

# LE « BIEN-VIVRE » (*SUMAQ KAWSAY*) ET LES POMMES DE TERRE PAYSANNES

## *Du délicat exercice de la diplomatie ontologique*

Ingrid Hall



Dans cet article, nous nous intéressons à la vision alternative de la conservation de la nature mise en avant par le Parc de la pomme de terre (Parque de la Papa) de Pisac, au Pérou. Ce modèle est baptisé *sumaq kawsay*, le « bien-vivre », et s'inscrit dans la continuité des propositions élaborées en Bolivie et en Équateur. Toutefois, il a été adapté de façon à s'articuler directement avec les objectifs de conservation de la biodiversité de la pomme de terre, qui sont la raison d'être du parc. Si le modèle est présenté comme « autochtone » (« *indígena* », en espagnol) et est généralement reconnu comme tel tant au niveau national qu'international, sa formulation est le fait d'un intermédiaire, en l'occurrence l'organisation non gouvernementale péruvienne ANDES<sup>1</sup>. Nous nous focaliserons sur le rôle de ce médiateur ; les divergences entre le modèle promu par l'ONG et les conceptions des populations locales ne seront abordées qu'incidemment.

Nous proposons d'analyser le rôle joué par l'ONG ANDES en matière de diplomatie ontologique en nous inspirant des réflexions de Isabelle Stengers (2005) et Bruno Latour (1999, 2007) sur la « proposition cosmopolitique », c'est-à-dire la façon dont la prise en compte des non-humains peut et doit (selon ces auteurs) permettre de repenser l'écologie politique au sens philosophique<sup>2</sup>. Les « diplomates », pour Latour (1999 : 275–285), œuvrent à la reconnaissance de communautés hybrides composées d'humains et de non-humains et bousculent ainsi les collectifs modernes, permettant l'élaboration d'un nouveau « monde commun ».

1. Asociación para la naturaleza y el desarrollo sostenible [Association pour la nature et le développement durable].
2. L'écologie politique est comprise par Latour (1999) comme une refondation de la « constitution des modernes » qui distingue les collectifs d'humains des collectifs de non-humains. Le processus doit, pour cet auteur et Stengers, passer par une nouvelle « composition des mondes » qui repose sur des collectifs hybrides constitués d'humains et de non-humains.



**Fig. 1** — Localisation du Parc de la pomme de terre de Pisac.  
Source : Alejandra Uribe Albornoz (2020).

Dans une perspective ethnologique, il est indispensable de replacer cette réflexion philosophique dans le contexte spécifique auquel nous nous intéressons, nous inscrivant dans une perspective relevant de l'écologie politique au sens plus classique (Benjaminsen et Svarstad 2012), prenant en compte les agencements d'acteurs, leurs pratiques et leurs visions spécifiques. Il nous apparaît essentiel de considérer la façon dont, notamment en Amérique latine, la conservation de l'environnement est étroitement articulée avec la reconnaissance des droits des populations autochtones (Dumoulin 2007 ; Tsing 2007). Certains ethnologues se sont penchés spécifiquement sur les acteurs qui ont travaillé à ce rapprochement (Albert 1993 ; Ramos 1994 ; Conklin et Graham 1995), et s'ils montrent la diversité des intervenants impliqués (agences de l'État, ONG<sup>3</sup>, environnementalistes, communautés locales), ils se sont plus particulièrement intéressés aux acteurs issus des communautés avec lesquelles ils travaillaient, surtout aux leaders autochtones. Dans ce cadre, la mise en avant d'une ontologie alternative au naturalisme est un argument puissant (Blaser 2009 ; de la Cadena 2012, 2015), mais l'élaboration de ce discours résulte parfois d'alliances improbables (par exemple avec un prêtre, dans le cas péruvien décrit par Li [2013]). Dans le cas qui nous intéresse ici, si la vision autochtone de la conservation est avant tout portée par une ONG non autochtone, en nous appuyant sur les travaux de Bruce Albert (1993 : 369) nous souhaitons montrer que le discours de l'organisation ANDES résulte de la « politisation interculturelle des catégories cosmologiques » (*ibid.*), laquelle induit la traduction des catégories locales de façon à ce que celles-ci soient compatibles avec l'imaginaire écologique mondial (Conklin et Graham 1995 : 697).

La pertinence de ce travail est à replacer dans le débat sur la « double conservation » (Dumoulin 2007), qualifiée par ANDES de conservation « bioculturelle » (Asociación ANDES, The Potatoe Park Communities et IIED 2012), qui anime les différentes instances liées à la conservation et à l'exploitation de la biodiversité<sup>4</sup>. Cette proposition, dont le Parc de la pomme de terre est le fer de lance, apparaît en effet prometteuse pour la mise en place de mécanismes d'accès et de partage des avantages (APA) liés à l'exploitation de la biodiversité en faveur des populations autochtones et locales (Thomas et Filoche 2015). Analyser la proposition élaborée par l'ONG ANDES peut ainsi nous éclairer sur la pertinence des outils actuellement conçus en ce sens. Dans le cadre de la Convention sur la diversité biologique (CDB) spécifiquement, nous verrons que la dimension bioculturelle tend à être abordée en termes ontologiques par les représentants des communautés autochtones et locales ; ceci permettra,

3. D'autres auteurs discutent de l'omniprésence des ONG dans le domaine de la conservation de la biodiversité (Aubertin 2005).

4. À propos de l'émergence d'une gouvernamentalité internationale en matière de biodiversité, voir notamment Catherine Aubertin (2005a), Michael Halewood, Isabel López Noriega et Selim Louafi (2013), Virginia D. Nazarea et Robert E. Rhoades (2013), et Frédéric Thomas et Valérie Boisvert (2015).

en situation, de nous interroger sur les conditions d'exercice de cette diplomatie. Nous adoptons donc une approche critique des propositions bioculturelles, à l'instar de Jean Foyer (2015) ou de Florent Kohler (2011).

Les données sur lesquelles repose ce texte ont été collectées lors de différentes enquêtes de terrain effectuées au Pérou entre 2011 et 2018. Nous avons notamment coécrit avec Alejandro Argumedo, directeur d'ANDES, un article sur le concept de « *sumaq kawsay* » (à paraître) ; nous avons réalisé des entretiens sur le processus d'élaboration de cette proposition avec le personnel d'ANDES et des paysans du Parc ; nous avons consulté différents types de textes produits par ANDES — publiés ou non — ainsi que des documents internes ; nous avons participé à différents événements lors desquels cette vision était présentée. Finalement, nous avons assisté à quatre reprises aux réunions du groupe de travail dédié à la reconnaissance du rôle des populations autochtones et locales dans la conservation *in situ* de la biodiversité (article 8(j) de la CDB).

L'article est organisé de la façon suivante : après une présentation du Parc de la pomme de terre, nous nous attardons à la vision de la conservation qui y est déployée pour finalement analyser les différents objectifs poursuivis aux échelles locale, nationale et internationale afin de replacer ce discours dans les différentes logiques qui lui donnent sens.

### **Le Parc de la pomme de terre, une « aire de patrimoine bioculturel autochtone<sup>5</sup> »**

Le Parc de la pomme de terre est situé sur le territoire de cinq communautés paysannes<sup>6</sup> dans la partie haute du district de Pisac, dans les Andes sud-péruviennes, dans la région de Cusco. Il s'agit d'un territoire de 12 000 hectares situé entre 3500 m et 5000 m d'altitude, où vivent près de 6000 personnes. Ce parc, comme son nom l'indique, est dédié à la conservation de la biodiversité de la pomme de terre. Cette plante ayant été domestiquée dans les Andes centrales il y a 7000 ans (Dillehay, Bonavia et Kaulicke 2004), c'est dans cette région du monde que l'on trouve la plus grande diversité variétale au monde. On y trouve non seulement les variétés sylvestres (entre 100 et 180, identifiées par le Centre international de la pomme de terre [CIP]), non domestiquées, mais également tous les cultivars qui sont le résultat du processus de domestication puis de sélection paysanne. Sur les 4727 variétés répertoriées dans la banque de germoplasme du

5. D'après le titre d'un article d'Argumedo (2008) : « The Potato Park, Peru: Conserving Agrobiodiversity in an Andean Indigenous Biocultural Heritage Area ».

6. La communauté paysanne (*comunidad campesina*) est la forme d'organisation consacrée des communautés rurales dans les Andes péruviennes ; aujourd'hui, on en compte plus de 6000 au Pérou (Sistema de información sobre comunidades campesinas del Perú 2016). Bien que la question soit en fait plus complexe du point de vue péruvien (Robin 2004), ces institutions regroupent majoritairement des populations autochtones, spécialement dans le sud des Andes.

CIP<sup>7</sup>, plus de 4000 sont des variétés paysannes<sup>8</sup> (*landraces*, en anglais [Villa *et al.* 2005]), appelées au Pérou *variedades nativas*, qui proviennent des Andes. Ces variétés sylvestres et paysannes représentent une richesse génétique de première importance pour sélectionner et créer de nouvelles variétés adaptées à différents environnements ou résistantes à certaines maladies ou conditions climatiques (sécheresse, gel). La pomme de terre étant le troisième aliment le plus consommé au niveau mondial<sup>9</sup>, et son importance allant croissant dans les régimes alimentaires des pays émergents<sup>10</sup>, la conservation de ce patrimoine est un enjeu à l'échelle planétaire. Et dans la mesure où les limites de la conservation *ex situ* ont été montrées<sup>11</sup>, la conservation *in situ* de ce matériel est devenue un sujet sensible. Par ailleurs, l'agriculture paysanne repose presque exclusivement sur ces cultivars paysans : moins de 10 % des semences utilisées sont issues du secteur commercial (Lapeña 2012a). La production est avant tout autoconsommée par les paysans et les semences sont sélectionnées dans la nouvelle récolte. La conservation *in situ* de ce matériel relève de la sécurité alimentaire.

Les activités de conservation de la pomme de terre, dans le Parc, consistent en la constitution de collections de variétés paysannes et leur reproduction *in situ*. Concrètement, trois collections ont été rassemblées, dont les deux principales sont la collection locale et la collection « rapatriée ». La première a été constituée par les paysans du Parc avec l'aide de l'ONG ANDES et comporte plus de 600 cultivars. Sa création accompagne la première phase de structuration du Parc de la pomme de terre, les paysans ayant été invités à apporter les variétés dont ils disposaient. La seconde collection regroupe les 410 cultivars de la banque de germoplasme du CIP collectés dans la région de Cusco qui ont été « rapatriés ». Le processus s'est fait dans le cadre d'un accord entre le Parc et le Centre international de la pomme de terre. Chaque année, ces deux collections sont cultivées dans trois parcelles de moins d'un hectare chacune, situées dans trois communautés du Parc. Des paysans du Parc formant un collectif, qui sont rétribués pour leurs activités, réalisent les différents travaux agricoles, de la préparation du sol à la récolte. Les tubercules récoltés sont gardés dans une chambre froide jusqu'à ce qu'ils soient ressemés l'année suivante. En marge

7. Voir <https://cipotato.org/genebankcip/process/potato/potato-cultivated>, site consulté le 20 décembre 2018, et <https://cipotato.org/crops/potato/>, site consulté le 22 janvier 2018.

8. Ce terme est notamment utilisé par le Réseau Semences Paysannes en France (Demeulenaere et Bonneuil 2011). Dans le cas des semences paysannes péruviennes, cependant, les cultivars considérés sont originaires de cette région du monde et résultent du processus de domestication mis en œuvre par les paysans andins. À la différence du cas français, les variétés améliorées, même anciennes, ne sont pas considérées dans cette catégorie.

9. Tiré de <https://www.planetoscope.com/fruits-legumes/462-production-mondiale-de-pommes-de-terre.html>, site consulté le 22 janvier 2018.

10. Voir <https://cipotato.org/programs/>, site consulté le 22 janvier 2018.

11. C'est-à-dire dans de grandes banques de germoplasme comme le Centre international de la pomme de terre dépendant de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) (Halewood *et al.* 2013).

de ces activités, qui sont la raison principale d'être du Parc, est articulé un projet plus global concernant notamment les plantes médicinales qui inclut la conservation des paysages.



Fig. 2 — Paysage du Parc de la pomme de terre. Source : Otarola (2017).



Fig. 3 — Pommes de terre paysannes. Source : Ingrid Hall (2016).

Le Parc de la pomme de terre répond aux trois critères identifiés par l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) pour définir une aire ou un territoire conservés par les peuples autochtones et les communautés locales (APAC<sup>12</sup>) : tout d'abord, la population considérée doit vivre en étroite relation avec le territoire qui lui est associé ; ensuite, les communautés doivent avoir un rôle majeur dans la prise de décision concernant la gestion de ce territoire et dans la mise en œuvre de ces décisions ; enfin, la population concernée doit faire en sorte de conserver la nature de cet espace ainsi que les valeurs culturelles qui y sont associées. Le Parc est d'ailleurs l'un des exemples pionniers de ce type d'aires protégées<sup>13</sup> (Borrini-Feyerabend *et al.* 2004 ; Kothari *et al.* 2014) désormais considéré par l'UICN comme un nouveau paradigme de conservation (Stevens 2014), et dont la pertinence est débattue dans le cadre de la Convention sur la diversité biologique et notamment au sein du Groupe de travail sur l'article 8(j) dédié à la conservation *in situ* et aux communautés autochtones et locales. Lors du congrès de l'UICN de 2008, un groupe de réflexion spécifique a été créé pour promouvoir ce nouveau type d'aires protégées : le Consortium APAC<sup>14</sup>.

Le Parc de la pomme de terre a été créé en 1996 grâce à l'appui de l'ONG péruvienne ANDES qui, l'année précédente, avait commencé à documenter les savoirs des paysans avec un groupe de volontaires (Argumedo 2008 ; Argumedo et Stenner 2008). À cette époque, le projet concernait six communautés. L'ONG est dirigée par deux frères originaires de la région d'Ayacucho — Cesar et Alejandro Argumedo —, tous deux ingénieurs, l'un formé au Pérou et l'autre, à Montréal. Issus de la classe moyenne, ils se sentent concernés par la situation de précarité dans laquelle vivent les populations paysannes des Andes et par les questions environnementales. L'un s'occupe plutôt des activités locales tandis que l'autre est chargé du lien avec les institutions et les partenaires internationaux. Dès le début, la question de la valorisation des connaissances des paysans en matière de pommes de terre et de conservation de cette agrobiodiversité a été au cœur du projet de l'ONG. Au départ, l'équipe était essentiellement constituée de Péruviens, la plupart parlant quechua — notamment les ingénieurs, à l'instar des deux directeurs. Le projet est rapidement devenu un projet de conservation *in situ* de la biodiversité cultivée des pommes de terre paysannes (Argumedo 2008). Grâce à l'obtention d'un financement, différentes activités ont été développées. Pour organiser la gouvernance du Parc, après une période initiale quelque peu difficile (Argumedo et Stenner 2008), une solution a été trouvée : l'Association

12. Officiellement appelés « aires et territoires du patrimoine autochtone et communautaire » (« Indigenous Community Conserved Area » [ICCA]). Voir <https://www.iccaconsortium.org/index.php/fr/decouvrir/>, page consultée le 20 décembre 2017.

13. Un article signé par Alejandro Argumedo (2008) est ainsi paru dans le premier volume de la série « Values of Protected Landscapes and Seascapes [Valeurs des paysages terrestres et marins protégés] » éditée par l'UICN.

14. ICCA Consortium, en anglais.

des communautés du Parc de la pomme de terre<sup>15</sup> a été constituée et inscrite dans les registres publics péruviens. La *junte directive* (« le bureau ») qui la préside est désormais constituée des présidents des différentes communautés, de sorte que la gouvernance du Parc s'articule de fait avec celle de chaque communauté (malgré tout, une communauté s'est depuis retirée<sup>16</sup>). Actuellement, le Parc s'est relativement bien implanté localement et il est également reconnu comme un acteur à part entière par la municipalité de Pisac ainsi que par différentes instances, du local à l'international.

Dans le Parc de la pomme de terre, l'accent est non seulement mis sur la conservation *in situ* du matériel végétal, mais également sur la dimension culturelle de cette conservation ; c'est pourquoi, plutôt que de qualifier cette aire protégée d'« APAC », la décision a été prise de parler d'« aire de patrimoine bioculturel autochtone » (Argumedo 2008). De fait, différents outils bioculturels sont mis en avant dans le Parc, notamment le patrimoine (Argumedo et Stenner 2008 ; Argumedo 2013), le territoire (IIED 2014), les protocoles (Asociación ANDES *et al.* 2012), les innovations et les savoirs.

### **Le *sumaq kawsay* (« bien-vivre »), une vision alternative de la conservation**

Pour valoriser le patrimoine bioculturel des populations du Parc de la pomme de terre, la vision spécifique que ces populations ont de leur propre environnement est explicitée par le *sumaq kawsay*, qui se traduit par « bien-vivre ». Cette terminologie s'est imposée dans les pays andins au début du siècle. En 2008, puis en 2009, elle a été inscrite dans la Constitution de deux autres pays andins, à savoir l'Équateur puis la Bolivie. Dans ces différents cas, l'inspiration autochtone du « bien-vivre » est revendiquée et l'importance accordée à la nature est largement soulignée (voir, notamment, Huanacuni Mamani [2000] ou, plus récemment, Leighton [2015]). La Constitution équatorienne, particulièrement, accorde des droits à la nature par le moyen de son identification à Pachamama (la « Terre-Mère<sup>17</sup> »). Des approches critiques s'intéressant au processus d'élaboration de ce concept (Bretón Solo de Zaldívar 2013) ou analysant les différents courants qui s'en revendiquent (Hidalgo-Capitán et Cubillo-Guevara 2017) montrent cependant que cette notion est le fruit d'une négociation entre des secteurs distincts de la société et que différentes perspectives se côtoient. Son origine autochtone, notamment, est relativisée. Le Pérou n'a pas inscrit le « bien-vivre » dans sa Constitution, mais c'est un concept bien connu dans le milieu des ONG.

15. Asociación de Comunidades del Parque de la Papa.

16. L'appartenance d'une communauté au Parc résidant en l'adhésion volontaire à l'Association des communautés du Parc de la pomme de terre, celle-ci peut être remise en cause et, de fait, le Parc a vu sa surface diminuer, à la fois en termes de superficie et de population.

17. Voir [https://web.oas.org/mla/en/Countries\\_Intro/ecu\\_intro\\_text\\_esp\\_1.pdf](https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/ecu_intro_text_esp_1.pdf), site consulté le 1<sup>er</sup> novembre 2018.

L'absence de discours étatique sur ce sujet laisse d'ailleurs plus de latitude pour s'approprier cette notion et l'adapter à des objectifs spécifiques. En l'occurrence, dans le Parc, nous avons pu constater l'importance du travail de réflexion mené sur la définition ou la conceptualisation du « bien-vivre ».

Nous allons désormais décrire puis analyser la conception de la conservation mise en exergue par ce terme dans le cadre du Parc de la pomme de terre de Pisac. Nous devons préciser qu'au moment de notre arrivée en 2012, le discours institutionnel d'ANDES était déjà largement formulé, même si l'une des demandes qui nous avaient été faites consistait à aider l'ONG à le conceptualiser (Argumedo et Hall, à paraître).

Sur le site Internet d'ANDES figure une unique référence à un « philosophe autochtone » péruvien : il s'agit de Javier Lajo, formé à l'économie et directeur d'un Instituto del Sumaq Kawsay (peu connu). Cet auteur, dans différentes publications dans des revues (2013) ou en ligne, présente le bien-vivre comme un modèle préhispanique et défend une approche décoloniale (Mignolo 2001<sup>18</sup>) qui s'inscrit dans une certaine continuité avec le courant indigéniste développé dans la région de Cusco au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Cependant, la définition du *sumaq kawsay* proposée par ANDES, si elle s'appuie sur cette posture et reprend le principe d'une tripartition, la reformule complètement.

Le premier point sur lequel repose le bien-vivre, qui est mis en exergue dans le Parc, est l'identification de trois communautés distinctes, appelées *ayllu*. Ce terme polysémique (Sato 1981) sert généralement à qualifier les communautés préhispaniques (Castro Pozo 1973), les groupes familiaux — restreints ou étendus (voir Sendón 2016) — ou le territoire. Récemment, il tend cependant à être réinvesti de manière à mettre en avant le fait que les conceptions andines de l'environnement ne reposent pas sur une ontologie naturaliste (de la Cadena 2015). C'est dans cette optique que le terme est utilisé par ANDES. Sont ainsi identifiés trois *ayllu* ou « communautés distinctes » : 1) le *runa ayllu*, c'est-à-dire « la communauté des êtres humains », et plus précisément celle des paysans, selon la terminologie utilisée dans les communautés de la région (*runa* signifie « homme » en quechua) ; 2) le *sallqa ayllu*, « la communauté des ressources naturelles sylvestres » (tant végétales qu'animales) ; et 3) le *awqui ayllu*, « la communauté des puissances spirituelles », plus souvent appelées *apu* et *Pachamama* dans la région de Cusco (Isbell 1978 ; Valderrama Fernández et Escalante Gutiérrez 1988 ; La Riva González 2005 ; Ricard Lanata 2010).

18. Un ensemble d'auteurs d'origine latino-américaine (occupant souvent un poste en Amérique du Nord) ont développé une approche décoloniale qui se distingue des approches postcoloniales plus généralement élaborées dans le monde anglo-saxon. Nourrie par un contexte historique, social, politique et démographique spécifique, leur approche met l'accent sur la « permanence de la colonialité globale du pouvoir, du savoir et de l'être après la décolonisation » (Boidin 2009) et met en avant la nécessité de s'en émanciper en cherchant des solutions de rechange adaptées, dont le bien-vivre.

19. À propos de ce courant, se reporter notamment aux travaux de Tamayo Herrera (1980).

La structuration du site Internet de l'ONG repose explicitement sur l'identification de ces trois communautés (Argumedo et Wong 2010), autour desquelles s'articulent les différents projets réalisés et en cours. La dimension décoloniale de la proposition se manifeste dans l'usage de sources ethnohistoriques et, notamment, d'un dessin censé avoir existé sous la forme d'un retable dans le Qoricancha, ancien temple inca sur les fondations duquel a été bâti le temple de Santo Domingo. Cette illustration figure dans la chronique de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1879 [1574] : 16–17), où elle fait l'objet d'assez peu de commentaires et sert surtout à mettre en avant l'existence d'une figure divine supérieure (voir figure 4). Les travaux des ethnohistoriens montrent d'ailleurs que cette représentation doit être interprétée comme un document d'évangélisation (Duviols et Itier 2014<sup>20</sup>). Cependant, dans certains cercles proautochtones, cette illustration est considérée comme étant « emblématique de la cosmologie andine<sup>21</sup> ». Au sein de l'ONG ANDES, ceci a été tenu pour acquis et ce dessin a servi de base pour expliciter les conceptions des populations du Parc de la pomme de terre. En effet, non seulement il a inspiré la proposition des trois *ayllu*, mais, imprimé sous forme d'affiches, il a servi de support lors de la réalisation d'ateliers participatifs avec des paysans dans le but d'identifier les différentes communautés (*ayllu*) d'humains et de non-humains d'après la cosmologie andine.

Les populations locales ont ainsi été consultées, mais avec une intention particulière et le souci de faire le lien entre les conceptions locales et les débats au sein d'un certain milieu intellectuel et militant. Les entretiens que nous avons menés sur place montrent que les paysans des communautés ne reconnaissent pas leurs conceptions ou celles de leurs parents dans la notion du « *sumaq kawsay* » développée par l'ONG, même s'ils reconnaissent en elle des éléments familiers. En effet, si chaque terme quechua est significatif (*runa*, *sallqa*, *ayllu*), les éléments qu'ils désignent ne sont pas répartis dans des ensembles ainsi nommés. L'identification de trois communautés semble elle-même problématique. Les interlocuteurs n'étant pas familiarisés avec le discours de l'ONG ANDES indiquent qu'ils ne connaissent pas les différents *ayllu* : cela ne leur dit rien. S'ils sont catholiques, ils manifestent une certaine curiosité envers la proposition (ce qui met l'ethnologue dans une situation étrange), tandis que s'ils sont convertis au culte de l'une des nombreuses et influentes Églises protestantes, ils la refusent, car ils remettent en cause l'existence même des entités spirituelles (*awqui ayllu*), tout comme le principe vital dont elles sont porteuses et qui est

20. Pierre Duviols et César Itier (2014) concluent que ce dessin « rappellerait à tous ceux qui le contemperaient qu'il n'y a qu'un unique Dieu créateur, qui gouverne l'univers, tout-puissant, et que les autres entités du monde, qui paraissent avoir du pouvoir et que les hommes andins ont adorées et adorent, n'ont en réalité aucun pouvoir, ni ne sont des dieux, mais sont simplement des créatures de Dieu ».

21. Voir <https://donambro.wordpress.com/2010/09/17/pachacuti-yamqui-dibujo-cosmogonico/>, site consulté le 21 janvier 2018.

censé animer plantes et animaux. Cette répartition en trois communautés ne fait sens que pour les paysans familiarisés avec la proposition d'ANDES, c'est-à-dire ceux qui participent aux activités de conservation et surtout aux événements lors desquels cette proposition est explicitée — c'est-à-dire une vingtaine de personnes tout au plus. Les paysans avec qui nous avons pu aborder ce sujet ont indiqué qu'il n'avait pas été si facile pour eux de comprendre et de s'approprier la proposition ; l'un d'entre eux a même souligné avec humour l'inventivité dont Alejandro Argumedo a fait preuve à ce sujet, la mettant en lien avec son niveau d'éducation<sup>22</sup> et son dynamisme.

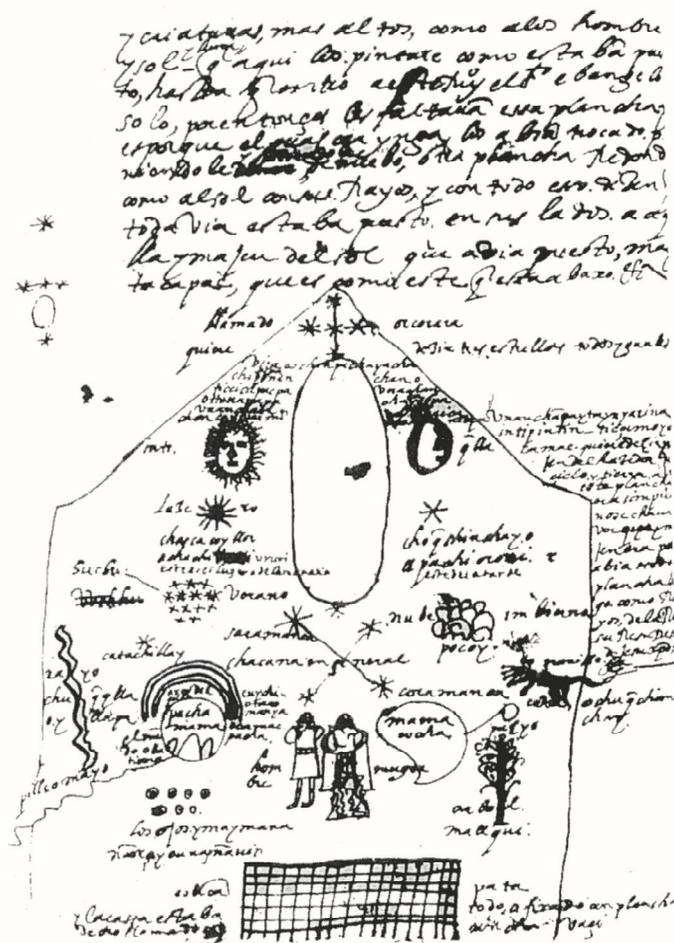


Fig. 4 — Représentation de la cosmovision andine préhispanique. Dessin de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1613). Source : <https://books.openedition.org/iheal/docannexe/image/806/img-1.jpg>.

22. Pour cet homme n'ayant pas fini l'école secondaire, comme c'est le cas de la majeure partie des paysans des communautés, cet argument est de poids.

Avec ces trois *ayllu*, des communautés de non-humains sont mises sur le même pied que la collectivité constituée d'humains. Autrement dit, cette « composition des mondes » repose sur des collectifs hybrides au sens de Latour (2004), c'est-à-dire composés d'humains et de non-humains. Elle remet en cause l'opposition entre nature et culture qui, comme l'a démontré Philippe Descola (2005), n'est pas universelle et n'est de ce fait pas valide pour les paysans andins<sup>23</sup>. Ces arguments de nature ontologique, cependant, ne reposent pas sur une connaissance de ces textes et réflexions issus de la philosophie et de l'anthropologie. De fait, ils doivent être replacés dans un contexte où leur portée politique est éprouvée comme dans les cas étudiés par Mario Blaser (2009) ou Mónica Martínez Mauri (2007). En l'occurrence, ces arguments sont plutôt articulés avec une défense de la diversité culturelle conjointement à la conservation de la biodiversité, dans la continuité des orientations développées par Luisa Maffi et Ellen Woodley (2010), avec la participation, dès 1996, d'Argumedo. L'argument linguistique lui semblant surdimensionné, ce dernier a décidé de développer sa propre approche (communication personnelle, Cusco, 2014), conservant du modèle initial l'importance des facteurs culturels, mais dans une acception plus large qui englobe la dimension ontologique. Nous devons ici préciser que le terme *ontologie* n'est pas employé par les différents acteurs, qui ont tendance à considérer qu'il s'agit d'un des aspects de la culture.

Le second point qui caractérise la proposition d'ANDES repose sur les liens étroits de réciprocité que ces trois communautés (*ayllu*) doivent nécessairement entretenir les unes avec les autres, lesquels sont désignés par le terme quechua *ayni*. Cette réciprocité est une condition essentielle pour atteindre le bien-vivre. Ce terme est essentiellement utilisé par les paysans andins — conformément à ce qui apparaît dans les ethnographies<sup>24</sup> — pour référer à un mécanisme d'entraide entre parents proches qui est réciproque et asymétrique. Le plus souvent, pour réaliser des travaux agricoles lourds comme les labours, le semis, la récolte ou encore la construction d'une maison, un homme demande à ses proches (frères, beaux-frères, cousins, amis) de venir l'aider. Les personnes qui viendront ne recevront aucun salaire et seront traitées avec beaucoup d'égards : il s'agit d'une relation privilégiée et valorisée. Ultérieurement, la personne qui aura bénéficié de cette aide devra rendre à chacun cette journée de travail. Dans les communautés rurales comme celles du Parc de la pomme de terre, les hommes ont en tête un décompte précis des journées qui leur sont dues et de celles qu'ils doivent rendre. Les réseaux sociaux des individus, très denses, se construisent et se renforcent souvent par le biais de l'*ayni*, principe qui apparaît symboliquement

23. En l'occurrence, du point de vue anthropologique, selon la typologie de Descola (2005), le mode d'identification ontologique dominant pour les populations est l'analogisme. Cependant, la proposition de l'ONG n'explorant pas cette voie, nous n'entrerons pas ici dans ce débat sur le schème principal d'identification des populations andines comme nous avons pu le faire ailleurs (Hall 2012).

24. Le texte de référence reste celui de Giorgio Alberti et Enrique Mayer (1974).

très important : pouvoir mobiliser un réseau d'entraide conséquent est un capital social de première importance. Même si cette pratique est en déclin depuis une vingtaine d'années dans le domaine agricole, l'idéal de réciprocité qui la sous-tend est toujours fortement valorisé. Mes interlocuteurs ont d'ailleurs indiqué qu'ils utilisent le terme *ayni* en premier lieu pour se référer à ces prestations de travail.

L'ONG ANDES reprend ce terme en le sortant de ce contexte pour mettre en avant l'importance de la réciprocité. En effet, le bien-vivre (*sumaq kawsay*), selon cette conception, résulte directement de la qualité des relations de réciprocité (*ayni*) existant entre les différentes communautés des humains, des ressources naturelles et des entités spirituelles. N'ayant pas été confrontée à cette conception de l'*ayni*, que ce soit sur le terrain ou dans nos lectures, nous avons demandé à nos interlocuteurs ce qu'ils en pensaient. Ceux-ci nous ont indiqué que, s'ils considèrent préférentiellement les relations d'entraide comme relevant de l'*ayni*, ils estiment que les rituels s'inscrivent effectivement dans une logique de réciprocité pouvant être rapprochée de l'*ayni*.

Comme précédemment, en ce qui concerne les *ayllu*, l'interprétation d'ANDES reprend certains éléments des conceptions locales tout en proposant quelque chose de nouveau. En effet, dans les communautés andines, des offrandes à la Pachamama doivent être effectuées pour obtenir une bonne récolte. L'offrande du premier août, qui vient ouvrir le cycle agricole, est particulièrement importante<sup>25</sup> et des rituels spécifiques sont observés par les éleveurs (Ricard Lanata 2010). Par ailleurs, les baisses de productivité et les manifestations du changement climatique sont souvent associées au fait que ces rituels sont progressivement abandonnés (de la Cadena 2012 ; Cometti 2015), ce qui remet en cause les relations de réciprocité entre humains et non-humains. Cependant, la logique dans laquelle s'inscrit cette réciprocité prend sens dans une conception particulière des humains, des plantes, des animaux et des différents éléments du paysage. En effet, les travaux ethnographiques montrent clairement que les humains partagent avec les plantes, les animaux, la Pachamama et les *apu* une même énergie vitale, l'*animu* ou *samay* (Allen 1982 ; La Riva González 2005 ; Ricard Lanata 2010). Plus encore, les entités telles que la Pachamama et les *apu* (ou *awqui*) jouent un rôle primordial dans la bonne circulation et la conservation de cette énergie. Les rituels qui leur sont dus ont pour objectif de les satisfaire afin qu'elles insufflent l'énergie nécessaire à la réussite des différentes entreprises humaines, notamment en matière de santé et de production agricole et animale. Ceci ne se manifeste pas seulement par le biais des rituels, mais est également reflété dans les pratiques productives et quotidiennes. Par exemple, la classification locale des pommes de terre repose sur la distinction des tubercules

---

25. Pour une analyse des conceptions andines relatives à la reproduction agricole et de l'importance des entités spirituelles, voir notamment Gilles Rivière (1994), Denise Y. Arnold et Juan de Dios Yapita (1996) et Ingrid Hall (2012).

en fonction de leur usage. L'une des trois catégories de pommes de terre cultivées est Pommes de terre à cuire (*Wayku papa*) et elle se distingue nettement de la catégorie Pommes de terre à peler (*Monde papa*). Peler une *wayku papa* risque d'altérer l'état animiste de ce type de pomme de terre du fait de la douleur provoquée par le couteau s'enfonçant dans la chair ; or, cela peut signifier la fin de la production de cette variété pour le contrevenant. Ceci fait écho au fait que, selon les conceptions andines du corps (humain, végétal ou animal), l'énergie vitale ou *animu* doit « marcher » (« *purin* ») dans le corps, c'est-à-dire circuler, ni trop vite ni trop lentement, pour qu'un individu soit en bonne santé (Bastien 1985 ; Hall 2012) ; or, la tristesse entrave cette bonne circulation.

La façon dont l'ONG ANDES se représente la conservation s'inspire donc des conceptions des populations locales, lesquelles sont assez bien documentées sur le plan ethnographique. Cependant, le discours s'est cristallisé autour de la notion de « *sumaq kawsay* » qui échappe à ces populations locales. La spécificité de cette proposition repose sur l'identification de communautés hybrides (*ayllu*) et la nécessité de relations réciproques (*ayni*), c'est-à-dire sur un modèle ontologique alternatif au naturalisme des modernes. Cependant, cette catégorie analytique n'est pas explicitement mobilisée par l'ONG, pour qui la démonstration repose avant tout sur une spiritualité spécifiquement andine qui se manifeste à travers des récits et des rituels. Ceci laisse tout un pan des conceptions des populations locales hors champ, comme les classifications locales ou les pratiques agricoles qui ont certes fait l'objet d'une documentation, mais qui sont largement restées sous la forme de données brutes dans les archives de l'organisation (par exemple, des enregistrements vidéo ou des rapports). Il est par ailleurs significatif que nos propres travaux portant sur les conceptions des populations locales — qui, dans un premier temps, semblaient pouvoir venir enrichir ce modèle — n'ont finalement pas été retenus comme pertinents. Ceci signifie ainsi que la mise en avant de ce modèle ontologique alternatif résulte d'un choix délibéré et significatif, quoique pas complètement fondé théoriquement, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

### **Les enjeux de la conservation à l'échelle locale, nationale et internationale**

En effet, la formulation de cette proposition alternative à l'ontologie dominante s'inscrit dans une intention spécifique qui prend sens dans une gouvernance multiscalair de la biodiversité. Nous allons, dans cette partie, explorer les différents niveaux en commençant par l'échelle internationale, qui est centrale pour notre propos.

En effet, comme l'explique Alejandro Argumedo, le travail réalisé par ANDES doit être replacé dans une logique internationale qui lui donne sens. Son rôle dans l'ONG est d'ailleurs de coordonner les activités sur le plan international en participant à divers événements, en tissant des partenariats et

réseaux afin, notamment, de lever des fonds pour financer les activités de l'ONG et les activités de conservation au sein du Parc de la pomme de terre. Or, il est une enceinte qui est particulièrement importante en matière de gouvernance mondiale de la biodiversité et qui se penche spécifiquement sur la conservation *in situ* et sur le rôle des populations autochtones et locales : la Convention sur la diversité biologique et, plus particulièrement, le Groupe de travail sur l'article 8(j). Selon nous, la proposition du *sumaq kawsay* telle qu'explicitée par ANDES prend sens dans cette arène spécifique. Depuis les années 1970, à la suite du rapport Meadows du Club de Rome, les institutions internationales mettent en place des organisations pour conserver la biodiversité cultivée qui a drastiquement diminué avec l'avènement d'une agriculture mécanisée et la spécialisation du secteur des semences (Bonneuil et Thomas 2009 ; Halewood *et al.* 2013 ). C'est alors que sont créées des banques de germoplasme *ex situ*, qui permettent de conserver la biodiversité des principales plantes cultivées et consommées existantes, dont le Centre international de la pomme de terre situé à Lima qui héberge la principale banque de germoplasme de tubercules et racines. Mais les mécanismes mis en place ne sont pas complètement satisfaisants, car la diversité génétique ainsi collectée sert à alimenter gratuitement les processus de sélection des entreprises agrosemencières privées sans que les populations qui ont contribué à domestiquer et à sélectionner ce matériel et continuent à le conserver *in situ* ne soient consultées ni rétribuées pour ces efforts (Halewood *et al.* 2013 ; Thomas et Boisvert 2015). Dans les années 1990, une réflexion internationale s'est engagée sur le partage des bénéfices tirés de la biotechnologie afin de compenser les communautés détentrices de ressources naturelles et disposant de savoirs sur celles-ci, réflexion qui débouchera sur la création de la Convention sur la diversité biologique. Le Protocole de Nagoya adopté en 2010 en précise les mécanismes, mais leur mise en œuvre reste complexe et, désormais, cette discussion est poursuivie dans le cadre du Traité international sur les ressources phylogénétiques pour l'alimentation et l'agriculture (TIRPAA<sup>26</sup>). Dans le cas de la pomme de terre, qui génère des profits considérables à l'échelle mondiale, les enjeux d'un « partage juste et équitable des bénéfices » sont très importants, ce qui rend l'exemple du Parc de la pomme de terre particulièrement emblématique. Argumedo, qui participe activement à ces divers événements internationaux, en est tout à fait conscient et il a su faire du Parc un exemple paradigmatique.

Ceci a certaines conséquences : il faut adapter la proposition aux catégories et concepts pertinents dans cette arène. Tout d'abord, le Parc de la pomme de terre de Pisac est dépeint comme étant porté par des communautés autochtones « quechua » et Argumedo se présente comme leur représentant. Vue du Pérou — et plus encore de Cusco —, la réalité est plus complexe : d'une part, pour la plupart des gens, le quechua est une langue et pas une catégorie

26. En ce qui concerne le TIRPAA, cependant, la mise en avant du caractère autochtone des populations — et de leurs spécificités ontologiques — semble moins porteuse. Les vocables « petite agriculture » et « localité » paraissent plus adéquats.

ethnique (Robin 2004) ; d'autre part, même les paysans ne se considèrent pas Autochtones (*Indígenas*). Cette revendication doit ainsi être envisagée selon la logique onusienne de l'*autochtonie*, dans le cadre de laquelle une définition générique et consensuelle a été adoptée (Verdeaux et Roussel 2006). Qui plus est, dans cette arène, les représentants des communautés autochtones et locales (selon la terminologie consacrée) sont minoritaires et les porte-parole sont assimilés aux populations qu'ils représentent, qu'ils soient leaders autochtones, représentants de réseaux associatifs ou d'ONG proautochtones. Au Brésil, Alcida Rita Ramos (1994) montre bien, à partir de l'étude de cas amazoniens, comment, au cours des années 1990, la reconnaissance des droits des communautés autochtones et l'importance croissante de la conservation de l'environnement ont conjointement débouché sur la mise en avant d'un « Indien hyperréel » par les institutions proautochtones. Cette représentation est déconnectée des réalités que les populations locales vivent, mais leur permet de défendre certains droits, notamment fonciers (Albert 1993). Au sein du Groupe de travail sur l'article 8(j) de la Convention sur la diversité biologique, un processus similaire a eu lieu ; la figure de l'Indien hyperréel s'est imposée à l'échelle internationale.

La reconnaissance du « bien-vivre » par la Bolivie a par ailleurs entraîné des répercussions dans cette arène. En effet, depuis l'adoption de la nouvelle Constitution bolivienne en 2005 sous le gouvernement d'Evo Morales, ce pays profite de toutes les occasions d'affirmer haut et fort la nécessité de repenser les rapports entre l'homme et la nature. En tant que « partie » (pays signataire), la Bolivie a une voix officielle et un vote lors de la Conférence des parties (COP) de la CDB, dont elle fait grand usage. De leur côté, les représentants des communautés autochtones et locales ne votent pas et ne participent que marginalement aux débats. L'engagement de la Bolivie et l'usage offensif qu'elle fait du bien-vivre permettent ainsi de battre en brèche les certitudes naturalistes qui règnent dans cette arène du fait de l'importance des questions économiques, d'une part, et du poids des sciences biologiques, d'autre part. Les communautés autochtones et locales et les ONG proautochtones ont donc tout intérêt à suivre le mouvement impulsé par la Bolivie ; aussi la proposition bolivienne est-elle devenue une référence essentielle pour ces acteurs. Tout en s'inscrivant dans ces débats, ANDES les prolonge en proposant un modèle spécifiquement adapté aux questions de conservation *in situ* qui est essentiellement présenté lors d'activités parallèles (*side events*) et alimente les réflexions qui accompagnent les débats officiels. La reconnaissance acquise par ANDES dans cette arène, mais également sur d'autres scènes comme les congrès sur les parcs organisés par l'UICN ou encore les rencontres de la Société internationale d'ethnobiologie, contribue à faire connaître le Parc de la pomme de terre. Il s'agit d'un capital social important dont dépend directement l'obtention des financements qui viennent tous de l'international (Oxfam, Union européenne, Institut international pour l'environnement et le développement [IIED], notamment), ces dernières années.

Par ailleurs, dans le contexte actuel de crise environnementale, la refonte de la relation avec la nature est désormais revendiquée par des acteurs non autochtones tant dans le Sud global que dans le Nord global. Ceci se traduit par une volonté de renouer les liens avec la nature, ce qui transparaît dans l'intitulé de la Décennie des Nations Unies pour la biodiversité : « Vivre en harmonie avec la nature ». La convergence (partielle) de ces demandes fait en sorte que la revendication portée par les représentants des communautés autochtones et locales prend plus d'ampleur.

La proposition du bien-vivre avancée par ANDES prend donc sens dans un contexte international lié à la CDB. Dans ce contexte, l'ONG a su se positionner de façon stratégique. L'orientation conservacionniste du Parc de la pomme de terre doit être envisagée dans cette logique : une approche productiviste viendrait brouiller les cartes. Les projets financés relèvent de la recherche-action et consistent à montrer les spécificités et avantages du bien-vivre et à réfléchir à leur généralisation (*upscaling*).

Sur la scène péruvienne, cette reconnaissance à l'échelle internationale est également un argument important et les réseaux tissés, la connaissance des débats en cours permettent à ANDES de se positionner efficacement dans les discussions. En effet, au Pérou, la reconnaissance des droits des populations paysannes sur les semences paysannes reste problématique, ce bien que des pistes de solution innovantes aient été trouvées. En effet, le Pérou a adhéré aux accords de l'Union internationale pour la protection des obtentions végétales (UPOV) en 1993 et 2011, décidant ainsi de favoriser une agriculture intensive qui utilise des semences améliorées pour nourrir les populations urbaines croissantes et stimuler la florissante agriculture d'exportation (Lapeña 2012a, 2012b). Le système UPOV, qui a été développé en Europe et en Amérique du Nord, a entraîné une perte majeure de la biodiversité cultivée et il n'est pas adapté à la réalité de l'agriculture familiale des paysans andins. Comme certains spécialistes le font remarquer, l'adhésion à l'UPOV met non seulement en péril la richesse du patrimoine génétique cultivé *in situ*, mais elle est susceptible d'affecter la sécurité alimentaire des petits paysans des Andes (Chevarria Lazo, Benítez Rosales et Sigüeñas Saavedra 2004 ; Lapeña 2012a : 12). Ceux-ci n'ont en effet que très marginalement recours à des semences commerciales et cultivent presque essentiellement des cultivars paysans, qu'ils resèment l'année suivante ; or, ces pratiques sont limitées par les accords de l'UPOV. Tout un secteur de production est ainsi mis en danger, dans un contexte où le gouvernement ne propose aucune politique de développement spécifiquement adressée aux paysans des communautés (Castillo Castañeda 2007 : 15 ; Eguren 2007 : 11).

Pour tenter de remédier à cela, ANDES estime que des actions à plusieurs niveaux sont nécessaires. Les recours étant relativement peu nombreux, il faut savoir combiner les stratégies. À l'échelle nationale, l'objectif principal d'ANDES est de travailler à la reconnaissance et à la protection des systèmes informels de production et d'échange de semences des paysans. Il a pour cela tout

d'abord fallu rendre plus visibles les enjeux relatifs aux populations paysannes et y sensibiliser les populations urbaines ainsi que le monde politique. Plusieurs événements importants ont permis à ANDES de se faire connaître. L'évènement le plus marquant a été le refus d'introduire des semences génétiquement modifiées de pommes de terre dans le Parc en 2007. En effet, à la suite de la promulgation d'un décret suprême autorisant l'introduction de semences OGM, les paysans du Parc de la pomme de terre se sont mobilisés avec l'aide d'ANDES. Le mouvement a pris de l'ampleur, ce qui a permis l'adoption d'un moratoire de 10 ans par le département de Cusco en 2007<sup>27</sup>. Puis, à la suite de la mobilisation d'autres régions du Pérou, ce moratoire a été étendu à l'échelle nationale. Cette étape a été décisive puisque le Pérou a ensuite mis en œuvre un ensemble de mesures concernant la conservation de l'agrobiodiversité de la pomme de terre (Filoche 2009). Notamment, un registre des pommes de terre paysannes — initiative *a priori* favorable aux cultivars concernés — a été mis en place. Cependant, un autre événement a montré que les mesures de protection des variétés paysannes n'étaient pas suffisamment efficaces. En effet, l'Institut national d'innovation agraire (INIA) péruvien a déposé en 2013 une cinquantaine de demandes de certification végétale, certaines portant sur des cultivars paysans (Asociación ANDES 2013). Encore une fois, la mobilisation des populations du Parc de la pomme de terre et d'ANDES a porté des fruits et les demandes indues ont été retirées.

Ces luttes, qui ont abouti, ont permis à ANDES de s'imposer comme un acteur important des négociations sur les semences paysannes au Pérou. Par ailleurs, un réseau s'est constitué autour de ces questions, incluant la Société péruvienne de droit environnemental (SPDE, une ONG péruvienne) et différents acteurs universitaires ou autres. C'est ainsi qu'en 2016 un atelier a été organisé dans le Parc de la pomme de terre de Pisac pour discuter de la mise en place d'une réglementation spécifique concernant les « semences ancestrales » rapidement mentionnées dans un article de la Loi générale sur les semences de 2012 (décret suprême n° 006-2012-AG), qui permet la mise en application du système UPOV au Pérou. Il s'agit d'aménager un cadre réglementaire qui permette aux paysans andins — comme ceux du Parc — de continuer à utiliser ces semences, de les ressemer, de les échanger et même de les vendre. Non seulement les pratiques agricoles des paysans ne seraient potentiellement plus illégales, mais leur système de semences serait maintenu ; il serait cependant mieux encadré, ce qui pourrait permettre d'améliorer la qualité des semences paysannes et de développer un marché spécifique. Dans ces deux cas, ANDES a su replacer les débats nationaux dans l'actualité internationale et mobiliser des alliances importantes qui ont fait reculer le gouvernement. Pour le moment, cependant, les résultats concrets concernant le Parc sont assez maigres : il n'est

27. Voir <https://www.iucn.org/content/potato-park-and-andes-protest-new-gmo-law-peru>, site consulté le 17 mars 2020.

toujours pas reconnu par l'État et le règlement sur les semences ancestrales tarde à être ratifié. L'été 2018 semblait de bon augure, mais le chaos qui agite la vie politique péruvienne depuis quelques années a encore retardé l'application de ces mesures.

L'État n'ayant pas reconnu le bien-vivre et la société péruvienne considérant difficilement les populations andines comme des Autochtones<sup>28</sup>, la spécificité ontologique des paysans du Parc n'est pas un argument porteur à l'échelle nationale, en tout cas pas au point de vue institutionnel. Le concept de « culture » est plus significatif avec l'avènement des politiques multiculturelles. Des négociations sont d'ailleurs en cours entre le Parc et le ministère de la Culture péruvien pour la reconnaissance d'un « plan de vie » spécifique. Ceci se traduit par la mise en avant des récits et rituels liés à la pomme de terre, mais aussi des vêtements traditionnels, etc., soit la valorisation d'éléments culturels classiques. C'est ainsi indirectement, grâce au capital social gagné sur le plan international, que l'ONG ANDES est devenue un acteur important sur la scène nationale.

À l'échelle locale, nous avons vu brièvement le décalage qui existe entre la proposition d'ANDES et les conceptions locales. Certains paysans sont devenus des porte-parole et la population ne manifeste pas explicitement de refus. Cela nous semble lié à l'ensemble des opportunités économiques générées par le Parc. En effet, les paysans des communautés sont marginalisés et disposent de peu de moyens alors même que leurs besoins ont considérablement augmenté ces dernières décennies (il faut désormais payer l'électricité, les téléphones cellulaires ; les enfants vont à l'école plus longtemps et leurs besoins et envies ont évolué en conséquence ; etc.<sup>29</sup>). La mise en avant de la biodiversité et de sa conservation attire un public averti dont la présence génère des revenus par le biais d'activités guidées, du tourisme rural et participatif, de la vente d'artisanat et de la confection de repas. Toutes ces activités sont encadrées par des communautés qui bénéficient certes à ceux qui y travaillent, mais elles contribuent également à alimenter un fonds commun servant à financer certaines dépenses ou activités (à hauteur de 10 %). Les principes de ce fonctionnement sont inscrits dans un document intitulé « Protocole bioculturel » (Argumedo 2009), qui détermine les règles de gouvernance et d'organisation du Parc de la pomme de terre ainsi que la répartition des bénéfices induits par les diverses activités réalisées.

La mise en avant du *sumaq kawsay*, cependant, a des effets plus problématiques localement. Elle donne notamment lieu à des festivités organisées pour la Journée nationale de la pomme de terre. À cette occasion, un rituel

28. Voir les débats à ce sujet à la suite de l'adoption de la loi de consultation dans l'ouvrage dirigé par Pedro Castillo Castañeda *et al.* (2007).

29. « Dans un pays où 83 % de la population pauvre se dédie à l'agriculture » (<https://www.ifad.org/es/web/latest/news-detail/asset/40031910>, consulté le 2 novembre 2018) — le plus souvent, des paysans.

dédié à l'attachement de l'âme des pommes de terre nouvellement récoltées est présenté, le *papa watay*. À cette occasion, certaines tensions se manifestent. En effet, d'un côté, les personnes converties au protestantisme sont mal à l'aise avec la pratique de ce rituel qu'elles ont abandonné. Si elles participent, c'est parce que la communauté en tant que collectif s'est impliquée. D'un autre côté, pour ceux qui ne sont pas convertis à cette religion, cet événement permet une revalorisation du rituel, des savoirs et des pratiques qui étaient jusque-là associés à une autochtonie vécue comme stigmatisante. À travers le *sumaq kawsay*, ANDES alimente les tensions religieuses au sein des communautés. Ceci se traduit autrement : les personnes qui ont des rôles clés dans le Parc de la pomme de terre sont essentiellement catholiques, ce qui accentue les tensions latentes. Ce parti pris implicite d'ANDES joue en sa défaveur, car, selon la répartition locale des pouvoirs, l'adhésion au Parc peut être remise en cause. Une reconnaissance de la part de l'État viendrait potentiellement pallier cette difficulté.

## Conclusion

L'ONG péruvienne ANDES a formalisé une vision alternative de la biodiversité à partir du Parc de la pomme de terre. En apparence, il s'est simplement agi d'explicitier les conceptions paysannes, mais il s'avère que la situation est bien plus complexe. Cette proposition s'inscrit en fait dans la logique spécifique du Groupe de travail sur l'article 8(j) de la Convention sur la diversité biologique et doit être replacée dans un contexte où la Bolivie porte avec ardeur une proposition éponyme. Dans ce cadre spécifique, l'opposition aux conceptions néolibérales de la nature est le dénominateur commun qui rassemble les communautés autochtones et locales et leurs représentants. De la sorte, ANDES participe à un effort de diplomatie ontologique, tentant de faire reconnaître l'existence de relations alternatives à l'environnement par la principale institution internationale impliquée conjointement dans la conservation de l'environnement et dans la reconnaissance des droits des communautés autochtones et locales, la CDB (et le Groupe de travail sur l'article 8(j)). Est ainsi à l'œuvre une certaine intertextualité qui mène à la « politisation interculturelle des catégories cosmologiques » (Albert 1993 : 369) : les catégories cosmologiques locales — telles que perçues et comprises par l'ONG — sont mobilisées de façon à entrer en résonance avec celles d'autres acteurs. Or, dans ce cadre, l'ancrage de la cosmologie locale dans la composition non moderne des mondes apparaît le point commun le plus fédérateur pour les acteurs engagés auprès des communautés locales et autochtones dans cette arène.

Pour formuler ce discours, l'ONG s'est certes inspirée des pratiques et conceptions des populations locales, mais selon une logique externe. Ceci se traduit par la survalorisation de la perspective catholique (considérée comme telle localement) et la tendance à reconstituer une vision andine préhispanique du monde. La perspective protestante est, pour sa part, passée sous silence. La proposition finale échappe ainsi à la plupart des personnes concernées, qu'elles

soient jeunes, âgées, protestantes ou catholiques. Le *sumaq kawsay* ainsi mis en exergue est la philosophie d'un Indien modèle, à l'instar de ce que décrit Ramos (1994 : 10) dans le cas brésilien.

Si à l'échelle nationale la dimension ontologique de la proposition a moins de pertinence<sup>30</sup>, la reconnaissance sur le plan international du Parc de la pomme de terre permet à ANDES de mobiliser des alliances et de se positionner avec succès dans des débats nationaux (OGM, biopiraterie, loi sur les semences, par exemple).

Ainsi, ANDES participe à l'échelle internationale à la reconnaissance d'une conception non naturaliste de l'environnement, une proposition qui — si elle n'est pas fidèle aux conceptions paysannes — a un « potentiel de transformation », pour reprendre les termes de Stengers (2005), et peut contribuer à l'élaboration d'un « monde commun » (Latour 1999). La nature philosophique de la discussion sur ce rôle de diplomate ontologique, cependant, ne doit pas faire oublier que ce travail de diplomatie s'inscrit dans des relations de pouvoir. Ainsi, les outils bioculturels façonnés par la CDB sont élaborés à partir de discours négociés et formulés selon une logique largement extérieure aux communautés autochtones et locales, et l'on peut se demander dans quelle mesure ils sont ou seront pertinents. Par ailleurs, au sein de ces communautés, la mise en avant de ce discours a des conséquences qu'il serait nécessaire de pouvoir mesurer, tant d'un point de vue productif que social et culturel.

## Références

- ALBERT B., 1993, « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme*, 33, 126 : 349–378.
- ALBERTI G. et E. MAYER (dir.), 1974, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- ALLEN C. J., 1982, « Body and Soul in Quechua Thought », *Journal of Latin American Lore*, 8, 2 : 179–196.
- ARGUMEDO A., 2008, « The Potato Park, Peru: Conserving Agrobiodiversity in an Andean Indigenous Biocultural Heritage Area » : 45–58, in T. Amend, J. Brown, A. Kothari, A. Philipps et S. Stolton (dir.), *Values of Protected Landscapes and Seascapes*, consulté sur Internet (<https://core.ac.uk/download/pdf/48023179.pdf>), le 23 février 2020.
- , 2009, « Descolonizando la investigación-acción: el protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de beneficios », in IIED, *Aprendizaje y acción participativos*, 65 : 99–108, consulté sur Internet (<http://pubs.iied.org/pdfs/G03475.pdf>), le 2 novembre 2018.

30. Les dimensions culturelles et spirituelles, plus conformes aux politiques multiculturelles, sont accentuées.

- , 2013, *Collective Trademarks and Biocultural Heritage. Towards New Indications of Distinction for Indigenous Peoples in the Potato Park, Peru*. Londres, International Institute for Environment and Development (IIED), consulté sur Internet (<https://pubs.iied.org/16528IIED/>), le 17 mars 2020.
- ARGUMEDO A. et I. HALL, à paraître, « The Potato Park of Pisac. Building Tools to Strengthen the Local Life Project, the *Sumaq kawsay* », in C. Scott, E. Silva-Rivera et K. Sinclair (dir.), *Indigenous Stewardship of Environment and Alternative Development*. Toronto, University of Toronto Press.
- ARGUMEDO A. et T. STENNER, 2008, « Association ANDES: Conserving Indigenous Biocultural Heritage in Peru », *IIED – Gatekeeper*, 137a, consulté sur Internet (<https://pubs.iied.org/pdfs/14567IIED.pdf>), le 23 février 2020.
- ARGUMEDO A. et B. WONG, 2010, « The Ayllu System of the Potato Park, Cusco, Peru », *Satoyama Initiative*, consulté sur Internet (<http://satoyama-initiative.org/en/the-ayllu-system-of-the-potato-park/>), le 17 mars 2020.
- ARNOLD D. Y. et J. de DIOS YAPITA (dir.), 1996, *Madre Melliza y sus crías: Ispall Mama Wawampi*. Hisbol, La Paz.
- ASOCIACIÓN ANDES, THE POTATOE PARK COMMUNITIES et INSTITUT INTERNATIONAL POUR L'ENVIRONNEMENT ET LE DÉVELOPPEMENT (IIED), 2012, *Community Biocultural Protocols. Building Mechanisms for Access and Benefit Sharing Among the Communities of the Potato Park Based on Quechua Customary Norms. Detailed Case Study*, consulté sur Internet (<http://pubs.iied.org/pdfs/G03340.pdf>), le 12 octobre 2018.
- AUBERTIN C., 2005a, « La biodiversité : une notion en quête de stabilité » : 99–122, in C. Aubertin (dir.), *Représenter la nature ? ONG et biodiversité*. Paris, IRD Éditions.
- AUBERTIN C. (dir.), 2005b, *Représenter la nature ? ONG et biodiversité*. Paris, IRD Éditions.
- BASTIEN J. W., 1985, « Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology », *American Anthropologist*, 87, 3 : 595–611.
- BENJAMINSEN T. A. et H. SVARSTAD, 2012, « Qu'est-ce que la "political ecology" ?/What Is Political Ecology? », *Natures Sciences Sociétés*, 17, 1 : 3–11.
- BLASER M., 2009, « The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program », *American Anthropologist*, 111, 1 : 10–20.
- BOIDIN C., 2009, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, 62 : 129–140.
- BONNEUIL C. et F. THOMAS, 2009, *Gènes, pouvoirs et profits : recherche publique et régimes de production des savoirs de Mendel aux OGM*. Versailles, Éditions Quae et Lausanne, Fondation pour le Progrès de l'Homme.
- BORRINI-FEYERABEND G., N. DUDLEY, J. TILMAN, B. LASSEN, N. PATHAK, A. PHILLIPS et T. SANDWITH, 2004, *Gouvernance des aires protégées. De la compréhension à l'action*. Gland, International Union for Conservation of Nature.

- BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR V., 2013, « Etnicidad, desarrollo y “Buen Vivir”: reflexiones críticas en perspectiva histórica », *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 95 : 71–95, consulté sur Internet (<http://www.erlacs.org/index.php/erlacs/article/view/URN%3ANBN%3ANL%3AUI%3A10-1-114305>), le 10 octobre 2018.
- CADENA M. de la, 2012, « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics” », *Cultural Anthropology*, 25, 2 : 334–370.
- , 2015, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.
- CASTILLO CASTAÑEDA P., 2007, « Las comunidades campesinas en el siglo XXI: balance jurídico » : 15–106, in P. Castillo Castañeda, A. Diez Hurtado, Z. Burneo, J. Urrutia Ceruti et P. del Valle (dir.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas ?*. Lima, Grupo Allpa.
- CASTILLO CASTAÑEDA P., A. DIEZ HURTADO, Z. BURNEO, J. URRUTIA CERUTI et P. DEL VALLE (dir.), 2007, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas ?*. Lima, Grupo Allpa.
- CASTRO POZO H., 1973, *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Peisa.
- CHEVARRIA LAZO M., W. M. BENÍTEZ ROSALES et M. SIGÜEÑAS SAAVEDRA, 2004, « Reporte técnico: conveniencia de la adhesión del Perú al convenio UPOV – 1991 dentro del marco de negociaciones del tratado de libre comercio (TLC) entre el Perú y los Estados Unidos de Norteamérica ». Lima et États-Unis, INRENA, INIEA et CONCYTEC.
- COMETTI G., 2015, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter : changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*. Bern, Peter Lang.
- CONKLIN B. A. et L. R. GRAHAM, 1995, « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics », *American Anthropologist*, 97, 4 : 695–710.
- CONSORTIUM APAC, s. d., « Aires et territoires du patrimoine autochtone et communautaire », consulté sur Internet (<https://www.iccaconsortium.org/index.php/fr/decouvrir/>), le 20 décembre 2017.
- DEMEULENAERE É. et C. BONNEUIL, 2011, « Des semences en partage », *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, 57 : 202–221.
- DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DILLEHAY T. D., D. BONAVIA et P. KAULICKE, 2004, « The First Settlers » : 16–34, in H. Silverman (dir.), *Andean Archaeology*. Malden, Blackwell Publishing Ltd.
- DONAMBRO, 2010, « El dibujo “Cosmogónico” de Pachacuti Yamqui », billet de blogue, consulté sur Internet (<https://donambro.wordpress.com/2010/09/17/pachacuti-yamqui-dibujo-cosmogonico/>), le 21 janvier 2018.
- DUMOULIN D., 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, 64, 1 : 23–35.
- DUVIOLS P. et C. ITIER, 2014, « La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui » : 101–123, in T. Bouysse Cassagne (dir.), *Saberes y memorias en los Andes : In memoriam Thierry Saignes*. Paris, Éditions de l'HEAL.

- EGUREN F., 2007, « Prólogo » : 11–14, in P. Castillo Castañeda, A. Diez Hurtado, Z. Burneo, J. Urrutia Ceruti et P. del Valle (dir.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas ?*. Lima, Grupo Allpa.
- FILOCHE G., 2009, « Les connaissances, innovations et pratiques traditionnelles en matière de biodiversité : un kaléidoscope juridique », *Droit et société*, 72, 2 : 433–456.
- FONDS INTERNATIONAL DE DÉVELOPPEMENT AGRICOLE (FIDA), 2018, « Evaluación independiente demuestra que el apoyo del FIDA al Perú ha conseguido impactos significativos en la reducción de la pobreza en zonas rurales », consulté sur Internet (<https://www.ifad.org/es/web/latest/news-detail/asset/40031910>), le 2 novembre 2018.
- FOYER J., 2015, « Défendre les maïs au Mexique, entre ressources génétiques et ressources politiques » : 119–130, in F. Thomas et V. Boisvert (dir.), *Le pouvoir de la biodiversité : néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Marseille, IRD éditions et Versailles, Éditions Quae.
- GENEBANK, s. d., « Cultivated Potato Germplasm Collection », consulté sur Internet (<https://cipotato.org/genebankcip/potato-cultivated/>), le 20 décembre 2018.
- HALEWOOD M., I. LÓPEZ NORIEGA et S. LOUAFI (dir.), 2013, *Crop Genetic Resources as a Global Commons: Challenges in International Law and Governance*. Abingdon, Oxon et NewYork, Routledge.
- HALL I., 2012, « Labourer la terre, tisser la vie. Éclats d’analogies dans les Andes sud-péruviennes », *Journal de la Société des américanistes*, 98, 1, consulté sur Internet (<https://journals.openedition.org/jsa/12162>), le 12 octobre 2018.
- HIDALGO-CAPITÁN A. L. et A. P. CUBILLO-GUEVARA, 2017, « Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (*Buen Vivir*). The (Triune) Good Living and Its Diverse Intellectual Wellsprings », *International Development Policy/Revue internationale de politique de développement*, 9, 9 : 23–50.
- HUANACUNI MAMANI F., 2000, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, consulté sur Internet ([https://www.escri-net.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien\\_0.pdf](https://www.escri-net.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0.pdf)), le 19 octobre 2018.
- INSTITUT INTERNATIONAL POUR L’ENVIRONNEMENT ET LE DÉVELOPPEMENT (IIED), 2014, « Biocultural Heritage Territories », consulté sur Internet (<http://andes.center/wp-content/uploads/2018/07/G03843.pdf>), le 17 mars 2020.
- INTERNATIONAL POTATO CENTER (CIP), s. d., « Potato », consulté sur Internet (<https://cipotato.org/potato/>), le 22 janvier 2018.
- , s. d., « Programs », consulté sur Internet (<https://cipotato.org/programs/>), le 22 janvier 2018.
- ISELL B. J., 1978, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Prospect Heights, Waveland Press.
- KOHLER F., 2011, « Diversité culturelle et diversité biologique : une approche critique fondée sur l’exemple brésilien », *Natures Sciences Sociétés*, 19, 2 : 113–124.

- KOTHARI A., C. CORRIGAN, H. JONAS, A. NEUMANN et H. SHRUMM (dir.), 2014, *Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Global Overview and National Case Studies*, consulté sur Internet (<https://www.cbd.int/doc/publications/cbd-ts-64-en.pdf>), le 12 octobre 2018.
- LA RIVA GONZÁLEZ P., 2005, « Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano », *Revista Andina*, 41 : 63–88, consulté sur Internet (<http://revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra41/ra-41-2005-02.pdf>), le 12 octobre 2018.
- LAJO LAZO J., 2013, « *Sumaq Kawsay* o Esplendida Existencia », *Debates de Ciencias, Tecnología y Sociedad*, 12 : 4–16.
- LAPEÑA I., 2012a, « La propiedad intelectual sobre las semillas y sus implicaciones para la agricultura familiar en el Perú », *Serie de Política y Derecho Ambiental*, 25 : 1–20.
- , 2012b, « La nueva legislación de semillas y sus implicancias para la agricultura familiar en el Perú », *Serie de Política y Derecho Ambiental*, 26 : 1–20.
- LATOUR B., 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte.
- , 2007, « Quel cosmos ? Quelles cosmopolitiques ? » : 69–84, in J. Lolive et O. Soubeyran (dir.), *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte.
- LEIGHTON P., 2015, *El Cusco prohíbe OGM en resguardo de sus papas nativas*, consulté sur Internet (<http://www.scidev.net/index.cfm?originalUrl=america-latina/biodiversidad/noticias/el-cusco-prohbe-ogm-en-resguardo-de-sus-papas-nat.html>), le 12 janvier 2016.
- LI F., 2013, « Relating Divergent Worlds: Mines, Aquifers and Sacred Mountains in Peru », *Anthropologica*, 55, 2 : 399–411.
- MAFFI L. et E. WOODLEY, 2010, *Biocultural Diversity Conservation: A Global Sourcebook*. Washington et Londres, Earthscan.
- MARTÍNEZ MAURI M., 2007, « Une réserve de la biosphère non achevée : les Kunas et la conservation de la nature », *Cahiers d'anthropologie sociale*, numéro spécial « Gouverner la nature », 3 : 97–107.
- MIGNOLO W., 2001, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, 3, 6 : 56–71.
- NAZAREA V. D. et R. E. RHOADES, 2013, « Conservation Beyond Design: An Introduction » : 3–18, in J. Andrews-Swann, V. D. Nazarea et R. E. Rhoades (dir.), *Seeds of Resistance, Seeds of Hope: Place and Agency in the Conservation of Biodiversity*. Tucson, University of Arizona Press.
- ORGANISATION DES ÉTATS AMÉRICAINS (OEA), s. d., « Constitución del Ecuador », consulté sur Internet ([https://web.oas.org/mla/en/Countries\\_Intro/ecu\\_intro\\_text\\_esp\\_1.pdf](https://web.oas.org/mla/en/Countries_Intro/ecu_intro_text_esp_1.pdf)), le 22 janvier 2018.
- PLANÉTESCOPE, s. d., « Production mondiale de pommes de terre », consulté sur Internet (<https://www.planetoscope.com/fruits-legumes/462-production-mondiale-de-pommes-de-terre.html>), le 22 janvier 2018.
- RAMOS A. R., 1994, « The Hyperreal Indian », *Critique of Anthropology*, 14, 2 : 153–171.

- RICARD LANATA X., 2010, *Les voleurs d'ombre : l'univers religieux des bergers de l'Ausangate, Andes centrales*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- RIVIÈRE G., 1994, « El sistema de *aynuqa*. Memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano) » : 89–105, in D. Hervé, D. Genin et G. Rivière (dir.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*. La Paz, IBTA-ORSTOM, consulté sur Internet ([https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_7/b\\_fdi\\_03\\_01/41709.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/41709.pdf)), le 12 octobre 2018.
- ROBIN V., 2004, « Indiens, Quechuas ou paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes », *Les Cahiers ALHIM*, numéro thématique « Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine », 10, consulté sur Internet (<https://journals.openedition.org/alhim/98>), le 12 octobre 2018.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA J. de, 1613, *Représentation de la cosmovision andine préhispanique* [image], consulté sur Internet (<https://books.openedition.org/ihéal/docannexe/image/806/img-1.jpg>), le 17 mars 2020.
- , 1879 [1574], *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, consulté sur Internet (<http://archive.org/details/tresrelacionesd00fomegoog>), le 2 novembre 2018.
- SATO N., 1981, « El concepto de *ayllu*, y *Qata/Q'acun*: un estudio de la familia, el parentesco y el *ayllu* » : 139–171, in S. Masuda (dir.), *Estudios etnográficos del Peru meridional*. Tokyo, Université de Tokyo.
- SENDÓN P. F., 2016, *Ayllus del Ausangate: parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima, PUCP, CBC et IEP.
- SISTEMA DE INFORMACIÓN SOBRE COMUNIDADES CAMPESINAS DEL PERÚ (SICCAM), 2016, *Directorio de comunidades campesinas del Perú, Lima, Instituto del bien común/ Centro de estudios sociales*, consulté sur Internet (<http://www.ibcperu.org/wp-content/uploads/2017/06/DIRECTORIO-DE-COMUNIDADES-CAMPESINAS-DEL-PERU-2016.pdf>), le 1<sup>er</sup> septembre 2017.
- STENGERS I., 2005, « The Cosmopolitical Proposal » : 994–1003, in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Making Things Public*. Cambridge, MIT Press.
- STEVENS S., 2014, *Indigenous Peoples, National Parks, and Protected Areas: A New Paradigm Linking Conservation, Culture, and Rights*. Tucson, University of Arizona Press.
- TAMAYO HERRERA J., 1980, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- THOMAS F., 2011, « Cosmologies, diversité bioculturelle et préservation de l'environnement », *Natures Sciences Sociétés*, 19, 2 : 129–132.
- THOMAS F. et V. BOISVERT (dir.), 2015, *Le pouvoir de la biodiversité : néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Marseille, IRD éditions et Versailles, Éditions Quae.
- THOMAS F. et G. FILOCHE, 2015, « Le partage des avantages, une nouvelle éthique pour la biodiversité ? » : 43–64, in F. Thomas et V. Boisvert (dir.), *Le pouvoir de la biodiversité : néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Marseille, IRD éditions et Versailles, Éditions Quae.

- TSING A. L., 2007, « Indigenous Voice » : 33–68, in M. de la Cadena et O. Starn (dir.), *Indigenous Experience Today*. Oxford et New York, Berg.
- UNION INTERNATIONALE POUR LA CONSERVATION DE LA NATURE (UICN/IUCN), « Potato Park and ANDES Protest New GMO Law in Peru », (<https://www.iucn.org/content/potato-park-and-andes-protest-new-gmo-law-peru>), le 17 mars 2020.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ R. et C. ESCALANTE GUTIÉRREZ, 1988, *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima, DESCO.
- VERDEAUX F. et B. ROUSSEL, 2006, « Y a-t-il un autochtone dans l’avion ? Des ethnies locales à l’autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité », *Autrepart*, 38, 2 : 15–37, consulté sur Internet (<https://doi.org/10.3917/autr.038.0015>), le 17 mars 2020.
- VILLA T. C. C., N. MAXTED, M. SCHOLTEN et B. FORD-LLOYD, 2005, « Defining and Identifying Crop Landraces », *Plant Genetic Resources*, 3, 3 : 373–384, consulté sur Internet (<https://pdfs.semanticscholar.org/06f5/dfd0c658c19ef037778ab5655d241e9bcc78.pdf>), le 12 octobre 2018.

## **RÉSUMÉ — ABSTRACT — RESUMEN**

*Le « bien-vivre » (*sumaq kawsay*) et les pommes de terre paysannes : du délicat exercice de la diplomatie ontologique*

Le Parc de la pomme de terre de Pisac, au Pérou, est une initiative locale qui, si elle ne bénéficie d’aucune reconnaissance de la part du gouvernement péruvien, est un exemple important sur la scène internationale de la conservation. Le parc est le creuset de l’émergence d’un modèle de développement alternatif — appelé *sumaq kawsay* en quechua, que l’on traduit par « bien-vivre » — présenté comme autochtone et comme une proposition alternative à l’ontologie naturaliste ou moderne. Cet article analyse la façon dont ce discours a été formulé, en prenant en compte les différentes arènes dans lesquelles il est mis en exergue. Après avoir présenté en détail la proposition spécifiquement élaborée au sein du Parc de la pomme de terre, l’auteure montre que ce discours est formulé en fonction de dynamiques à l’œuvre au sein d’un groupe de travail relevant de la Convention sur la diversité biologique. Elle fait voir qu’une organisation non gouvernementale joue dans cette enceinte le rôle de diplomate ontologique et réfléchit à ce que signifie et implique l’exercice de cette diplomatie pour les autres acteurs, tant à l’échelle locale et nationale qu’internationale.

Mots clés : Hall, bien-vivre, diplomatie ontologique, agrobiodiversité, Autochtones, Pérou, Parc de la pomme de terre de Pisac, Convention sur la diversité biologique, ONG ANDES

*« Well-Being » (Sumaq Kawsay) and Native Potatoes: The Delicate Work of Ontological Diplomacy*

The Potato Park in Pisac, Peru, is a globally recognized example of conservation, despite the fact that it is not recognized by the Peruvian government. The park is the birthplace of an alternative development model known as *sumaq kawsay*, a Quechua expression that is often translated as « well-being. » *Sumaq kawsay* is often presented as an indigenous alternative to naturalistic or modern ontology. In this paper, the author examines the discourse produced within the Potato Park, and argues that this discourse is the result of dynamics within a working group connected to the Convention on Biological Diversity. She demonstrates that a non-governmental organization is playing the role of an ontological diplomat in this forum and analyzes what the exercise of this diplomacy means and entails for other actors, both locally, nationally and internationally.

Keywords : Hall, well-being, ontological diplomacy, agrobiodiversity, Indigenous people, Peru, Potato Park in Pisac, Convention on Biological Diversity, NGO ANDES

*El «buen vivir» (sumaq kawsay) y las papas nativas: el delicado ejercicio de la diplomacia ontológica*

El Parque de la Papa de Pisac, Perú, es una iniciativa local que, si no ha sido reconocida por parte del gobierno peruano, es un notable ejemplo en el mundo internacional de la conservación. El parque es un crisol de donde ha surgido un modelo de desarrollo alternativo denominado *sumaq kawsay* en quechua que puede ser traducido como «buen vivir», presentado como indígena y alternativo con respecto a la ontología naturalista o moderna. En el presente texto, analizamos la manera en que ese discurso ha sido formulado, teniendo en consideración las escenas en las cuales ha sido puesto de relieve. Después de presentar detalladamente la proposición específicamente elaborada en el seno del Parque de la Papa, mostraremos que dicho discurso ha sido formulado en función de dinámicas actuantes en el seno de un grupo de trabajo relacionado con la Convención sobre la diversidad biológica. Mostramos que una organización no-gubernamental juega en este terreno el rol de diplomático ontológico y reflexionamos sobre lo que significa e implica el ejercicio de dicha diplomacia para los otros actores tanto a nivel local como nacional e internacional

Palabras clave : Hall, buen vivir, diplomacia ontológica, agro-diversidad, Indígenas, Perú, Parque de la Papa de Pisac, Convención sobre la diversidad ecológica, ONG ANDES

Ingrid Hall  
 Département d'anthropologie  
 Université de Montréal  
 Pavillon Lionel-Groulx, bureau C-3077  
 C. P. 6128, succursale Centre-ville  
 Montréal (Québec) H3C 3J7  
 Canada  
 ingrid.hall@umontreal.ca