiques propres à chaque peuple ou culture, alors l'économie *ici* n'est pas l'économie *là-bas*. Entendons nous bien, l'anthropologie économique, par définition se constitue sur la base d'une hétérogénéité des expressions et fonctions de l'économie. Ainsi, elle admet l'hétérogénéité des perceptions, expressions et fonctions d'un même objet, sans considérer l'hétérogénéité des formes existentielles, potentielles ou concrètes de l'objet lui-même ou du concept d'objet lui-même. Pour résumer, nous disons simplement que l'anthropologie économique n'est pas l'anthropologie de l'économie. Une anthropologie de l'économie supposerait au moins deux niveaux supplémentaires d'analyse :

D'abord, plusieurs éléments sont directement bouleversés par cet effort de généralisation épistémologique que permet l'anthropologie contemporaine s'intéressant aux ontologies et à la métaphysique. Nous pouvons avancer qu'une anthropologie de l'économie supposerait une réflexion sur les discontinuités entre humains et non-humains, entre la matière et la non matière, entre ce qui est sujet et ce qui est objet, entre ce qui est actionnable (les variables

³ Comme l'explique très bien M. Godelier lui-même, les premiers travaux d'anthropologie économique sont contemporains à l'essor de la discipline anthropologique (Godelier, 2000).

exogènes) et ce qui est attendu (les variables endogènes), entre ce qui est protégé et ce qui ne l'est pas (sujet de droit ou pas), entre ce qui est variable et ce qui ne l'est pas (par exemple, dans l'animisme au sens de Descola, l'enveloppe « physique » est une variable, l'âme un continuum entre « espèces » au sens moderne du terme). La critique de Descola (2011) adressée aux travaux issus des « ethno-sciences », est sur ce point, intéressante. Dans les « ethno-sciences », ce qui est mis en perspective c'est la perception des des champs scientifiques et ce qui ne l'est pas est ce qui compose et découpe le concept de science ou le concept de champ. L'ethnobotanique par exemple analyserait ainsi les différentes perceptions culturelles des espèces de plantes, comme si le concept de « plantes » était en soi, universellement admis.

Cette première critique semble soulever un certain nombre de questions dont la première est liée à la *possibilité* de l'économie, c'est-à-dire à l'existence de l'économie. Sommes-nous sûrs que *l'économique* (le monde économique, matériel, réel) existe ? Pouvons-nous être sûrs que ce qui est pour nous matériel, réel, est perçu comme matériel et réel par les autres ? Dans ce cadre là, en effet, l'anthropologie de l'économie rendrait envisageable la possibilité d'une non-existence de l'économie.

La deuxième leçon importante que nous enseigne l'anthropologie contemporaine pose la question des possibilités métaphysiques pouvant émaner de ces peuples étudiés ou des entités qualifiés par les reconfigurations ontologiques. Il s'agit là de poser la question de la déconstruction, non seulement des possibilités d'existence accordées aux peuples traditionnels par les différentes critiques post colonialistes (déconstruction de rang 1 où l'on pourrait situer les Subaltern Studies par exemple,...), ou des possibles cosmologiques (en admettant par exemple des formes alternatives de discontinuités entre humains et non-humains : déconstruction de rang 2 où l'on pourrait situer la sociologie de la traduction (Latour 1997) ou l'anthropologie de Descola (2005)) mais aussi des possibilités métaphysiques qu'on leur accorde dans la philosophie d'aujourd'hui (déconstruction de rang 3 proposée par le perspectivisme de Viveiros de Castro notamment (Viveiros de Castro, 2012)). Ainsi toute la question est de savoir si, malgré la vision « *horizontalisante* » de la culture et des savoirs par l'anthropologie, la pluralité des modèles ontologiques ne serait pas le signe de la construction d'un champ novateur de la pensée mondiale et qui serait le champ de la « *métaphysique comparée* » (Cerisy, 2013).

Cette ouverture aux reconfigurations, certes hésitantes, des modes d'identification ontologiques, ouvre la voie d'une anthropologie de la théorisation économique : comment penser la perspective des peuples indigènes sur les mondes économiques définis par la philosophie occidentale ? comment définir l'économie depuis la perspective des non-humains ? quelle théorie économique découlerait d'une non existence pour *les autres* de l'économie ?

C) Quelle est l'essence ontologique de la théorie économique occidentale ?

Enfin, une question intéressante est celle de savoir si la pensée économique moderne est une pensée moderne (est-elle, par essence, « humanisante », c'est-à-dire basée sur des systèmes qui gravitent autour de personnes « humaines » ? est-elle si « matérialiste » que le suggère le stéréotype classique de l'économie ?). Peut être pas forcément. En effet, la pensée économique emprunte une grande partie de sa logique philosophique, mathématique, mécanique et sémantique à l'ingénierie classique mécaniste (une logique d'équilibres, un récit fait de leviers, de paramètres de contrôle et d'effets linéaires résultants). De même, les ressources endogènes sont assimilées à des forces, à de l'énergie. Ce qui fait la matière, la production est un ensemble d'éléments énergétiques. Dans ce cadre là, ce qui différencie l'humain du capital ou de certains biens, ne réside que dans une différence « d'enveloppe ». Dans la microéconomie standard, la symétrie entre producteur et consommateur, entre offre et demande, entre paniers de biens et entre facteurs de production, est là pour garantir une continuité entre les différentes « choses » (humains, matières, objets, etc). S'il y a symétrie des positions, des relations entre causes et conséquences, il y a possibilité d'inter-changer entre les choses, donc finalement peu importe ce que l'on met à gauche ou droite, en abscisses ou en ordonnées. De même, les modèles microéconomiques ordinaux proposent des cadres d'évaluation et de comparaison sur la base d'échelles relatives, ce qui implique la nécessité d'avoir une métrologie unique permettant la comparabilité des choses qui font l'économie. L'économie serait ainsi une science mécanique de l'énergie déployée par les choses de l'économie, et non pas une science de la matérialité. L'enveloppe est différente, l'essence, énergétique, est la même. Dès lors, c'est le modèle ontologique qui va définir le type de modélisation mathématique. Une relation linéaire entre variables nécessite un principe commun les mettant en relation. Cette relation est souvent fonctionnelle. Mettre du lien entre variables nécessite une continuité qui peut être permise par la relation fonctionnelle et/ou par une allusion à un principe métrique commun (la masse, le temps, la monnaie,...).

Deux extrapolations de ce résultat partiel peuvent être réalisées. Soit d'abord, dans ce cadre là, l'économie néo-classique serait une économie ontologiquement comparable à l'« animisme » dans les configurations proposées par Descola (2005). Soit, nous tombons dans un cas très concret de ce que Latour appellerait une anthropologie symétrique (Latour, 1997) : la pensée économique ne serait pas une pensée moderne.

Conclusion.

L'analyse des constitutions politiques bolivienne et équatorienne nous a permis de décrire des modèles politiques qui tentent une synthèse entre des configurations ontologiques hérités de cosmologies indigènes et des formats politiques et juridiques hérités de la modernité républicaine. Nous avons pu observer en quoi cette synthèse est porteuse d'un certain nombre d'ambiguïtés. Cependant, toute constitution politique est par définition ambiguë, et là encore les textes constitutionnels étudiés reflètent totalement, ou en partie, ce que vivent ces sociétés en transition.

Par ailleurs, en faisant rentrer la nature dans la société, ces constitutions politiques ouvrent la voie à de nouvelles questions. Il s'agit là non seulement de questions strictement juridiques, mais aussi conceptuelles. Si on fait exister politiquement et juridiquement des entités, leurs donnent-on naissance ? Et dans ce cas quelles en sont les conséquences sur la manière de penser les champs disciplinaires, notamment l'économie politique ?

Enfin, un élément essentiel que nous devons chercher à explorer dans de futures recherches concerne la redéfinition ontologique qu'opèrent ces constitutions entre les « êtres passés », les « êtres vivants » et les « êtres en devenir » « possibles » ou « futurs ». En donnant à ces entités abstraites des formes d'existence constitutionnelles, les CP cherchent à faire de ces entités des « êtres qui comptent ». Là aussi, s'ouvrent des perspectives philosophiques et politiques intéressantes, à l'heure où les enjeux publics se déploient à une échelle globale et ont un horizon de vie très long.

Bibliographie.

Constitucion Politica de Bolivia, 2009, Ministerio de la Presidencia, Bolivia.

Constitucion Politica del Ecuador, 2008, Asamblea Constituyente, Ecuador.

Philippe Descola, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines,

Philippe Descola, 2010 *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard, collection 'Les petites conférences', 85 p.

Philippe Descola, 2011, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Editions

Algirdas J. Greimas, 1976, *Sémitotique et Sciences Sociales*, Editions du Seuil.

Maurice Godelier, 1965, Objets et méthodes de l'anthropologie économique. In: *L'Homme*, tome 5 n°2. pp. 32-91.

J. Copans, S. Tornay, M. Godelier, C. Backès-Clément, 1971, *L'anthropologie : science des sociétés primitives ?*, Paris, Editions E.P., 1971, 225-237.

Maurice Godelier , 2000, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°7 | 2000.

Diego Landivar et Emilie Ramillien, 2010, Indigénisme, Capitalisme, Socialisme : l'invention d'une quatrième voie ?, *Revue L'homme et la Société*.

Diego Landivar, 2011, Emergence et dynamique de la nouvelle pensée économique bolivienne, *Revue de la Régulation*.

Bruno Latour et S. Woolgar, 1988, *La vie de Laboratoire, La production des faits scientifiques*, La Découverte

Bruno Latour, 1997, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La découverte.

Ley de la Madre Tierra, 2012, Version Aprobada, Asamblea Plurinacional de Bolivia, Bolivia.

Panaccio Claude, *Les Mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Paris, Vrin, 1992.

Panaccio Claude, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Juicio Vilcabamba, 2011, Corte Judicial de Loja, Tribunal Legislativo de Loja, Juicio n° 11121-2011-0010.

Eduardo Viveiros de Castro, 2012, Métaphysiques Cannibales, Paris PUF.