



**HAL**  
open science

# Manger pour ne pas être mangé. Anthropologie de l'alimentation dans les Andes boliviennes

Laurence Charlier Zeineddine

► **To cite this version:**

Laurence Charlier Zeineddine. Manger pour ne pas être mangé. Anthropologie de l'alimentation dans les Andes boliviennes. *Anthropology of Food*, 2013, S8. hal-02086153

**HAL Id: hal-02086153**

**<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02086153>**

Submitted on 1 Apr 2019

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

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



## Anthropology of food

S8 | 2013  
Varia AoFood 2013

---

### Manger pour ne pas être mangé

Anthropologie de l'alimentation dans les Andes boliviennes

*To eat not to be eaten: Anthropology of food in the Bolivian Andes*

*Comer para no ser comido. Antropología de la alimentación en los Andes bolivianos*

Laurence Charlier-Zeineddine

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/aof/7371>

ISSN : 1609-9168

#### Éditeur :

Isabelle Téhoueyres, Matthieu Duboys de Labarre

Ce document vous est offert par Université Toulouse 2 - Jean Jaurès



#### Référence électronique

Laurence Charlier-Zeineddine, « Manger pour ne pas être mangé », *Anthropology of food* [En ligne],

S8 | 2013, mis en ligne le 21 octobre 2013, consulté le 01 avril 2019. URL : [http://](http://journals.openedition.org/aof/7371)

[journals.openedition.org/aof/7371](http://journals.openedition.org/aof/7371)

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 avril 2019.



Anthropologie of food est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Manger pour ne pas être mangé

Anthropologie de l'alimentation dans les Andes boliviennes

*To eat not to be eaten: Anthropology of food in the Bolivian Andes*

*Comer para no ser comido. Antropología de la alimentación en los Andes bolivianos*

Laurence Charlier-Zeineddine

---

Extrait de la thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie : *L'HOMME-PROIE. Prédation, agentivité et conflictualité dans les Andes boliviennes*. Thèse dirigée par Nathan Wachtel et Gilles Rivière et soutenue à l'EHESS (Paris) le 7 avril 2011 devant le jury composé de Carmen Bernard, Gary Urton, Pascale Absi, Gilles Rivière et Nathan Wachtel. Laboratoire de rattachement : MASCIP0, UMR 8168.

- 1 À mon arrivée dans la communauté d'Urur Uma des hauts plateaux andins, les femmes s'empressèrent de faire de moi une « belle *cholita* ». Cette « transformation » se manifesta en premier lieu par l'apparence physique : l'habit et la coiffure. Vêtue d'une jolie jupe bouffante (*pollera*) qui cachait une multitude de jupons, chaussée de sandales en pneu (*abarcas*), coiffée de deux tresses prolongées par un postiche terminé par une sorte de bourdalou en laine de lama tissée (*tullma*), munie d'un beau chapeau en feutre blanc, je déambulais ainsi dans la communauté avec fierté et assurance. Pourtant, je fis très rapidement l'objet de vives recommandations de la part des femmes. Généralement bienveillantes, celles-ci s'accompagnaient toutefois souvent d'inquiétudes, voire d'angoisses, d'autres fois de reproches, parfois sévères. Ma façon d'agir traduisait très manifestement l'ignorance totale des techniques du corps appropriées. Nombre de mes comportements suscitaient la réprobation : prendre mon thé sans sucre, refuser une seconde assiette de nourriture, consommer du citron, m'exposer au soleil ou encore me laisser envahir par la colère. Le statut de *cholita* supposait donc aussi, une transformation

de mes manières d'agir et de réagir. Je compris vite qu'aux yeux de mes compagnons, j'étais totalement irresponsable, comportement parfaitement inconciliable avec une bonne intégration. En effet, mon ignorance se transformait en inconscience : je risquais soit de me vider soit d'être la proie d'un prédateur (c'est-à-dire de me faire manger par une entité non humaine). Je devais donc être « éduquée » afin de faire bon usage de mon corps. Je compris ainsi rapidement que le corps constituait un champ d'expérimentation de la prédation : le contrôle de la corporéité demeurait au centre de la vie quotidienne. Il régissait la plupart des comportements dans la mesure où il s'avérait indispensable pour éviter l'infortune.

- 2 Dans ce cadre, je fus rapidement interpellée par la remarque suivante : « *Tu dois manger sinon, le vent entrera à l'intérieur, dans ton ventre. Si tu manges, il ne pourra pas rentrer, il ne pourra pas manger ton âme* ». Dans ces propos, le fait de manger constituait pour le consommateur une manière d'agir et d'affecter une entité non humaine comme le vent. Il semblait ainsi que l'homme pouvait être un agent de la relation qui l'unissait à ses prédateurs. Je décidai alors de consacrer mes recherches au thème de la prédation et de l'agentivité.
- 3 Dans les travaux des *Gender studies* (Butler, 2006 notamment) ou les travaux sur l'art (Gell, 2009), l'intentionnalité est inhérente à l'agentivité. Pourtant, dans les communautés étudiées, nous ne pouvons pas étendre ce constat à l'ensemble des contextes. C'est pourquoi, je considérerai ici la notion d'agentivité en m'inspirant de sa définition linguistique uniquement soit l'agentivité comme « la capacité d'une entité appelée « agent » à agir sur une autre entité appelée « patient », c'est-à-dire d'avoir des effets sur elle au moyen de ses actes » (Fontaine, 2010, p. 2).
- 4 Pour la plupart des auteurs andinistes, la prédation exercée par des êtres surnaturels sur des humains est neutralisée par la réciprocité et/ou par l'« équilibre » social et/ou cosmogonique. Réciproquement, l'agression prédatrice résulte d'un défaut de réciprocité ou d'un déséquilibre susceptible d'être compensé par une activité rituelle : l'offrande. Pourtant, dans la région où j'ai séjourné, si les offrandes apaisaient ou du moins atténuaient la voracité des non humains, elles ne les empêchaient nullement d'agir en tant que prédateurs et de dévorer l'âme, le sang, ou le cœur des humains. Pour les paysans du Nord-Potosí, les éléments qui expliquaient l'infortune n'étaient pas toujours liés à l'échange entre les hommes et les entités non humaines mais au comportement intime et individuel de chaque personne comme la façon de manger. C'est à ce point que cet article est consacré.
- 5 Pour mener à bien ce travail, j'ai privilégié l'étude des discours et des actes préventifs (recommandations, prophylaxie, mesures défensives), l'étude des récits (« *cuENTOS* ») traitant des apparitions d'entités prédatrices sans référence précise dans le temps ni identification des protagonistes, l'étude des récits témoignant d'une expérience personnelle directe (du narrateur, d'un parent ou d'un ami intime) ou bien d'une personne identifiée et connue par le narrateur et enfin l'étude des discours étiologiques. Aussi me suis-je intéressée à la relation qui unit chaque humain (et non pas seulement les chamans ou les caciques par exemple) à des entités non humaines et prédatrices dans le quotidien et non dans un cadre rituel.
- 6 Des enquêtes ethnographiques ont été réalisées entre janvier 1999 et avril 2002 dans trois communautés aymaras des Andes boliviennes. J'ai commencé mes recherches dans la communauté de Villa Entre Ríos qui jouxte la ville de Sacaba dans le département de

Cochabamba et dont les habitants sont originaires du Nord Potosi, plus précisément des *ayllus*<sup>1</sup> Aymaya et Kharacha : les habitants d'Entre Rios sont d'anciens mineurs et d'anciens agriculteurs devenus maçons, chauffeur de taxi, boulangers, épiciers notamment. Dans ce contexte, j'ai eu l'opportunité de me rendre sur les Hauts Plateaux du Nord Potosi, dans la communauté d'Urur Uma de l'*ayllu* Aymaya peuplée majoritairement de paysans. En 2001, j'ai choisi de poursuivre mon étude dans les vallées du Nord-Potosí, dans la communauté de Tanga Tanga.

- 7 « *J'ai mangé, je suis remplie* » (« *mikhusqa kasani, junt'asqa kasani* ») a-t-on coutume de dire après avoir terminé son repas. Manger, c'est donc « faire entrer » des contenus dont il faut identifier les propriétés à la fois symboliques et matérielles afin de comprendre les usages des aliments et par là les pratiques alimentaires.

## Le corps : un sac vide et plein. Les contenus comme totalité

### Le sec et l'humide

- 8 Au Nord-Potosí, certains aliments sont considérés comme meilleurs que d'autres en fonction de leurs propriétés. Pour conserver une bonne santé et se préserver de toute infortune, il faut manger des « *alimentos* ». Sont définis comme tels, les aliments qui ont été cultivés sur place : produits issus de l'agriculture ou de l'élevage, « notre alimentation ». Tout ce qui est importé et surtout transformé n'est pas « *alimento* ». Le germe est également décisif : plus une graminée a un germe (*sullu*) important, plus elle est « *alimento* ». Le quinoa est donc préféré au maïs. Enfin, plus un aliment est considéré comme humide (« *yakuyuj* », littéralement « qui contient de l'eau »), plus il sera « *alimento* ». On qualifie également ce dernier de « vivant » (« *vivo* »). Les aliments secs (« *ch'aki* ») sont eux « morts » (« *wañusqa* ») ou « vidés » (« *q'ala* »). Le *ch'uño* (pomme de terre déshydratée) est l'aliment sec emblématique. Son unique avantage est sa conservation. En effet, pomme de terre « morte », il ne procure aucun bénéfice au corps contrairement au maïs par exemple.
- 9 Le dessèchement est particulièrement redouté dans la mesure où « sèches », les personnes constituent des proies potentielles : « *Tu dois manger sinon, tu te dessècheras et tu tomberas malade* » (« *Mikhunayki tian sino, ch'akiykinqa. Unqukunki* ») me dit une fois mon hôte. Elle m'expliqua que je pouvais être « prise » (« *jap'isqa* ») et mangée (« *mikhusqa* ») par des esprits maléfiques qui apparaissent sous la forme de moustiques. Une personne bien remplie et humide est ainsi préservée des attaques prédatrices.
- 10 Avoir un gros/grand ventre (« *jatun wijsa* ») ou un ventre gonflé (« *punkisqa* ») est le signe que le corps est humide c'est-à-dire gorgé. Consommer beaucoup d'*alimentos* empêche d'ailleurs d'être brûlé par le soleil si on doit s'exposer : « *Tu dois beaucoup manger. Après le soleil ne te brûlera pas* » (« *ancha mikhunayki tian chanta intiqa mana ruphacheykinqachu* »). Réciproquement, lorsque l'on mange insuffisamment, on se dessèche (« *ch'akistan* »), le ventre est « petit », « sec ». Ajoutons que certaines perturbations émotionnelles ainsi que le vieillissement assèchent également les corps.
- 11 Plus un aliment sera humide (classifié comme « *yaku* »), plus il sera considéré comme un « *alimento* » dans la mesure où il empêche les corps de devenir secs, vidés, malades ou morts. Dans le même ordre d'idées, une pomme de terre qui commence à germer est

considérée comme « vieille », « sèche » et « *q'ala* » (« vidée ») dans la mesure où l'eau est destinée à alimenter de nouvelles pommes de terre. La couleur du tubercule indique alors la teneur en eau. S'il est jaune, c'est qu'il y a encore de l'eau (*yaku kakusan*) et on peut le consommer. En revanche, s'il est noir, « il est sec, vidé. Ce n'est pas un *alimento* » (« *ch'aki, q'ala. Mana alimentochu* »). Une plante peut également avoir des parties sèches et d'autres humides comme l'oignon (on conserve le bulbe et on jette la tige « sèche ») ou le navet (on ne met pas le cœur du navet dans la soupe : « *il est sec, c'est pour jeter* »). Enfin, l'eau est l'*alimento* par excellence. Les paysans expliquent que boire de l'eau augmente la quantité de graisse (*wira*) du corps. L'eau est « force » (« *kallpa* »). C'est pourquoi, en boire en excès n'est pas recommandé, cette consommation pouvant générer un déséquilibre périlleux (l'évanouissement).

- 12 L'eau consommée est aussi appelée « sang » (« *yawar* »). Loin d'être une extrapolation romantique de l'ethnologue, cette eau constitue en effet le sang de la Terre Mère, la *Pachamama* : « *La Pachamama a du sang, bien sûr [yawarniyujpuni] : c'est l'eau. Cette eau, c'est le sang de la Pachamama [chay yaku, Pachamamaj yawarnin]. Ensuite, on lui donne des vitamines avec le guano* ».
- 13 Pour d'autres, l'eau que nous consommons sous diverses formes est la graisse (« *wira* ») de la divinité. L'eau de source est l'eau de pluie filtrée par la Terre Mère. Contenue dans le corps de la divinité, cette eau a « beaucoup de graisse » :
- 14 « *La Pachamama a beaucoup de graisse. Elle a du liquide, comme de l'huile parce qu'elle filtre l'eau. Elle a des yeux [ñawi]. L'eau est dedans. L'eau se rassemble dedans. Ce sont les yeux ou sinon on dit source [pozo]. C'est pour ça que l'eau est un alimento. C'est notre vie. L'eau a du liquide, elle a de l'huile, oui [...] Quand la personne a des muscles, elle a beaucoup de force. C'est comme l'âne. Il mange de l'herbe et c'est tout. Mais il a beaucoup de force. Et il n'est pas gros. L'alimento se trouve toujours dans l'herbe : dans l'orge, dans la luzerne. C'est pour ça que le taureau grossit beaucoup quand il mange beaucoup. C'est que la Pachamama est en train de lui donner et tout cet alimento sort* » (Gregorio, Urur Uma).
- 15 Plus l'homme donnera (« *vitaminachey* ») de l'engrais (*huayno*) à la divinité, plus il lui fera des offrandes (maïs blanc sans aucune tâche moulu sur la Puna et *ch'uño* dans les vallées, avec du sucre, des bonbons, de la cannelle, de la coca, *q'owa*, graisse de lama *untu*, sang de mouton ou vin rouge)<sup>2</sup> et plus il la laissera se reposer (à Urur Uma, la terre est laissée 7 années sans être cultivée. Toutefois, le repos est de plus en plus diminué à 4 années), plus la Terre Mère sera forte (« *kallpayuj* ») et pourra donner des *alimentos*. En retour, l'homme qui consomme ces derniers sera humide, « fort » et musclé (« *aychayuj* »). Il pourra ainsi exercer une activité physique : l'agriculture et l'élevage. À l'inverse, privé de la graisse et du sang de la divinité s'il se dispense de manger, il aura un corps « sec » (« *ch'aki* »), « maigre », (« *qalla* », « *tullu* »), « faible » (« *mana kallpayujchu* »).
- 16 À cet égard, les saisons sont déterminantes. On dit qu'à la fin de la saison des pluies (« *para timpu* »), la Terre Mère est pleine (Isbell, 1978). L'herbe, la luzerne et l'orge se découvrent en abondance. Les animaux en profitent et ont à nouveau du lait. La saison sèche (« *ch'aki timpu* ») est elle ressentie comme un vide voire une mort : il n'y a plus d'herbe et les animaux sont secs. Les arbres sont qualifiés de vieux ou de grands-pères ; il faudra attendre la saison des pluies pour que les arbres deviennent « nouveaux », « jeunes » (« *mosoj* »).
- 17 Ces exemples montrent que la *Pachamama* a aussi une corporéité ; elle est un contenant qui se remplit et qui se vide, qui prend de la force, de la nourriture et des boissons (pluies,

offrandes, engrais) et qui en donne, qui s'assèche et se gorge de « liquide » (sang, graisse). Véritable récipient, elle se vide pour en remplir d'autres : ceux humains. À leur tour, les humains perdront de la force en travaillant la terre. Ce constat nous conduit à l'image d'un monde relativement organique où des contenants se gorgent pour en assécher d'autres tels des vases communicants. Dans ce cadre, le « sec » constitue une interruption de la circulation entre les humains d'une part mais aussi entre les humains et les esprits, ou les divinités, d'autre part; seuls les fluides sont des véhicules.

## Le sang et la graisse

- 18 Pour les paysans du Nord-Potosí, consommer des *alimentos* constitue plus précisément un moyen de se pourvoir en sang et en graisse.

### Le sang (*yawar*)

- 19 La santé et sa conservation dépendent de la quantité de sang contenue dans le corps :
- 20 « Au village, ils ont moins de sang : ils n'ont pas de force, ils ne résistent pas comme les paysans. Ils ne résistent pas au froid, aux maladies. C'est pour ça qu'il existe des tas de maladies dans le village. Si tu as beaucoup de sang, tu ne tombes jamais malade [...] Si tu n'as pas beaucoup de sang, tu es très faible. Et donc, tu peux avoir n'importe quelle maladie » (Gregorio, Urur Uma).
- 21 L'idéal est d'avoir le plus de sang possible : « Quand on a beaucoup de sang, c'est bien ; quand on a peu de sang, on est faible » (« *Ashkha yawarniyuj, wallej. Pisi yawarniyuj, débil* »). Le sang est « *kallpa* » (« force »). C'est pourquoi, lorsqu'une personne est faible et fatiguée, c'est qu'elle manque de sang. L'infortune s'explique par cette insuffisance. Dans ce cas, un des remèdes les plus convoités est d'aller à l'hôpital pour bénéficier d'un apport de sang. Ce souhait s'explique par le fait que le sérum physiologique (« *suro* ») est aussi appelé « *yawar* » (sang) ; si le remède est translucide, on pense néanmoins qu'il est fabriqué à partir de sang humain. Aussi, chaque perfusion est-elle vue comme étant une transfusion sanguine.
- 22 Le bon déroulement d'une grossesse et d'un accouchement nécessite également une quantité de sang importante. Plus une femme a de sang moins sa grossesse sera longue (7 ou 8 mois) et plus l'accouchement se fera rapidement. En revanche, ce dernier sera douloureux et long si la mère a peu de sang : « Quand tu manges beaucoup, tu as beaucoup de sang et le bébé sort rapidement [*Ashkha mikhujtin, ashkha yawarniyuj, wawa rato nacikun*]. Si tu manges peu, il ne sort pas ».
- 23 La façon dont les individus « résistent » au froid, ou bien la couleur de la peau, témoignent de la quantité de sang contenue : avoir froid ou avoir la peau blanche (« *yuraj* ») (comme celle des occidentaux par exemple) indique un déficit de sang. Lors de mon enquête ethnographique, je subissais les étonnements répétés de mon entourage : « Pourquoi est-ce que tu es blanche? Tu n'as pas de sang ? Tu es malade, tu vas mourir ». Pour mes interlocuteurs, avoir la peau claire, c'était être malade. La couleur de ma peau n'était pas considérée comme une donnée biologique naturelle : soit j'avais perdu ce sang, soit je ne m'en étais pas procuré suffisamment (en me nourrissant correctement notamment). Alors que je prenais mon thé sans sucre, on me rétorqua : « Il n'y a pas de force. Le sucre c'est vraiment de la force. Après, tu seras faible. C'est pour ça que tu es blanche ».

- 24 Enfin, précisons que la quantité de sang d'un humain fluctue tout au long de la vie. Par là, l'homme est sans cesse en train de rectifier l'équilibre altéré par la perte ; il est continuellement en train de se remplir de sang.
- 25 Pour ce faire, les paysans du Nord-Potosí disposent de deux moyens : se nourrir et exercer un travail physique (agricole).
- 26 Le sang vient des *alimentos* : ceux-ci se transforment en sang dans le *sonqo*<sup>3</sup> c'est-à-dire dans le ventre. C'est pourquoi on considère que c'est là qu'on a le plus de sang.
- 27 Il y a des aliments privilégiés pour avoir beaucoup de sang (« *ashkha yawarniyuj kanapaj* »), pour augmenter/se remplir (« *yawarta yapay* ») de sang : tous les aliments « forts » (« *kallpayuj* ») (miel et gingembre par exemple), les aliments qui contiennent de l'eau (« *yakuyuj* ») en bref tous les « *alimentos* » nommés aussi « *medicina* ». Plus spécifiquement, l'eau, les betteraves, le vin, les bouillons, le jus de tomates et surtout le sang et la viande de mouton noir apportent beaucoup de sang au consommateur et sont donc utilisés, selon un modèle homéopathique, pour soigner ce que les gens du Nord-Potosí appellent l'« anémie » (« *anemia* »). Certains aliments possèdent une forte teneur en sang et pour cette raison, doivent être consommés avec précaution. Les femmes doivent ainsi se dispenser de manger le cœur et les reins de mouton si elles veulent éviter de perdre beaucoup de sang lors de leurs menstrues. La consommation du cœur ovin peut aussi engendrer la formation de caillots sanguins lesquels sortiront pendant les règles : « *le cœur, c'est seulement pour les hommes* ». Toutefois, ces derniers doivent également s'abstenir d'en consommer avant d'aller à un *tinku*<sup>4</sup> : « *c'est dangereux pour les hommes qui se battent car s'ils se blessent, ils perdent beaucoup de sang* ».
- 28 Nous avons vu que l'eau (de source ou des plantes) est nommée « sang » (« *yawar* ») : « *yawarniyuj, alimentos* » (« les *alimentos* ont du sang »), « *caldoqa sumaj i : yawar* » (« le bouillon, c'est très bien, c'est du sang »). Cette observation nous conduit à penser que le *sonqo* modifie seulement l'aspect d'un contenu. Il ne transforme donc pas les aliments consommés en sang (modification de la matière). Seule l'apparence du liquide change : la couleur, l'épaisseur, la fluidité. Translucide (sang des aliments), il devient rouge et opaque dans le corps humain. Le sang ne fait finalement que changer de contenant, exil qui se manifeste par la modification de sa forme.
- 29 La maîtrise de l'alimentation garantit ainsi la quantité de sang nécessaire pour être « fort » et « résistant ». Toutefois, ce n'est pas suffisant. En effet, l'exercice physique est aussi indispensable : « *Les paysans travaillent [« llank'ay », soit labourer] beaucoup. C'est de la force. C'est pour ça qu'ils ont beaucoup de sang. À la ville, ils ont peu de force, ils travaillent un peu seulement. En travaillant, on a plus de graisse, on a plus de sang* ».
- 30 Si la nourriture contribue à augmenter le sang, elle modifie aussi sa qualité. C'est pourquoi, les paysans qui consomment des *alimentos* ont un sang meilleur que les citadins ou les *vecinos* (habitants des bourgs) :
- « *Le paysan a un sang de meilleure qualité. Par exemple, si l'on compare avec les gens de la ville, ce n'est pas pareil parce que le paysan a plus de force. Et en ville, ils n'ont pas de force. Pourquoi ? Parce qu'ils ne consomment pas directement le produit de la terre. Le produit de la ville c'est un produit modifié, c'est comme s'il était soigné [curado] en ville. Il n'est plus sain. Moi, je remarque que les gens de la campagne qui sont en ville, travaillent toujours comme porteurs et qu'ils ont beaucoup de force. Ils soulèvent des charges très lourdes. Et ils ne sentent rien, ni le froid, ni rien. Ils dorment dans la rue. C'est comme ça que l'on note que les paysans sont très forts. Et ils ne connaissent pas l'hôpital. À la campagne, il n'y a pas d'hôpital. Et moi je vois qu'en ville, les gens sont souvent internés à l'hôpital. Pourquoi ? Moi*



*je pense que c'est à cause de l'alimentation, une mauvaise alimentation. Oui, ça doit être ça surtout. Par exemple, les pâtes : avec quoi c'est fabriqué ? Tu vois. Le pain, c'est pareil. Le pain n'est pas directement fabriqué avec le blé, il est de l'usine. Et dans l'usine, on ne sait pas ce qu'ils mettent. On ne sait pas mais la farine est blanche. C'est là qu'on remarque. Par exemple, en ville, ils ne prennent pas de l'eau saine comme à la campagne mais des boissons gazeuses. Ça, c'est très mauvais pour la santé. Ça peut détruire l'organisme. Et beaucoup d'autres choses encore. Ils mangent aussi beaucoup de viande, de poisson, et ça, ce n'est pas un alimento. Le poulet n'est pas sain. Il est chimiquement préparé, il est bien préparé pour la consommation. Donc, ce n'est pas un alimento. Et les œufs, c'est pareil. La maladie vient de tout cela. L'homme a un sang de très mauvaise qualité et après il arrive à l'hôpital, à cause de son alimentation » (Gregorio, Urur Uma).*

- 31 Outre ses propriétés biologiques, le sang (sa qualité et sa quantité) marque donc l'appartenance à un groupe, ici socioprofessionnel. Le sang autorise également l'identification d'un Autre conçu sur le modèle de l'ennemi. En effet, les ayllus Aymaya et Kharacha furent en guerre contre l'ayllu voisin Laymi. Aujourd'hui, les tensions restent présentes à la frontière. Or, pour les gens d'Aymaya et de Kharacha, ceux de Laymi n'ont pas le même sang: « *Ils sont très méchants. Ils vivent dans des grottes. Ils ne vivent pas dans des maisons comme nous. Ils mangent les gens vivants [...] Ils ont le sang froid. Ils n'ont pas le même sang que nous. Ils n'ont pas peur. C'est pour ça qu'ils peuvent se battre. Ils ne sentent rien. Dans le conflit avec Qaqachaka, ceux de Laymi tuent, brulent* ».

### La graisse (*wira*)

- 32 Tout comme le sang, la quantité de graisse contenue dans le corps est décisive. L'idéal est d'en avoir beaucoup. Elle confère à l'individu une invulnérabilité manifeste : « *quand tu as de la graisse, la maladie ne t'attrape pas/tu ne tombes pas malade [unqu mana jap'inchu]* ». En effet, la graisse humaine est « *force* » (« *kallpa* ») : « *Kallpapuni wira* », une force vitale : « *Nous vivons avec cette graisse. Sans cette graisse, nous ne pouvons plus vivre. On devient faible et on meurt* ». La graisse humaine garantit la vie mais aussi l'énergie, la vitalité et l'enthousiasme. Enfin, la graisse humaine est une force physique puisque c'est grâce à elle que l'on peut exercer le métier de paysan. C'est donc une force de travail.
- 33 La graisse humaine se manifeste par la présence de bourrelets au niveau des hanches, parfois par la proéminence du ventre. Toutefois, c'est surtout le volume des muscles et la force de travail exercée qui en garantissent l'existence. La force de la graisse s'objective en quelque sorte dans la taille des muscles ou « *aycha* » (littéralement « *la chair* ») : « *Le blé, l'orge ont de la graisse. C'est pour ça qu'on a des muscles* ». La taille des muscles, plus qu'un indicateur, est une manifestation de sa présence. C'est pourquoi, dans certains contextes, le terme « *aycha* » désigne à la fois la graisse contenue mais aussi la chair et le muscle.
- 34 Au Nord-Potosí, avoir de la graisse (« *wirayuj* ») ne signifie pas pour autant que l'on est gros. La graisse contenue dans les hanches rend « *fort* » (« *kallpayuj* »), « *musclé* » (« *ancha aychayuj* ») et dynamique mais elle ne fait pas grossir au sens où nous l'entendons en Occident. C'est pourquoi, traduire « *wirayuj* » par « *gros* » (« *gordo* » en espagnol) est à mon avis fallacieux. Cette confusion vient probablement du fait qu'en quechua, « *gros* » se dit « *wira* ». Il convient donc de distinguer « *wira* » et « *wirayuj* » (littéralement « *qui contient de la graisse* »), l'un qualifiant les gens gros, l'autre les gens forts et musclés. D'ailleurs, les gens « *gros* » (les commerçantes des bourgs sont souvent citées) sont considérés comme des personnes faibles et par là incapables de travailler.
- 35 Contrairement au sang, la graisse ne peut ni se tarir complètement ni soudainement (excepté lorsque la personne est la proie d'un prédateur): une partie demeure toujours

stockée dans les hanches (« *ch'ellapi* »). En revanche, l'homme peut réguler sa quantité. Celle-ci sera plus ou moins importante selon son comportement ; c'est à lui qu'incombe la responsabilité de se pourvoir en graisse. Comme le sang, celle-ci s'obtient grâce à la nourriture et grâce à la force de travail.

- 36 C'est aussi en mangeant des « *alimentos* » que les paysans peuvent augmenter leur quantité de graisse<sup>5</sup>. Le mois d'août est le plus propice : à cette période, les gens se sont nourris, depuis carnaval, des produits frais (humides) de la récolte : « la graisse vient des *alimentos*, de la saison des pluies [*q'omertimpumanta*], du mois de mars, du mois d'avril ». Les bœufs, les moutons, les lamas et les ânes servent ici de support pour comprendre l'anatomie des humains :

*« Quand tu as des muscles, la personne a beaucoup de force. C'est comme l'âne. Il mange de l'herbe seulement. Mais il a beaucoup de force. Et il n'est pas gros. Mais il est très fort. L'alimento se trouve toujours dans l'herbe : dans l'orge, la luzerne. C'est pour ça que le taureau a beaucoup de graisse quand il mange beaucoup. C'est que la Pachamama est en train de donner et tout cet alimento sort » (Gregorio, Urur Uma).*

- 37 Force vitale, la graisse est aussi une force guerrière visant à rendre les combattants invincibles. C'est pourquoi, les combats (récits historiques, mythes) sont toujours précédés d'un repas gargantuesque.
- 38 Outre la nourriture, l'effort physique constitue un moyen pour les paysans de se remplir de graisse. On dit qu'il « *réveille les nerfs, réveille la chair* » et ce faisant, augmente le volume des muscles, procure plus de force, plus de graisse. Manifestation de la graisse contenue dans les corps (plus on a de graisse, plus on est fort et plus on peut travailler), la force de travail augmente ainsi la quantité de graisse : « *la graisse s'obtient lorsqu'on travaille beaucoup, lorsqu'on est fort* ». La manifestation (la force) est donc aussi la condition du gain.
- 39 Enfin, la quantité de graisse contenue opère comme un outil de distinction sociale (campagne/ville par exemple) : en raison de leur alimentation (mauvaise) et de l'absence d'activité physique, les citadins ont peu de graisse, ils sont faibles et toujours malades.

## Les contenus comme totalité

- 40 Pour les gens de la région étudiée, la graisse est une partie d'un tout :
- « Le corps a plusieurs choses dont cette graisse. Et quand il n'y a plus ce liquide, il peut se passer quelque chose. C'est comme la voiture : elle a plusieurs choses. Mais si tu enlèves une petite chose, elle ne va plus fonctionner. Par exemple si tu enlèves une pièce, elle ne fonctionne pas. C'est pareil si tu enlèves un peu de graisse dans le corps. Ce ne sera pas normal. Le corps marche normalement quand il est complet. Si tu enlèves une partie, il ne peut plus travailler » (Gregorio, Urur Uma).*
- 41 Un informateur ajoute : « *la graisse protège des maladies : un homme complet est un homme en bonne santé* ». C'est le contenu (la graisse) qui établit l'intégrité, cette dernière conférant à l'homme santé, résistance et invulnérabilité : être rempli, c'est être complet.
- 42 Cela étant, la graisse n'est pas une partie du corps comme les autres : elle est un véritable indice de complétude : elle marque l'achèvement, la maturité, elle souligne et incarne la totalité et l'unité. C'est pourquoi l'enfant, non abouti physiologiquement et socialement, en est dépourvu. Plus qu'une simple partie du corps, la graisse métonymise ce dernier, elle le représente ; la graisse est le tout. En quechua « *ukhu* » signifie « corps ». C'est aussi un adverbe signifiant « à l'intérieur, dedans » (Sandoval, 1998 : 540). Nous pouvons alors

penser que ce qui constitue la corporéité des personnes, ce n'est pas l'enveloppe charnelle mais ce qui est contenu à l'intérieur de celle-ci.

- 43 Soulignons également un point essentiel : le *lik'ichiri* est un prédateur humain connu et redouté dans les Andes dans la mesure où il extrait la graisse humaine des personnes. Excorporée, la graisse n'est pas pour autant désolidarisée des corps vidés. En effet, la rupture du lien ne survient qu'à la mort de la victime :

*« Il prend la graisse avec un piston. Mais la personne doit mourir pour qu'elle soit bonne. C'est-à-dire que le lik'ichiri prend un liquide de la personne. Il met ce liquide dans une petite bouteille. Quand la personne meurt, ce liquide devient de la graisse. Il sèche et il devient de la graisse. C'est ça que le lik'ichiri vend. Si la personne ne meurt pas, c'est une perte pour le lik'ichiri parce que le liquide ne devient pas de la graisse. Il peut le jeter. C'est pour ça que la personne doit mourir pour que le lik'ichiri ait cette graisse. Sinon, c'est en vain » (Sabino, Urur Uma).*

- 44 La fragmentation est marquée par un changement de la substance. C'est lorsque la graisse est désolidarisée du corps (à la mort de la victime) qu'elle a une valeur marchande : « Si on ne meurt pas, la graisse ne vaut rien ». Dans le même ordre d'idée : « Si le *lik'ichiri* vend la graisse dans l'heure qui suit l'extraction, la victime meurt. Par contre, s'il ne la vend pas de suite, la personne peut guérir car sa graisse n'est plus bonne [à vendre] ».
- 45 Ici, le rapport marchand établit la désolidarisation. Une fois insérée dans un autre circuit, la graisse change également de qualité (« elle n'est plus bonne ») voire de nature (elle devient une marchandise).

## L'enveloppe corporelle, un sac qui ne contient pas. Le contenu comme contenant.

- 46 Si la graisse remplit les corps et leur confère une intégrité certaine, nous allons à présent nous demander si elle est pour autant conçue comme étant seulement un contenu.
- 47 Les os constituent habituellement un rempart venant consolider l'enveloppe corporelle et éviter l'expulsion des contenus. Dans ce cadre, le ventre, privé de cette muraille, est décrit comme « délicat » car « il n'y a que de la chair, il n'y a pas d'os, rien pour retenir ».
- 48 Lors d'un effort physique violent (soulever une charge par exemple), la matrice peut ainsi sortir par le vagin. Les femmes prennent alors la précaution de s'entourer la taille avec plusieurs jupons ainsi qu'avec des cordelettes : « la matrice veut sortir. C'est pour ça que je m'attache toujours » (« *matrice llusiyta munan. Chayrayku watanipuni* »). Et d'une manière générale, l'enveloppe charnelle n'est pas suffisante pour retenir les contenus : organes et sang principalement.
- 49 Face à ce risque de morcellement, la graisse a une fonction décisive. La maladie du *lik'ichiri* et ses thérapies illustrent ces propos.
- 50 La graisse garantit l'opacité de la peau. En effet, si la peau peut s'éclaircir, elle peut aussi devenir translucide. Après le prélèvement de la graisse par un *lik'ichiri*, la peau des hanches de la victime devient jaune et diaphane.
- 51 Néanmoins, là n'est pas le seul bénéfice de la graisse. En effet, on dit que la graisse, « c'est comme un matelas qui nous enveloppe ». Pour de nombreux interlocuteurs, la graisse humaine extraite par le *lik'ichiri* est la crépine ou « *llica* »<sup>6</sup> ; si ce tissu grasseux est « percé, alors tout sort dehors ». La graisse que nous possédons est donc destinée à contenir tout ce qui se situe dans le ventre :

« Cette graisse nous maintient. C'est comme un matelas, tu vois. Quand on dort, elle nous protège. Elle est chaude. Elle nous recouvre. Cette llica nous enveloppe. Si elle se perce, alors tout sort dehors. On ne peut plus vivre » et « Le lik'ichiri fait dormir en priant la tête à l'envers. Le sommeil arrive d'un coup. Tu t'assoies et après tu dors. Ensuite, il te coupe tranquillement. Comme pour le mouton, tu vois : dans son ventre, il y a un tissu blanc qui entoure l'estomac. Après, on le fait sécher. C'est blanc. Ça s'appelle llica. C'est pareil, c'est ça que le lik'ichiri nous prend, cette llica. Ensuite, quand tu te réveilles, ça te fait mal ici [bas du ventre]. Qu'est-ce qui se passe ? Et tu meurs. Nous vivons grâce à cette graisse ». (Indalicio, Urur Uma).

- 52 La graisse humaine ou animale a les mêmes propriétés physiologiques et symboliques : celle de protéger, d'envelopper et de contenir. Gilles Rivière (1991) note qu'en aymara, « *llika* » signifie également « toile » ou « filet »<sup>7</sup>. C'est pourquoi, la graisse n'est pas un fluide qui circule dans le corps. Véritable contenant, elle renferme les organes et le sang. Dès lors, nous réalisons le drame que constitue l'agression du *lik'ichiri* : ce que prend celui-ci n'est pas une simple partie du corps, ce n'est pas non plus un simple contenu. Ce qu'il vient extraire, c'est un contenu qui fait office de contenant.
- 53 La thérapie de la maladie du *lik'ichiri* se révèle à cet égard très éclairante. En effet, le remède le plus fréquent consiste à entourer le ventre du malade avec la crépine (« *llika* », « *tilawira* », « *wira pansa* », « *tela de grasa* ») d'un mouton noir âgé d'au moins un an et tout juste tué (la graisse ne doit pas refroidir, elle doit rester « vivante »). Le malade doit rester ainsi enveloppé durant plusieurs heures. Il se sera auparavant frotté le ventre et surtout les hanches avec la graisse ovine. Il peut aussi consommer l'épiploon. Dans ce cas, ce dernier doit être cru. Dans le même ordre d'idée, on peut aussi introduire le malade à l'intérieur de la panse d'une vache noire (Fernando Juárez, 2008) ou entourer son ventre avec le cuir d'un mouton juste tué ou bien avec des bandes noires voire une couverture noire (Spedding, 2005). En bref, le malade se rétablit parce qu'il est à nouveau contenu et rassemblé.
- 54 Nous pouvons élargir ces observations à de nombreuses infortunes conçues comme des éparpillements, des fragmentations. Dans ce cadre, la panse ou la crépine ovines sont employées : elles visent à reconstituer le malade c'est-à-dire à lui procurer une unité, à lui redonner un contenant. C'est notamment le cas lors de graves brûlures (détérioration de l'enveloppe charnelle et donc du contenant). De même, lorsqu'une femme est affaiblie suite à un accouchement (hémorragie), on lui offre un bouillon de panse de mouton (Arnold et alii, 2002). Cette préparation est destinée à lui redonner l'unité qu'elle a perdue en accouchant.
- 55 En conclusion, la graisse est plus qu'une partie du corps représentant ce dernier : elle constitue à la fois l'unité et l'unification, l'intégrité et le rassemblement du corps dans la mesure où elle le contient ; indice de complétude, elle en est aussi un opérateur et un garant.

## Ouverture et fermeture. Le corps, un espace de circulation

- 56 Le corps est conçu comme un sac qui a besoin de substances pour contenir et ainsi devenir plein, c'est-à-dire complet, rassemblé et fermé. Toutefois, le corps humain a des ouvertures que l'on peut distinguer : la bouche, le vagin, l'anus et épisodiquement le *sonqo* (les narines, les oreilles et les yeux sont des ouvertures secondaires et ce faisant ne sont

pas ou très peu mentionnés dans les discours étiologiques). On peut assimiler ces derniers à des orifices qui s'ouvrent et se ferment.

- 57 Ces ouvertures sont parfois nécessaires et bénéfiques. Elles permettent l'entrée de nourriture (l'homme peut se remplir) et la sortie des déchets (urine, sang cataménial, fèces). Toutefois, ces ouvertures sont avant tout perçues comme des endroits par lesquels les corps vont perdre leurs contenus : organes, *alimentos*, sang, graisse, âme (*ánimo*). Être ouvert (« *kichasqa* »), c'est prendre le risque de se vider ou d'être vidé. En effet, si ces ouvertures suscitent la crainte, c'est parce qu'elles autorisent l'intrusion d'entités extérieures. Le fait de préparer la purée de piments (« *llajwa* ») par exemple se révèle dangereux dans la mesure où le piment peut entrer par le vagin et brûler le ventre. De même, il est toujours aventureux d'attiser le feu car la fumée peut s'introduire à l'intérieur du corps en passant par un orifice. La présence de la fumée provoquera un « cancer ». Ce dernier, transformé en véritable agent (il est une manifestation du diable) peut également entrer dans les corps humains dans d'autres contextes en passant par le vagin. Enfin, de nombreux prédateurs peuvent s'introduire dans les corps des humains par leurs orifices afin d'atteindre leur *sonqo* et d'y dévorer le sang ou l'*ánimo* : forces météorologiques ou telluriques (vent, arc-en-ciel), esprit *Nina k'ara*, serpents, crapauds, maître de la montagne (*Awki Marka*) notamment.
- 58 Pour les personnes des communautés étudiées, le corps est naturellement « ouvert ». Par là, l'homme est incessamment exposé au péril de la perte et du morcellement. Menaçantes, ces ouvertures doivent donc être impérativement contrôlées et fermées (« *wisq'asqa* »).
- 59 Pour ce faire, l'homme doit manger. En effet, les aliments ingérés constituent physiquement un obstacle : ils comblent le vide, ils obstruent littéralement le conduit qui relie le *sonqo* à la bouche. La recommandation principale pour bénéficier d'un corps « fermé » est donc de manger suffisamment (toujours deux assiettes) : « *Tu dois manger sinon, le vent entrera à l'intérieur, dans ton ventre. Si tu manges, il n'entre pas. Il faut toujours manger [mikhunayki tian sino, wayra yaykunqa wijsayki ukhuman. Mikhujtin, mana yaykunchu. Mikhunapuni]* », « *Le vent se promène beaucoup. Il souffle, il souffle : " Reke, reke, reke. Loco, loco, loco ". Si tu ne manges pas bien, le vent entrera dans le ventre par la bouche [mana sumajta mikhujtin, wayra yaykun simimanta wijsaman]* » ou encore :
- « *Avant, moi, j'étais comme ça. Je ne mangeais pas très bien. Après, le vent m'a prise [wayra jap'iwansqa]. Ensuite, je suis quasiment morte : j'avais mal à la tête, j'avais des vertiges et je vomissais. Je suis presque morte. C'est affreux le vent. Il souffle " loco, loco, loco ". Sur la Puna, ce n'est pas pareil. Ici, le vent souffle affreusement. C'est pour ça que si tu ne manges pas, le vent entre dans le ventre [wijsaman yaykun]* » (*Leonardia, Tanga Tanga*).
- 60 Manger évite aussi la « prise » et l'intrusion du « diable » qui se manifeste sous la forme de moustiques. La piqûre de ces derniers provoque chez la personne des tremblements. Cette maladie est identifiée comme la maladie *chujchu* et plus récemment comme la « malaria » : « *Tu dois manger Lola sinon tu vas tomber malade. Tu dois manger sinon, tu te dessècheras [ch'akiykinqa] et tu seras malade [elle imite les tremblements du corps]. Natalia a été malade comme ça, en bas. Ça s'appelle chujchu. Ça a attrapé Sabino. Ça t'attrapera toi [Qan jap'isunkinqa]* ».
- 61 Dans les vallées du Nord-Potosí, si l'homme ne mange pas suffisamment, il risque également d'être incorporé par le Maître de la montagne *Awki Marka* : « *Tu as fini ton assiette, c'est très bien. C'est comme ça que tu dois manger. Comme ça Awki Marka n'entrera pas. Il*

*s'en ira en pleurant, vers sa grotte/trou [ajina mikhunayki tian. Ajina, Awki marka mana yaykunqachu. Waqaspa ripunqa, jusk'uman] ».*

## Conclusion

- 62 Dans la région du Nord-Potosí bolivien, la réciprocité et l'équilibre sont deux notions manifestement insuffisantes pour comprendre les modalités des relations qui relient les humains aux forces agissantes qui les entourent.
- 63 En effet, le contrôle de la corporéité est décisif. Pour les paysans, ce contrôle constitue un moyen de se préserver de l'infortune et de devenir agent. Il s'agit, entre autre, de veiller à toujours se fermer et se remplir, les contenus garantissant l'intégrité et la fermeture des corps, lesquelles constituent de véritables remparts que les prédateurs ne peuvent pas franchir. Ces données nous permettent donc de souligner la dépendance manifeste des entités prédatrices à l'égard des humains. En effet, elles ont besoin d'une ouverture du corps de l'homme pour agir en tant que prédateurs. Cette ouverture n'est donc pas une simple opportunité mais une possibilité. Lorsque l'homme ferme son corps (s'il mange), les prédateurs ne peuvent pas l'incorporer pour dévorer le sang ou l'âme ; « affectés » (ils subissent l'action d'un agent), ils demeurent impuissants et « repartent en pleurant ». C'est donc finalement en se nourrissant soi-même et non en nourrissant les forces prédatrices que l'on parvient à éviter l'infortune.
- 64 Véritable muraille, le contenu (l'aliment) va garantir complétude, rassemblement et protection (fermeture). C'est pourquoi, l'idéal est de manger pour se remplir. Muni d'un sac enfin gorgé et résistant, l'homme sera lui-même « dur comme une pierre », infatigable, résistant et invulnérable. Cela étant, pour les membres des communautés étudiées, seuls les paysans atteignent cet idéal dans la mesure où les aliments qui offrent ces garanties sont les « *alimentos* » c'est-à-dire les aliments issus de l'agriculture et de l'élevage non transformés. Pourtant, l'homme est constitué d'orifices naturellement ouverts (la bouche, l'anus et le vagin). Dès lors, il faut souligner les efforts permanents pour fermer son corps et l'empêcher de se vider : techniques du corps précises et strictes (notamment pour le vagin et l'anus), alimentation (qualité et quantité), comportements (contrôle de son état émotionnel par exemple). Si les efforts se relâchent, le corps devient à nouveau ouvert c'est-à-dire susceptible de se vider ou d'être vidé. Les vigilances sont quotidiennes notamment pour les femmes. C'est sur leur capacité à se remplir et à se fermer qu'elles seront différenciées (distinguées) et valorisées socialement. La belle-fille par exemple, sera examinée avec attention par sa belle-mère : pour être appréciée, elle devra montrer qu'elle prend toujours garde à fermer son corps.
- 65 En bref, l'état naturel du corps, c'est d'être ouvert et les pratiques socio culturelles visent à la fermeture. C'est ainsi qu'il faut comprendre la plupart des recommandations : indiquer cette mesure préventive, favoriser l'apprentissage de cette maîtrise. Je compris alors ce qu'était, ou ce que devait être, une « *cholita* » : une femme qui se ferme en toutes circonstances.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ARNOLD, D.Y., YAPITA J. D. y otros (2002) *Las wawas del Inka : hacia la salud maternal intercultural en algunas comunidades andinas*, ILCA [La Paz].
- BUTLER, J. (2006) *Défaire le genre* [Amsterdam].
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2008) *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, Abya-Yala [Quito].
- FONTAINE, L. (2010) – « Agents » ou « patients » ? De l'agentivité des chamanes yucuna d'Amazonie colombienne. *Ateliers du LESC* [en ligne], 34, mis en ligne le 27 septembre 2010. URL : <http://ateliers.revues.org/8526>.
- GELL, A. (2009) *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*. Les presses du réel [Paris].
- ISELL, B.J. (1978) *To defend ourselves : ecology and ritual in an andean village*, *Institute of Latin American Studies*, University of Texas Press [Austin].
- RIVIERE, G. (1991) Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del « otro » en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20 (1), 23-40.
- SANDOVAL, A. H. (1998) - *Diccionario Quichua a castellano. Quishwasimimanta-Kastillanuman rimayqillqa*, Tunturi Qañiywa.
- SPEEDING, P. A. (2005) - *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, Mama Huaco [La Paz].

## NOTES

1. L'*ayllu* correspond à un groupe de personnes liées entre elles par des liens de parenté, réels ou fictifs. Ces personnes partagent un territoire, continu ou discontinu. L'*ayllu* possède un caractère hiérarchique et segmentaire fondé sur un principe dualiste de division en moitiés.
2. On dit que la *Pachamama* a une bouche.
3. Situé dans le ventre, le *sonqo* a des fonctions digestives, respiratoires et circulatoires. Organe physique, il est aussi le siège de l'âme (*ánimo*), de la mémoire et de la pensée (*yuya*).
4. Bataille rituelle se réalisant dans le cadre d'une symétrie duale entre deux moitiés opposées.
5. Notons que l'huile (achetée dans les boutiques des bourgs) est totalement dépourvue de graisse (car produite ailleurs).
6. Terme aymara.
7. En quechua, « *llika* » signifie « filet, nasse ; élément de pêche confectionné avec des cordes tissées » (Sandoval, 1998 : 234).

---

## RÉSUMÉS

Cet article vise à montrer que la réciprocité est une notion insuffisante pour comprendre les modalités des relations qui unissent les humains à des forces agissantes prédatrices dans le Nord-Potosi bolivien. Pour les paysans de cette région, il ne s'agit pas seulement de neutraliser la prédation en nourrissant des entités non humaines par le biais d'offrandes. Il s'agit aussi, en tant qu'humain, de se nourrir soi-même pour empêcher l'acte de prédation. En effet, l'homme veille à toujours se remplir d'aliments, de sang et de graisse. Grâce à ces contenus, il est complet, contenu et fermé et par là invulnérable. La graisse humaine par exemple fait office de contenant : plus qu'une partie représentant le corps, elle établit son rassemblement, elle le contient. Enfin, les aliments consommés constituent également un obstacle physique immédiat empêchant toute entité malveillante de s'introduire dans le corps humain par ses orifices.

This article aims at showing that reciprocity is not sufficient to understand relations linking human beings with predatory active powers in Bolivian North-Potosi. For locals farmers, neutralizing the predation by feeding non human entities with offerings is not enough. Human beings also need to feed themselves in order to avoid predation. Indeed, human beings have to keep themselves constantly full with food, blood and fat. Thanks to these contents, they are complete, self-contained and closed, therefore invulnerable. Human fat for instance acts as a container. Ingested foods constitute an immediate physical obstacle preventing all hostile entities from penetrating the human body through its openings.

Este artículo muestra que la reciprocidad es una noción insuficiente para comprender las modalidades de las relaciones que unen a los humanos con fuerzas activas depredadoras en el Norte-Potosí de Bolivia. Al alimentar a las entidades no humanas mediante ofrendas, los campesinos de esta región no desean únicamente neutralizar la depredación, sino también nutrirse a sí mismos para impedir el acto de depredación. En efecto, el hombre siempre anhela llenarse de alimentos, de sangre y de grasa. Gracias a estos contenidos, se vuelve completo, contenido y cerrado, y por lo tanto, invulnerable. Por ejemplo, la grasa humana sirve de contenedor. Finalmente, los alimentos consumidos se constituyen en un obstáculo físico inmediato que impide que cualquier entidad maligna se introduzca en el cuerpo humano a través de sus orificios.

## INDEX

**Mots-clés :** Bolivie, Andes, anthropologie de l'alimentation, alimentation paysanne, aliments et humeurs, réciprocité, prédation, corps, santé, pratiques alimentaires, représentations des aliments, propriétés des aliments

**Keywords :** Bolivia, anthropology of food, peasant food, body, health, food practices, representations of foods, properties of food

**Palabras claves :** antropología de la alimentación, alimentación campesina, depredación, cuerpo, salud, prácticas alimentarias, representaciones de los alimentos, propiedades de los alimentos



## AUTEUR

**LAURENCE CHARLIER-ZEINEDDINE**

Postdoctorante, CERMA/MA, L'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), email :  
charlier.laurence@yahoo.fr