



El wanas, ou chakitaqlla :
Récit ethnographique d'une communauté atomisée
dans les Andes centrales du Pérou

UNIVERSITE DE LAUSANNE

FACULTE DES SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES

INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES

SESSION D'ETE 2017

Mémoire en anthropologie culturelle et sociale

Présenté par Michael Posse

Directeur : Mark Goodale

Experte : Sabine Kradolfer Morales

Table des matières

Notes préalables.....	4
Ouverture.....	5
Introduction et problématisation.....	5
Présentation du plan.....	7
Contextualisation et posture épistémologique.....	7
Privilège et responsabilité du chercheur.....	7
Mon « entrée » sur le terrain.....	8
Rôles et contributions au quotidien.....	10
Dar « segun su corazón ».....	11
Donner, rendre et recevoir des <i>bromas</i>	13
Recueil et construction des données.....	15
Au départ : la déterritorialisation.....	18
Genèse d’Akchiq Pacha.....	24
Pensée, visées et actions de l’association.....	27
Primordialisme et dichotomie.....	27
Remerciements et reconnaissance envers les « êtres supérieurs ».....	30
Minka ceremoniales.....	31
Organisation spatiale et temporelle.....	34
Une rythmique à plusieurs inconnues.....	34
L’accès à la terre.....	36
Un certain rapport « au temps ».....	38
Des enjeux de communication.....	42
L’hospitalité d’hier que l’on rend aujourd’hui.....	43
Téléphonie mobile et internet.....	45
... et de transport.....	47
Limiter la casse.....	49
Une mobilité qui crée du lien.....	51
<i>El orgullo de pisar</i>.....	53
La <i>Chakitaqlla</i>	54
Un outil singulier aux formes plurielles.....	54
<i>Wanas, wiri</i> ou <i>Chakitaqlla</i> ?.....	57
Chakmay (« retourner la terre »).....	59
Celui qui aide et celui qui dirige.....	63
Le pied droite ou le pied gauche ?.....	64
<i>Matsuy</i> (du quechua « préparer le terrain »).....	65
<i>Kichay</i> (du quechua « ouvrir » ou « découvrir »).....	65
<i>Cultivar</i> ou <i>aporcar</i> (en castillan « cultiver, butter »).....	66

Wachutikray.....	67
S'assembler, s'affronter et se dépasser.....	69
Faire corps avec son outil et ses camarades.....	69
Gañar para no ser engañado.....	70
Vu de dehors et vu de dedans.....	73
Division sexuelle du travail.....	75
Quand le <i>gringo</i> devient <i>gringa</i>	76
Construire, nourrir, et détruire la <i>Pachamanka</i>	78
Devancé puis secondé.....	79
Une répartition toute relative.....	81
Le verso de la complémentarité.....	82
Conclusion et note finale.....	84
Références citées.....	90
Annexes.....	95

Notes préalables

Dans ce texte apparaîtront des termes en langue espagnol/castillan ainsi qu'en langue quechua/qichwa. Les occurrences des deux langues seront citées de la même manière. Dans la mesure du possible, une indication sera néanmoins fournie afin de savoir de laquelle il s'agit ; sachant que dans bien des cas des formes hybrides existent (qichwa « castillanisé » ou castillan « quechuisé »).



Concernant le qichwa, j'utiliserai en priorité celui de Ancash. Lorsqu'il sera fait mention de termes provenant d'autres qichwa, je préciserai dans la mesure du possible sa provenance, sa signification ou son origine.



Les termes en langue étrangère sont indiqués par le recours à l'*italique* en ce qui concerne les mots ou expressions singulières, les noms de plantes ou encore d'objets. Lorsqu'il s'agit de phrases composées citées « entre guillemets », elles sont en principe directement suivies d'une traduction entre crochets. Enfin, les extraits plus importants (d'entretien notamment) sont directement reportés sous une forme traduite. Je me tiens à disposition pour toute demande concernant les versions originales de ces citations. A noter que l'*italique* ainsi que les guillemets sont également utilisé pour indiquer le titre d'un document, marquer une rupture sémantique (un concept par exemple), ou une distance avec les termes engagés.



Les notes se trouvent tout à la fin du document.



Enfin, le masculin sera utilisé comme forme générique. J'aurais volontiers user du recours au langage épïcène, que je soutiens vivement par ailleurs. J'aurais j'espère l'occasion de le faire dans mes prochains travaux.

Ouverture

Introduction et problématisation

Le présent travail représente l'aboutissement d'une recherche ethnographique menée entre septembre 2015 et janvier 2016 dans les Andes centrales, plus précisément dans le Callejón de Huaylas (Ancash, Pérou) auprès d'un groupe de familles unies sous la forme d'une association culturelle du nom d'Akchiq Pacha, que ses membres traduisent par « lumière de l'univers ». Cette association fut créée en 2013 et a comme principal objectif de s'engager pour la sécurité et la souveraineté alimentaire, ainsi que de contribuer à la diffusion et à la (re-)valorisation de certaines pratiques et savoirs culturels, linguistiques, musicaux et agronomiques qu'ils considèrent comme leurs étant propres. Les personnes composant ce groupe ne proviennent pas toutes de la *sierra ancashina*. La plupart d'entre elles sont originaires d'autres régions du Pérou d'où elles furent déplacées de force lors de la guerre civile qui déchira le pays et affecta tout particulièrement les régions rurales de montagne. D'autres sont effectivement originaires d'Ancash et subirent pour leur part un déplacement contraint suite à l'arrivée d'une industrie minière dans les années 2000 qui les poussa à abandonner leurs terres d'origine.

L'objectif de ce mémoire est double. D'une part, il sera question pour moi de discuter de cette expérience, des observations menées, de présenter les réflexions qui en ont découlé ainsi que quelques-unes de mes premières analyses. D'autre part, je souhaite à travers cet écrit offrir une contribution, à mon échelle modeste certes, destinée à honorer les accomplissements de ce groupe en répondant à une demande

forte de leur part : celle de diffuser le *pourquoi* ainsi que le *comment* de leur engagement. Par conséquent, j'adopterai une posture double qui consistera à la fois à rendre compte, de façon très descriptive, d'un ensemble de savoirs et de pratiques ; tout en essayant d'y apposer une approche proprement anthropologique et compréhensive qui combine esprit d'analyse et sens critique. Ces deux axes ne seront pas détachés l'un de l'autre mais opèreront plutôt comme les deux yeux d'un même regard.

En me basant sur un corpus empirique riche (que je détaillerai plus bas), il s'agira pour moi de traiter d'une problématique qui n'est autre que la leur. En d'autres termes, mon travail consistera à explorer cet *agir social* qui rythment la construction et le développement de la communauté à travers le quotidien de ses membres. Je m'intéresserai pour cela aux dispositifs techniques, sociaux, culturels et politiques mobilisés permettant au groupe de s'engager dans un ensemble de stratégies de *reterritorialisation* ainsi que de *communalisation* au sens de (Weber 1971). Ces dispositifs, nous le verrons, sont déployés en constante interaction avec des éléments contextuels plus large ainsi qu'avec le poids et l'héritage des différentes trajectoires et parcours de vie compris au sein du groupe. Si je devais formuler une seule question de recherche, elle serait la suivante : à quels enjeux la communauté récemment constituée d'Akchiq Pacha permet-elle de répondre ? Par l'intermédiaire de quels outils et avec quels résultats.

Pour ce faire, je m'attarderai en particulier sur un objet singulier connu sous le nom de *chakitaqlla*. Cet outil agricole occupe en effet une place centrale au sein de l'association. Si la *chakitaqlla* permet de remplir des missions agronomiques non-négligeables, elle représente aussi un symbole central générateur de cohésion et de sens pour les membres du groupe duquel je fus amené à faire partie.

Présentation du plan

Mon travail sera structuré en quatre parties principales. La présente est destinée à contextualiser ma recherche et à présenter quelques réflexions épistémologiques et réflexives concernant mes engagements. La seconde traitera du processus de déterritorialisation que vécurent les membres d'Akchiq Pacha. Il s'agira d'exposer le récit de ces personnes, et de montrer comment l'idée de créer cette association a pu surgir. J'énoncerai les objectifs principaux du groupe ainsi que quelques-unes de leurs actions. La troisième partie sera celle qui traitera le plus directement de la problématique exposée plus haut. Je décrirai en détail les dispositifs socio-techniques mis en œuvre pour répondre aux différentes contraintes et impératifs auxquels Akchip Pacha doit faire face, notamment sur le plan spatial et temporel. Enfin, la dernière partie abordera elle spécifiquement la *chakitaqlla*. Je décrirai deux de ses modalités d'usage. Ensuite, il sera question des dynamiques de travail propres à cet outil, ainsi que de la dimension générée qu'il peut reproduire au sein du groupe.

J'invite les lectrices et lecteurs à prendre connaissance du calendrier cultural (qui figure en tête des annexes), qui donne un aperçu des différents lieux où furent menées les travaux agricoles pendant mon séjour, avec des indications quant aux dates, zone écologique, modalités d'accès, etc.

Contextualisation et posture épistémologique

Privilège et responsabilité du chercheur

Lorsque j'entrepris ce travail de master, il était clair pour moi qu'il ne s'agirait pas uniquement de valider mon cursus universitaire mais également – et peut-être avant tout – d'une occasion unique de mener des investigations qui me seraient propres, sans contrainte thématique à priori et dans une temporalité étendue. Je souhaitais en

quelque sorte embrasser une certaine liberté propre au monde académique avant de m’y retirer probablement définitivement. Autrement dit, j’avais le désir d’expérimenter une pratique ethnographique intense afin de mesurer par moi-même les apports et les écueils que pouvaient offrir une telle relation de recherche. J’entrepris alors de me donner les moyens de sa réalisation en organisant ces dernières années de manière à pouvoir bénéficier de suffisamment temps – et d’argent – pour pouvoir mener ce projet à sa réalisation. Bien que cette aspiration réponde d’un choix de ma part, d’une *intime conviction*, elle n’en a pas moins été conditionnée par le fait que j’ai pu jouir d’une position incontestablement privilégiée en tant que jeune homme caucasien issu d’une classe dite aisée au sein d’un pays aussi sûr et prospère que la Suisse. Je vécus donc mon envol vers l’Amérique du Sud comme un luxe, une chance, une opportunité offerte à peu de gens d’accomplir pareil voyage. Si je le signale ici, c’est que cette prise de conscience accompagna chacune des journées, des observations, des rencontres et des questionnements qui s’en suivirent. Le fait d’avoir pu accomplir l’ambition de mes rêves à travers un tel projet me confère aujourd’hui d’un sentiment de considération et de responsabilité vis-à-vis de celles et ceux qui m’entourent et qui connaissent d’autres conditions d’existence autrement moins préservées.

Mon « entrée » sur le terrain

Lorsque j’arrivai à Waras (Huaraz), capitale du département de Ancash situé à 400 kilomètres (un peu moins de 300 à vol d’oiseau) au nord de Lima, je n’avais pas la moindre direction thématique en tête ; tout au plus une vague aspiration à conduire une recherche si possible dans une zone rurale et qui me permettrait d’en savoir plus sur les personnes (ainsi que leurs modes de vie) occupant cet environnement singulier que sont les Andes centrales. En un certain sens, mon travail consista d’abord à *chercher sur quoi chercher*, c’est-à-dire, construire peu à peu un objet de recherche. Ce

n'était pas la première fois que me trouvais dans le Callejón de Huaylas, pris entre la beauté des deux cordillères (une blanche à l'est, une noire à l'ouest) qui longent de part et d'autre cette longue vallée qui fait le lit du Río Santa. Si j'étais revenu y conduire mon terrain, c'est qu'il y avait, non loin de là dans la *Cordillera Huayhuash*, un minuscule village du nom de Pocpa que j'avais traversé deux ans auparavant et qui avait un *quelque chose* mystérieux qui m'attirait inlassablement et que je ne pouvais expliquer. Mon idée initiale consistait donc à m'y rendre de but en blanc dans l'optique d'y passer les six prochains mois. J'avais d'ailleurs lu l'entier des quelques textes qui mentionnaient ce village ou ses environs et avais hâte d'y retourner. Mais les circonstances en décidèrent autrement. Depuis Waras je conduisis des recherches, rencontrai des gens et menai quelques entretiens exploratoires qui tous me dissuadèrent vivement de m'y rendre, principalement pour des raisons de sécurité que je ne détaillerai pas ici. Dépité de ce faux-départ, complètement perdu au niveau de mon inspiration et qui plus est malade, je m'interrogeai profondément quant aux motifs de ma présence ici au Pérou et commençais à douter de mes entêtements. Heureusement, je rencontrais au même moment Doris, une femme hors du commun (entre temps devenu une grande amie), anthropologue française *qichwahablante*¹ qui arpente depuis 30 ans les pentes de la région et dont le livre *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes: l'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán* (2003) m'avait beaucoup intéressé. En lui parlant des thèmes qui m'étaient chers, elle se rappela d'un Monsieur de Huancayo qu'elle avait rencontré quelques temps auparavant et qui semblait-il tentait de réintroduire ici-même un engin agricole du nom de *chakitaqlla* (je n'en avais alors encore jamais entendu parlé). C'est ainsi qu'elle me mis en contact avec Rafael Meneses C. que je rencontrai un après-midi suivant sur la *Plaza de Armas*. Je fus invité quelques jours plus tard à partager un repas chez lui et sa famille à Santa Casa, petit village situé à

environ 25 minutes en bus de Waras. Le jour venu on me fit déposer mon sac dans leur chambre qu'ils partagèrent avec moi, tout comme le reste de leur maison, jusqu'au difficile jour de mon départ. Le foyer était alors composé de Rafael, de sa mère Mañu et de son frère Freddy, ainsi que de la compagne de ce dernier, Flor, et de leur bébé âgé d'un an à cette époque, Antay Qatary² (qui devint quelques mois plus tard mon filleul). Dans cet écrit, c'est à eux que je ferai référence lorsqu'il sera question de « ma famille ».

Rôles et contributions au quotidien

Au cours de ces mois de vie commune, je vécus principalement au sein de leur foyer à Santa Casa. Mes activités et mes engagements étaient proprement liés à ceux de ma famille ainsi que de l'association dont elle faisait partie. Si nous passions la plupart des journées au sein de l'espace domestique, nous nous rendions régulièrement aux champs, ou autrement dit, sur la *chakra*. Au cours de ces travaux, j'occupais plusieurs postes et fonctions que je décrirai plus en détail lorsqu'il sera précisément question de la répartition des tâches liées aux activités agricoles. Plus généralement, je dirais que je fus amené à endosser une multitude de rôles et de positions au sein du groupe, qui fluctuaient et se confondaient selon les contextes et les situations. Parmi ces rôles figurèrent notamment celui de visiteur/invité, de membre de la famille et de l'association, de compagnon de *chakra*, d'auxiliaire administratif (car disposant d'un ordinateur), de chercheur (lorsque j'étais en ville pour des informations historiques ou agronomiques notamment), de cuisinier, de coursier, de porteur, de téléphoniste (j'étais souvent le seul qui disposais de crédit), de photographe, de « représentant-ambassadeur d' Akchiq Pacha Suíza » ainsi que dans une certaine mesure, d'anthropologue. Je me rappelle en outre m'être questionné le tout premier jour quant à la nécessité de contribuer au ménage à travers l'équivalent d'un « loyer ». Pour eux, il en était hors de question. Ma contribution serait faite au

travers mon *esfuerzo* [mon effort] ainsi que mon *cariño* [mon coeur, mon affection] ; en d'autres termes, via le don de ma force de travail ainsi que mes contributions à la communauté sous forme de nourriture principalement.

Dar « segun su corazón »³

Confronté dès le départ à un sentiment de dette envers ces personnes qui m'avaient ouvert leurs portes et leur coeur, je mis un certain temps à « jauger » le niveau adéquat de ma participation à travers mon *cariño*. Je me rendais fréquemment en ville et j'avais l'habitude de rapporter systématiquement les produits frais (fruits, légumes principalement) que nous ne pouvions conserver à la maison par la chaleur qu'il faisait le jour et par les rats qui sévissaient la nuit. Or, suivant la quantité et la fréquence de ces achats, je pouvais apprécier des commentaires tels que « te llevaste todo el mercado » [t'as emporté tout le marché avec toi] et qui m'indiquaient peut-être qu'une certaine mesure était à observer. Pour être tout-à-fait honnête, il s'agissait aussi d'une stratégie de ma part visant à diversifier quelque peu l'alimentation qui constituait pour moi un réel défi dans les premiers mois de mon terrain, avec un menu qui se résumait parfois au mantra suivant : patates le matin, patates à midi, patates le soir. Pour ma part, je débarquais avec un appareil de considérations diététiques (apport en protéines, micronutriments, vitamines, etc.) qui fut mis en péril par la prédominance absolue des hydrates de carbone au sein de leur alimentation. Ainsi, la patate entière était accompagnée d'un émincé... de patate, ou alors de *canchas* de maïs, d'une tasse d'avoine, de riz ou encore d'une soupe à la farine de blé. Le fait de rapporter quantité de légumes, de quinoa, de *kivicha* (ou *achis* en qichwa) et de légumineuses en tout genre était donc aussi un moyen pour moi d'avoir une certaine influence sur la composition des repas. Si je ramenaient certes toujours autant de nourriture, je me débrouillais pour le faire plus discrètement en dissimulant une partie des provisions dans des sacs de jute ou encore emballé dans

ma *manta* [*qaku* en qichwa] au moment d'arriver à la maison. J'attendais ensuite que le temps passe et répartissais les vivres au fil de la soirée dans les différents bidons et filets qui nous servaient de garde-manger.

Une autre observation se rapportant à la nourriture concerna le fait que la dimension sociale et collective des repas prévalait généralement sur les notions de faim et de satiété individuelles. Là encore intervenait l'idée que l'on donne – et que l'on reçoit – toujours selon son coeur et que cela témoigne de son *cariño*. Ceci valait tout autant dans d'autres domaines, tels que les semailles où le nombre de tubercules ou de graines déposées dans chaque trou faisait aussi l'objet de l'adage du « según el corazón ».

Concernant la nourriture, voici ce que je fus amené à constater lorsqu'il s'agissait de donner et de recevoir d'un tiers. D'un côté, celui qui refuse le don qui lui est fait introduit une coupure au sein de la dynamique d'échange, et son geste peut être interprété comme la marque d'une prise de distance ainsi que de méfiance vis-à-vis de son prochain. J'en pris tout particulièrement conscience un après-midi où nous descendions à pied de Kunkashka et que Grower (un compagnon de *chakra*) me tendit un morceau de pain en chemin. Nous venions de manger (à deux reprises) et j'avais tout sauf envie d'avalier quoi que ce soit. Je refusa poliment, d'ailleurs sans y prêter grande attention. C'est alors que son frère Omar me reprit en m'exhortant fermement d'accepter ce geste, sous peine qu'eux-mêmes se mettent à leur tour à ne plus accepter les fruits et légumes que j'emmenais systématiquement sur la *chakra* pour en distribuer lors des pauses et des repas. Il ajouta que j'étais un de leurs frères, et que par conséquent, je devais accepter.

De l'autre côté celui qui consomme sans partager (ou sans « inviter » comme ils ont l'habitude de dire) sera pour sa part taxé de *sapaqatsa* (du qichwa *sapaq* [pour soi,

tout seul] et *patsa* [ventre, estomac, terre]). Ceci était d'ailleurs ma plus grande hantise, étant donné que je me retrouvais régulièrement à manger un petit quelque chose en cachette car ne pouvant pas partager avec l'ensemble des personnes (parfois nombreuses) qui étaient présentes. Que devait-on faire dans ces cas-là ? C'est ce que je demandai à Flor un jour où nous étions aux champs et qu'une grosse averse nous contrainait à nous abriter un instant. Elle me répondit de façon très claire : « si no alcanza para todos, se come a parte o sinó no se come » [s'il n'y a pas assez pour tout le monde on le mange à part, ou on ne le mange pas]. Elle ajouta également : « trabajo es para todos pues comida es para todos igual. Hasta la lluvia es para todos » [le travail c'est pour tout le monde, donc la nourriture c'est pour tout le monde aussi. Même la pluie est pour tout le monde]

Ces expériences me conduisirent à concevoir la nourriture différemment, dans le sens où celle-ci ne remplit pas uniquement les estomacs mais participe tout autant à nourrir le corps collectif et entretenir les liens de réciprocité qui lient les membres de l'association entre eux. Dit autrement, l'alimentation constitue un moyen de *faire corps*, et par là participe à la constitution des solidarités au sein de la communauté.

Donner, rendre et recevoir des *bromas*

Un autre défi autrement plus pénible consista pour moi à endurer le flot incessant de commentaires railleurs, de plaisanteries voire parfois de moqueries dont j'étais la cible privilégiée de la part de mes *compadres* et *comadres* lors des premiers temps de ma recherche. Après quelques semaines à leurs côtés, je me rappelle avoir plus d'une fois songé à quitter le groupe tellement le moindre de mes gestes était devenu sujet à des remarques et des observations souvent peu agréables. Ma susceptibilité croissait à mesure de ces railleries et je ressentais un mal-être profond en me sentant incessamment dévalorisé, jugé, contrôlé, humilié voire exclu de la part de celles et ceux qui disaient pourtant m'estimer comme un frère. Je ne saurais dire ce qui

déclencha le déclic pour ma part, mais je me rappelle très bien de ce jour où le vent avait tourné et où je les entendis dire : « nos alegre ver que Chilchil ya sabe manejar las bromas. Ya se está volviendo cada vez más andino » [nous sommes heureux de voir que Chilchil⁴ sait désormais manier la blague. Voilà qu'à présent il devient de plus en plus andin]. Après coup, je compris ce qui m'avait fait défaut jusqu'ici : face à l'affront, j'avais répondu par une attitude parfaitement inadéquate et inefficace qui consistait précisément à ne pas y répondre, à m'abstenir poliment de la surenchère, et à me préserver de ces remarques blessantes par une distanciation émotionnelle et parfois physique aussi (quitter la pièce, partir marcher ou écrire en ville). En réagissant de la sorte, je passais complètement à côté de l'enjeu réel de leurs provocations. Celles-ci n'avaient aucunement l'intention de me dénigrer ni de réduire mon auto-estime à néant ; et ce bien qu'ils y soient presque parvenu au bout d'un certain temps (Flor me le fit d'ailleurs remarquer à plus d'une reprise). En vérité, il s'agissait pour eux de me « jauger », de me « sentir », de me « cerner », de me « tester ». Autrement dit, il n'était pas question de défaire des liens mais au contraire de les tisser. La raillerie fonctionne comme un don de soi envers l'autre. On dépose dans les mains d'autrui la confiance que l'on porte à son égard en engageant sa capacité à non seulement passer au-dessus de l'affront, mais aussi à répondre d'une parole malicieuse à son tour qui si possible comporte une dimension de surenchère. Tout cela prend la forme d'un mouvement s'inscrivant dans une dynamique de don/contre-don, tel que conceptualisé par Marcel Mauss (1925). En outre, ce jeu rappelle quelque-peu celui de la séduction où une des clés consiste à mesurer une juste proximité avec son prochain. Ni trop près, ni trop loin ; ni trop forte ni trop faible, la plaisanterie est un art qui s'acquiert par l'exercice et ce n'est qu'après maintes faillites de ma part que je commençai à apprécier la blague et la provocation avec une nuance adéquate au travers de mes gestes et de mes paroles. Une fois que

j'avais intériorisé ce rapport à l'autre, j'en usai allègrement et devins un « expert » à mon tour, du moins selon les dires de Flor, ma référente qui excellait dans ce domaine. Il n'était plus question de politesse et encore moins de retenue. J'appris à « déborder » au-delà de certaines limites de bienséance que j'avais auparavant penser bon de suivre, et me mis à distribuer généreusement des commentaires désobligeants à mon tour. Cela me valu d'être bien connu des *caseras* du marché de Waras qui, me voyant arriver le matin, s'empressaient à me lancer des piques dans l'espoir que j'y réponde habilement en mêlant l'affront à la séduction avec mes quelques mots de qichwa. J'en tira un bien-être sans égal ainsi qu'un accès autrement plus intime aux personnes de mon entourage avec qui les choses se dénouèrent et purent prendre une nouvelle direction. Cet épisode, couplé à d'autres, me permit de me familiariser un tant soi peu aux modes *d'être*, de *dire* et de *faire* auxquelles mes compères et consœurs avaient recours, rappelant que « seule la familiarité peut contrer le sentiment d'étrangeté », et que par conséquent, une des tâches qui revient à l'anthropologue consiste à « se familiariser et se rendre familier [aux autres] dans l'intention d'élargir son champ de vision » (Caratini 2012:100).

Recueil et construction des données

Comme mentionné plus haut, j'ai employé pour cette recherche une posture de base fortement inductive. Mes objets d'études ainsi que mes analyses se sont construits au fur-et-à-mesure que j'avançais dans mes observations et mes réflexions. Par conséquent, mon corpus de base (environ 400 pages de notes) en termes de « données », ou de « matériel », se conjugue forcément à un vécu proprement subjectif qui a déterminé les points de vue situés auxquels j'ai eu recours au sein de mon travail d'analyse.

Les différentes citations qui sont présentés dans cet écrit sont issues de deux types de situations d'interaction. Une partie d'entre elles proviennent d'entretiens semi-directifs (9 en tout), conduits pour la plupart au terme de mon séjour, en janvier, une fois qu'une certaine confiance avait été établie avec mes camarades. D'avoir attendu quelques mois avant de mener ces entrevues me permit aussi de bénéficier de pistes thématiques plus ciblées à aborder avec mes interlocutrices et interlocuteurs. Les autres extraits mobilisés sont eux issus de contextes « en situation ». J'entends par là des discussions et échanges qui se donnèrent au cours de nos activités, des travaux agricoles ou ménagers, sur les routes, le soir au moment de dormir, au moment des repas, des offrandes, etc. Ces extraits sont peu moins précis étant donné qu'ils furent recueillis sur le tas et retranscrits avec les moyens qui se présentaient à moi (au mieux dans mon carnet de terrain, sinon sur un bout de papier, un morceau de ticket, un rouleau de papier toilette ou autre) et dans des conditions moins rigoureuses. Néanmoins, je me suis appliqué à rester le plus fidèle possible à l'essentiel de leurs leurs messages, du moins tels que je les avais reçus. Je précise aussi que certaines citations n'auront pas d'auteur identifié. Il s'agit dans ces cas-là d'une omission de ma part (notes illisibles, etc.) qui, pour les propos en question, ne me semble pas porter préjudice aux personnes locutrices tant le fond du message me semble faire écho aux autres voix au sein de l'association en général ou du groupe spécifique de personnes présentes lors de la situation d'énonciation (par exemple, entre hommes uniquement).

Mes compagnons furent mis au courant après quelques semaines seulement de mes activités de recherche. Pendant les premiers temps, je me contentais de réponse vague lorsqu'on me demandait pourquoi prendre des notes avec une telle assiduité. Si j'agis ainsi, c'est que je voulais attendre quelques temps avant d'aborder un sujet qui pour moi était délicat et nécessitait là encore de se connaître un minimum avant

de pouvoir être sérieusement abordé. Il était néanmoins clair pour moi que dans le cas d'un refus de leur part, toutes les données recueillies jusqu'alors allaient être détruites.

Enfin, je reviens sur le fait que les membres du groupe insistèrent à plusieurs reprises pour que j'emporte avec moi leurs paroles, que je la « diffuse » afin de leurs donner une voix supplémentaire au-delà de leur rayon d'action habituel. C'est pourquoi, je le répète, je mettrai un point d'honneur à présenter en détail certains éléments qui leurs tiennent particulièrement à coeur, comme la *chakitaqlla* et ses usages, par exemple.

À présent que furent exposés quelques éléments permettant de situer mes intentions de départ, ma posture méthodologique, les rôles que je fus amenés à occuper, ainsi que quelques-unes des embûches propres à mon intégration au sein de ma famille et de l'association, j'aimerais exposer, et ce de façon assez extensive, les trajectoires et parcours de vie qui ont précédé la création d'Akchiq Pacha, et conditionné les termes dans lesquels se posent aujourd'hui ses engagements. Je me concentrerai ici sur le récit des deux principales familles (en termes de membres et d'investissement) que compte l'association, dont celle où je vécu. Il y aurait beaucoup à dire également sur les parcours migratoires des autres membres composant l'association. Cependant, j'ai préféré traiter d'un nombre limité de personnes afin de pouvoir en tirer des éléments suffisamment détaillés pour la suite notamment.

Au départ : la déterritorialisation

*A Mañu lo han puesto sus pistoletas
Hemos visto matar a la gente del pueblo
Mujeres, inocentes, niños también⁵*

Rafael

La première histoire que j'aimerais relater est celle Rafael, et qui est originaire d'un village huancavelicano du nom de Pampalka, situé dans une région qui fut sévèrement touchée par la guerre civile opposant le Sentier Lumineux aux autres forces révolutionnaires (MRTA⁶) et gouvernementales dans les années 1980-1990. A cette époque, Pampalka était convoité par des sociétés étrangères d'extraction minière. Le père de cette famille, alors responsable politique de la localité, refusait de céder les terres en question et rejetait les chèques juteux proposés à l'abri des regards

par les investisseurs. La résistance du dirigeant de la commune ne manqua pas d'attirer l'attention du pouvoir en place, qui, contrarié de voir filer de potentiels revenus étatiques importants, interpréta son attitude comme le signe de sympathies révolutionnaires. Accusée de faire partie de groupes extrémistes par l'État, la famille se retrouva ostracisée puis peu à peu mise à l'écart du reste de la communauté, avant d'être finalement explicitement menacée par les soldats de l'armée gouvernementale qui firent irruption une nuit au sein de leur foyer pour leur ordonner violemment et du bout de leurs fusils de quitter le village au plus vite.

L'autre famille est ancashine et porte le nom de Nolasco V. Ses membres connurent un destin quelque peu différent au commencement des années 2000 alors qu'ils vivaient au sein de la communauté de Mareñoc, voisine de Kunkashka (dont il sera question à plusieurs reprises au long de cet mémoire). La famille comptait sous son toit trois générations (grands-parents, parents, leurs deux fils [Omar et Grower] et de leurs trois filles) lorsqu'elle fut confrontée à son tour aux velléités d'une entreprise d'extraction, la canadienne *Barrick Gold Corporation*, qui comme en témoigne Omar, se solda là aussi par la nécessité de partir :

M- (...) c'est de là que vous avez été déplacés?

O- Oui de là, vu que ça affectait la route, au niveau du passage [ok], toute la zone dans laquelle nous vivions a donc décidé de partir, on a décidé de partir à Kunkashka de [ah], d'y aller parce que (mon) grand-papa vivait en ce temps à kunkashka [ok] et aussi mon papa était de la communauté kunkashine [ah d'accord] c'est pour ça qu'on est parti [vous y aviez déjà quelques racines] oui

M- Et vous n'aviez aucune possibilité de refuser ce déplacement c'était pas possible? Vous deviez partir

O- On était... si on avait refusé on se serait retrouvés seuls contre [ahum], toute la population [c'est clair] de toute manière même [ahum], qu'on le veuille ou non on allait devoir partir (...) ils nous ont poussés à partir vivre en ville [oui], et du coup c'est pour cette raison qu'on a décidé d'acheter ce terrain à Tarika, qui fait déjà pratiquement partie de la ville, et où la vie est différente

A la suite de cela, Omar raconte s'être d'abord rendu à l'école de Jangas en bas dans la vallée depuis Kunkashka tous les jours à pied (env. 5h aller-retour), pour plus tard

à l'adolescence s'installer avec son frère dans une maison entre temps construite sur ce terrain qu'il mentionne à Tarika (commune voisine de Jangas située dans la vallée, à environ 25 minutes de Waras en bus), afin de pouvoir suivre la secondaire et plus tard étudier au collège. Ils y vécurent seuls pour le temps de leur scolarisation tout en travaillant les après-midis dans un atelier de céramique du quartier. Le propriétaire ne les payait pas mais les pièces qu'ils réalisaient étaient pour eux. En en vendant quelques-unes et grâce à la solidarité de leurs voisins qui leur offraient un repas dans la journée, ils s'en sortirent dans des conditions qu'Omar jugea acceptables.

Pour ces deux familles, la trajectoire fut marquée par un déplacement lié à une entreprise d'extraction. Dans le premier cas (celui de la famille Meneses C. à Pampalka), le contexte général joua un rôle décisif, avec une violence structurelle exacerbée et généralisée en cette époque qui toucha d'autant plus les populations rurales (Municipalidad Provincial de Huancavelica 2011) d'ors et déjà vulnérabilisées sur le plan historique par une succession de politiques de réduction, d'expropriation et de privatisation avant d'être confrontées dans le courant de la réforme agraire (1969) au coopérativisme et au syndicalisme paternaliste qui donnèrent plus tard suite aux politiques néolibérales que nous connaissons actuellement (del Pozo 1997; López Caballero 2011; Mesclier 2003; Míguez Núñez 2013). Pris entre les feux d'une guerre civile sanglante, nombreuses furent les personnes qui se virent contraintes de migrer vers la capitale ou vers de grandes agglomérations qui, à défaut de leur garantir une sécurité, les mettaient dans l'immédiat à l'abri des affrontements qui se jouaient dans les zones rurales montagneuses (Rudolf 2010). La survie de la famille se joua par une migration forcée et régionale vers la ville de Huancayo. Ne maîtrisant pas la langue dominante (le castillan), ni les autres codes et savoirs propres à ce nouveau contexte urbanisé, la famille de Rafael se confronta au rejet, à l'assimilation et à la discrimination d'une République péruvienne 'désindianisée',

fondée sur le mythe du métissage, et tournée vers d'autres horizons que ceux qui furent les leurs jusqu'ici (CNRS - GRAL 1983). Certes la ville était pour eux loin d'être accueillante, comme en témoigne Mañu, la mère de la famille : « nunca nos hemos acostumbrado a la ciudad... » [jamais nous ne nous sommes fait à la ville]. Néanmoins, la famille de Freddy et Rafael s'engagea tant bien que mal dans un processus d'intégration au sein de cette société nouvelle qui lui était imposée, et ce notamment à travers l'incorporation dans le système éducatif formel, la mise en place après quelques temps d'un petit commerce dans la restauration, puis peu à peu la création de nouveaux liens d'entraide communautaire (ces modalités d'intégration sont largement commentées dans la littérature sud-américaine, voir entre autres (Degregori 2013; Gutiérrez and Gonzalez Cortez 2014; Munizaga 1960)). Quelques années plus tard, les deux fils, Freddy et Rafael, partirent chacun à leur tour tenter leur chance à Lima et dans d'autres centres urbains du pays (entre autres Tacna, Waras, Trujillo, Arequipa), alternant des emplois plus ou moins formels, et souvent lié à l'industrie minière, comme *peón* [ouvrier] ou parfois en tant qu'ingénieur dans le cas de Rafael qui entre temps avait pu se former.

Dans le cas de la famille d'Omar et de Grower, les extraits que j'ai présentés illustrent un déplacement dont la violence fut moins explicite mais néanmoins effective au vu des pressions fortement contraignantes auxquelles ils se heurtèrent une fois pris dans un ensemble de relations propres à leur communauté (« on se serait retrouvés seuls contre [ahum], toute la population »). En outre, Omar laisse peu de doute quant au peu de chance qu'ils auraient eu à lutter à armes inégales face à l'appétit de la multinationale (« de toute manière même (...) qu'on le veuille ou non on allait devoir partir »). Il est d'ailleurs probable que dans les pressions administrées par la compagnie canadienne intervinrent également quelques promesses d'opportunités professionnelles pour les *comuneros* [villageois] De fait, Omar remplit

ponctuellement des mandats au sein de l'exploitation en question et la *Barrick* ne manque pas de se targuer de supposées contributions économiques (via, par exemple, le financement d'une exploitation laitière, voir Illustration 1) ou encore sur le plan de l'environnement (plantation de sapins qui du reste sont exogènes à la flore indigène)⁷. Malheureusement et comme en témoignent de nombreux cas à travers le monde, ces mesures dites de compensation desservent en fin de compte davantage les communautés concernées, notamment en ce qu'elles permettent de taire ou de nier les réels impacts et bouleversements sociaux, économiques, politiques, culturels et environnementaux de leur industrie (Holmgren 2013; Milne and Adams 2012).

Mis en perspective, ces différents récits me poussent à insister sur le fait qu'il ne s'agit pas uniquement d'un départ physique ou géographique mais bien d'une réelle coupure voire déchirure sur le plan émotionnel, matériel, symbolique, social ainsi que culturel, d'où mon recours au terme de *déterritorialisation*. Non pas au sens de Robertson (2012), qui dans ses réflexions portant le concept de 'glocalisation' parle de déterritorialisation pour questionner la nature des liens entre culture et territoire. Pas non plus au sens de Deleuze et Guatarri qui l'utilise pour décrire la déclassification contextuelle que peut subir un objet qui s'inscrit ensuite dans un univers référentiel nouveau (Deleuze and Guattari 1972). Mais plutôt dans le sens du déracinement que ces familles ont vécu vis-à-vis d'un espace (leur communauté et région d'origine) qui « en tant que catégorie conceptuelle [joue un] rôle de marqueur constitutif des identités (...) collectives ou individuelles » (Cardeira da Silva 2004:53). En d'autres termes, de la perte d'une inscription territoriale à travers laquelle s'étaient constitués et s'entretenaient un sentiment d'appartenance identitaire et culturelle. Pour la plupart des personnes dont il est question ici, ce déracinement s'est soldé par la nécessité d'une migration d'un espace rural à un espace urbain, ce qui

ne s'est pas fait sans embûche ni désillusion, comme en témoigne Flor dans l'extrait suivant :

F- Quand j'étais petite, parfois c'était un peu compliqué, on souffrait un peu non [oui] et, d'être à la campagne avec les animaux la pluie et tout, du coup... moi, moi je lui disais à ma maman qu'il fallait vendre tout [ah] et nous en aller en ville parce que je pensais [mh] que la ville était, merveilleuse [belle] belle oui le must quoi ! Mais de ce que j'ai pu me rendre compte [ahum], là où je vivais avant, là où je suis née même [oui], là où j'ai grandi c'était ça le paradis, et non la ville.

Ces trajectoires et témoignages me permettent d'introduire un concept introduit par del Pozo Vergnes dans son ouvrage *De la hacienda a la mundialización* (del Pozo 2004), à savoir, le concept du *huacchillero*. Cette expression castillanisée, construite à partir du qichwa *waktsa* (pauvre, orphelin, sans famille), désignait, lors des balbutiements de la République au début du XX^{ème} siècle, les populations paysannes qui furent séparées de leurs communautés et terres d'origine, et dont la nécessité de survie conduisit à intégrer progressivement les *haciendas* (grandes propriétés agricoles) de l'époque en tant que main-d'oeuvre (Godelier 2004). Afin de peser la juste mesure du terme *huacchillero*, une lecture laïque et matérialiste de la propriété héritée du droit romain doit céder la place à une conception de l'être humain comme foncièrement appartenant à la terre (conçue comme moyen de production et de subsistance mais pas seulement), et non l'inverse (Míguez Núñez 2013). Dans un tel paradigme, celles et ceux qui en sont arrachés souffrent d'une remise en cause de leur identité ainsi que de leur dignité intimement liée à cette terre considérée comme la mère nourricière, d'où ce statut d'orphelin (del Pozo 2004).

Genèse d'Akchiq Pacha

Je vais à présent traiter de l'*asociación cultural Akchiq Pacha*. Je précise d'avance que le terme « association » n'est pas à comprendre strictement au sens d'une organisation institutionnalisée et pourvue de statuts, mais davantage dans sa signification sociale et relationnelle, au sens de l'appartenance commune à un groupe.

Pour commencer, j'aimerais exposer les conditions qui ont vu naître l'idée d'une telle initiative. Comme mentionné précédemment, la migration de ces familles vers les grandes villes ou agglomérations furent marquées par la nécessité d'intégration au système scolaire formel ainsi qu'au marché du travail. Après avoir été contraints de quitter leur village d'origine, où pour reprendre les termes de Rafael « nous avions tout », il s'agit pour eux de trouver rapidement de nouveaux moyens de subsistance. C'est ainsi que les hommes s'engagèrent principalement en tant qu'ouvriers dans des mandats ponctuels liés pour la plupart à l'industrie minière et impliquant la construction d'infrastructures (routières et autres). Ces engagements avaient comme particularité d'impliquer une mobilité nouvelle pour ces ouvriers qui furent envoyés en mission aux quatre coins du pays, suivant les demandes et les besoins des exploitations. Aujourd'hui encore, ce type d'activité relève de la principale source de revenu monétaire des familles, et il est fréquent que l'un ou l'autre des membres du groupe s'absente pour quelques jours ou semaines le temps d'un chantier.

C'est justement à travers ces travaux tout au long du pays que se sont connus les hommes qui fondèrent plus tard, aux côtés de leurs sœurs, mères et compagnes, l'association Akchiq Pacha. L'idée surgit en réponse à une prise de conscience de leur part concernant la précarité sociale, familiale, alimentaire, physique, économique ainsi que morale (pour reprendre leurs termes) dans laquelle ils tentaient tant bien que mal de se (re-)construire une existence. Cette précarité fait

écho à la notion d'*adverse incorporation* développé par Geof Wood (2000), et que l'on pourrait traduire en français par « intégration négative » ou « défavorable ». Pour cet auteur, l'agentivité dont use certains acteurs économiquement vulnérables est à concevoir comme un facteur certes central, mais qui peut intervenir autant dans la réduction que dans la reproduction des vulnérabilités. Dans un contexte de marchés précaires et d'État corrompu, les acteurs sociaux économiquement et socialement précaires se voient particulièrement confrontés à la nécessité de sécuriser leurs revenus, ainsi que leur accès aux biens et aux services. Ceci peut conduire à des investissements sous forme de capital social « négatif », qui bien que répondant aux besoins les plus immédiats, conduisent à un affaiblissement de leur positionnement au sein de la société et de leurs droits sur le long terme (Wood 2000). Formulés autrement, on ne peut appréhender l'agentivité – qu'elle soit individuelle ou collective – comme un phénomène désincarné de tout ensemble structurel supérieur. Plutôt, il s'agit de concevoir la relation entre structure et agentivité comme relevant d'une continuelle interaction, voire dialectique (Cole 2017).

Pour en revenir aux ouvriers dont il est question ici, ce phénomène d'intégration négative les conduisit à s'engager dans des fréquentations qu'aujourd'hui ils jugent malsaines avec, comme exemple paradigmatique, deux d'entre eux (dont je tairai ici le nom) qui se retrouvèrent sollicités dans des affaires comme tueurs à gage (ce qu'ils refusèrent de devenir). Ce genre de situation les poussèrent à se poser des questions fondamentales quant à leurs besoins immédiats d'une part, ainsi que leurs valeurs de l'autre. C'est suite à des discussions à ce sujet que leur est venu petit-à-petit la volonté et l'idée de changer d'environnement à travers un retour *en el campo*, où dans l'esprit de Rafael, « il y a tout ce dont on a besoin ». Reste que, pour nombre d'entre eux, un retour au village d'origine était difficilement concevable (par le traumatisme), voire simplement impossible (plus de terre ni de logement). Les ouvriers, liés par des

liens d'amitié entretenus au fil des mandats et des expériences vécues ensemble, entreprirent alors la création de cette union qui devait répondre non seulement à des besoins matériels (« manger, avoir un toit et bien dormir » pour reprendre un de leurs adages) mais également de réinscription sociale, culturelle et symbolique pour leurs familles qui avaient été « maltraitées et humiliées dans leurs propres villages » (d'où la dimension *culturelle* de l'association).

Leur décision de s'installer dans le Callejón de Huaylas (et pas ailleurs) fut prise pour plusieurs raisons. D'abord, parce que la famille d'Omar s'y trouvait déjà, avec un réseau social bien établi, une maison et quelques terres (les siennes à Kunkashka et celles de sa compagne Virginia plus bas dans la vallée). Ensuite, mes compagnons m'expliquèrent que contrairement à d'autres régions du pays, où « tout y est déjà semé et complètement contaminé par les produits chimiques », beaucoup de terres aux alentours de Waras sont délaissées et par conséquent potentiellement disponibles. Aussi, Waras possède les avantages d'une ville (commodité, voies et moyens de communication, université et autres institutions culturelles, emploi, etc.) tout en restant de taille raisonnable comparée à d'autres : « ici du centre en 15 minutes on est la campagne ». Enfin selon eux, il s'agirait d'une ville « jeune et pleine de potentialités », à l'opposé d'autres régions du Pérou où pour eux « tout est figé et où les choses comme les gens ne peuvent plus changer ».

C'est ainsi que plusieurs familles rejoignirent le Callejón, réparties dans différents villages. Pour ce qui est de ma famille, nous étions logés dans la maison qu'une connaissance de Rafael avait généreusement mise à disposition pour un peu plus d'une année (depuis, ils ont trouvé d'autres solutions temporaires). Petit-à-petit, d'autres membres (amis, famille, collègues de travail) ont rejoint l'association. Au moment de mon départ en janvier 2016, Akchiq Pacha comptait une bonne vingtaine de membres « actifs » participant régulièrement aux réunions, aux travaux

agricoles ainsi qu'à la diffusion de pratiques et de savoirs à un plus large public. Quant aux personnes alliées et autres sympathisants participant ponctuellement aux différentes aux événements, ils devaient être encore bien plus nombreux.

Pensée, visées et actions de l'association

Qu'en est-il à présent de leurs actions ? Sous quelles formes leurs objectifs et leurs valeurs sont-elles exprimées ? À travers quels types d'évènement leur cause prend-elle forme ? C'est ce dont j'aimerais traiter dans les pages qui suivent.

Primordialisme et dichotomie

Comme mentionné précédemment, le premier objectif de l'association touche à la sécurité et la souveraineté alimentaire. Par là, il est entendu que chacune et chacun doit pouvoir s'alimenter non seulement en suffisance mais surtout d'une nourriture de qualité. D'un côté, cela se traduit par la pratique d'une agriculture biologique, ou *orgánica*. De l'autre, cela implique une réflexion plus large sur les produits eux-mêmes ainsi que sur les modes de préparation à prescrire. Ainsi, les aliments qu'ils considèrent comme typiques des Andes comme les tubercules (*uqa, papa, ullku*) natives et non-hybrides, le *cuy* (cochon d'inde), le *tarwi* ou encore les chénopodiacées (*kinwa, achis*), sont préférés à ceux qui sont importés ou qui furent introduits depuis la colonisation (riz, blé, lait, etc.). Idem pour les modes de préparation et de conservation des produits qui obéissent à une classification qui se fait là aussi à travers un jeu d'oppositions (cuisine en bois, marmites en terres cuites, meule de pierre, séchage à l'air libre *versus* cuisine à gaz, casseroles en métal, boîtes de conserve, berlingots, robots électriques, etc.). Si je mentionne cela, c'est que ce mode

dichotomique de distinction se retrouve dans bien d'autres objets de lutte au sein de l'association, comme par exemple pour question du qichwa.

En effet, il est mis un point d'honneur à défendre le *qichwa* de la zone par opposition au *cusqueño* (qichwa de Cusco), que bien des personnes de la *sierra ancashina* considèrent comme étant supérieur au leur (qu'ils auront tendance à dénigrer). Pour ce faire, le président AkchIQ Pacha mobilise des arguments de type primordialiste, qui instituent l'idée d'une continuation avec un certain ordre originel où territoire, langue et culture ne feraient qu'un : « j'en ai beaucoup entendu dire ici-même à Ancash que le véritable qichwa serait celui de Cusco. Faux messieurs ! La première culture, le premier horizon culturel andin, quelle culture c'était ? [le public : Chavín] Chavín exactement ! De Chavín est parti le qichwa, avec ses outils d'ailleurs ». Dans cet extrait issu d'un discours public, Rafael s'attaque d'une certaine manière à ce qu'il identifie parfois comme de l'impérialisme cusquénien, qui du haut de son prestige et de son hégémonie culturelle, historique, et touristique, conduirait les autres régions du Pérou à être souvent oubliées, voire méprisées. Plus généralement, c'est l'ensemble d'une certaine élite *criolla* ou *mestiza* (des grandes villes et de la côte) qui est visée lorsqu'il s'agit de dénoncer un sentiment de minorisation et de discrimination subies en tant que *qichwa*, *campesino*, *andino* ou encore *sallqaruna*. Selon moi, ce mode dichotomique doit être compris comme émanant d'une relation vécue comme asymétrique et hiérarchisée entre soi et les autres (Cardoso de Oliveira 2007) ainsi qu'au sein d'un contexte marqué par le colonialisme et le capitalisme (Comaroff 1992). Autrement dit, il s'agit dans le cas d'AkchIQ Pacha de se réapproprié dans des termes positifs une identité jusqu'ici définie *en négatifs* et par ou en référence à d'autres (Giménez 2000) : C'est du moins comme ça que je comprends des assertions telles que « *tenemos que criar nuestra propia manera de*

pensar autóctona » (Rafael à nouveau) [nous devons générer/diffuser notre propre façon de penser autochtone].

À en croire le témoignage de Flor, cela semble avoir, du moins pour elle, porté ses fruits : « Je me sens fière d'être andine [moi : oui] maintenant que je sais ce que je vauux [mh]. Comparé à ces filles de la ville, dont la tête est pleine de banalité (...), qui croient faire partie de la ville et qui ne parlent plus qichwa [mhh, tandis que toi si]. C'est ça, je parle qichwa et si je retourne à mon village en visite, c'est comme si, mhh, comment te dire... c'est comme si c'était comme avant non non ? [Comme si tu n'étais jamais partie] oui exactement ».

Pour en revenir au thème de l'alimentation, il n'est pas uniquement question de revoir le côté de la consommation mais l'ensemble de la chaîne alimentaire. Et cela passe évidemment par une réappropriation des moyens de production de la nourriture. Ainsi, la plus grosse partie de l'investissement des membres au sein de l'association, en temps et en énergie, se traduit dans les faits par une activité agricole. Comme nous le verrons plus loin, cela implique dans le cas d'Akchiq Pacha un important travail en amont visant à accéder à la terre – la majorité des membres ne disposant pas de titre de propriété. Pour ce qui est de l'alimentation, celle-ci conjugue à la fois l'injonction de « bien manger » ainsi que de revaloriser leurs pratiques et savoirs dits « ancestraux ». En conséquence, leur production agricole est se voit exempte de ce qu'ils qualifient de *veneno* issus de l'agroindustrie (pesticides, produits chimiques et engrais de synthèse). D'autres part, elle tend à intégrer des savoirs et des techniques que les membres avaient acquis au sein de leur communauté au cours de leur enfance, ou alternativement, qui résonnent à l'image qu'ils se font d'une agriculture « andine » et « ancestrale » respectueuse des êtres humains et non-humains. Aussi, cela passe par l'usage d'un outil qui correspond

tout-à-fait à ces orientations : *chakitaqlla*, dont il sera question dans la dernière partie de ce travail.

En outre, ce travail agricole est éminemment collectif. Je n'ai pas souvenir d'une seule fois où l'un d'entre nous se soit retrouvé une journée seul à la *chakra*. D'ailleurs, les méthodes qui sont préconisées ne s'y prêtent guère. La *chakitaqlla* elle-même impose, dans la plupart des cas, un travail collectif pour remplir sa fonction.

Remerciements et reconnaissance envers les « êtres supérieurs »

Il est une dimension absolument clef qui doit être présentée lorsque nous parlons de l'organisation des travaux agricoles ainsi que de l'association en général : l'entretien du lien avec les « êtres supérieurs ». Ces entités, dont je peine à trouver des mots adéquats pour traduire en français, représentent des êtres non-humains incarnés par des éléments comme le soleil (*tayta inti*, ou le père-soleil), la lune (*mama killa*, la mère-lune), les montagnes ou sommets montagneux (*los apus*, ou *hirkakuna*) ou encore, la terre (*patsa*, ou *patsamama*). En principe, avant chaque session de travail, le groupe prend quelques instants pour s'installer posément et remplir un ensemble rituel qui comporte les actions suivantes. D'abord, on remplit un seul récipient de chicha (boisson fermentée) ou, à défaut, d'un autre liquide qui circule entre les camarades présents au fur-et-à-mesure que des paroles sont portées à haute-voix (tantôt en castillan, tantôt en qichwa). En principe, la personne qui « dirige » ces rondes est la même qui décidera de la répartition des forces de travail et des tâches à accomplir ce jour-là sur la *chakra*. Il revient à cette personne de prononcer en premier son discours. Après quoi le verre ou la tasse est remplie à nouveau puis servie au collègue suivant qui prendra la parole avant, à ton tour, de servir son prochain. En général, la ronde dure un seul tour. Un élément important relève de l'offrande. En prononçant ses mots, le verre est tenu devant soi (parfois tendu spécifiquement en direction des entités citées plus haut) avant qu'une « petite goutte » ne soit versée au sol une fois

les paroles énoncées. Certains, au moment de cet action, énumèrent les êtres qu'il souhaite remercier ou convoquer pour une faveur (en lien avec les cultures). Le reste du contenant est ingéré par l'orateur qui aura précédemment souhaité la bonne santé aux êtres supérieurs ainsi qu'à ses collègues. En complément du liquide versé, quelques feuilles de *kuka* ou d'autres aliments peuvent être offerts que l'on enterrera sous quelques centimètres de terre. D'autres feuilles de *kuka* seront alors éventuellement distribuées par qui en aura apporté avec lui, puis mâchées par l'ensemble du groupe afin de se donner force et courage. Notons enfin qu'au cours de ces discours, les hommes présents ne manquent jamais de remercier le fait d'être ensemble, ainsi que la présence de chacune des personnes présentes. On dira alors que c'est une joie d'être ainsi réunis, une chance de pouvoir travailler aujourd'hui, ainsi qu'un honneur de jouir de la présence d'un tel ou d'un autre.

Ces libations ont en principe lieu le matin au moment d'arriver sur le terrain. Or, étant donné qu'il est rare que des femmes soient déjà présentes à ce moment-là, ce rituel est très largement réservé à la gente masculine. D'ailleurs, même lorsque des femmes étaient parmi nous, je n'ai pas souvenir que l'une d'entre elles ait réellement assisté à la cérémonie. Néanmoins, on retrouve ces mêmes « rondes de parole » au sein de l'espace domestique, lors des moments où nous sommes réunis et qu'une boisson se présente. Dans cette configuration-là, certaines femmes prennent parfois timidement prendre la parole, souvent après que les hommes les aient sollicitées avec insistance. Reste qu'elles ne semblent pas très à l'aise à cet exercice et se mettent généralement plutôt en retrait le moment des discours venus.

Minka ceremoniales

La dimension collective et rituelle des travaux agricoles prend une importance autrement supérieure au cours de grands événements qui ont lieu quelques fois au courant de l'année ; et ce, principalement pendant ou à proximité de la saison des

pluies, étant donné qu'il s'agit-là de l'époque nécessitant le plus de force de travail. Ces travaux portent le nom de *minka*, auquel peut être joint un qualificatif tel que *ceremonial* ou *de qullana*. Notons que *minka* est un terme largement répandu dans les Andes et qui peut renvoyer à des sens parfois légèrement différents. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'un évènement non seulement collectif mais également public, au sens où il convoque une audience qui va au-delà des membres de l'association. Sans trop entrer dans les détails, ces journées consistent en un travail festif et collectif impliquant la mise en culture de terres, à travers des techniques impliquant la *chakitaqlla* que nous allons voir plus loin dans cet écrit. Les *minka* d'Akchiq Pacha sont introduites par une cérémonie rituelle cette fois-ci hautement solennelle et conduite par un chamane, (parfois secondé d'un autre) en l'occurrence : Sergio, un *sacerdote* affecté au temple de Chavín de Huantar situé dans la vallée parallèle des Kunshuku. Ce dernier rejoint Akchiq Pacha à peu près au même moment que mon arrivée en 2015 et j'ai pu donc assister à ses premières offices au sein de l'association. Le rituel qu'il conduit seul est mené exclusivement (ou presque) en langue qichwa et comporte une suite de danses (impliquant surtout Sergio lui-même), d'incantations, de consommation de *chicha* suivie de « crachat » en direction des quatre pôles (ou *suyu*), d'énumérations/convocations des différentes entités divines, le tout marqué par des rythmes et musiques joués par la *qina* ainsi que d'autres percussions. Le tout s'opère devant un ensemble de pierres précieuses disposées soigneusement par le chamane et sollicitées au cours du rituel. Face à ce dernier se trouve enfin une *manta*, ou *qaku* en qichwa (sorte de tissu utilisé communément par les femmes pour transporter du matériel ou un enfant sur le dos) où ont été préalablement disposées quantité de nourritures dont la variété et les couleurs offrent un spectacle fabuleux : tubercules, céréales, chénopodiacées et autres graines en tout genre, chocolat, fruits, caramels, feuilles de *kuka*, et j'en passe. La disposition répond là aussi à une logique

quadripolaires reproduisant les différents *syu*. Une fois la cérémonie terminée, la *qaku* est emportée vers un trou que l'on aura creusé plus tôt (à l'aide de la *chakitaqlla*) et dans lequel les offrandes seront versées en guise de nourriture. Il est admis que celles-ci opèrent une fonction cruciale dans la bonne conduite des cultures. Il n'était par ailleurs par rare que de fortes pluies surgissent quelques heures à peine suivant la cérémonie ; alors même qu'aucune goutte n'était tombée depuis plusieurs jours voire semaine.

Organisation spatiale et temporelle

Jusqu'ici furent présentée quelques-unes des directions prises et actions conduites par Akchiq Pacha. Dans ce qui suit, j'aimerais aborder plus en détail les dispositifs, savoirs, et pratiques mobilisés par l'association pour répondre aux différentes données de son environnement (au sens large du terme). Mais pour commencer, j'aimerais partager quelques doutes et questionnement que je rencontrai lors des premiers temps de mon terrain.

Une rythmique à plusieurs inconnues

Au cours de mon séjour, il n'était pas rare sinon fréquent d'entendre de mes compagnons qu'on irait prochainement débiter un nouveau projet ici ou là (une nouvelle *chakra* par exemple), sans que jamais ce projet ne voit le jour. J'avais beau demander ce qu'il en était, les réponses que j'obtenais s'avéraient plus vagues voire évitantes les unes que les autres : « no sé Miguel », « será porque... », « habrá tenido otras cosas que hacer », « segura que no está », etc. Dans les premiers temps de mon terrain, cette apparente passivité me rendait hors de moi. De nombreux passages, comme celui qui suit, font mention dans mes carnets d'une certaine impatience :

Une fois de plus je tâte un peu le terrain et demande le « programme » de la semaine prochaine : réponses vagues... j'ai peur de passer encore une semaine immobile ici à ne rien faire. Alors je me questionne (...), cette apparente « inactivité agricole » est-elle due à la saison encore sèche ? Ou ne vont-ils de toutes façons aux champs que rarement, de temps à autre ? Je me demande comment ça peut bien être chez les autres paysans plus « conventionnels » de la région. Dans tous les cas, ça contraste énormément avec la préconception que j'avais du travail agraire, « dur et permanent »... ? Cela s'expliquerait-il par le fait qu'eux-mêmes ne soient pas

«premièrement» paysans mais «uniquement» fils et filles de paysans ? D'ailleurs, qu'est-ce que cela signifie ?

Ce passage met en exergue une inclination de ma part à vivre une expérience conforme à mes attentes et ce, quand bien même je me pensais fidèle à une posture foncièrement inductive. Comme relevé par Sophie Caratini dans son ouvrage *Les non-dits de l'anthropologie* (2012) : si le temps est notre principal atout, il peut être difficile d'accepter un rythme qui nous est imposé. Cela nous met à l'épreuve, cela nous impatiente, et lorsqu'on s'impatiente, on se trahit. C'est ainsi que je me souviens avoir ressenti un certain malaise lors des premiers temps de mon terrain : ces personnes s'étaient-elles présentées à moi sous une figure du *campesino* qui ne correspondait pas à la réalité ? Cette pensée intrusive s'imposait à moi et heurtait mes convictions de chercheur. Reste que, dans ma conception des choses, je voyais la figure du paysan ou de l'agriculteur comme sujette à une sollicitation constante, à un travail permanent, pénible et soutenu. Or, les travaux n'étaient de loin pas quotidiens et nous pouvions parfois passer une ou deux semaines sans qu'il ne soit question de *chakra*. Je dus dès lors faire le deuil de cet ethos et de son imaginaire afin de prendre notamment conscience que derrière l'idée d'une « paysannerie andine » se cachait déjà une lecture réductrice de part le simple usage du singulier.

Aussi, je dus reconnaître qu'aucune fausse image ne m'avait été transmise. Si j'étais dupe, ce n'était que de mes propres attentes, de ce désir de vivre une « expérience » qui soit en rupture avec mon quotidien d'antan et d'une frustration qui était mienne. En d'autres termes, je me pris moi-même en flagrant délit d'une certaine quête d'exotisme. Plutôt que de nier ces impressions, ou de les combattre vainement, je décidai d'en prendre la mesure et de partir de ce point quand bien même inconfortable, afin de développer une attention nouvelle vis-à-vis de la temporalité de ce nouveau quotidien que j'intégrai pour quelques temps.

Ce que j'interprétais, dans les premiers temps de mon terrain, comme un étrange mélange d'amateurisme et d'indifférence de leur part, s'avéra en réalité faire sens au vu de la constante incertitude avec laquelle ils devaient composer. Je fus amené à constater que l'imprévisibilité des conditions dans lesquelles ils évoluaient relevait d'une caractéristique fondamentale de leur organisation sociale, spatiale et temporelle des membres de l'association. C'est du rôle de cette imprévisibilité et de ces incertitudes que je vais discuter à présent.

L'accès à la terre

L'accès aux terres ne leur étant jamais donné d'avance, une première contrainte matérielle découle tout simplement de la disponibilité ou non en terrains et de la nature des rapports entretenus avec les propriétaires. Dès lors, une des tâches continues de l'association consiste à se rapprocher de tiers qui n'auraient plus usage ou intérêt de leurs terres. Typiquement, il s'agira de personnes installées en zone urbaine ne disposant plus de temps pour la chakra. Ce fut par exemple le cas d'Ines, qui comme tant d'autres, avait quitté son village il y a quelques années pour s'investir au sein d'un *negocio* au centre-ville (en l'occurrence, *una tienda de música*, un petit magasin de musique). Elle fit la connaissance d'Akchiq Pacha par du bouche-à-oreille et décida de faire confiance au groupe en lui octroyant ses terres. Les jours où son patron était absent, elle parvenait même parfois à feinter en fermant le magasin quelques heures afin à se joindre aux travaux agricoles.

A noter que, dans bien des cas, l'intégration au marché du travail découle de la nécessité pour les familles de dégager de l'argent afin de financer une formation post-scolaire à leurs enfants ; formation qui implique souvent des frais supplémentaires importants liés à la mobilité, à la nourriture, ainsi qu'au logement. Qui plus est, pour des études menées dans la capitale, Lima.

Une autre raison qui pousse certaines personnes à déléguer des terres à l'association touche à la délicate question du manque de main-d'oeuvre. Je veux parler ici des couples ou des familles dont les enfants sont partis, et qui ne disposent plus d'une main-d'oeuvre suffisante pour mener leurs cultures. À titre personnel, je fus approché à plusieurs reprises par des *campesinos* qui me demandaient, parfois avoir désespoir, de les rejoindre pour semer ou préparer leur *chakra*; à l'image de Maximiliano, un de nos voisins de Santa Casa, qui me lança un jour dans une plainte terrible : « Y ahora ? Solo con mi esposa como vamos a trabajar ? » [Et maintenant ? Tout seul avec mon épouse comment allons-nous bien pouvoir travailler ?].

Outre le maintien de bonnes relations, Akchiq Pacha s'engage également à un transfert d'une partie de ses bénéfices auprès des propriétaires. Pour ce faire, il est une règle de base qui fait foi : *pullunpura* (du qichwa *pullun* [moitié] et *pura* [entre, ou répartition]). Ce principe, qui trouve son équivalence en castillan avec l'expression *mita mita* (qui vient de *mitad mitad* [moitié-moitié]), indique que si une moitié des récoltes revient à ceux qui travaillent, l'autre est quant à elle cédée au propriétaire. Il est attendu par ailleurs des deux parties qu'elles fassent preuve de disponibilité tant en termes de main-d'oeuvre que de ressources matérielles en tout genre (outils par exemple) : « tienes que apoyar también en cualquier cosa. Con semilla con abono o con lo que sea » (Omar) [tu dois aussi pouvoir soutenir dans ce qui se présente. Avec des graines, de l'engrais ou n'importe quoi que ce soit]. Là encore intervient la logique du *cariño*. A savoir que l'investissement en temps, en bras, en ressources matérielles et symboliques de chacune et de chacun sera toujours vu comme étant fonction de ce qu'il ou elle affectionne de donner. Plus une personne agira *con cariño* (avec coeur), plus elle sera au bénéfice du *cariño* des autres en retour.

Un certain rapport « au temps »

Une première variable organisationnelle touche donc à l'accès au terrain et à sa pérennisation. À côté de cela, il est une autre variable de l'environnement sur laquelle le groupe n'a que peu d'emprise. Je veux parler ici du temps qu'il fait, de la grande variation de température d'une heure à l'autre de la journée et de la nuit, du soleil qui brûle la peau que certaines chaleurs permettent difficilement de couvrir, de la pluie qui tantôt se fait désirer, tantôt condamne à rester abrité à la maison du matin au soir. Pour rappel, les saisons que compte cette région sont au nombre de deux : la saison sèche (plus froide) qui s'étale grosso modo d'avril à novembre, et la saison des pluies. Ce découpage de l'année agricole en deux grands moments représente une donnée environnementale importante, au sens où il en découle la formulation des savoirs tacites, des pratiques qui y sont liées ainsi que des mémoires (Cruikshank 2007). Cela dit, les Andes centrales ne sont pas épargnées les bouleversements climatiques actuels, et des inquiétudes se font parfois ressentir de la part des locaux. Pour ne citer qu'un exemple : cette *abuelita* avec qui je me retrouvai à discuter *de la pluie et du beau temps* au cours d'un trajet dans une *combi*, et qui me lança : « a nosotros antes no quemaba el sol » [à nous le soleil ne nous brûlait pas auparavant]. Ces changements se répercutent sur l'organisation du calendrier agricole, et en cela, sur l'organisation de la main d'oeuvre à mobiliser pendant le peu de mois durant lesquels la région dispose de pluies suffisantes pour les cultures. Inutile de préciser qu'un semis lancé de façon précoce est un semis perdu. Or, quand on connaît l'investissement en temps, en ressources matérielles et en énergie qu'un travail non-mécanisé nécessite, une telle variabilité conduit forcément à une précarité *en puissance*, contre laquelle il s'agit de mettre en œuvre des nouvelles pratiques et de nouveaux savoirs aptes à y faire face.

Au-delà de la question des bouleversements climatiques et des répercussions sur les pratiques agricoles (qui pourraient à elle seule faire l'objet d'un travail entier), je fus frappé par la nature des rapports que nous entretenions avec l'environnement physique en général : un rapport direct et exacerbé au vu de ce que je connaissais jusqu'alors. Les Andes tropicales sont le lieu de changements rapides et marqués par des grandes variations atmosphériques (Dollfus 1996). D'une part du fait de la proximité avec la ligne équatoriale, d'autre part par l'altitude qui induit une distance supplémentaire avec le centre géothermique de la terre. Dans de telles configurations, le soleil prend une place absolument centrale : sa présence (ou à l'inverse, son absence) étant responsable dans une très large mesure des changements de température qui s'opèrent entre la nuit et le jour (allant jusqu'à une vingtaine de degrés de différence) mais également lorsque vient à se former une couverture nuageuse. La puissance de ces irradiations est un autre élément avec lequel on doit composer, qui plus est en altitude. Lors de nos premières journées de travail, je me retrouvai effectivement à plus d'une reprise « *tostado como un perro* » [toasté comme un chien]⁸, suite à quoi je dus me résigner à me couvrir de la tête au pied de vêtements épais et de crème protectrice, au grand bonheur de mes camarades qui eurent une occasion de plus de rire de moi.

Revenons-en à la pluie qui, dans cette région, se traduit plutôt par des séries de petites averses, conditionne l'organisation des déplacements, des travaux, des repas, etc. L'absence d'imperméable, de parapluie, d'un abri fiable en cas de précipitations (voir Illustration 2), de moyen de transport sur lequel on peut compter et de prévisions météorologiques précises implique, quand le temps est incertain, de réfléchir à deux fois avant de s'aventurer à l'extérieur. Lorsque nous nous trouvions malgré tout dans les champs lorsqu'il se mettait à pleuvoir, le travail en venait à être rigoureusement dicté par les averses qui, au fil de leurs apparitions, rythmaient notre

avancée par des séquences successives de travail et de repos d'une quinzaine de minutes chacune. A propos, durant la saison des pluies où les après-midis sont marquées par des chaleurs étouffantes ou à l'inverse par de la pluie, je remarquai que certains des paysans aux alentours débutaient le travail avant l'aurore, vers 5h, afin de concentrer les activités dans la première partie de journée. Si cette intention existait également dans notre famille, nous n'y parvenions qu'à de très rares occasions, certainement parce que cela demandait une organisation humaine et logistique relativement lourde pour notre configuration familiale. En effet, les quelques fois où cela put se faire impliquèrent pour Mañu, la mère de Freddy et Rafael, de se lever au milieu de la nuit afin de pouvoir nous servir un déjeuner chaud avant notre départ (Flor ne s'y attelait pas par risque de réveiller le bébé). Là encore je mis du temps à comprendre l'impératif sous-jacent à la préparation d'un repas chaud. Ce ne fut qu'à la suite d'autres expériences comme celle qui suit que je fus amené à y mettre un sens.

Cela se passa lors de ma dernière montée à Kunkashka au mois de janvier 2016, à l'occasion d'une *minka ceremonial* organisée en hommage (et sur les terres) de deux *campesinos* qui avaient perdu la vie lors des conflits qui avaient surgi au moment de la confiscation des terrains qui suivirent l'arrivée de la *Barrick*. Nous avons passé deux jours sur place et dormi toutes et tous à Kunkashka chez les parents d'Omar. J'avais eu droit à une peau de mouton pour seul isolant posé sur le sol glacial d'une nuit humide passée à une altitude proche des 4000 mètres. Je me réveillai le matin dans un état grippal relativement évident. Pendant que Sergio, le chamane de la bande rattaché au temple de Chavín de Huantar, m'appliquait ses eaux de Cologne, remèdes et autres paroles curatrices, j'entendais spéculer autour de moi (chose habituelle par ailleurs) sur les causes de ma maladie. Le verdict était unanime. J'étais sorti uriner de nuit et cela m'avait été fatal. Dans leurs termes, j'avais été « choqué »

par le froid. Cette expression n'est pour moi pas anodine, et le fait d'accorder à la température un rôle proactif n'est pas sans rappeler combien le chaud et le froid occupent une place centrale au sein des catégories séméiologiques dans cette région des Andes (Walter 2003). Sans parler de la nuit qui représente un espace d'altérité chargé d'incertitude. Plus qu'un simple phénomène atmosphérique, le froid est ici verbalisé comme une force agissante, personnifiée, subjectivée. Cette formulation invite à questionner un découpage autrement anthropocentrique entre humain et non-humain, afin de reconnaître à ces derniers leurs potentialités en tant qu'acteurs au sens de Lazo et Ther (2014). Autrement dit, il s'agit de reconnaître que la notion d'*agentivité sociale* « ne se définit pas en termes de propriétés biologiques (ce qui différencie une chose inanimée d'une personne incarnée), mais selon des critères relationnels. L'attribution du statut d'agent social ne tient pas compte des propriétés intrinsèques d'une chose (ou d'une personne) ; ce qui importe, c'est sa position dans un réseau de relations sociales » (Gell 2009:151–152).

Dans le cas qui nous occupe, le froid occupe une position active dans le sens où, pour mes camarades d'Akchiq Pacha, la crainte d'être « attrapé », « choqué » ou « gagné » par ce dernier implique la mise en place d'un ensemble de règles et de pratiques visant à s'en préserver. Gardons en tête que le froid, tout comme la pluie, peuvent conduire à des conséquences lourdes lorsque l'on prend en compte le fait que le foyer ne compte ni chauffage, ni eau chaude, ni isolation. La préparation d'une boisson, ou à fortiori d'un repas, demande au préalable d'apprêter du bois, de faire du feu, d'aller chercher de l'eau (lorsqu'il y en a), et donc d'endurer les conséquences d'un *choque* [choc] thermique dans des conditions autrement exposées. De retour en Suisse, je me suis d'ailleurs surpris à appliquer *par extension* certaines de ces règles d'appréciation auxquelles je m'étais familiarisé. Par exemple en réfléchissant à deux fois avant de sortir par un temps hivernal ou pluvieux tout en anticipant où et

comment je pourrai me sécher et me réchauffer dans le cas où je serais « attrapé » par le froid, la nuit ou une averse.

En parallèle à la question de temps, il en est une autre qui me parut conditionner également dans une large mesure l'organisation du groupe et des travaux agricoles. Je veux parler ici de la disposition proprement spatiale des familles, ne correspond pas à un modèle qui verrait la maison, la famille et les terres regroupées sur un même site. En quelque sorte, on peut dire qu'Akchiq Pacha forme une sorte de communauté « atomisée ». Les chapitres qui suivent sont donc destinés à voir comment cette disposition géographiquement éclatée se négocie au travers communications et des déplacements du quotidien.

Des enjeux de communication...

Pour commencer, j'aimerais aborder la question de la communication qui a cours au sein d'Akchiq Pacha. Plus précisément, des logiques de coordination, qui pourraient être distinguées schématiquement en fonction du mode d'interaction à travers lequel elles s'opèrent : d'un côté, les rencontres en face-à-face ; et de l'autre, le recours à des moyens de communication à distance.

Le premier mode intervient dans une large mesure en marge des activités agricoles (principalement à la fin des journées passées à la *chakra*, au sein des transports, au bord des routes, etc.), mais prend également corps au sein de l'espace domestique des différentes familles qui se rendent régulièrement visite les unes les autres. C'est de ces moments-là que je vais traiter ici, en soulignant le sens donné à la notion ou au devoir d'hospitalité. Pour ce faire, je me baserai principalement sur les situations observées et vécues au sein du foyer où je vécu, celui de Santa Casa.

L'hospitalité d'hier que l'on rend aujourd'hui

Tout d'abord, il y a ces visites surprises ou spontanées, assez fréquentes, qui impliquent tendanciellement un nombre limité de personnes (une ou deux) et qui se présentent à toute heure de la journée. Indépendamment du moment où l'hôte arrive, on s'affaira à lui offrir de la nourriture (chaude si possible), ou à défaut, une boisson (habituellement une infusion ou de la *chicha*). Ces visites sont plutôt masculines, en ce qu'elles ont lieu dans bien des cas en marge d'un déplacement professionnel, de ravitaillement ou de démarches administratives effectuées en ville. Elles peuvent également avoir pour seul motif le fait de venir trouver ses compères. Reste qu'il est relativement rare que ce soit les femmes qui se déplacent hors du ménage aux fins que j'ai mentionnées, encore moins seules, celles-ci ayant la responsabilité du foyer (organisation des repas, ordre et ménage, lessives, récolte de bois, séchage et conservations de produits divers notamment) ainsi que la charge des enfants (d'autant plus lorsqu'ils sont de bas âge). Flor m'expliqua par ailleurs également se sentir vulnérable lorsqu'elle se déplace seule avec son bébé en dehors du village (sur les routes ou en ville). Pour en revenir aux visites spontanées, ces dernières peuvent durer une petite heure comme plusieurs jours. L'hospitalité est en principe facilement accordée à celles et ceux qui se présentent et que l'on connaît directement. C'est ainsi que nous hébergions fréquemment Sergio, mais également ses amis lorsque ces derniers avaient à faire dans la région. Dans ma famille, cette hospitalité est présentée comme faisant partie des valeurs héritées de leurs aïeux et l'on y attache beaucoup d'importance. Ils me racontèrent par exemple avoir accueilli à plusieurs reprises, chez eux lorsqu'il vivaient à Huancayo, des personnes étrangères (du Pérou ou d'ailleurs) rencontrées à l'extérieur (dans un bus ou autre). Dans leur conception des choses, d'offrir l'hospitalité était chose évidente au vu de leur vécu en tant que personnes déplacées s'étant retrouvées sans terre ni logement (et bénéficiant

actuellement d'un foyer et de terres qu'on leurs prête). Toujours selon eux, la tradition d'offrir un toit et de la nourriture aux visites et aux étrangers serait aussi à mettre en relation avec un passé plus éloigné, en ce temps où en l'absence d'automobile, les communautés se devaient de ravitailler les visiteurs ou toute personne itinérante qui se présentait après de longues journées voire semaines de marche à travers cols et vallées. D'une certaine façon, le fait qu'ils m'aient moi-même accueilli au sein de leur famille du jour au lendemain s'expliquerait donc aussi par ces expériences et références passées desquelles découlent un tradition forte d'accueil et d'hospitalité. Aussi, il n'est pas exclu que d'une certaine manière, j'incarnais – sans le vouloir ni le savoir – à leurs yeux une autre forme de cette figure de *huacchillero*, « d'orphelin arraché de sa terre ». Mañu se montrait d'ailleurs pleine de pitié à mon égard en observant le fait que j'étais si éloigné des miens, en particulier de ma mère. Pour elle comme pour les autres, je devais m'être sacrément égaré pour en arriver là ! On me confia d'ailleurs à quelques reprises qu'il était tout bonnement inconcevable pour eux de laisser « este *gringuito* con cara de niño » [ce petit gars/étranger au visage d'enfant] errer tout seul, si loin des siens, et sans famille.

Pour en revenir aux visites, il ne faut pas non plus oublier toutes celles qui sont attendues parce qu'annoncées à l'avance, ou parce qu'implicitement convoquées à venir partager un repas, une après-midi (voir Illustration 3) ou une soirée de *descanso* (de repos) entre personnes proches et « de confiance » (un terme récurrent dans leur vocabulaire). Dans ce cas, le nombre de personnes impliquées peut être plus important (on invite généralement l'ensemble des membres d'une famille et non qu'une partie d'entre elle), et il n'est pas rare que ces personnes restent dormir, surtout lorsque la nuit est tombée, que les *colectivos* se font moins nombreux, les rues

moins fréquentées et qu'il devient alors imprudent de se déplacer à l'extérieur (on craint les vols, l'enlèvement, la criminalité, les accidents de la route).

Qu'elles soient attendues ou non, ces visites introduisent des espaces et des moments de partage qui jouent un rôle important dans l'entretien des liens de confiance, de réciprocité et d'amitié qui constituent et entretiennent le groupe. En outre, elles permettent de faire le point quant à l'organisation des activités agricoles ou extra-agricoles du groupe. Enfin, il n'est pas rare qu'à ces occasions soient introduites des discussions plus fondamentales sur les visées de l'association, le rôle de telle ou telle personne ou famille, les horizons que l'on redoute ou au contraire ceux que l'on espère. Il n'est donc pas anodin qu'une partie de ces rencontres se fassent en l'absence des femmes qui, même lorsque présentes et non-occupées par leurs obligations coutumières (garde des enfants, cuisine et vaisselle), s'expriment dans une moindre mesure et reçoivent une écoute moins attentive que leurs compères masculins (j'y reviendrai).

Téléphonie mobile et internet

J'en viens à présent à la deuxième modalité de communication qui s'opère cette fois-ci à distance, et qui a pour vecteur principal la téléphonie mobile. Il faut savoir qu'aucun membre du groupe (hormis Anita) ne dispose d'un ordinateur à domicile, ni d'ailleurs de connexion internet mobile, ce pour des raisons de coût (appareils et frais de connexion) ainsi que de faiblesse du signal. Le téléphone mobile est alors largement utilisé car relativement abordable, disposant d'un réseau généralement bon, facilement rechargeable en crédit (dans les *tiendas* que compte la majorité des villages dans la vallée), peu encombrant et instantané. Autre avantage de la messagerie et de la téléphonie mobile « classique », celles-ci restent fonctionnelles même en cas d'absence de solde. En effet, si la réception d'appels et de messages est bloquée lorsque le crédit est épuisé, les utilisateurs se débrouillent pour conserver

quelques centimes sur leur compte et procéder ensuite par appel en absence pour signifier à un tiers que l'on souhaite être contacté.

Hormis le téléphone, il est un moyen de communication auquel les membres d'Akchiq Pacha ont certes moins souvent recours mais qui constitue néanmoins un vecteur de communication important pour l'association, je veux parler ici d'internet et des réseaux sociaux. Ces canaux remplissent deux fonctions principales qui sont liées dans une très large mesure : d'une part il s'agit de garder contact avec ses amis ainsi que la famille présente dans d'autres régions du pays (et plus rarement à l'étranger, surtout au Chili) pour du travail ou tout simplement de par les dispersements occasionnés suite aux conflits que j'ai mentionnés plus haut. D'autre part, les réseaux sociaux fournissent une vitrine publique sans égale pour annoncer les différents événements (par exemple une *minka ceremonial*) qu'*Akchiq Pacha* organise, pour convoquer un plus grand nombre de personnes et plus généralement pour diffuser ses actions et ses objectifs à travers le texte, la photo et la vidéo. Ces observations suggèrent bel-et-bien que « malgré les conditions d'accès actuellement déficientes, surtout en matière d'internet, bien des habitants des communautés andines sont parvenus, à partir des nouvelles technologies de l'information et de la communication, à donner une impulsion à d'anciennes ainsi qu'à de nouvelles activités de production (comme l'agriculture, l'élevage ou encore le tourisme) » (Sánchez Dávila 2016:152, traduction propre). Notons que là encore, ce sont majoritairement des hommes qui ont accès et qui sont les plus actifs sur la scène de ces nouvelles technologies étant donné que la connexion implique souvent de se rendre en ville dans un *cyber*.

... et de transport

Outre la question de la communication et de la coordination entre les membres du groupe, celle des transports (de biens et de personnes) se voit également fortement impactée par la dispersion géographique des membres ainsi que des terres. En effet, personne au sein de l'association ne dispose d'un véhicule privé et l'ensemble des déplacements se fait à pied (voir Illustration 4) ainsi qu'en transports publics. Certes nous eûmes à quelques occasions recours au portage de semences, de *guano* ou encore d'outils à dos d'âne, mais cela n'était possible que sur de courts trajets reliant, par exemple, la *chakra* de Kunkashka à la maison des parents d'Omar (voir Illustration 5). Impossible de déplacer d'importantes charges sur de plus longs trajets, qui plus est lorsque ces derniers comportent des tronçons importants à effectuer à pied. C'est pour cette raison que nous dûmes, par exemple, nous abstenir d'engrais pour les terrains de Shekta Mesarumi, dont l'accès pentu et accidenté était d'autant plus difficile qu'il n'avait plus été entretenu depuis de nombreuses années (les premiers passages impliquèrent par ailleurs un défrichage à la machette).

De telles configurations demandent de systématiquement de penser les trajets en amont afin de s'assurer de disposer, une fois sur place, de la main d'oeuvre et de la logistique nécessaires : semences, nourriture pour toute la journée, une bâche éventuelle en cas de pluie, matériel rituel (offrandes et tissus), vêtements adéquats, ainsi que l'ensemble des outils qui pourront s'avérer utiles pour les travaux escomptés (voir Illustration 6). Il s'agit également de veiller à disposer d'une somme suffisante en argent pour couvrir les frais de voyage. Ceux-ci représentent un poste de dépense non-négligeable à l'aune des moyens et des besoins courants des familles. Un certain nombre de stratégies sont alors mises en place afin d'optimiser les trajets et de dépenser le juste minimum.

L'une d'elles consiste à éviter d'embarquer sur des lignes régionales (celles reliant une ville à l'autre) pour privilégier les bus des compagnies locales, moins rapides, généralement plus petits mais moins coûteux. Si cela est facile lorsqu'il s'agit d'embarquer depuis un arrêt obligatoire (par exemple, depuis un terminal urbain), les choses se compliquent un peu quand il est question de monter dans un bus depuis un point quelconque le long d'une route importante et fréquentée. Dans ces cas-là, on plisse les yeux pour distinguer au loin les *colectivos* qui approchent à toute allure et deviner leur destination avant d'héler ceux que l'on croit être les bons pour nous : il y a les locaux (que l'on préfère), les régionaux (on évite si possible) et enfin les services touristiques (on n'y pense même pas). Certains bus, bondés, filent tout droit. D'autres ralentissent, ouvrent leur porte mais présentent le spectacle d'un tel chargement qu'on préfère y renoncer. Sans oublier ceux qui s'arrêtent mais qui ne correspondent simplement pas à la ligne que l'on attendait. Cet exercice, qui peut durer un certain temps, se mène dans un décor désolé semblable d'une fois à l'autre : une poule maigrichonne picorant un tas de détritrus, un chien errant qui nous regarde d'un air abattu, un vieux monsieur qui longe la route le dos courbé sous un gros fagot d'*alfalfa* [luzerne] destiné à ses *cuyos* [cochons d'Inde], le tout dans une valse incessante et assourdissante de voitures, de tracteurs, de motos et de camions laissant derrière eux leurs odeurs singulières.

Une autre stratégie revient à descendre non pas à la destination souhaitée mais à la limite de la zone tarifaire précédente. Cette combine est surtout valable pour les *colectivos*, sorte de taxis collectifs opérant sur des lignes plus ou moins établies (typiquement d'une agglomération dans la vallée à un village dans les hauteurs) et dont les départs s'opèrent au fil de leur remplissage (qui peut se faire en un minute comme en une après-midi). Jusqu'à un certain point, le trajet est facturé à un tarif comparable à celui des *combis*. Au-delà, on passe au régime d'une course privée, avec

un prix pouvant passer du simple au décuple. Afin d'éviter cet écueil, l'astuce revient à descendre à un point quelques kilomètres avant la destination escomptée, pour effectuer le reste du tronçon à pied. A force, on en vient aussi à connaître davantage les chauffeurs qui, par notre fidélité et par la confiance développée au fil des voyages, peuvent accepter de faire des gestes ponctuels en notre faveur, notamment en adaptant certaines zones tarifaires.

D'une manière générale, on effectue le plus de déplacements possible à pied, qui plus est lorsqu'il est question de redescendre dans la vallée, après une journée de travail aux champs. Aussi, les voyages sont pensés de manière à rationaliser au mieux l'énergie investie, par exemple en chargeant son dos de *guano* destiné à la *chakra* sur le trajet aller et de bois destiné au foyer au retour. Enfin, il va sans dire qu'un *colectivo* se remplit toujours bien au-delà de ce qui, pour néophyte comme moi, est *physiquement* pas réalisable. Certaines routes n'étant fréquentées que par quelques véhicules dans la journée, la question ne se pose à vrai dire pas de savoir si l'on accepte, ou non, de prendre davantage de monde croisé sur la route. Et ce malgré que la voiture soit déjà bien pleine. C'est ainsi que je garde un souvenir disons appréciable d'un trajet effectué avec quatorze personnes... à bord d'une voiture qui comptait cinq sièges.

Limiter la casse

En outre, il faut savoir que les *combis* locales qui desservent les zones rurales terminent leur service vers 19-20h suivant les lignes. Passé cette heure, les déplacements s'avèrent plus coûteux pour celles et ceux qui, ne vivant pas dans les agglomérations ou aux abords des grandes routes desservies tard dans la nuit, doivent recourir au taxi dont le prix pour une course d'une vingtaine de minutes est d'environ dix fois supérieur à celui d'une *combi*. De plus, et à en croire les témoignages recueillis sur place, il s'avère de plus en plus risqué de se déplacer par ce moyen-là et les cas de braquage à l'arme par des chauffeurs « sauvages » ou non-

officiels seraient en augmentation depuis quelques années. Ainsi, pour nous qui habitons à Santa Casa, le fait de rentrer au-delà de 18-19h n'était pas souhaitable. Passé cette heure, le village n'était d'ailleurs tout simplement plus accessible à pied car cela impliquait de traverser le petit pont (*Puente Silvia*) qui relie le village à la route départementale et par extension à Waras (voir Illustration 7). Or, voilà que ce pont était occasionnellement un lieu d'embuscade, où des individus armés attendaient de nuit le passage imprudent de piétons pour, au mieux, les dépouiller⁹

Au cours de mes premières semaines à Santa Casa, je n'avais pas encore intériorisé ces normes et rentrais insoucieux de Waras avec les toutes dernières connexions en début de soirée. A mon retour, je pouvais observer avec surprise le soulagement et les plaintes de ma famille qui se demandait toujours ce qui avait bien pu m'arriver. Aussi, je compris plus tard que ces absences répétées constituaient un obstacle à mon intégration au sein de la famille, pour qui le fait de me rendre régulièrement en ville ainsi que de manquer un repas au sein du foyer ne faisait pas grand sens. Ce que je vivais comme un comportement relevant de la plus basique de mes libertés m'apparut plus tard comme un geste pouvant marquer, sans le vouloir, une certaine distance avec le noyau familial en-dehors duquel, à moins d'une raison autrement valable, un membre n'a pas de raison de s'en éloigner trop fréquemment. Et ce d'autant s'il est question de se rendre en ville ; un espace qui cristallise pour mes compères un ensemble de valeurs dont ils disent précisément vouloir se distancer (consommérisme, superficialité des relations, délinquance, etc.). Pour moi, il en allait de la nécessité de mettre régulièrement à jour et au propre mes notes de terrain prises de façon anarchique dans le quotidien. En effet, cela m'était difficile au sein de l'espace familial, d'abord parce que nous ne disposions d'aucune chaise ni table, mais également par le fait des distractions et sollicitations constantes en tout genre

(discussions, tâches ménagères, bébé qui pleure, etc.) qui me détournaient de mes intentions d'entretenir une écriture suivie.

Pour en revenir aux règles de prudence régissant les transports et les déplacements, il fut convenu durant la période des fêtes (fin décembre), et d'entente avec toutes et tous, qu'on ne devait plus s'attarder à l'extérieur au-delà d'une certaine heure de l'après-midi. Pour cause, cette période serait réputée pour attirer nombre de « délinquants de la capitale et de la côte » (dixit mes camarades). Cette prudence et cette conscience aigüe des risques encourus à l'extérieur du foyer n'est pas sans résonner avec leurs passés, et ce tout particulièrement pour Mañu, l'ainée de la famille, qui semble avoir gardé de fortes séquelles des violences vécues au cours de la guerre civile. Maladivement inquiète lorsque ses fils s'attardaient en ville après les heures mentionnées, elle me demandait systématiquement de les appeler pour savoir où ils se trouvaient, quant ils seraient de retour et si tout était en ordre. Un soir, alors que Freddy rentrait tard d'un mandat de travail, je l'appelai pour lui offrir de prendre un trajet en taxi plutôt que de risquer la traversée du *Puente Silvia* depuis la départementale où allait le déposer son bus. Mañu me remercia alors en larmes et profondément émue de ce geste qui aurait selon elle « sauvé son garçon ». Une autre fois, lors d'un souper où elle m'avait poliment refusé une tasse d'infusion au moment de la servir, elle me confia, un peu gênée, qu'elle avait arrêté de boire en soirée pour ne plus devoir traverser le patio de nuit pour accéder aux toilettes à l'autre bout du jardin, tant cela lui glaçait le sang.

Une mobilité qui crée du lien

Malgré cette contrainte sécuritaire, les transports représentent également des espaces privilégiés de socialisation à l'interne du groupe, mais également avec des personnes externes côtoyées durant les trajets (chauffeurs et passagers principalement). Ces échanges permettent aux membres de l'association de diffuser leur démarche, voire

de rallier d'autres à leur cause. C'est ainsi qu'au cours d'un trajet en *colectivo*, nous convînmes avec notre passager voisin (président de l'association des parents d'élèves de l'école de Jangas) de la participation en octobre d'une classe d'enfants à notre *minka ceremonial* de Kunkashka. Plus généralement, il s'agit pour nous de connaître et de se faire connaître des populations appartenant aux localités dans lesquelles se trouvent les terres qui nous sont prêtées. Cette activité de réseautage contribue à se sentir comme davantage faisant partie de la région, ce qui s'avère d'autant plus important pour les membres du groupe aux origines non-ancashines. Autrement dit, l'impératif de mobilité pour les membres de l'association permet – peut-être un peu paradoxalement – à ces derniers de s'enraciner davantage dans le tissu social de la région, et de contribuer ainsi à un certain travail de *reterritorialisation*.

Ces différentes observations et expériences me poussent à concevoir l'organisation temporelle des membres d'Akchiq Pacha comme le fruit d'un tissage en permanente progression et fait de compromis parfois « au jour le jour » entre divers paramètres d'ordre social (entretien de liens de confiance, de parenté, d'amitié et de réciprocité avec les propriétaires), matériel (nécessité de dégager un revenu tiers, financement des transports) et environnemental (saisonnalité, météorologie, données du terrain, etc.). J'insiste sur le fait que, si à la lecture, ces ordres peuvent paraître singuliers et dissociables au niveau analytique ; ceux-ci se joignent, se rencontrent, s'induisent et se confondent lorsque pris dans la trame du quotidien. Ainsi, les connaissances tacites des personnes impliquées se voient constamment actualisées à travers l'expérience de tous les jours, donnant naissance notamment à ce que Julie Cruikshank (2007) appelle tout simplement des *savoirs localisés*.

*El orgullo de pisar*¹⁰

Le motif de cette dernière partie est clair : rendre compte des pratiques liées spécifiquement à la *chakitaqlla* au sein du groupe d'Akchiq Pacha. Comme je l'ai dit en introduction, il s'agit pour moi de remplir un engagement pris auprès de mes camarades de *chakra*. La tâche de diffusion que j'ai accepté ne s'arrêtera certainement pas au terme de cet écrit. Et je caresse l'espoir de pouvoir présenter dans d'autres cadres également les données qui précèdent, celles qui suivent, ainsi que toutes les autres qui n'ont pu être relatée ici.

Parmi ces éléments absents de mon travail figurent ceux-là qui touche à la pertinence agronomique de la *chakitaqlla*. Bien des auteurs ont contribué, en aval des acteurs eux-mêmes bien sûr, à mettre en lumière l'extraordinaire adaptabilité de l'outil aux particularités écologiques des Andes, la multitude de variantes existantes quant à la mise en cultures de terres en jachère, les avantages et bénéfiques que l'objet apporte quant il s'agit de questions liées à l'érosion, à la fertilité des sols, aux facteurs pluviométriques ainsi qu'à sa complémentarité avec les systèmes pastoraux d'altitude. Là encore, je dus me résigner à faire des choix et à laisser, pour une autre occasion peut-être, l'analyse des points cités ci-dessus. Pour ces derniers, j'invite les lecteurs intéressés à prendre connaissance, entre autres, des travaux déjà menés à ce sujet (Bourliaud et al. 1986; Bourliaud et al. 1988; Gade and Rios 1972; Morlon 1996; Rivero Luque 1983; Rivero Luque 1987).

La *Chakitaqlla*

À quoi ou à qui avons-nous affaire lorsque l'on parle de *chakitaqlla* ? À un outil agricole présent et originaire des Andes constitué d'une pièce principale en bois sur laquelle sont fixés, par des attaches de cuir, un appui-pied (sur le côté gauche pour l'utilisateur) ainsi qu'une lame en fer (voir Illustration 8). Comment cet outil est-il manipulé ? Par une première propulsion à terre suivie de l'action du pied gauche sur l'appui permettant la pénétration de l'outil dans le sol (voir Illustration 9). Quelles fonctions permet-elle de remplir ? Ce sera là un des objets de mon travail.

Un outil singulier aux formes plurielles

La *chakitaqlla*, contraction de *chaki* [pied] et de *taqlla* [travail, labour], serait une des inventions technologiques majeures de l'empire Inka (Gade and Rios 1972). Il est fort vraisemblable que son apparition marque l'aboutissement d'un long développement durant lequel se sont succédées des formes primitives de l'engin dépourvues d'appui-pied, et ce au cours des siècles qui ont précédé la constitution du *Tawantinsuyu*¹¹. C'est ainsi qu'une poterie représentant une *taklla* et appartenant à la culture Chimu (env. 1300 après J.-C.) fut découverte sur la côte nord de l'actuel Pérou (Horkheimer, More, and Tauro 1973). Gade et Rios (1972) notent à ce propos que les sols friables et désertiques de la côte ne nécessitaient point l'emploi de cet outil, et que ses propriétés correspondent davantage aux terres des autres régions situées en altitude, ce qui tend à indiquer que la *taklla* y était déjà présente et ce même antérieurement. D'autres sources indiquent qu'un bâton fouisseur ferré au cuivre correspondant à la culture Moche (environ 500 après J.-C.) pourrait avoir constitué une autre forme primitive de l'outil tel que nous le connaissons actuellement (Bushnell 1957).

La *chakitaqlla* aurait été un facteur important d'augmentation de la production alimentaire chez les Inka (Gade and Rios 1972). Ainsi, si l'expansion de l'empire contribua à diffuser l'outil du nord de l'Équateur au sud de la Bolivie, on peut imaginer que l'inverse fut tout autant valable. En effet, l'adjonction d'un appui-pied aux précédents bâtons fousseurs permit d'augmenter la capacité de pénétration de l'outil dans le sol, rendant possible le labour des terres dures et compactes. Par ce biais, la *chakitaqlla* contribua au développement de cultures plus intensives dans les zones de montagne, permettant l'introduction de la jachère à longue durée (ou repos pâturé) au sein des systèmes agro-pastoraux d'altitude (Bourliaud et al. 1986).

Selon toute vraisemblance, la *chakitaqlla* serait principalement et historiquement liée à la culture de la pomme de terre (dont les Andes sont le berceau (Mazoyer and Roudart 2002) et comptent des milliers de variétés) puisqu'elle permet un labour profond menant à la formation de billons et d'un milieu bien drainé propice à la croissance de la tubercule tout en détruisant la végétation spontanée par retournement des mottes (Bourliaud et al. 1986). L'engin peut également s'avérer utile dans la réalisation d'autres tâches agricoles (le semis, le buttage, la récolte) et impliquer d'autres plantes que la seule pomme de terre (entre autres : la *uqa*, l'*ullku*, le *tarwi* ou encore le *maíz*). Ces différentes pratiques culturelles furent déjà répertoriées au XVII^{ème} siècle par le travail de Guamán Poma de Ayala (1980), dont la qualité des illustrations vaut largement le détour. Notons aussi que bien qu'outil agricole, la *chakitaqlla* peut en outre servir à des opérations accessoires non-culturelles, telles que des terrassements ou la construction de murets et de clôtures (Bourliaud et al. 1986; Morlon 1996). Dans le cadre de mon terrain, je n'ai pas été amené à observer ni à participer à de tels ouvrages péricultureux ; raison pour laquelle il n'en sera pas fait autre mention dans cet écrit.

Si les usages de cet outil sont multiples, il en va de même pour sa forme. Au cours de ses évolutions, la pièce travaillante (*suky* sur Illustration 10), connut différents matériaux : bois durci, pierre, cuivre, alliage puis fer (Garcilaso de la Vega 1609; Piel 1975; Rivero Luque 1983). Depuis le développement du réseau routier au XX^{ème} siècle, elle est principalement fabriquée à partir de ressorts de suspension de camion, d'ailleurs souvent récupérés par les paysans eux-mêmes (Bourliaud et al. 1986). Les lanières ou attaches proviennent d'un cuir qui peut être de *llama* ou d'un autre animal (Illustration 11). Le bois utilisé pour fabriquer la pièce principale [*wanku*] ainsi que l'appui-pied (*chakillpo*) peuvent, pour leur part, provenir de différents arbres selon les disponibilités du lieu ; l'essentiel étant que le bois soit dur et résistant et que le segment choisi fournisse un manche (*uysu*, en prolongation du *wanku*) d'une courbure adéquate variant selon la force des pentes sur lesquelles on compte travailler.

Il est important de saisir que la *chakitaqlla* ne correspond pas à un outil unique mais à une famille ou un type d'instruments de labour à bras, qui a connu et continue à connaître un développement éminemment inventif, marqué par des spécialisations adaptées aux conditions de chaque région (Bourliaud et al. 1986). Cette différenciation s'est opérée sur l'ensemble des composantes de l'outil, tant au niveau de la taille du manche, de son inclinaison (qui peut être nulle), du poids de l'engin que de la largeur de la lame. Encore aujourd'hui, la fabrication se fait dans bien des cas par les paysans eux-mêmes qui abondent en créativité ainsi qu'en ingéniosité pour obtenir l'actualisation qui soit la plus pertinente pour les usages escomptés. En témoignent la diversité des modèles documentés, comme cet exemplaire à deux lames adapté aux sols particulièrement légers (voir Illustration 12).

Wanas, wiri ou Chakitaqlla ?

En préambule, il faut savoir que la *chakitaqlla* n'est actuellement plus présente au sein de la *sierra ancashina*, et ce, depuis deux voire davantage de générations (selon mes indications reçues de part la population locale). Celles dont fait usage Akchiq Pacha ne proviennent donc pas du Callejón mais furent importées depuis Pampalka (département de Huancavelica, plus au sud du pays) par la famille de Rafael lorsqu'ils fondirent l'association. Depuis, le groupe en a construit quelques-unes supplémentaires. Conséquence de cela : le nom utilisé pour désigner l'outil au sein du groupe n'est pas *chakitaqlla* mais *wanas*, terme vernaculaire utilisé dans la communauté d'origine des Meneses C.

Si je fais tout de même usage du vocable *chakitaqlla*, c'est parce qu'il s'agit là du terme générique, communément utilisé pour décrire l'objet (dans la littérature académique mais aussi en général, y compris par la population de Ancash). Néanmoins, il me semble indispensable de faire également usage du terme utilisé par l'association ; c'est pourquoi j'ai décidé pour la suite de ce travail d'utiliser *wanas* et *chakitaqlla* de façon interchangeable. Aussi, je précise que bien que le mot *wanas* soit masculinisé en castillan (*el wanas*), j'utiliserai la forme féminine (« une *wanas* ») pour ce qui est du français. D'une part afin de recourir à un seul genre grammatical pour le même objet ; d'autre part par souci de cohérence phonétique étant donné que dans la langue française les mots se terminant par le son /nas/ sont pour la plupart féminins (nasses, paillasse, vinasse, etc.).

A propos des origines ou de l'étymologie du terme *wanas*, je n'ai trouvé que deux mentions originales de ce dernier au sein des nombreux livres, revues et sites internet consultés. La première provient de la *Revista del Museo Nacional* (Valcarel 1933) et apparaît au sein d'un article portant sur la racine linguistique « wa », qui signifie « lieu, endroit, emplacement, espace, terre » (Valcarel 1933:13, traduction propre

depuis l'espagnol). Quant à l'entrée « wanas », la revue indique simplement qu'il s'agit d'un instrument agricole. C'est cette même définition que je trouvai dans l'ouvrage *Diccionario castellano kechwa - kechwa castellano : dialecto de Ayacucho* de Pedro Clemente et Chouvenc (1970). La signification que m'en donna Rafael, « para trabajar la tierra » [pour travailler la terre], suggère donc une construction issue du mot *-wa* (la terre) et du suffixe directionnel/intentionnel *-nas* pour y apposer une action. En qichwa ancashino, j'avais plutôt appris à utiliser le suffixe *-paq* (par exemple *nuqapaq* = pour moi) pour signifier cela.

Quant à la distribution géographique du terme, impossible en l'état actuel de mes connaissances d'émettre des suppositions au-delà de son occurrence à priori établie dans la région de Huancavelica ainsi que d'Ayacucho, si on en croit le dictionnaire précédemment mentionné.

Notons par ailleurs qu'un troisième terme est utilisé pour désigner l'outil : *wiri*. Là encore, difficile de tracer l'ancrage géographique et historique de ce mot. De plus, il faut garder en tête que ces mots peuvent varier légèrement d'une vallée à une autre, voire signifier une partie seulement de l'objet. Les recherches de Rivero Luque (1983; 1987) indiquent, par exemple, que dans la région de Cusco le terme *wiri* correspond à la partie centrale de la *chakitaqlla* ; Cette même partie centrale qui pour la *wanas* d'Akchiq Pacha prend le nom de *wanku*. Il n'est donc pas improbable que tous deux partagent une racine commune, qui au fil du développement des différents *qichwa* se serait mué dans des formes différentes. J'ajoute qu'au-delà des aspects linguistiques, la distribution-même de l'outil relève pour moi d'une question non résolue. Si des documents écrits, des photographies ainsi que des vidéos y font mention ça-et-là, il incomberait à une autre recherche en tant que telle d'investiguer en détail sur l'existence et les utilisations actuelles de la *chakitaqlla* le long de la cordillère des Andes.

Enfin, pour ce qui est de la spécificité des caractéristiques physiques des *wanas* utilisées par l'association, j'invite les lecteurs à se reporter au croquis (Illustration 13) pour prendre connaissance des données (poids, mesure, angle) moyennes et précises. En outre, le bois utilisé pour leur fabrication provenait principalement du *molle* [Lat. : *Schinus molle*] et du *marango* [Lat. : *Moringa oleifera*].

Pour poursuivre, je vais exposer deux modalités principales de labour pratiqué par Akchiq Pacha : le *chakmay*, et le *wachutikray*. Ces deux méthodes précèdent principalement la culture de la patate, ou des tubercules en général. Un autre usage de la *chakitaqlla*, que je ne présenterai pas ici, implique la culture du *tarwi* (Illustration 14).

Les deux modalités que je vais présenter n'impliquent qu'une partie des nombreuses fonctions que peut remplir l'engin. Par conséquent, ce qui suit n'a aucunement prétention de représentation. Il s'agit plutôt d'illustrer deux utilisations singulières faites au sein d'une communauté singulière elle-aussi.

Enfin, j'invite les lecteurs et lectrices à suivre les explications très techniques qui suivent en s'aidant des illustrations qui seront proposées. Celles-ci permettant, je l'espère, d'alléger un peu la densité de la description et d'en faciliter la compréhension.

Chakmay (« retourner la terre »)

À l'inverse du *wachutikray* que nous verrons plus bas, le *chakmay* (ou *chakmeo* en version castillanisée) (voir Illustration 9 et 15) n'est pas considéré par mes collègues d'Akchiq Pacha comme relevant d'un procédé proprement « andin », ou « ancestral », mais résultant plutôt d'une sorte de version assimilée du labour pratiqué par les colons espagnols, duquel le *chakmay* diverge par le dispositif

sociotechnique engagé. Il s'agit pour les paysans de rendre cultivable une terre laissée en jachère durant quelques années et présentant un tapis herbeux et racinaire souvent dense, notamment dû à la présence de l'herbe *kikuyu* (Lat. *Pennisetum clandestinum*). Pour certains, il ne fait pas de doute qu'un tel labour complet à bras relève d'un des travaux agricoles des plus physiques et exténuants (Mayer 2004). Une fois le *chakmay* réalisé, le terrain doit encore être travaillé par une série d'actions que je détaillerai plus bas. A présent je vais décrire le travail du *chakmay* en le divisant schématiquement en quatre étapes.

(1) Après avoir préalablement jeté hors de la *chakra* les plus grosses pierres présentes sur le terrain, la première tâche consiste pour le *takllero*, ou *pateador* (littéralement « celui qui frappe du pied ») à se positionner face à l'aval, à soulever sa *wanas* en la saisissant des deux mains par le manche (*ysu* sur Illustration 10), plus ou moins au niveau de l'angle formant une sorte de 'coude', puis à propulser l'outil ardemment contre le sol en contrebas devant soi. Sauf à de rares exceptions, le *chakmeo* s'effectue par *yunta*¹², c'est-à-dire par paire de deux (ou parfois trois)¹³ *taklleros*. Ces derniers effectuent le même travail et de façon simultanée côte-à-côte, de manière à ce que deux *wanas* se retrouvent engagées l'une à côté de l'autre (suivant une ligne horizontale par rapport à la pente) et à une distance d'environ 20 à 30 centimètres. L'action doit être coordonnée, étant donné qu'il s'agira ensuite de dégager un bloc commun par l'action combinée des deux outils.

Plus le sol est tendre et plus l'outil s'enfoncera facilement dans le sol. En outre, notons que plus l'objet aura été soulevé haut dans les airs, plus l'utilisateur jouira du poids de l'engin pour lui donner une impulsion à sa descente, et plus il pourra perforer la terre à une profondeur maximale. Il se peut que la progression de la lame dans le sol soit stoppée par la présence de pierres ou de cailloux, provoquant alors un choc entre la lame et l'obstacle qui se traduit par un bruit et de violentes vibrations

transmises au *takllero* par le manche de son engin. Cette contrariété retarde l'avancée de ce dernier qui ne manque en général pas d'exprimer son mécontentement par un commentaire ou une injure (« pucha » [mince] ou autre). L'idée étant aussi de signaler à ses camarades la difficulté rencontrée afin de valoriser d'autant plus l'intensité de son effort, et ce dans une logique de comparaison/compétition à que je discuterai un peu plus loin.

(2) Une fois la *chakitaqlla* plantée dans le sol, pas tout-à-fait verticalement mais en général le haut légèrement penché vers la pente, il revient d'achever d'enfoncer la lame le plus profondément possible (complètement si le sol le permet). Pour ce faire, il convient d'appuyer un de ses pieds sur l'appui (*chakillpo*) pour y administrer le poids de son corps tout en appliquant de rapides mouvements vers l'avant et vers l'arrière afin de faciliter l'enfoncement de l'outil dans le sol. Une autre technique d'autant plus efficace consiste à s'élancer à travers un saut sur l'appui. Dans ce cas, au poids de l'outil (5.5 kg en moyenne pour ceux que nous avons utilisés) s'ajoute non seulement celui de l'utilisateur mais également la force d'élan procuré par le saut de ce dernier. C'est ainsi que pour Bourliaud et al., la *chakitaqlla* relève d'un véritable « outil à percussion lancée » (Bourliaud et al. 1986:182). Notons cependant que cette étape du saut ou de l'appui podal n'est pas toujours nécessaire, notamment si le sol est léger, bien humide et/ou homogène et que la première lancée suffit à enfoncer la lame au complet. De telles configurations facilitent grandement le labeur par l'économie d'énergie physique qui en est faite. Mes compagnons ont d'ailleurs coutume de se réjouir et de commenter dans une expression d'allégresse ce type de terre lorsqu'elle se présente ; on dit d'elle qu'elle est *suave* [douce, tendre]. Cependant, dans la plupart des labours auxquels j'ai participé, l'enfoncement par saut ou par appui du pied s'avéra nécessaire pour parvenir à un enfouissement adéquat.

(3) La troisième étape requiert de la part des *pateadores* une action coordonnée consistant en deux mouvements successifs : (a) Le premier revient à pousser le manche de la *wanas* le plus loin possible vers l'avant, ce qui aura pour effet de "déchirer" le tapis herbeux en surface (une manœuvre par ailleurs jouissive de par la sensation qu'elle transmet et par le son agréable du déchirement qui l'accompagne) et de former un bloc relativement homogène. La longueur du bloc (horizontalement sur le sol) sera équivalente à la distance entre les deux outils, et sa largeur (verticalement sur le sol) relative à la profondeur où les lames auront été enfoncées. La qualité du sol déterminera quant à elle la nature des blocs qui seront mobilisés : un sol compact et homogène, favorisera, par exemple la découpe de blocs plus généreux car moins friables. (b) Le deuxième mouvement est inverse au premier. Il consiste à ramener le manche de l'outil vers soi, de manière à ce que sous terre la lame agisse comme un levier dégageant le bloc de terre vers le haut et l'extérieur dans un mouvement de bascule. Automatiquement, le bloc se retourne sans pour autant s'émietter, et ce grâce au tapis racinaire dense qui maintient sa structure cohérente.

(4) La quatrième étape revient à déverser le bloc retourné sur lui-même, en contrebas, afin de passer ensuite au suivant. C'est alors qu'intervient un éventuel *rapacho*, pour qui la tâche consiste à réceptionner le bloc en le saisissant soit à main nue (le plus courant), soit à l'aide d'un *pico* ou d'une *rakwa* (voir Illustration 16). En un temps minime, il le déposera à l'envers (herbage contre le sol) en contrebas de la *yunta* qui entre temps sera déjà passée à la motte suivante. Le tout se fait dans un rythme soutenu sous les encouragements et injonctions diverses des camarades de type « hay que avanzar » (il faut avancer) et demande une coordination optimale entre les *taklleros* formant la *yunta* ainsi qu'entre ces derniers et le *rapacho* ; faute de quoi un accident peut facilement se produire (entre autres : lame plantée dans la

main du *rapacho*). L'équilibre joue également un rôle important, d'autant plus lorsque le travail s'effectue sur des sol glissant, friable ou jonchés d'obstacles naturels (arbustes, pierres, trous, etc.). Les *pateadores* doivent maîtriser le poids non-négligeable de l'outil ainsi que la tenue de leur corps dans des pentes parfois aigües. Idem pour le *rapacho* qui doit limiter au maximum les glissades et autres pertes d'équilibre afin de ne pas casser le rythme du travail synchronisé mis en place en retardant la réception des blocs suivants.

Celui qui aide et celui qui dirige

Mises en commun, ces quatre étapes forment un travail collectif et coordonné qui conduit à un labour total de la parcelle. Comme illustré par les lignes sur le croquis (Illustration 15), le labour progresse du bas vers le haut. Chaque équipe travaillent sur des lignes horizontales d'une largeur correspondant à la bande ou zone de travail qui lui est attribuée. Une fois une ligne terminée, on passe à la suivante en montrant d'un rang. Par conséquent, à chaque nouvelle ligne change le « sens de marche » de la *yunta*. Par cela j'entends que l'on se déplace à la manière d'un crabe tantôt de droite à gauche, tantôt de gauche à droite. A noter que celui qui « dirige » la *yunta* (en imposant la cadence ainsi que l'emplacement exact des lames sur le sol) sera toujours celui qui jouit du plus d'expérience et de légitimité en la matière (*el veterano* ou *capitán* en castillan, *qullana* en qichwa). En l'absence de hiérarchie claire, la personne assumant la direction changera avec le sens de marche au fur-à-et-à-mesure que l'on passe d'une ligne à la suivante et il revient dans ce cas à celui qui se trouve du côté vers lequel on progresse de mener la paire. Ainsi lorsque l'on va de gauche à droite, c'est le *pateador* qui se trouve à droite qui mène le bal. Lorsque l'on va de droite à gauche, c'est à celui qui se trouve à gauche de s'en charger.

La décision de recourir ou non à un *rapacho* dépend des données du terrain (qualité du sol, friabilité des mottes, pénibilité du travail, etc.) mais également du nombre

d'outils et de personnes à disposition. Par exemple, dans une configuration où six outils seraient disponibles pour six hommes adultes en mesure de labourer, deux options sont envisageables qui peuvent s'alterner au cours la journée : soit assigner les six travailleurs au labour sans *rapacho* ; soit former deux paires de deux *pateadores* avec un *rapacho* chacune. A l'inverse, la question ne se poserait pas dans un cas où ces six mêmes hommes n'auraient par exemple que quatre outils à disposition : dans ce cas, deux d'entre eux devraient forcément oeuvrer comme *rapacho*. A noter enfin que lorsqu'un *rapacho* est présent, les trois partenaires travaillent généralement en procédant à des tournus ; de cette manière, chacun se retrouve ponctuellement au poste de *rapacho* et peut ainsi jouir d'un moment de répit entre deux sessions de labour.

Le pied droite ou le pied gauche ?

La question de savoir lequel des deux pieds se pose sur l'appui peut vite devenir lancinante, tant il paraît difficile de parvenir à une réponse claire. Dans son ouvrage *¿Con el pie derecho o el izquierdo? A Propósito de algunas de las representaciones del manejo de la chaquitacla*, Anne-Marie Hocquengheim (2008) se la posait déjà et non sans embuche, d'autant plus que l'ethnologue en question n'avait elle jamais vu ni encore moins travaillé avec l'outil au moment où surgit son questionnement. Lors de mon séjour, j'observa différentes règles et pratiques. Si pour ma part j'utilisais à mes débuts spontanément la jambe droite (réflexe de droitier), cela n'est globalement pas le cas de mes camarades, pour qui la *wanas* se piétine avec le pied gauche (ils ne manquèrent pas de me corriger). Le fait d'user du pied gauche fait sens étant donné la position – à gauche – du *chakillpo*. Néanmoins, Rafael tenait lui un discours différent en affirmant qu'il ne s'agissait ni du pied droite ni du gauche, mais bien des deux oeuvrant en alternance : le gauche lorsque l'on se dirige de droite à gauche, et le droite lorsque l'on va vers la droite. En visionnant certaines vidéos récentes de

minka organisées par Akchiq Pacha où furent réunis des *taklleros* venant de différentes régions du pays (TV Peru 2017), force est de constater la pluralité des pratiques qu'offre le spectacle, suggérant que les usages se sont diversifiés au même titre que l'outil lui-même, selon les paramètres locaux de chaque terrain et de chaque communauté.

Matsuy (du quechua « préparer le terrain »)

Une fois le *chakmeo* terminé, le terrain labouré doit encore être préparé pour les semis. Deux étapes sont nécessaires qui peuvent se faire de façon successive ou simultanée (ce qui dans le deuxième cas implique un partage genré des tâches, voir Illustration 17).

La première de ces étapes consiste en une suite d'actions simultanées ou consécutives. On commence par rompre les blocs de terres restés compacts après le travail de labour en les frappant individuellement à l'aide d'un *pico*. Cette action porte le nom de *matsuy*. Ensuite, il s'agit d'extraire à la main les pierres ainsi que les racines qui sont jetées à l'extérieur de la *chakra*. Parfois aussi, les racines sont collectées en tas qui brûlées sur place, opérant de cette façon un transfert direct de fertilité de par la matière organique carbonisée directement redistribuée au sol. On dit de cette tâche qu'elle consiste à « limpiar el terreno » (laver le terrain). Cette partie du travail est davantage assumée par les femmes que par les hommes, qui sont généralement affairé au même moment à un labour ou alternativement au traçage des sillons décrit ci-dessous.

Kichay (du quechua « ouvrir » ou « découvrir »)

Lorsque le terrain a été « lavé » et pour autant que la saison des pluies soit le point de commencer, il revient alors (principalement aux hommes) de tracer des *surcos* [sillons] sur toute la longueur du terrain et ce dans une orientation qui dépend des

prédictions concernant les conditions pluviométriques du lieu : les sillons horizontaux sont destinés à retenir les pluies à l'intérieur de la parcelle (terrain à tendance aride), les obliques ou diagonaux à favoriser un écoulement homogène, et les verticaux à les évacuer (notamment afin de minimiser l'érosion ainsi que le risque de moisissure due à de trop importantes précipitations). Dans le cas de notre *chakra* de Santa Casa, des *surcos* ont été tracés dans la technique dite ancestrale de *huesos de pescado* [en arrête de poisson] ou *palmasqa* en qichwa [feuille de palmier] (voir Illustration 18). Ceci consiste à tracer des sillons à partir du point central au sommet de la *chakra* pour descendre ensuite diagonalement vers chacun des deux côtés du terrain de manière à établir des sillons obliques qui se regardent « en miroir ». Là encore, la disposition angulaire des sillons (plus ou moins verticaux ou horizontaux) dépend des fins souhaitées. Cette technique en *huesos de pescado* permet de favoriser une répartition harmonieuse des eaux tout en disposant d'un système d'expulsion vers les extérieurs en cas de trop fortes précipitations. D'autres textes font également mention de la possibilité d'ouvrir ou de fermer des canaux d'écoulement en fonction des pluies (Lescano 1979).

Le traçage des sillons s'effectue à l'aide d'une *rakwa* (parfois aussi appelée *rekwa*, *rawkana* ou *rankana*) ou *azadón/azada* en castillan [en français : la houe ou la binette]. A défaut, un *pico* dont l'épaisseur du côté plat de la travaillante plate est suffisamment importante peut éventuellement faire l'affaire. Enfin, notons que le travail de *kichay* doit précéder de peu les semis, et ce afin d'éviter que les sillons ne disparaissent sous l'effet de la pluie avant que les graines aient pu y être déposées.

Cultivar ou *aporcar* (en castillan « *cultiver, butter* »)

Comme nous pouvons le voir dans le calendrier culturel (qui figure en tête des annexes), le *chakmay*, le *matsuy* et le *kichay* se suivent de peu et correspondent au commencement de la saison des pluies. Plus tard dans la saison, il s'agira encore de

cultivar ou d'*aporcar* la *chakra*, et ce à une, deux voire trois reprises avant la récolte suivant la plante, les conditions climatiques ainsi que la main d'oeuvre à disposition. À mesure que les pousses apparaissent, les buttes et les sillons se voient soumis à l'érosion sous l'effet des précipitations (et éventuellement de la pente) et finissent par diminuer voire disparaître. Cultiver revient donc à reformer ces buttes, en principe à l'aide d'une *rakwa*, en déplaçant de la terre depuis les deux sillons latéraux vers le pied de la plante encore jeune et haute de quelques centimètres (voir Illustration 19). Il est important que le premier buttage se fasse ni trop tard (risque d'être envahi d'herbes indésirables) ni trop tôt (les petites pousses risqueraient d'être blessées durant la manœuvre) comme me le fit remarqué Omar un jour où les plantes n'avaient pas encore suffisamment poussé : « que llueva hay que aporcar luego. Con eso aporcar sí lo vamos a hacer mal » [qu'il pleuve d'abord, ensuite il faudra cultiver. Sinon comme on va lui faire mal].

Wachutikray

Le *wachutikray* (du quechua *wachu* [sillon] et *tikray* [retourner, renverser]) diffère du *chakmay* dans le sens où il ne s'agit pas ici d'un labour complet du terrain mais d'un *labour-billonnage par bandes alternées* (Bourliaud et al. 1986). Le résultat final ressemble à de longs billons (sorte de buttes allongées), étirés verticalement le long de la pente, entre lesquels un couloir/passage est laissé qui permet de circuler sur le terrain à la verticale (voir Illustration 20). J'invite les lecteurs et lectrices à se rapporter aux croquis 21, 22 et 23 afin de suivre au mieux les explications qui suivent.

La première action (numéro **1** sur les croquis) se mène individuellement à l'aide d'une *wanas*, et consiste à perforer des trous (*uchku* en qichwa) espacés d'environ 40 centimètres de sorte à ce qu'ils dessinent des lignée verticales sur la pente (voir Illustration 24). Ces lignes présentent un espacement d'environ un mètre entre elles.

Une patate est ensuite semée dans chaque trou puis recouverte d'une poignée d'*abono*. C'est à la suite de cela qu'intervient, le jour-même (ou quelques jours plus tard), le *wachitikray* à proprement parler (voir Illustration 25). Pour cela, on forme des équipes¹⁴ constituées d'un seul et unique *takllero* (ou *pateador*) et d'un *rapacho* ; le premier se plaçant au-dessus de l'autre par rapport à la pente. Le *takllero* se sert de sa *chakitaqlla* de la même façon que pour le *chakmay*, seulement qu'ici, il agit seul avec son *rapacho* (et non plus par paire de deux *takllero*). Afin de pouvoir malgré tout sortir un bloc de terre homogène, il devra planter sa lame à deux ou trois reprises de sorte à « découper » le bloc qu'il dégagera ensuite dans le même mouvement de va-et-vient que pour le *chakmay*.

Le rôle que joue le *rapacho* est décisif et sa présence est indispensable pour procéder au *wachitikray*. Sa tâche consiste à recevoir le bloc de terre, à le basculer en alternance sur sa gauche ou sa droite, ainsi qu'à le déposer de façon à ce qu'il s'appuie contre les blocs précédemment sortis, tapis herbeux contre le sol. Au fur-et-à-mesure du travail, le *takllero* et le *rapacho* remontent la pente en suivant les lignées de trous perforés plus tôt. De cette manière et au fil de l'avancée, les billons se formeront de chaque côté des couloirs dans lesquels le couple aura progressé (voir numéro **2** sur les mêmes croquis).

Pour bien saisir la logique de cette mise en culture, il faut se représenter la croissance de la patate, qui au départ se retrouve « recouverte » par les blocs de terres dégagés. Afin tout de même de lui laisser une ouverture, le travail du *rapacho* se doit d'être précis. Tout l'art de ce dernier revient alors à placer les blocs de façon à ce qu'ils ne recouvrent que partiellement les trous dans lesquels se trouvent les tubercules ; et ce, afin de laisser une petite ouverture pour leur future germination. Ainsi, au fil des mois, la patate se fraiera un chemin en progressant sa poussée vers le haut et à travers les blocs de terre qui forment le billon (voir numéro **3** sur les mêmes croquis).

Sans espace laissé au-dessus d'elle, la plante risque de ne pas parvenir à percer le tapis herbeux et racineux des blocs qui la recouvrent.

Cette méthode, qualifiée de « traditionnelle » (ou de « pampalkine ») par le groupe d'Akchiq Pacha, présentent bien des avantages. D'abord, elle exige moins de travail, étant donné que seul un tiers à une moitié du terrain se voit effectivement labouré ; soit la zone correspondant au couloir/passage laissé entre les billons (env. 40 cm de largeur).

Contrairement au *chakmay*, qui est en principe complété par le *matsuy* et le *kichay*, le *wachutikray* ne demande lui aucun travail postérieur, si ce n'est d'être « cultivé » (au sens de *cultivar* ou *aporcar*) à deux reprises et de recevoir un apport supplémentaire en *abono*.

S'assembler, s'affronter et se dépasser

Faire corps avec son outil et ses camarades

Comme mentionné précédemment, la *chakitaqlla* n'est pas liée à un travail individuel. Certes elle peut parfois être employée seule, comme pour les semailles du *tarwi* ou encore lors d'un *chakmay* sur terrain fortement friable, où le travail par paire ne se justifie pas (ce qui est très rare). Cependant, même dans ces cas-là, le travail implique toujours une ou plusieurs tierces personnes qui complètent le labour par des tâches qui y sont liées directement (semis, passage au *pico*, extraction des grosses racines, etc.) ou indirectement (transport des marchandises, préparation des repas, etc.). Pour ce qui est des usages principaux de la *chakitaqlla* (soit lors du *chakmay* et du *wachutikray*), la dimension collective du travail s'avère d'autant plus évidente étant donné la configuration par équipe (deux ou trois *pateadores* travaillant ensemble avec ou sans

rapacho). Notons que la formation de ces équipes n'est pas laissée au hasard. De ce que j'ai pu observer, elle s'opère surtout en fonction des liens d'amitié et/ou de parenté présents dans le groupe. Ainsi, lors des *minka ceremoniales* qui réunissent des personnes parfois inconnues de l'association, l'appareillement de visiteurs avec un ou des membres d'Akchiq Pacha au sein d'une duo ou trio de *pateadores/rapacho* n'a pas lieu. Pour moi, il me paraissait au contraire logique que chacun de nous s'unisse avec une personne novice afin de l'introduire à la *chakitaqlla*. Au lieu de cela, le spectacle qui s'offrait était plutôt celui d'une progression à deux vitesses : d'un côté les membres de notre association excellant dans leurs lignes de travail, démontrant leurs prouesses ainsi que l'efficacité de l'engin ; et de l'autre, les invités luttant maladroitement avec leur *wanas* pour essayer d'en tirer un usage quelconque.

La constitution des paires de *pateadores* (avec ou sans *rapacho*) ne se fait donc pas au hasard, mais répond à des liens de confiance et de proximité déjà existants. En retour, le fait de l'action commune va permettre d'entretenir, de nourrir, voire parfois même de ranimer ces attaches entre les différents protagonistes. Je fus par exemple frappé de me retrouver associé à Freddy, un jour à Kunkashka, alors que lui et moi traversions en ces temps une période de tensions, à la suite d'un différent que nous avions eu quelques jours auparavant. De mon côté, je vécu cela comme une invitation à remédier à l'irritation qui s'était installée en la sublimant à travers la poursuite d'un labeur en commun. Pas étonnant alors que le terme d'*hermano* (frère), en plus de celui de *chakraruna* (*chakra* = champs et *runa* = être humain, personne), soit utilisé entre camarades de *chakitaqlla* pour se désigner mutuellement.

*Gañar para no ser engañado*¹⁵

Ce sentiment de faire corps n'est pas uniquement à comprendre comme *ce qui lie* les membres d'une même équipe mais également comme *ce qui les distingue* des autres. En un certain sens, on peut dire qu'opère une dynamique de cohésion interne par

opposition à l'externe, propres aux mécanismes décrits par Tajfel (1982) et la psychologie sociale concernant les notions d'*endogroupe* et d'*exogroupe*. C'est ainsi que lors du labour naît un certain antagonisme vis-à-vis des équipes voisines. Cet antagonisme se traduit par un esprit de compétition parfois marqué, où l'on se jauge à l'aune de l'avancée de ses concurrents que l'on ne manque pas de railler à la moindre occasion. Cela est particulièrement flagrant dans le cas du *wachutikray*. Pour bien comprendre comment cela se passe, il faut se représenter comment se positionnent les différentes paires travaillant sur la *chakra* et comment celles-ci progressent au fur-et-à-mesure du labour. Comme on peut le voir sur le croquis 23, la répartition des équipes se fait par bande allant de bas en haut. Une fois qu'un duo termine sa bande, il passe à la suivante en recommençant depuis le bas, et ainsi de suite. Vu le rythme d'avancée inégal des équipes (qui varie selon le niveau physique, l'endurance, le soin qui y est mis, la longueur de la bande, etc.), les paires s'éloignent inévitablement les unes des autres (verticalement donc) pour se côtoyer à nouveau lorsque les plus rapides passent à une bande suivante et rattrapent les autres en remontant plus vite. Par conséquent, les équipes se retrouvent ponctuellement côte-à-côte, ce qui a pour conséquence de produire des moments de paroxysme où l'esprit de jeu/comparaison/compétition se voit exacerbé par la proximité des acteurs sur le terrain. Le jeu est alors surfait : on produit toute sorte de petits cris et de bruitages pour démontrer sa force, on augmente la cadence jusqu'à l'épuisement, on feint de ne pas ressentir la moindre fatigue, on multiplie les commentaires chauvins dirigés vers ses concurrents, on trouve des excuses pour relativiser l'avance des meilleurs (« ils bâclent le travail », « ils prennent les bandes les plus faciles », etc.) ou à l'inverse on souligne allègrement le retard des autres (« à ce rythme-là autant ne pas travailler », « heureusement que personne n'est là pour voir », etc.).

Je précise que cette rivalité, qui se retrouve par ailleurs dans d'autres activités extra-agricoles, peut parfois relever d'un mode de contestation menant à questionner la légitimité des acteurs ainsi que des ordres hiérarchiques implicitement présents (même si peu manifestes). C'est d'ailleurs un outil que Flor, en tant que femme, a appris à user avec brio, notamment pour exprimer un recours ou une revendication sans devoir en expliciter la dimension transgressive : comme cette fois-ci où elle défia Omar en érigeant sa propre *pachamanka* à côté de celle de son *cuñado* en vantant théâtralement la supériorité de sa technique (voir Illustration 26). L'ironie voulu que ce jour-là le dôme qu'Omar avait construit se fracassa avant qu'il n'ait pu y enfourner le moindre aliment ; ce qui bien évidemment lui valu de recevoir une vague de railleries de la part de l'assemblée alors hilare devant pareille scène.

Il est important de comprendre que là aussi, cette rivalité ainsi que les commentaires entre les différentes équipes s'inscrivent dans une dynamique décrite précédemment de don/contre-don propre à la plaisanterie. Ainsi, ces provocations ne génèrent point de heurt pour celui qui sait les recevoir (ce qui comme mentionné plus tôt n'était de loin pas mon cas à mes débuts). D'ailleurs, la compétition se pare d'une dimension proprement ludique, où la rivalité se doit d'être entretenue comme dans un jeu. La dérision est de mise et pour que cela reste au niveau de la rigolade, il est important que la parole circule, que les moqueries se répondent, précisément pour signifier qu'on est capable de recevoir l'affront et de le prendre pour ce qu'il est, ou ce qu'il signifie, au-delà de sa tournure ; à savoir, la manifestation d'un lien de confiance, le témoignage d'un sentiment de camaraderie, l'affirmation d'une certaine fraternité transcendant les simples liens de parenté.

Pour illustrer cela, il fut un jour question d'une fille qui avait successivement eu une histoire avec deux de nos camarades. Jadis très proches, les deux hommes ne se fréquentaient plus depuis qu'ils avaient découvert l'affaire. En discutant du sujet en

présence de l'un d'eux, un jour où nous étions justement « entre hommes » sur la *chakra*, tous s'accordèrent sur le fait que rien ne devait remettre en question leur amitié. Et ce indépendamment de la femme en question. Si cette dernière avait été la source d'une discorde entre deux camarades, elle devait désormais être oubliée au profit de leur amitié considérée comme plus précieuse aux yeux du groupe.

Vu de dehors et vu de dedans

Au travers de cet exemple, il apparaît que cet attachement entre partenaires de *wanas* doit également être pensé en lien avec une certaine division sexuelle du travail qui « réserve » aux hommes l'exclusivité des usages de la *chakitaqlla*. En effet, je fus amené à constater à plusieurs reprises que le simple fait de faire partie d'un même « corps de travail » (au sens d'être attelé à une même activité) participait à la formation de cercles de socialisation qui pouvaient s'étendre temporellement au-delà du simple labour. Autrement dit, la proximité et le sentiment de « faire corps » qui unit les *taklleros* ne se limitent pas aux instants de labour, mais perdurent à travers les pauses, les repas, ainsi que les transports et déplacements qui circonscrivent l'activité agricole. J'en fis l'expérience en voyant que le rôle que je remplissais affectait directement sur la nature des liens et des échanges que j'avais avec mes camarades. Je ressentais en effet de la part de ces derniers une certaine distance, voire indifférence à mon égard les jours où je n'oeuvrais pas directement à leurs côtés (parce qu'assigné à une autre tâche par exemple). Cela se traduit parfois pour moi jusqu'en un sentiment désagréable de ne plus faire momentanément partie de « la clique ».

Dans son travail portant sur la fête et les pratiques ludiques et d'échange à Otavalo (Andes équatoriennes), Jérémie Voirol (2016) explique comment celles-ci sont avant tout vécues *par les sens*, d'où un engagement nécessaire de l'anthropologue dans l'ivresse, la danse et la plaisanterie afin de pouvoir pleinement saisir certains de leurs

enjeux. Je constate qu'il en alla de même pour mon implication dans le travail au champs, dans le sens où le niveau de ma participation (directe dans le labour ou secondaire à travers d'autres tâches périphériques) conditionnait la position que j'occupais au sein du groupe, et affectait, par conséquent, mon point de vue porté sur le travail à la *chakitaqlla*.

En résumé, le travail à la *chakitaqlla* offre des conditions particulièrement propices à cet aspect de jeu/compétition entre les travailleurs. D'une part à travers l'antagonisme résultant d'une répartition par équipe, d'autre part grâce à la distribution spatiale du labour, qui implique une proximité physique des équipes et donc des confrontations par intermittence. Cet agencement des paires sur la *chakra* remplit une fonction supplémentaire – et non des moindres – de transcendance où les travailleurs s'appellent mutuellement à surpasser leurs limites à travers le spectacle de leurs performances. Une telle caractéristique fut pareillement relevée au sein d'un reportage du National Geographic Magazine consacré à la *chakitaqlla* au début du siècle passé : « Il est une coutume que les indiens ont de s'animer mutuellement à travers le travail en commun ; et ce en impliquant le plus de travailleurs possible, afin de réaliser la même tâche au même moment. L'enthousiasme qui résulte de ce travail en commun permet d'alléger la monotonie d'un si effort si rude en de si hautes altitudes » (Bingham 1916:n.d., traduction propre).

Avant de conclure ce travail, j'aimerais faire un dernier détour du côté des rapports de genre, en discutant plus en détail sur la division sexuelle du travail qui a cours au sein de l'association, et que j'ai déjà rapidement évoquée plus haut concernant l'usage réservé aux hommes de la *chakitaqlla*.

Division sexuelle du travail

Comme mentionné précédemment avec l'exemple du qichwa, les discours publics portés par Akchiq Pacha revêtent une dimension politique et identitaire au sens où il s'agit de diffuser et de (re)valoriser un ensemble de valeurs, d'objets culturels et d'éléments linguistiques considérés comme porteurs d'une certaine « ancestralité ». Parmi les objets largement mobilisés dans ces discours figure bien évidemment la *wanas*, qui est posée en porte-étendard de leur association et de leur cause. Dans l'extrait qui suit, par exemple, Rafael s'adresse à une classe de jeunes élèves du collège de Jangas au cours d'une *minka* cérémonielle. Afin de donner à l'outil une légitimité supplémentaire, il en présente la *wanas* comme étant originaire d'Ancash :

« Ceci est une *wanas*, et sa méthode traditionnelle a toujours été pratiquée ici, dans la région. Écoutez bien ! La *wanas*, premier horizon culturel en Amérique, est partie d'ici-même, sur vos propres terres ! Moi, je ne viens pas d'ici mais d'ailleurs, et pourtant je me sens davantage ancashino. »

Cet exemple illustre là-encore le recours au registre du primordialisme. Certes il ne fait pas de doute, l'outil a bel et bien existé dans la *sierra ancashina*. Peut-être même sous une forme archaïque antérieure aux Inka. Reste que le mot *wanas* n'est pas propre à Ancash mais provient, (de même que le terme de *apu* mentionné précédemment), d'une région plus au sud du pays. Par conséquent, on assiste là à un drôle de mélange des genres en termes références historiques d'un côté, et linguistiques de l'autre.

Dans d'autres discours et en présence de femmes, Rafael se servait occasionnellement d'un argument autrement original pour souligner les qualités de cet engin : la *chakitaqlla* aurait la particularité d'être si commode et manoeuvrable qu'elle serait, contrairement à d'autres outils, employable par des femmes (du moins, sur sol *suave*). J'étais toujours quelque peu surpris d'entendre cela étant donné que jamais une telle possibilité n'était évoquée, et encore moins actualisée, lors des

sessions de travail aux champs (et ce quand bien même le sol était effectivement *suave*). Le leader de l'association en disant cela était-il sincère, ou s'agissait-il d'un acte d'éloquence visant à faire les louanges de cet engin qu'il affectionne tant ? Probablement les deux. Reste qu'au-delà de la question de savoir si oui ou non les femmes pourraient – dans l'absolu – utiliser la *chakitaqlla*, les travaux qui requièrent cet outil s'opèrent dans la pratique à travers une division sexuée du travail stricte qui assigne exclusivement les hommes adultes et en bonne santé au labour. Pour celles et ceux avec qui j'ai pu échanger sur le sujet, cela s'explique par la capacité physique propre aux hommes à endurer ce type de labeur intensif ; et cette logique s'appliquerait pareillement aux autres tâches et activités agricoles. Si on en croit ces témoignages, ce ne serait pas tant le sexe en tant que tel que la force, l'endurance et la capacité de résistance physique qui détermineraient le partage des travaux. Cela s'est-il vérifié dans la pratique ? Pour y répondre, j'aimerais présenter quelques illustrations.

Quand le *gringo* devient *gringa*

Commençons par mon propre cas : en tant qu'homme, je fus invité dès mes débuts à leurs côtés à me joindre au travail de labour en formant équipe avec mes camarades *taklleros*. Étais-je pour autant soumis au même régime que ces derniers ? Pas tout-à-fait. En effet, il est indéniable que je ne présentais pas, et ce à plusieurs égards, une résistance au travail équivalente à la leur. D'abord la pâleur de ma peau qui ne me protégeait en rien de la violence des irradiations solaires. Ensuite, un organisme certainement peu adapté à des efforts intensifs fournis à de telles altitudes (taille des poumons, taux de globules rouges, hémoglobine, etc.). En d'autres termes, je ne possédais pas pleinement ces attributs cités plus haut et qui feraient loi dans la distribution des tâches entre femmes et hommes. D'autant plus qu'à cela s'ajoutait un manque total d'entraînement et d'expérience précédente en la matière. Car

travailler à la *chakitaqlla*, ce n'est pas que de la force physique mais aussi et surtout un ensemble de savoir-faire (parmi lesquels on peut citer l'équilibre, le maintien d'une cadence adéquate, le positionnement et la gestion du poids du corps et de l'engin, une prise calorique considérable nécessaire avant le travail, une bonne respiration, etc.) ainsi que de savoir-être vis-à-vis des autres (une symbiose avec son ou ses partenaires étant condition d'un labour de bonne qualité). Mes compagnons de *chakra*, qui se rendaient bien compte de mes handicaps, prenaient cette donnée en compte lorsqu'il s'agissait de distribuer les différents rôles et me « préservaient » en m'affectant à des tâches moins exposées lorsque cela était possible : par exemple au semis ou à l'épandage de *guano* dans les cas où nous ne disposions pas de suffisamment d'outils (*wanas*, *pico*, *rakwa*) pour tous les hommes présents ; en m'envoyant à la maison (lorsque nous étions à Santa Casa) pour aider les femmes à apporter la nourriture les jours où le repas de midi n'était pas préparé à la *chakra* ; ou encore en m'assignant plus souvent qu'aux autres le rôle de *rapacho* lors des tournus pendant du labour. Dans un certain sens, ceci vient confirmer la thèse selon laquelle la répartition du travail s'opère en fonction des capacités physiques de chacun.

En conséquence, j'étais amené à embrasser une grande variété de tâches dont certaines étaient généralement plutôt attribuées aux femmes. Cela fut également le cas au sein du foyer : je me trouvais souvent auprès des femmes, disposé à donner des coups de main et aussi intéressé à le faire, en particulier en cuisine où je pouvais partager mes connaissances (préparation des plats, alimentation, composition des aliments, etc.) avec Flor qui me sollicitait régulièrement à ce sujet. Que ce soit en cuisine, à la vaisselle, à faire ma petite lessive aux côtés de Flor et de Mañu, au rangement/nettoyage ou encore au *batán*¹⁶, le travail ne manquait jamais. Cette dimension continue du travail contrastait parfois avec l'engagement des hommes qui, lui, était plus ponctuel. D'ailleurs, Flor me confia un jour, en désignant Rafael

qui restait souvent à la maison sans s'impliquer pour autant dans les tâches domestiques, que « para nosotras mujeres, no hay descanso » [pour nous les femmes, il n'y a pas de repos].

Pour en revenir à ma participation au sein de la famille et plus largement au sein du groupe, il apparaît que celle-ci ne s'est pas opérée de façon fidèle aux normes de divisions genrées du travail telles qu'elles avaient généralement cours dans le domaine domestique ou à la *chakra*. D'une part, mes potentialités physiques moindres et mon statut de jeune *gringo* visiteur me dégageaient d'une partie des travaux généralement attribués aux hommes (salarié ou à la *chakra*); d'autre part, ma disponibilité, mes savoirs et mon intérêt pour les tâches liées au foyer me rapprochaient des tâches généralement entrepris par les femmes. Ce n'est d'ailleurs pas innocent qu'à de multiples reprises, Mañu, Rafael ou d'autres, voulant me poser une question ou me solliciter pour un service, m'appelaient non pas par mon prénom mais accidentellement par celui de Flor.

Construire, nourrir, et détruire la *Pachamanka*

J'aimerais à présent prendre le cas spécifique des repas pris lors des travaux aux champs pour discuter de la division du travail qui s'opère en fonction du genre. Ces derniers sont régulièrement préparés sur place, pour des raisons de commodité (moins de marchandises à transporter ; les femmes peuvent travailler aux champs pendant que ça cuit) ou par nécessité (absence de foyer avec cuisine à proximité). Deux modes de préparation sont alors possibles : une cuisson à l'eau dans des casseroles que l'on chauffe sur un feu (typiquement : des tubercules cuites avec du sel et parfois un os) ou en réalisant une *pachamanka* (du quechua *patsa* [terre] et *manka* [casserole, marmite]¹⁷). Dans le premier cas, ce sont principalement (sinon exclusivement) les femmes qui se chargent d'apporter le matériel et les provisions (quand ces dernières ne sont pas directement extraites de la terre), de préparer les

aliments, de les cuire, de les servir ainsi que de ranger le tout une fois le repas terminé.

Lors d'une *pachamanka*, les choses se passent un peu différemment. Mes observations me conduisent à constater le partage suivant : alors que la récolte de mottes adéquates et solides (souvent directement récupérée du labour du matin) et de bois revient généralement aux femmes, c'est à l'homme que revient la charge de diriger l'érection du dôme, l'allumage et l'attisement du feu (voir Illustration 29), l'enfournement des aliments, la destruction du four ainsi que son piétinement (voir Illustration 30 et 31). Cet homme-là n'est pas n'importe lequel mais celui qui reçoit les invités sur ses terres, ou à défaut un homme occupant une certaine position hiérarchique auprès de ses pairs. Un jour où étions qu'entre homme à la *chakra*, je demanda à Omar qu'est-ce qui selon lui motivait ce partage des rôles entre les sexes. Il m'expliqua que le tisonnement, l'enfournement des aliments et la destruction du four (auxquels il venait de procéder) pouvaient conduire les femmes à se brûler, qui plus est lorsque celles-ci sont en compagnie des enfants. À l'intensité de l'effort nécessaire pour un travail comme critère de répartition entre les genres s'ajoutait alors l'argument de la sécurité (ici manifesté à travers le risque de brûlure). Or quelle ne fut pas ma surprise lorsque 45 minutes plus tard nous nous retrouvâmes, nous, les hommes, installés confortablement sur le sol pendant que Deuni la mère d'Omar, venue spécialement pour l'occasion, s'affairait à fouiller à main nue dans la terre et dans les braises encore ardentes pour dénicher notre repas (voir Illustration 32) !

Devancé puis secondé

Un dernier évènement non moins éloquent que je souhaiterais évoquer ici engagea la mère d'Omar et moi-même. Nous nous étions rendus ce matin-là entre hommes sur la parcelle A de Kunkashka pour cultiver (butter, reformer les sillons) des pommes de terre qui avaient été plantées deux mois auparavant. Nous étions cinq et

nous ne disposions que de quatre *rakwa*. Omar me chargea (conformément à la logique de m'assigner des travaux moins intensifs) d'extraire le *guano* (enterré aux abords de la *chakra*) et de le parsemer en amont de leur passage. En fin de matinée arriva la mère d'Omar qui nous apportait le repas, accompagnée d'un garçon et d'une jeune fille. Dans un premier temps, Deuni se joua de moi en distribuant à mes côtés du *guano* avec une aisance et une rapidité que je n'aurais pu prétendre égaler ; badinage que j'appréciai comme un témoignage de confiance et de proximité et qui par ailleurs ne manqua pas de provoquer des commentaires railleurs de la part du reste de l'assemblée. Un peu plus tard, elle se retira aux abords de la *chakra*, là où se trouvait la réserve de *guano*, et s'attela à sortir les engrais de la terre, secondée par la fille et le garçon dans une répartition genrée conforme à celle décrite plus tôt dans mon écrit (voir page 65), à savoir : lui à la pioche, et elle à l'extraction des pierres et des racines.

Je me retrouvais donc libéré d'une partie du travail qui m'avait été attribué du fait de ce renfort offert par Deuni. Un peu plus tard je songeai à cet épisode et ne pu m'empêcher de penser qu'une répartition différente (elle à l'épandage et moi au déterrage) aurait eu davantage de sens étant donné sa supériorité précédemment démontrée. Cet épisode, couplé à d'autres impliquant des tâches similaires, me conduisent à esquisser l'hypothèse suivante concernant les logiques d'affectation des tâches selon le genre :

Disponibilité	Récolte de guano	Pose de guano	Kichay (sillons)
Hommes uniquement	♂	♂	♂
Hommes > Femmes	♀	♂	♂
Hommes < Femmes	♀	♀	♂

Tableau 1: Scénarios de distribution du buttage, de la récolte et de la pose d'engrais selon la composition sexuée de la main d'oeuvre

Une répartition toute relative

Les trois illustrations sollicitées jusqu'ici invitent à s'interroger quant à la répartition ou division genrée du travail et à la façon de l'appréhender. Certes une analyse consistant à identifier quelle tâche se trouve assumée par quel genre n'est pas dépourvue d'intérêt ; elle permet de voir dans le cas d'Akchiq Pacha que le semis, la pose des engrais, le lavage des terres (*matsuy*), la cuisine, l'attache des bœufs pour l'araire, le portage de la vaisselle, du bois et des enfants reviennent plus communément aux femmes ; tandis que le labour, le buttage (*cultivar* ou *aporcar*), la conduite de l'araire, le traçage des sillons (*kichay*), le portage des outils, des semences et des engrais engagent davantage les hommes. Si les tâches considérées comme les plus intensives et exposées sont en priorité distribuées aux hommes (labour, buttage et traçage des sillons), force est de constater que celles assumées par les femmes ne sont pas pour autant exemptes de pénibilité, notamment lorsqu'il est question de porter un enfant d'un an (qui pèse à peu près deux fois le poids d'une *chakitaqlla*) sur le dos et du matin au soir. Quant à l'argument de la sécurité (vis-à-vis du feu et de la chaleur), celui-ci s'avère tout autant discutable si l'on prend en considération l'exemple de la *pachamanka* que j'ai présenté plus haut.

Selon moi, un second niveau de lecture mérite donc d'être introduit qui pose un regard d'autant plus fin et critique permettant d'aller au-delà du seul constat d'une division genrée du travail. Davantage qu'une répartition binaire et statique des

tâches, mes observations me poussent en effet à poser l'hypothèse d'un partage dynamique et relationnel qui octroie aux femmes et aux hommes non pas un cahier des tâches exclusif, figé et fini (qui rendrait de fait impossible le travail en cas d'absence de l'un des deux sexes) mais plutôt un ensemble complexe de rôles et de postures qui se définissent en miroir d'un genre par rapport à un autre. Plus précisément, j'avancerais que les activités assumées par les femmes du groupe s'inscrivent tendanciellement dans une logique d'appui ou d'assistance où il est question d'assumer un ensemble de tâches en marge et/ou en amont de celles remplies par les hommes, fournissant aux travaux de ses derniers les conditions de leur réalisation optimale. C'est ainsi du moins que j'interprète le fait que, par exemple, les hommes tracent les sillons que les femmes ont nettoyés au préalable, construisent et démolissent la *pachamanka* dont les matériaux auront précédemment été récoltés par leurs consœurs, portent haut et fort des discours sur l'éducation des enfants durant les *minka* cérémonielles, alors qu'au même moment les mères, sœurs et grand-mères s'occupent effectivement de ces derniers.

Le verso de la complémentarité

Cette interprétation renvoie à une idée défendue par mes camarades tant masculins que féminins : celle d'une *complémentarité* entre les sexes découlant de leur *dualité*. Ce concept de dualité, que l'on retrouve à différents niveaux dans les Andes (dualité territoriale, écologique, symbolique, économique ou encore relative aux divinités) (Skar 1988; Walter 2003), permet, il est vrai, de rendre compte d'une partie du questionnement propre à la place des femmes et des hommes au sein de l'association. Mes expériences et observations me mènent d'ailleurs à penser que cette complémentarité joue un rôle indéniable dans l'établissement d'une organisation sociale efficace, c'est-à-dire en mesure de répondre aux enjeux de reproduction (entre autres) sociale, économique et culturelle de la communauté. Elle habille les

personnes d'une « épaisseur sociale » genrée qui les place dans une position d'interdépendance ou de « relationnalité » les uns envers les autres. Ce faisant, elle active des liens qui engagent les membres de l'association à nourrir un rapport de réciprocité, stimulé notamment par la nécessité d'un échange entre les prestations affectées à un genre ou à un autre. Enfin, cette logique de répartition du travail implique la création de cercles de socialisation propres à chaque genre où les hommes et les femmes se retrouvent ponctuellement entre eux ou entre elles autour de tâches précises (le labour *versus* la cuisine par exemple). Ces cercles de socialisation semblent être appréciés tant par les hommes que par les femmes du groupe qui y trouvent un espace où se livrer à des discours et attitudes qui seraient socialement inhibés en présence de l'autre sexe.

Cela étant dit, l'argument de la complémentarité peut également contribuer à une invisibilisation des hiérarchies qui en découlent (peut-être inévitablement ?) S'il est vrai que la dualité et la complémentarité permettent de reconnaître la contribution de toutes et de tous, force est de constater qu'elle se traduit au sein du groupe par un positionnement inégal d'un genre vis-à-vis de l'autre, et ce tant matériellement que symboliquement. Certes les hommes se retrouvent davantage « au front » et exposés physiquement lors des travaux, mais cette posture « au devant de la scène » se transpose dans les autres sphères de la vie sociale, par exemple lorsqu'il est question de rituels, d'événements, de discours publics ainsi que de discussions menées à l'interne de l'association. La parole des hommes s'y trouve davantage sollicitée et valorisée que celle des femmes à qui on attribuera moins de crédit et d'attention. C'est dans ces termes que Flor m'expliqua être gênée de prendre la parole en public par peur de se ridiculiser, “por no saber manejar las palabras ni los temas tal como los hombres” [du fait de ne pas maîtriser les mots et les sujets comme les hommes]. Néanmoins, il semblerait qu'il y ait une volonté de la part de certaines et de certains

au sein du groupe pour que cela change, et à plusieurs reprises on insista pour que le « tour » des femmes soient respectés durant les rondes de paroles et qu'elles puissent également davantage s'exprimer lors des prises de parole en public.

Conclusion et note finale

À présent que nous arrivons au terme de ce travail, il s'agit pour moi de rappeler les nombreux éléments qui ont été présentés au fil de mon écrit, afin de fournir une vision globale et synthétique permettant d'engager une conclusion.

Au départ, notre voyage a commencé aux côtés de deux familles. L'une originaire d'Ancash, l'autre de Huancavelica. Toutes deux vécurent au sein de villages situées dans les hauteurs des vallées andines, et avec lesquelles elles entretenaient deux types de liens fondamentaux. Premièrement, un **lien à la terre**, au triple sens du foncier (accès aux ressources telles que nourriture, chauffage, etc.) ; de la « religiosité » ou du « spirituel » (la terre en tant qu'entité supérieure ou divine avec qui sont cultivées des relations de réciprocité) ; ainsi que du territoire (comme générateur d'une appartenance identitaire et culturelle localisée). Deuxièmement, un **lien à la communauté**. Par là, j'entends un ensemble de relations sociales, fondées sur des rapports de parenté, d'amitié, de confiance, de réciprocité et d'intérêt, générateur de solidarités et permettant une inscription forte de l'individu dans le collectif.

En 1983 pour l'une, vingt ans plus tard pour l'autre, ces deux familles virent ces liens déchirés par les événements que l'on connaît. La suite de leur histoire fut marquée par un **déplacement forcé**, immédiat et radical pour la première ; plus subtil et étendu dans le temps pour la seconde. Dans les deux cas, la nécessité de recourir à de nouveaux moyens de production et de reproduction, au sens matériel mais pas

seulement, aboutirent dans un premier temps à une intégration (là encore, plus ou moins rapide) au sein de nouveaux systèmes : entre autres, éducatif et économique. En même temps, les membres de ces familles découvrirent un milieu nouveau qui leur posa des défis majeurs, entre autres sur le plan sécuritaire et identitaire, à travers un rapport hiérarchique à l'autre qui les plaça dans des positions minorisées, ostracisées, et discriminées. De cette **précarité sociale et économique** émergea petit à petit la volonté de reprendre en main leur trajectoire ; et par là, l'idée de s'unir à travers la création d'une association culturelle.

Tout l'objet de mon travail consista à rendre compte, notamment sous la forme de récits ethnographiques, des expériences et observations que j'ai pu vivre et conduire aux côtés de ces deux familles ainsi que des autres membres qui s'y sont greffés au cours des dernières années. Mon objectif était le suivant : identifier quels sont les enjeux que l'association Akchiq Pacha permet d'adresser, par quels moyens, et avec quels aboutissements. Ma démarche s'est construite à travers trois angles d'approche.

Tout d'abord, je me suis intéressé aux objectifs affichés de l'association. Ce faisant, j'ai pu dégager un premier éclairage sur un enjeu central aux yeux de l'association, et qui touche à la **question de l'alimentation**. Ce premier enjeu est abordé par les membres à travers deux canaux : celui de la production et celui de la consommation ; avec la volonté de tendre vers une alimentation saine d'une part, et issue d'une production propre d'autre part.

Ensuite, il fut question d'exposer quelques-unes des actions menées par Akchiq Pacha, parmi lesquelles figurent les ***minka* cérémonielles**, qui permettent à l'association de réunir un public plus large au sein duquel se trouve de potentiels futurs membres, sympathisants ou propriétaires enclins à mettre certaines de leurs parcelles à disposition du groupe. Ces événements revêtent également une dimension

rituelle forte qui prend une forme collective, publique, parfois même spectaculaire. Cette théâtralité ne correspond pas forcément à la manière plus sobre qu'ils ont d'entretenir d'ordinaire leurs liens avec les tayta inti, mama killa, patsamama et autres apus ou hirkakuna. Reste que dans les deux cas (en public ou en privé), la pratique collective des offrandes et des libations conduit à cultiver les relations à la fois entre **humains ainsi qu'avec le non-humain**.

Dans un troisième temps, j'ai exploré de façon très détaillée le comment de l'organisation sociale, spatiale, et temporelle du groupe. Une première caractéristique de cette organisation est qu'elle comporte une grande marge d'incertitude. Notamment en raison de **l'accès au terrains cultivables** qui, en l'absence de titres de propriété, doit être obtenu, entretenu et maintenu via un « démarchage doux » ainsi que l'établissement d'une confiance mutuelle envers les engagements de chacun. J'ai également mentionné certaines **variables environnementales** (disponibilité des pluies, variabilité des températures, etc.) qui, au vu des configurations matérielles légères dans lesquelles évoluent les membres d'Akchiq Pacha, conditionnent dans une large mesure la nature et la fréquence des travaux conduits à l'extérieur.

Dans cette même optique, je me suis penché sur les dispositifs socio-techniques qui permettent une **coordination et une communication** effective entre les différents membres. Il fut question d'une tradition d'accueil et d'hospitalité que les familles disent hériter de leur passé récent (en tant que déplacés) ainsi que des mémoires transmises entre les générations. Pour ce qui fut des **transports**, la **distribution géographiquement éclatée** de la communauté implique une mobilité prononcée de ses membres ; qui doivent mettre en place des stratégies multiples pour limiter les dépenses en temps et en argent. En lien également avec cette mobilité : le souvenir traumatique que certains portent vis-à-vis des épisodes

vécus lorsqu'ils étaient plus jeunes. Dans le cas de ma famille, cela se traduit par un ensemble de règles implicites, et explicites, régissant les déplacements hors du foyer.

Enfin, la dernière partie fut largement consacrée à **la *wanas*, ou *chakitaqlla***.

Après avoir présenté ses origines, j'ai décrit deux de ses modalités d'usage pratiquées au sein d'Akchiq Pacha : le *chakmay* et le *wachutikray*. Une analyse fine des mouvements, des déplacements et des comportements menés lors de ces travaux permettent de saisir une **dynamique proprement ludique et entraînant** engagée lors du labour à la *chakitaqlla*. Ces instants de confrontation rappellent une propension générale, au sein de la communauté, à recourir à la **blague et à la provocation** pour tisser des liens et s'assurer de la solidité de ces derniers.

Le chapitre ultime aborda le **partage sexué des tâches**, dans le domaine agricole mais également au-delà. En me basant sur plusieurs situations observées et/ou vécues, j'émis l'hypothèse d'une logique de répartition des activités qui voudrait que les femmes soient tendanciellement positionnées en appui au travail des hommes ; une logique qui se reproduit de façon analogue au sein des espaces de discussion notamment.

Pour ma part, cette mise en commun met à jour des relations très présentes entre un mouvement de départ (la déterritorialisation), et un processus constant de réinscription au sein d'un territoire, à travers la reconstitution d'une appartenance communautaire, quand bien même « atomisée ». Cette reconstitution d'un tissu communautaire, qui prend ici la forme d'une association culturelle, englobe des enjeux d'ordres à la fois économiques, sociaux, culturels, et politiques. L'entretien d'une réciprocité à travers l'échange de biens et de services permet l'accès à des terres appartenant à différents étages écologiques, augmentant ainsi la *valence*

écologique de leur communauté (Mazoyer and Roudart 2002). Pour ce qui est de la mobilisation de discours identitaires, celle-ci amène les personnes à considérer autrement le rapport qu'elles entretiennent avec leurs attributs culturels ou encore linguistiques. Quant au lien spirituel cultivé avec la terre et ses divers êtres, celui-là contribue à l'atténuation d'un sentiment d'arrachement vis-à-vis de cette dernière, et de la figure d'orphelin qui en est sous-jacente.

L'exemple de la *chakitaqlla* est particulièrement probant. Ses usages nécessitent un *être ensemble* et un *faire ensemble* qui conduisent à une meilleure efficacité en termes de rendement certes, mais pas seulement. Elle agit également sur la communauté directement. Ne serait-ce que pour le sentiment de fierté qu'elle génère. Ainsi, si Akchiq Pacha peut être considéré pour ses membres comme relevant d'un outil (au sens social du terme) ; la *wanas*, elle, peut être vue comme *un outil à l'intérieur de l'outil*, comme un objet dont le patrimoine se voit mobilisé.

Enfin, je souhaiterais dire que ce retour à la terre n'en en réalité est pas un. Pas au sens d'un retour en arrière, du moins. Les membres d'Akchiq Pacha sont foncièrement tournés vers l'avant, et c'est bien pour cela qu'ils mènent leur lutte. Pour eux, et pour leurs enfants également. Il ne s'agit pas de reproduire les mythes du passé, même de créer ceux de l'avenir. Comme une blessure qui se ferme, leurs histoires seront toujours marquées de certaines cicatrices. Ces dernières ne sont pas là par hasard, elles servent aussi à rappeler d'où on vient, là où on ne veut plus retourner, et vers quoi il s'agit à présent d'avancer.

Ce travail fut comme un acte de foi. Pour moi ainsi qu'envers mes camarades de *chakra*, mes *compadres* et *comadres* d'Ancash que je m'appête par ailleurs à rejoindre sous peu. Si mon séjour leur offrit, pour reprendre leurs termes, l'occasion de

pouvoir « observer de leurs propres yeux un vrai européen » ; pour ma part, de vivre à leurs côtés m'offrit un autre regard nouveau sur moi-même également, et impliqua indubitablement une certaine transformation de ma personne.

Demain je quitterai l'académie. Pour un temps, pour toujours ? Je l'ignore. Mais il est certain que je porterai à jamais ces expériences-là en moi. Il me revient à présent de trouver un moyen de vivre le déchirement de la distance, l'impossibilité d'une ubiquité entre mon pays natal et cette région qui m'a accueilli *con todo su corazón*. Peut-être, la poursuite de l'écriture consistera-elle en un moyen de concilier mes racines (alpines) à mes ailes (andines). Dans tous les cas, je nourris l'espoir de pouvoir porter le message de mes amis *ancashinos* aussi par d'autres biais dans le futu ; et ce, si possible, d'abord et surtout au travers de mes actes.

Références citées

- Bingham, H.
1916 Further Explorations in the Land of the Inca. *National Geographic Magazine*: 431–473.
- Bourliaud, Jean, Dominique Hervé, Pierre Morlon, and Raymond Réau
1988 *Chakitaklla: Estrategia de Barbecho E Intensificación de La Agricultura Andina*. Orstom-Pisa. Lima.
- Bourliaud, Jean, Raymond Réau, Pierre Morlon, and Dominique Hervé
1986 *Chaquitacla, Stratégies de Labour et Intensification En Agriculture Andine. Techniques et Cultures 7*: 181–225.
- Bushnell, G.H.S.
1957 *Peru*. Frederick A. Praeger. New York.
- Caratini, Sophie
2012 *Les Non-Dits de L'anthropologie, Suivi de Dialogue Avec Maurice Godelier*. Vincennes: Thierry Marchaisse.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
2007 *Etnicidad Y Estructura Social*. México: Universidad Iberoamericana.
- Clemente Perroud, Pedro, and Juan María Chouvenec
1970 *Diccionario Castellano Kechwa - Kechwa Castellano : Dialecto de Ayacucho, vol.1*. Santa Clara: Seminario San Alfonso.
- CNRS - GRAL, ed.
1983 *L'indianité Au Pérou : Mythe Ou Réalité ?* Paris: Éditons du CNRS.
- Cole, Nicki Lisa
2017 *Agency. A Sociological Definition*. ThoughtCo.
<https://www.thoughtco.com/agency-definition-3026036>, accessed October 6, 2017.
- Comaroff, John L.
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*.
- Cruikshank, Julie
2007 *Melting Glaciers and Emerging Histories in the Saint Elias Mountains. In Indigenous Experience Today*. Marisol De La Cadena and Orin Starn, eds. Pp. 355–378. Oxford: Berg.
- De Ayala, Felipe Guamán Poma
1980 *Nueva Corónica Y Buen Gobierno. Facsmil*. Paris: Transcripción moderna: siglo XXI.

- Degregori, Carlos Iván
2013 *Del Mito de Inkarrí Al Mito Del Progreso : Migración Y Cambios Culturales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari
1972 *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Dollfus, Olivier
1996 *Los Andes Como Memoria*. In *Comprender La Agricultura Campesina En Los Andes Centrales, Perú-Bolivia* Pp. 11–29. Lima: Institut Français d'Études Andines & Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cusco).
- Gade, Daniel W., and Roberto Rios
1972 *Chaquitacla: The Native Footplough and Its Persistence in Central Andean Agriculture*. *Tools and Tillage* 2(1): 3–15.
- Garcilaso de la Vega, Inca
1609 *Comentarios Reales de Los Incas*. Madrid: Atlas.
- Gell, Alfred
2009 *L'art et Ses Agents: Une Théorie Anthropologique*. Olivier Renaut and Sophie Renaut, trans. Dijon: Les presses du réel.
- Giménez, Gilberto
2000 *Identidades Étnicas: Estado de La Cuestión*. In *Los Retos de La Etnicidad En Los Estados-Nación Del Siglo XXI*. Leticia Reina, ed. Pp. 45–70. México: CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa.
- Godelier, Maurice
2004 *Prólogo*. In *De La Hacienda a La Mundialización. Sociedad, Pastores Y Cambios En El Altiplano Peruano*. Lima: Institut français d'études andines.
- Gutiérrez, Ana María, and Héctor Gonzalez Cortez
2014 *Movilidad Poblacional Y Procesos de Articulación Rural-Urbano Entre Los Aymara Del Norte de Chile. Sí Somos Americanos*. *Revista de Estudios Transfronterizos* 14(2): 217–231.
- Hocqenghem, Anne Marie
2008 *¿Con El Pie Derecho O El Izquierdo? A Propósito de Algunas de Las Representaciones Del Manejo de La Chaquitacla*. ICPNA. Huancayo.
- Holmgren, Sara
2013 *REDD+ in the Making: Orders of Knowledge in the Climate-Deforestation Nexus*. *Environmental Science and Policy*(33): 369–377.
- Horkheimer, Hans, Ernesto More, and Alberto Tauro
1973 *Alimentación Y Obtención de Alimentos En El Perú Prehispánico (Vol. 13), vol.19*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lazo, Alejandra, and Francisco Ther
2014 *L'univers Du Voyage*. *Géographie et Cultures* 91–92: 49–64.

- Lescano, José Luis
 1979 Tecnología Agrícola Tradicional En El Altiplano Peruano. *In* Actas, Primer Seminario Nacional Sobre Tecnologías Adecuadas Pp. 40–45. Ayachuco.
- López Caballero, Paula
 2011 Altérités Intimes, Altérités Éloignées : La Greffe Du Multiculturalisme En Amérique Latine. *Critique Internationale* 2(51): 123–149.
- Mauss, Marcel
 1925 Essai Sur Le Don Forme et Raison de L'échange Dans Les Sociétés Archaïques. *L'Année Sociologique* 1: 30–186.
- Mayer, Enrique
 2004 Casa, Chacra Y Dinero: Economías Domésticas Y Ecología En Los Andes. IEP Ediciones.
- Mazoyer, Marcel, and Laurence Roudart
 2002 Histoire Des Agricultures Du Monde. Paris: Éditions du Seuil.
- Mesclier, Evelyne
 2003 Les Andes Rurales Dans La Mondialisation, Entre Crises et Ouvertures. *In* Crises et Mutations Des Agricultures de Montagnes. Presses Universitaires Blaise Pascal. Pp. 105–121. CERAMAC, 20.
- Míguez Núñez, Rodrigo
 2013 The Evolution of Indigenous Land Rights in the Andean Experience: From Survival to Legal Recognition. *In* La Terre et L'homme, Espaces et Ressources convoités Entre Le Local et Le Global. Etienne Le Roy, ed. Pp. 113–134.
- Milne, Sarah, and Bill Adams
 2012 Market Masquerades: Uncovering the Politics of Community-Level Payments for Environmental Services in Cambodia. *Development and Change* 43: 433–158.
- Morlon, Pierre, ed.
 1996 Comprendre La Agricultura Campesina En Los Andes Centrales (Perú - Bolivia). Institut Français d'Études Andines & Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (Cusco). Lima: Instuto francés de Estudios Andinos.
- Municipalidad Provincial de Huancavelica
 2011 Plan de Desarrollo Concertado de La Provincia de Huancavelica 2011-2021. <http://myslide.es/documents/plan-desarrollo-concertado-huancavelica-2011-2021.html>, accessed May 6, 2017.
- Munizaga, Carlos
 1960 Vida de Un Araucano. Santiago: Universidad de Chile.
- Piel, Jean
 1975 Capitalisme Agraire Au Pérou. Paris: Anthropos.

- del Pozo, Ethel
1997 Organisations Paysannes et Indigènes En Amérique Latine. Paris: Charles
- 2004 De La Hacienda a La Mundialización. Sociedad, Pastores Y Cambios En El Altiplano Peruano. Lima: Institut français d'études andines.
- Rivero Luque, Victor
1983 Herramientas Agrícolas Andinas, I: La Chaquitacla. *In* Evolución Y Tecnología de La Agricultura Andina Pp. 132–142. IICA-CIID.
1987 La Chakitaqlla En El Mundo Andino. Cusco: Cordecusco-Herrandina.
- Robertson, Roland
2012 Globalisation or Glocalisation? *Journal of International Communication* 18(2): 191–208.
- Rudolf, Lea
2010 Les Populations Indiennes Des Andes Péruviennes et La Citoyenneté : Repenser l'Absence de Mouvement Indigène Au Pérou. University de Lyon.
- Sánchez Dávila, Mario
2016 Nuevas TIC En Los Andes Peruanos: Fundamentos Teóricos Y Balance Bibliográfico. *Contratexto*(26): 133–159.
- Skar, Harald O.
1988 The Warm Valley People. Duality and Land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru. 2nd edition. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- Tajfel, Henri
1982 Social Identity and Intergroup Relations. Cambridge University Press.
- TV Peru, Ñuqanchik
2017 En La Minka Internacional de Qollanas San Juan De Villa Rica. https://www.youtube.com/watch?v=Fy_0QbK-5j0, accessed June 6, 2017.
- Valcarel, Luis. E.
1933 *Revista Del Museo Nacional* 2(1): 339.
- Voirol, Jérémie
2016 Faire La Fête À Otavalo. Des Pratiques Ludiques et D'échange À La Mise En Scène de La Culture Dans Les Andes Équatoriennes. Université de Lausanne. Faculté des Sciences Sociales et Politiques.
- Walter, Doris
2003 La Domestication de La Nature Dans Les Andes Péruviennes: l'Alpiniste, Le Paysan et Le Parc National Du Huascarán. Paris: L'Harmattan.
- Weber, Max
1971 Économie et Société, vol.1. Paris: Plon.

Wood, Geof
2000 Concepts and Themes: Landscaping Social Development. Social
Development SCOPE Paper 9. London: Department for International
Development.

Annexes

Lieu	Santa Casa	Kunkashka A (pente faible sans bœuf)	Kunkashka B (pente faible avec bœuf)	Kunkashka C (pente >40 %)	Shekta Mesarumi A (haut)	Shekta Mesarumi B (bas)
Propriétaire	Elmer*		Omar (membre de l'association)			Ines*
Accès (aller)	45 min à pied		1h15 transport + 45min à pied		1h30 transport + 1h à pied	
Zone (alt.)	Plaine (env. 3000m)		Puna (env. 4000m)		Sumipuna (env. 4000m)	Suni (env. 3800m)
Cultures	Papas, maiz, numia, habas + secondaires**	Avena	Papas	Papas	Tarwi	Uqa, ullku (et semis secondaires de tarwi)
Sillons	Huesos de pescado	Sans sillon (semis à la volée)	Horizontaux / diagonaux	Verticaux	Sans sillon	Diagonaux (uqa) / Sans sillon (tarwi)
27.09		Chakmay sans puis avec rapacho 3 paires (6 wanas sans rapacho) puis 2 paires (4 wanas, 2 rapacho)				
10.10					Wachu, semis tarwi [4] wanas individuel, [1] semis	
11.10					Wachu, semis tarwi [4] wanas individuel, [2] semis	Wachu, semis tarwi [1] wanas individuel et semis Kichay, semis uqa, ullku [3] pico, [2] semis
17.10				Wachu, semis papas, engrais, Wachutikray avec rapacho 2 paires [2] wanas + [2] rapacho) et semi/engrais		
24.10			Yunta de toros, engrais, semis papas [1] conduite des bœufs, [2-3] semis et engrais	Wachu, semis papas, engrais, Wachutikray avec rapacho Nbr indéterminé (essais des élèves visiteurs)		
25.10				Wachu, semis papas, engrais, Wachutikray avec rapacho 2 paires [2] wanas + [2] rapacho), [1] semis et engrais		
22.11		Matsuy partiel + semis avena à la volée [2] pico et semis		Wachu, semis papas, engrais, Wachutikray avec rapacho 2 paires [2] wanas + [2] rapacho) et semi/engrais		
23.11	Chakmay individuel carterre 'suave' [3] wanas					
24.11	Chakmay en paire car terre 'gramio' Une paire [2] wanas, [1] rapacho)					
26.11	Chakmay en paire car terre 'gramio' Une paire [2] wanas, [1] rapacho)					
27.11	Yunta de toros [2] conduite des bœufs Matsuy, kichay [2-3] pico, [2-3] aides					
01.12	Matsuy, kichay, semis principal [2] pico, [2] semi, [1] engrais					
14.12	Semis secondaire [1-2] semis					
26.12	Buttage, désherbage, engrais, semis secondaires** [3] rakwa, [1-2] pico, [1] engrais et semis					
05.01			Buttage, engrais [4] rakwa, [1] engrais	Engrais [2-3] engrais (déterrer, transport, distribution)		
10.01						Buttage, désherbage [5] rakwa et désherbage

* Nom d'emprunt

** Zapallo, ajo, achis, kirwa, calabaza, girasol
Recours à la chakitaqlla



Illustration 1: Entrée du laboratoire de transformation laitière. L'écriteau annonce : "Le village et Barrick, ensemble nous l'avons fait" (Kunkashka)



Illustration 2: Abri de fortune (Santa Casa)



Illustration 3: Fête pour mon départ en janvier 2016 (Santa Casa)



Illustration 4: Retour à pied de Shekta à Santa Casa



Illustration 5: Chargement d'un âne avec des wanas (Kunkashka)



Illustration 6: Transit par Waras avant de nous rendre à Shekta



Illustration 7: Santa Casa, vue aérienne, orientée nord. 1 : Foyer 2 : Puente Silvia 3 : Route direction Waras 4 : Route direction Jangas 5 : Chakra de Santa Casa Image : Google.ch/maps

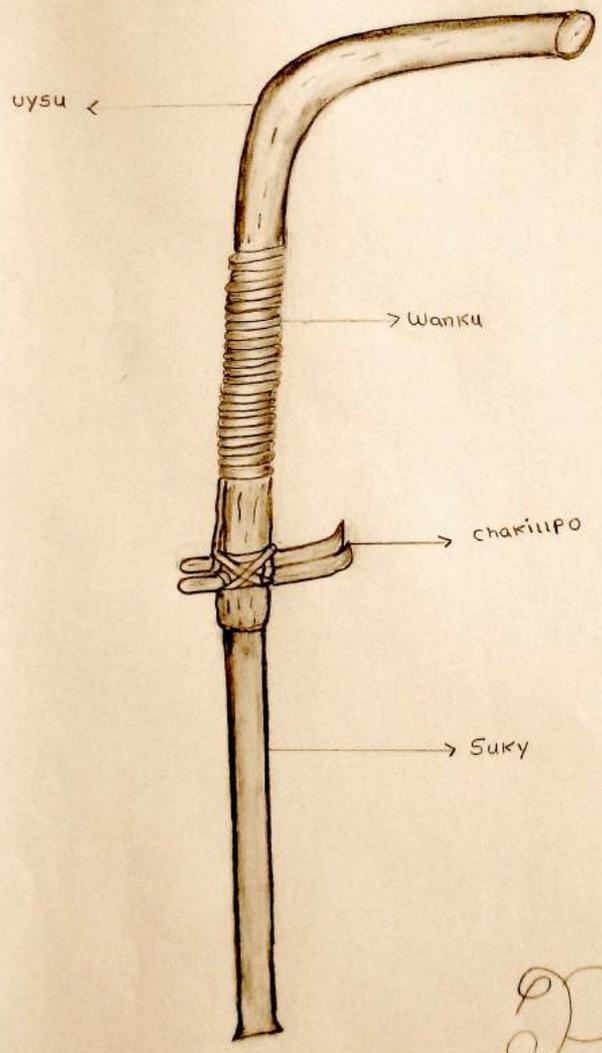


Illustration 8: Série de chakitaqlla entreposée avant de monter à la chakra (Kunkashka)



Illustration 9: Chakmay sans rapacho (Kunkashka). Arrière-plan : barbelés de la Barrick Gold Corporation

WANAS PAMPALQUINO



Dibujado por
Rafael Meneses C.
MA

Illustration 10: Chakitaqlla/Wanas pampalquino dessiné par Rafael Meneses C.



Illustration 11: Attaches en cuir de llama pour joindre la corps principal à la lame et à l'appui-pied



Illustration 12: Chakitaqlla à double-lame. Tiré de Bourliaud et al. (1988:87, photo 9)

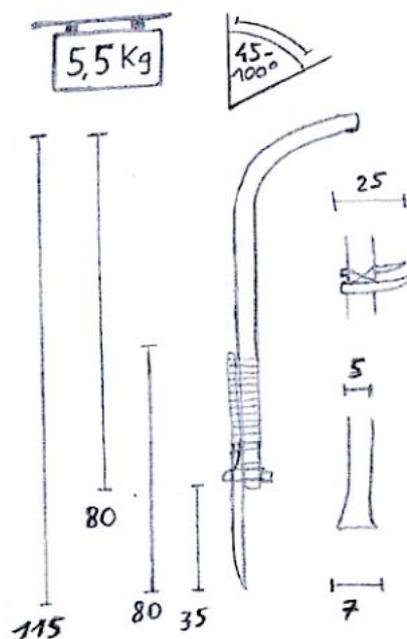


Illustration 13: Poids, angle et dimensions moyennes des wanas/chakitaqlla utilisées par Akchiq Pacha.



Illustration 14: Tarwi après trois mois de croissance sans abono (parcelle A de Shekta Mesarumi). Au fond : la Cordillera Blanca

PARTIE HAUTE DE LA CHAKRA

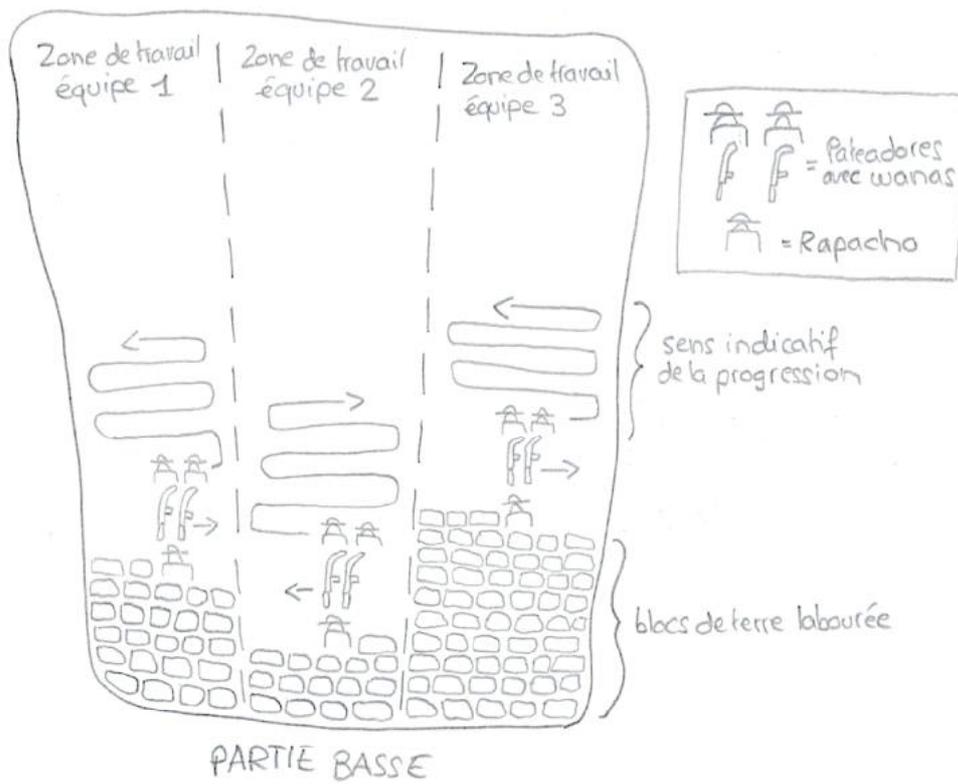


Illustration 15: Progression du chakmay, vue aérienne



Illustration 16: Chakmay avec rapacho (Santa Casa)



Illustration 17: Premier plan : Mañu au matsuy. Arrière-plan : Rafael et Freddy au Kichay (Santa Casa)



Illustration 18: Sillons établis en huesos de pescado, ou palmasqa (Santa Casa)



Illustration 19: Cultivar/aporcar avec rakwa (Kunkashka B. Arrière-plan : Kunkashka C.)



Illustration 20: Apport de guano en janvier sur une parcelle préparée en wachutikray (Kunkashka C))

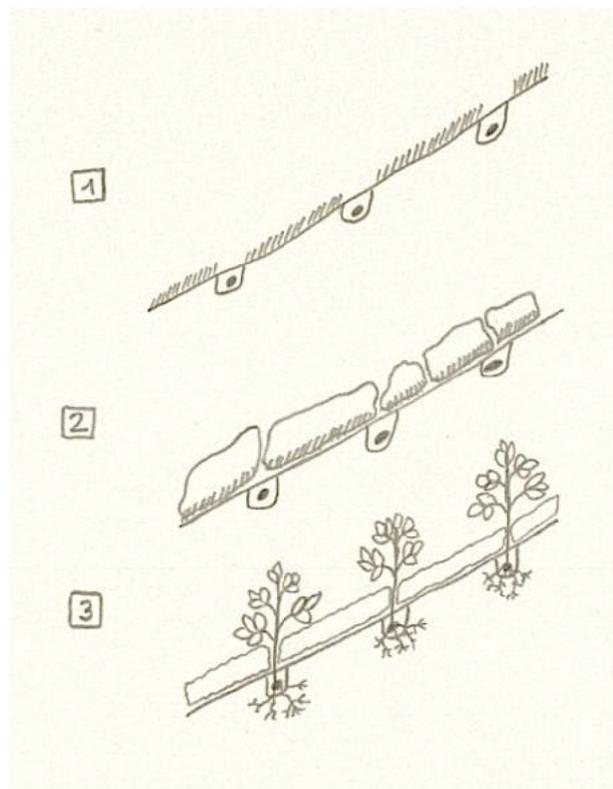


Illustration 21: Coupe horizontale du wachutikray.
 1 : Après le semis
 2 : Après le wachutikray
 3 : Après croissance des plantes

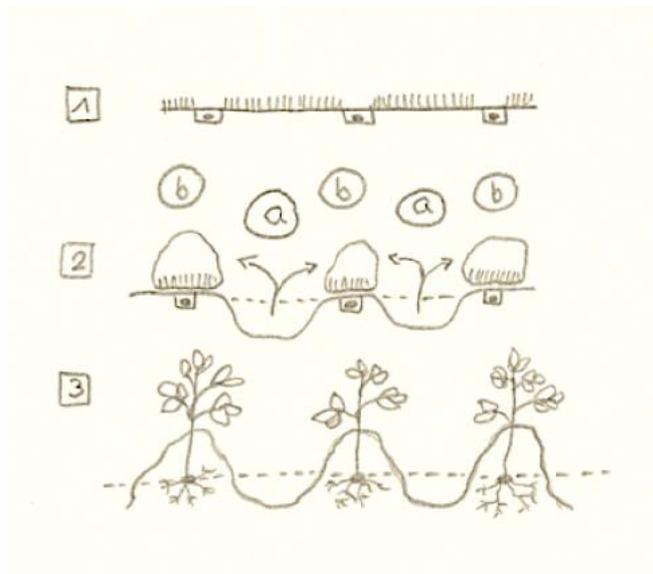


Illustration 22: Coupe horizontale du wachutikray.

1 : Après le semis

2 : Après le wachutikray

3 : Après croissance des plantes

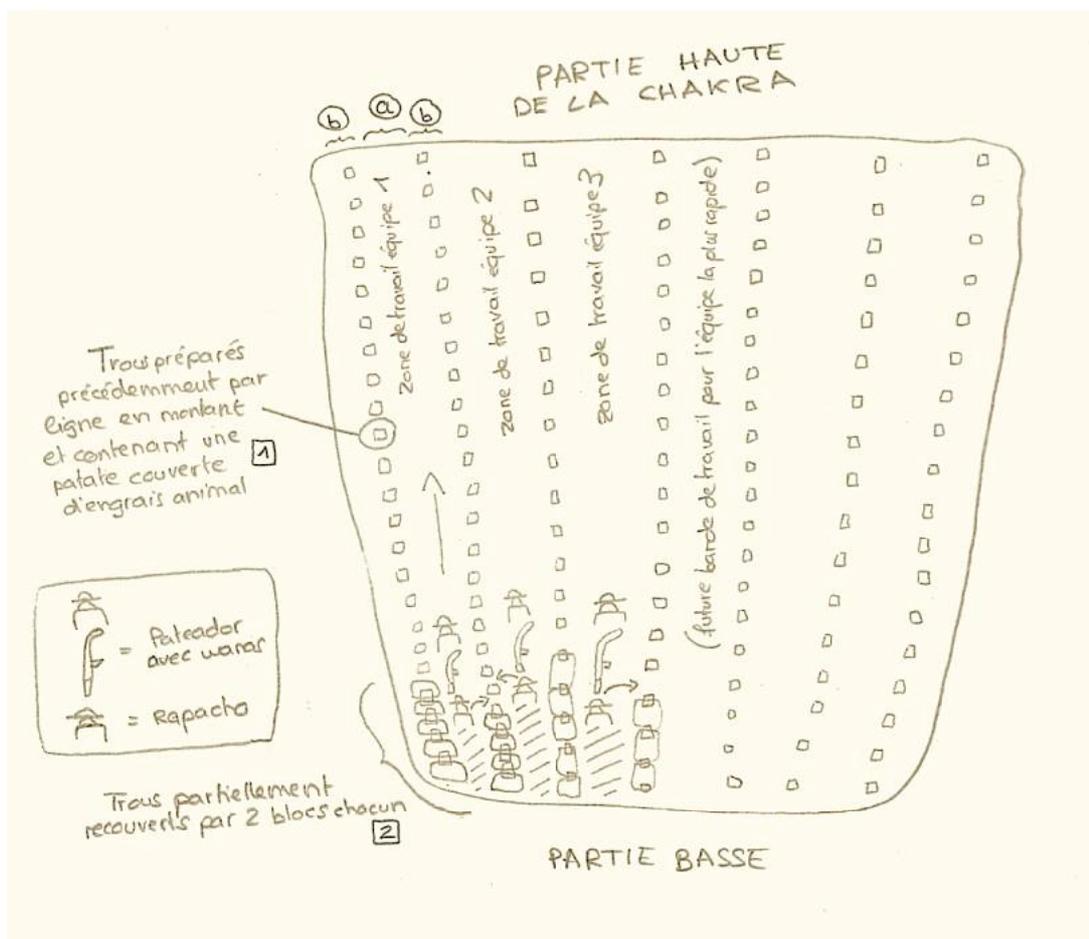


Illustration 23: Progression des paires takllero-rapacho au cours du wachutikray (vue aérienne)



Illustration 24: Freddy contemplant les lignées de trous (uchku) tracées sur la parcelle A de Kunkashka avant le wachutikray. En arrière-plan : parcelles B et C et au-dessus, les sapins délimitant la zone réservée à la Barrick Gold Corporation



Illustration 25: Wachutikray avec Freddy comme takllero et Rafael comme rapacho (Kunkashka)



Illustration 26: Flor défiant Omar en construisant sa propre Pachamanka selon une autre technique (Shekta Mesarumi)



Illustration 27: Flore et Freddy en train de moudre au Bâtan (Santa Casa)



Illustration 28: Pachamanka en terre avec arcade en pierre, Shekta Mesarumi



Illustration 29: Omar attisant le feu de la Pachamanka (Kunkashka



Illustration 30: Omar détruisant la Pachamanka à l'aide d'un tison (Kunkashka)



Illustration 31: Omar piétinant la Pachamanka (Kunkashka)



Illustration 32: Mère d'omar déterrant la nourriture de la Pachamanka (Kunkashka

- 1 Qui parle parfaitement le qichwa de Ancash.
- 2 Nom qichwa signifiant rien moins que « homme couleur de cuivre, lève-toi ».
- 3 Littéralement « donner selon son coeur ».
- 4 Ce surnom me fut attribué par référence à l'oiseau du même nom (aussi appelé *yukis*) dépourvu d'estomac et qui mange par conséquent de petites quantités de nourriture à intervalles réguliers. Ne disposant pas de la même capacité ni appétence que mes compagnons à ingérer, qui plus est de bonne heure, plusieurs demi-douzaines de patates au petit-déjeuner (en plus d'une tasse d'avoine bouillie et *canchas de maíz*, il va sans dire), je me retrouvais souvent dans une situation de décalage au niveau de ma faim par rapport à la leur dès le milieu de matinée ou d'après-midi. Si les réserves qu'ils ingéraient suffisaient à conduire les travaux physiques (notamment agricoles) jusqu'au repas suivant, j'avais pour ma part besoin de me ravitailler de temps à autre d'un fruit ou d'un en-cas. Cette pratique leur était fort curieuse et l'analogie à cet oiseau fut toute trouvée. Plus tard apparut également une expression nouvelle que les membres du groupe se mirent à utiliser pour signifier qu'ils avaient faim : « estoy como el pájaro Chilchil » [je suis/me sens comme l'oiseau Chilchil].
- 5 « Sur Mañu ils ont pointé leurs pistolets. On a vu des gens du village se faire tué. Des femmes, des innocents, des enfants aussi. »
- 6 Mouvement Révolutionnaire Túpac Amaru.
- 7 En témoigne notamment l'intitulé de l'onglet de leur site internet réservé à ce sujet : *Responsability Report. Advancing together. A candid update on ou progress in mining responsibility* (<http://www.barrick.com/> consulté le 4 janvier 2017).
- 8 En qichwa de Huancayo « allqy allqy intipa rupasqan ».
- 9 Voir entre autres : <http://huarazinforma.pe/archives/8831> (consulté le 06.06.2017).
- 10 « La fierté de fouler/de piétiner » (référence à l'action du pied sur la chakitaqlla).
- 11 Royaume Inka formé des quatre *suyu* [région, territoire] en référence à *Qusqu* ou Cusco au centre. Les *Huaylas* qui occupaient la région de Waras furent assimilés tardivement au royaume . Ils faisaient alors partie du *Chinchaysuyu* au nord.
- 12 Le terme *yunta* vient du castillan *yuntar* [unir]. Au Pérou, on utilise ce mot pour signifier un attelage de *toros* [bœufs] associé à un *arrado* [un araire]. Au sein d'Akchiq Pacha, le terme de *yunta* est utilisé pour désigner l'araire mais aussi la paire de *taklleros*. D'autres sources indiquent que le terme générique pour désigner l'unité de production que représente une paire à la chakitaqlla serait la *masa* (Morlon 1996).
- 13 D'autres sources indiquent des *yunta* de quatre, cinq *taklleros* voire davantage encore (Gade and Rios 1972).
- 14 Le terme de *yunta* n'est pas utilisé dans cette configuration car il s'agit ici d'un apparentement de deux « métiers » différents (un *takllero* et un *rapacho*).
- 15 « Gagner ou vaincre pour ne pas être vaincu ».

- 16 Sorte de meule servant à broyer céréales, légumineuses, herbes et autres aliments par le frottement exercé d'une pierre lourde et arrondie que l'on fait rouler sur une autre bien plus grande et à la surface plate ou légèrement creuse (voir Illustration 27).
- 17 La *Pachamanka* consiste en une cuisson d'aliment sous terre et au sein d'un foyer de braises préalablement chauffées au sein d'un dôme construit à l'aide de mottes de terres et/ou de pierres spécifiquement adaptées à la chaleur (voir Illustration 28). Une fois le dôme érigé, un feu y est entretenu jusqu'à ce que la terre autour ait atteint une chaleur propice. Les aliments sont alors disposés à l'intérieur du four (il s'agit principalement de tubercules accompagnées parfois de habas et dans des occasions exceptionnelles des *humitas*, de la viande, des fruits, légumes ou de poisson). Le dôme est ensuite détruit puis éventuellement piétiné par quelques pas de danse. La cuisson dure environ 40 à 45 minutes. Pendant ce temps, les personnes qui s'en sont occupée retournent aux champs, aux *pasto* [conduite des bêtes en pâture] ou encore préparent d'éventuels accompagnements comme des salades, du *tuqush* [patates fermentées], des sauces et des boissons (une tâche qui revient aux femmes uniquement).