

École de hautes études en sciences sociales (EHESS)

Master 2 en sciences sociales

Mention Anthropologie, spécialité ethnologie, anthropologie sociale

*Année 2006-2007*

# ***Techniques et pratiques d'élevage de lamas dans une communauté quechua de l'Altiplano Sud Bolivien***



Mémoire présenté par Shah-Dia RAYAN

*Sous la direction de Gilles RIVIERE, maître de conférences (CERMA)*

*Septembre 2007*

## **TABLE DE MATIERES**

<b>Table de matières.....</b>	<b>2</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>5</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>Partie I. Construction de l'objet de recherche ou pourquoi chercher des compléments à l'agronomie du côté de l'ethnologie .....</b>	<b>2</b>
I. (re)Considérations générales sur un parcours technique et professionnel.....	2
Ce que l'agronomie ne dit pas .....	2
Là où l'anthropologie a marqué des points .....	2
Reprendre les anciens chemins avec de nouvelles perspectives .....	3
II. Dans ce cadre très général, une recherche qui trouva sa place sur l'Altiplano bolivien...	5
1. Cadre thématique et institutionnel de la recherche : le projet EQUECO.....	5
2. Cadre thématique spécifique de ma recherche : les pratiques d'élevage dans la communauté de San Agustin, Altiplano Sud bolivien.....	6
Méthodologie initialement envisagée .....	7
<b>Partie II. Éléments de contexte du terrain d'étude : des agricultures bouleversées par l'émergence de la quinoa sur le marché mondial .....</b>	<b>8</b>
I. Le boom de la quinoa, la petite graine qui monte .....	8
1. La quinoa, une pseudo-céréale spécifique de l'Altiplano Andin.....	8
2. Depuis les années 80, un marché qui explose .....	10
3. Un succès qui n'est pas sans poser problèmes... et questions .....	11
II. Le commerce équitable aujourd'hui : un acteur important du marché agricole mondial ? .....	13
1. Éléments clés sur l'histoire du mouvement du commerce équitable : mutations de l'idéologie et diversité du mouvement.....	13
a. Quelques faits marquants à l'origine du commerce équitable .....	13
b. Quels fondements politiques et idéologiques ?.....	14
2. Le commerce équitable aujourd'hui : principes, définitions, organisations et label..	15
a. Premiers principes et institutionnalisation.....	15
b. Des efforts récents de définition du commerce équitable et des critères de labellisation.....	16
3. À l'avenir : quels enjeux et quels défis pour le commerce équitable ?.....	16
<b>Partie III. L'étude de terrain – éléments préliminaires concernant la communauté de San Agustin et son système agraire.....</b>	<b>19</b>
I. Une fois sur place, une réalité de terrain qui change (toujours) la méthodologie envisagée .....	19
1. Tentative d'analyse des difficultés rencontrées sur le terrain .....	19
2. L'étude telle que réalisée.....	20
II. Pour fixer les idées sur la communauté de San Agustin .....	22
1. San Agustin, Municipale et Province .....	22
2. Quelques éléments marquant concernant la population de San Agustin .....	23
3. Données sommaires sur l'organisation sociale communautaire.....	24
a. Les autorités de San Agustin.....	24
Les autorités étatiques de la Province et du Municipale.....	24
Les autorités dites « originaires » de la communauté .....	24
b. Éléments sur le fonctionnement des charges communautaires.....	26
c. Passer les charges, une obligation pour tout comunero ? .....	27
d. Une charge à part, à caractère religieux : les pasantes des fêtes communales .....	29

III. Éléments généraux sur le système de production agricole et agropastoral de San Agustin.....	31
1. Quelques éléments caractéristiques du climat de puna aride .....	32
2. Sur les paysages agraires rencontrés.....	33
a. Entre pampa, laderas et cerros .....	33
b. Les begales, espace crucial de pâturage .....	34
c. Entre culture et élevage, un zonage du territoire en mutation .....	34
3. Éléments sommaires sur l'organisation sociale autour de la ressource foncière.....	35
4. Quelques grandes tendances de la dynamique récente d'évolution du système agraire	37
<b>Partie IV. Tentatives d'ethnographie des pratiques et techniques d'élevage de lamas dans la communauté de San Agustin .....</b>	<b>39</b>
I. Calendrier général de l'élevage des lamas.....	39
II. Techniques et pratiques de gestion du troupeau au fil de l'année .....	41
1. La journée, les tâches des différentes phases de l'année : .....	41
a. Pendant la période de surveillance estivale .....	41
b. Pendant le reste de l'année .....	44
2. Composition des troupes .....	47
a. Composition sexuée de troupeaux.....	47
Situation actuelle .....	47
Éléments sur la composition sexuée de troupeaux quand existaient encore les caravanes .....	48
b. Composition des troupeaux selon leur propriétaire .....	48
3. On ne compte pas ses lamas... mais on les (re)connaît .....	49
Pourquoi ne pas compter ?.....	49
Ou plutôt, pourquoi compterait-on ?.....	51
III. Techniques et pratiques liées à la production.....	54
1. La viande .....	54
L'abattage des lamas.....	55
2. La laine.....	57
3. L'utilisation de la fumure organique.....	58
4. Les autres produits de l'élevage de lamas.....	59
IV. Les pratiques de reproduction des troupeaux et de l'économie familiale.....	61
1. Pratiques autour de la reproduction des animaux .....	61
a. Choix du mâle reproducteur.....	61
b. La séparation des petits de l'année en hiver .....	63
2. Sur la constitution et l'héritage d'un troupeau .....	65
3. Une pratique de reproduction de l'unité familiale disparue : Les caravanes de lamas	69
Ce qu'on en sait aujourd'hui à San Agustin.....	69
De la dimension symbolique des voyages de caravanes.....	70
4. Une pratique de reproduction toujours bien vivante : l'enfloramiento.....	72
a. Observation d'un enfloramiento de brebis .....	72
Conditions générales d'observation .....	72
Le déroulement de la journée .....	72
Tout commence toujours par une <i>qoa</i> .....	73
Le travail d' <i>enfloramiento</i> proprement dit .....	74
Clôture de la cérémonie .....	77
b. Quelques données recueillies concernant l'enfloramiento des lamas et compléments de la littérature.....	78
Les dates de la cérémonie .....	78
Sur la cérémonie elle-même .....	79
Sur le pourquoi et la symbolique d'une telle cérémonie .....	79
V. Peut-on tirer des conclusions ethnologiques de cette brève étude ?.....	81

1. Diminution des troupeaux et modifications des savoirs paysans .....	81
2. Quelques tentatives autour de la notion de fertilité .....	83
a. Petit détour par l'analyse sémantique des différents termes quechuas se rapportant à la fertilité du sol .....	83
b. Où l'on tente d'en revenir à la fertilité de l'élevage... et aux données de terrain .....	87
3. Tentatives sur la question du rapport à l'animal et à l'environnement naturel : quand on aime on ne compte pas ? .....	89
Le <i>cariño</i> (affection) pour les animaux préférés .....	89
Les qualités d'un 'bon' lama ? .....	91
<b>« Pour ne surtout pas conclure ».....</b>	<b>93</b>
<b>Bref Glossaire .....</b>	<b>Erreur ! Signet non défini.</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>96</b>

## REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à remercier Gilles Rivière pour la confiance qu'il a eu la gentillesse d'accorder à l'agronome qui a débarqué voici quelques mois dans son bureau de l'EHESS ; et pour l'appui et la disponibilité qu'il n'a jamais manqué de m'accorder depuis.

Je souhaite également remercier les membres du projet EQUECO qui m'ont permis de concrétiser ce projet de recherche : Pablo Laguna d'abord dont je ne pourrais rappeler toute l'aide qu'il m'a apportée sans risquer un inventaire à la Prévert ; Jean-Joinville Vacher et Thierry Winkel qui ont permis mon intégration effective à EQUECO, en France ou à La Paz ; Manuela Vieira bien sûr sans qui je n'aurais jamais atteint San Agustin si facilement, Anaïs Vassas dont l'expérience nourrira longtemps mes réflexions, et tous ceux que je n'ai pas eu l'occasion de croiser assez longtemps à mon goût.

*Quisiera además agradecer sinceramente todas las personas de las organizaciones que me apoyaron en Uyuni y en San Agustin: en primer lugar a Don Hugo Bautista que me abro las puertas del Consorcio Lipez, y sus colaboradores que no estuvieron menos acogedores: Patricia, Florencio, Carla, Lydia... Gracias a Marcos, Valeria y Sandra, que me hicieron sentir en casa a la CADEQUIR. Y mas que todo gracias a Don Mateo y todo el CEDEINKU que realmente me dan una casa en San Agustin!*

*Pero los que merecen toda mi gratitud son los campesinos de San Agustin que me abrieron con tanta amabilidad las puertas de sus casas, de sus estancias y des sus actividades; y sobre todo que soportaron con tanta paciencia mis preguntas. Gracias a cada uno – con toda mi amistad.*

Et parce qu'on ne fait rien de bon sans de bons amis, spéciale dédicace et *cariño* à tous ceux y ont été pour quelque chose dans cette nouvelle aventure : Fof, Margot et Renata, parce que vous m'avez furieusement donné envie de savoir à quoi ressemblait la Bolivie, et que vous avez bien fait ; Céline et Pati, Margot encore et Christophe, Anaïs encore et Christophe parce que vous m'avez permis de me sentir à la maison partout en Bolivie. No olvido *one* agradecimiento a Carlos por su presencia lejos de la vida paceña.

Et ycc qui y est pour tout...

## ***INTRODUCTION***

Le présent mémoire reprend les résultats de ma recherche de Master 2 en Sciences sociales à l'Ecole de hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris, mention anthropologie, sous la direction de Gilles Rivière (CERMA).

Ce travail est basé d'une part sur des recherches bibliographiques au cours de l'année 2006-2007 et d'autre part sur un travail de terrain d'environ 6 semaines, réparties en deux séquences, dans la communauté de l'Altiplano sud bolivien de San Agustin, département de Potosi.

Une double perspective a guidé ces travaux : d'une part, dans le cadre d'une reprise d'études, il s'agissait pour moi de chercher à compléter les acquis et les savoir-faire issus de ma formation initiale d'agronome et de mon expérience professionnelle de chargée de projets de développement agricole. Par ailleurs, intégrée dans un projet de recherche interdisciplinaire sur la durabilité des systèmes de productions de la quinoa dans l'Altiplano Bolivien, cette courte recherche tentait d'adopter un point de vue ethnologique sur les modifications du système agraire provoquées par le développement du marché mondial de la quinoa.

Afin de comprendre cette démarche, je reviendrais tout d'abord dans ce mémoire sur la construction de mon objet de recherche au cours de ces derniers mois. Je développerais ensuite le contexte agro-économique dans lequel celle-ci se situe et dans lequel se trouvent aujourd'hui pris les paysans avec lesquels j'ai travaillé. Ces préliminaires me permettront ensuite de présenter les principales données recueillies sur le terrain pendant ces quelques semaines, et les analyses qu'elles m'ont amené à ébaucher.

***PARTIE I. CONSTRUCTION DE L'OBJET DE RECHERCHE OU POURQUOI  
CHERCHER DES COMPLEMENTS A L'AGRONOMIE DU COTE DE  
L'ETHNOLOGIE***

***I. (re)Considérations générales sur un parcours technique et professionnel***

---

Ce que l'agronomie ne dit pas

Avant même d'en avoir terminé avec ma formation initiale d'agronome, il m'avait semblé que l'étude des seuls aspects techniques et économiques d'un système agraire ne pourrait jamais me permettre de comprendre réellement les dynamiques à l'œuvre dans les sociétés paysannes d'ici ou d'ailleurs. En effet, les rapports sociaux et l'organisation de ces sociétés me semblaient aussi faire partie du minimum à comprendre. Par la suite, c'est également l'étude des aspects organisationnels et des dynamiques de collectifs de projet qui m'a poussée à m'intéresser aux sciences sociales. En effet, après quelques années de travail dans le domaine du développement agricole et de l'agriculture dite durable, j'avais été confrontée de manière récurrente à des objets sur lesquels l'agronomie ne me donnait pas plus d'éclairage. D'abord, les collectifs paysans avec lesquels j'étais amenée à travailler et que je souhaitais accompagner aux mieux dans leurs démarches collectives de projets ; mais également, les diverses organisations de développement que je côtoyais de l'intérieur ou de l'extérieur (associations, ONG ou organisations internationales engagées sur les questions de durabilité), et ce dans différents contextes de projet.

Or, à quelque échelle que ces questions d'ordre sociologique ou anthropologique se posent, il me semblait crucial de comprendre ces dynamiques de fonctionnement si je voulais exercer mon métier au mieux, c'est-à-dire accompagner les paysans dans leurs réflexions et dans la construction de leurs projets. Comment en effet prétendre « animer » un projet si l'on ne comprend pas les forces, les mouvements, les enjeux à l'œuvre ?

Là où l'anthropologie a marqué des points

Reprenant le chemin des études à l'EHESS, j'ai me semble-t-il, eu la chance de trouver beaucoup de sources de travail – même si je ne suis encore aujourd'hui qu'à peine au début de tout ce que les auteurs découverts en route pourront m'apporter dans ma démarche !

Par exemple, des travaux tels que ceux de Olivier De Sardan ou Norman Long en socio-anthropologie du développement commencent à me donner de tout nouveaux éclairages sur le monde du développement de ces dernières décennies. Mais plus généralement, j'ai découvert que le regard que portent les ethnologues de toutes spécialités sur les sociétés paysannes me permet bien plus que de compléter simplement mes connaissances. Il me renvoie surtout à mon propre regard d'agronome sur celles-ci, pour me montrer toujours plus clairement à quel point il s'agit d'un point de vue orienté, situé et donc le plus souvent partiel, laissant hors de sa grille d'analyse des éléments pourtant cruciaux. Ainsi, je m'étonnais un jour auprès de Marie-Claude MAHIAS, à propos de son texte sur l'utilisation de la bouse de vache en Inde du Nord (MAHIAS, 1994), qu'elle ait mis plusieurs années à s'intéresser à cette question alors qu'elle étudiait une société paysanne : dans ma logique d'agronome, les questions de fertilité, et donc de bouse de vache, ont toujours été parmi les plus essentielles de toutes. Mais bien sûr je ne trouvais pas grand-chose à redire quand elle me répondit que j'étais peut-être moi-même un peu trop insensible aux systèmes de parenté ou à la dimension symbolique de tel ou tel produit agricole pour prétendre un jour arriver à de quelconques conclusions sur les rapports sociaux de caste autour des dites bouses de vaches. Comme le corbeau, je découvrais « un peu tard » qu' « on peut sûrement dire qu'une tête bien faite est une tête bien fermée » (BACHELARD, 1938). Et je commençais de prendre la mesure de ce que pouvait être un « changement de paradigme » (au sens de KUHN, 1962) !

#### Reprendre les anciens chemins avec de nouvelles perspectives

Toutefois, avant d'en arriver là, je sais qu'il serait utopique et certainement risqué de croire qu'en ajoutant la corde de l'ethnologie à mon arc d'agronome, je comprendrais miraculeusement tout. Et encore plus utopique de croire que je cesserais de m'intéresser aux systèmes de production agricoles, aux projets de paysans et aux questions de durabilité des pratiques et de gestion des ressources naturelles. En effet, j'ai travaillé plusieurs années et dans divers contextes de projets sur la question de la gestion durable des ressources naturelles (forêts, biodiversité, moyens de production agricoles, ...) ; et sur celle de la durabilité des pratiques agricoles. L'expérience la plus fondamentale dans ce domaine a été ma coopération avec les producteurs de la FADEAR<sup>1</sup>, auteurs de la « charte de l'agriculture paysanne », alors en tant qu'animateur du réseau paysan autour de cet outil pédagogique. En effet, mon travail

---

<sup>1</sup> Fédération associative pour le développement de l'emploi agricole et rural. Liée à la Confédération Paysanne (syndicat agricole français), cette fédération regroupe les associations chargées entre autres des formations des membres du syndicat.



sur la charte de la FADEAR m'avait permis de comprendre que l'on ne peut envisager de travailler sur la durabilité des pratiques agricoles qu'à la condition de connaître réellement ces pratiques ; mais surtout à condition de comprendre la réalité et les contenus de la notion de durabilité mobilisée par les acteurs. Or, force a été de constater que sur ces questions bien connues (croyais-je), la fréquentation des anthropologues m'a ouvert bien des perspectives.

En effet, l'étude des pratiques et des techniques agricoles prend une tout autre dimension quand on apprend à connaître l'approche qu'en font les anthropologues des techniques : savoir les décrire, les analyser, écouter et comprendre le discours des acteurs à leur sujet, *etc.* me semble apporter une compréhension bien plus fine des actes et des stratégies des acteurs. Et surtout, le fait d'inclure les savoirs, les savoir-faire et surtout les représentations symbolique dans les « systèmes techniques » (Lemonnier, 1983) leur donnent à mon avis un tout autre poids que la simple approche technicienne des système agraire dont j'étais familière.

Par ailleurs, il me semble que la question de durabilité et le souci de préservation de l'environnement et des ressources naturelles procèdent logiquement d'un certain rapport et d'une certaine représentation du milieu naturel qui nous entoure. Or, ceux-ci varient d'une société à l'autre, d'un contexte culturel et historique à l'autre (Descola, 2005). Je pense donc que l'élaboration de concepts et de normes de durabilité réellement partagés avec les paysans d'une société donnée (proche ou lointaine), dans le cadre par exemple d'un projet promouvant des pratiques agricoles dites durables, passe par une recherche sur l'« écologie culturelle » ou sur ce que Philippe DESCOLA préfère désigner par le terme d' « écologie des relations ». Travail de recherche qui peut selon moi se faire en mobilisant le point de vue de l'anthropologie des techniques, dans le sens où celle-ci est à même me semble-t-il de faire « émerger » la dimension symbolique de l'étude des pratiques agricoles.

C'est en tout cas cette idée de composition des deux visions et d'aller-retour permanent entre les deux types d'analyse qu'il m'a semblé tout à fait passionnant de tenter dans ma recherche. Ou du moins d'installer en forme de boussole théorique pour la guider...

## ***II. Dans ce cadre très général, une recherche qui trouva sa place sur l'Altiplano bolivien***

---

### *1. Cadre thématique et institutionnel de la recherche : le projet EQUECO*

Les ébauches de réflexions évoquées ci-dessus ne se sont cependant absolument pas construites *ex nihilo*. Bien au contraire, c'est en préparant une recherche concrète et ciblée que j'ai pu peu à peu les expliciter. En effet, m'intéressant depuis plusieurs années à l'Amérique latine, j'ai eu la chance d'entrer en contact avec Gilles RIVIERE, enseignant de l'EHESS et chercheur au CERMA (Centre de recherches sur les mondes américains). Comme il avait parfois tenté de fréquenter des agronomes au cours de ses recherches (RIVIERE, 1996), j'ai eu la chance qu'il comprenne et surtout soit prêt à soutenir mes tentatives de « changement de paradigme ». Mais surtout, il me permit de me rapprocher d'un programme de recherche interdisciplinaire intitulé EQUECO : « Emergence de la quinoa dans le commerce mondial : quelles conséquences sur la durabilité sociale et agricole dans l'Altiplano Bolivien ? ».

En effet, l'Altiplano bolivien est actuellement totalement bouleversé par le développement du marché mondial de la quinoa (voir partie II sur ce thème), en particulier quant aux conditions de durabilité des systèmes de production agricole de ce milieu fragile. C'est dans ce contexte agraire en mutation que plusieurs équipes de recherches et organismes travaillant sur l'Altiplano bolivien ont conjointement proposé un projet de recherche à l'Agence Nationale pour la Recherche (ANR), dans le cadre de l'appel à propositions de recherche de 2006 du programme fédérateur « agriculture et développement durable » (ADD). M. Gilles Rivière est responsable de l'équipe 'anthropologie' de ce projet.

Celui-ci se propose de poser la question des conséquences sur la durabilité sociale et agricole dans l'Altiplano Bolivien de ce nouveau marché. Il se propose ainsi d'interroger la durabilité de territoires et de sociétés rurales des hauts plateaux andins, dans un contexte d'essor de la production commerciale de quinoa, d'intensification des systèmes agricoles et d'ouverture aux échanges. Par une recherche interdisciplinaire, il entend examiner comment la notion de développement « durable » peut prendre sens dans les sociétés paysannes aymaras et quechuas des hauts-plateaux. Les chercheurs de disciplines aussi variées que l'agronomie, l'écologie ou l'anthropologie se retrouvent autour de deux points forts :

- approche systémique et interdisciplinarité : les dynamiques opérant au niveau des terres, des exploitations, des communautés et de la filière commerciale seront

analysées et modélisées en assimilant expérimentation de terrain, observation participative, études territoriales et enquêtes socio-économiques ;

- partenariat entre recherche et action : définies et conduites de manière participative avec les acteurs du développement local, les recherches auront pour objectif l'appropriation par ces mêmes acteurs d'instruments d'évaluation des modes de gestion et des innovations, de négociation des conflits et de prospective.

2. Cadre thématique spécifique de ma recherche : les pratiques d'élevage dans la communauté de San Agustin, Altiplano Sud bolivien

Dans ce grand ensemble, et pour les toutes petites semaines de terrain d'un Master 2, nous avons décidé qu'il serait intéressant, et raisonnable, de s'intéresser à *une* communauté et *un* élément du système de production. C'est dans cette optique que la problématique générale de recherche initialement retenue pouvait se formuler ainsi : Quels sont les pratiques, les savoirs, mais aussi les catégories et représentations qui concourent à la gestion « durable » des ressources naturelles de l'agro-écosystème, dans une communauté paysannes de l'Altiplano bolivien ?

Et pour réduire encore un peu le champ d'investigation, j'avais envisagé de m'intéresser tout particulièrement à la notion ou à la ressource 'fertilité', au sens large, c'est-à-dire autant dans une optique agronomique que symbolique. Enfin, l'objet de recherche retenu, étant donné la saison à laquelle je pouvais réaliser mon terrain (hors de la saison de culture), était plus particulièrement les pratiques d'élevage d'une communauté du sud de l'Altiplano Bolivien, San Agustin (voir annexe 1).

Cette dernière avait été retenue pour plusieurs raisons, assez pratiques en fait : tout d'abord, comme le projet EQUICO s'intéresse à la production de quinoa, les chercheurs qui l'animent travaillent autour du Salar d'Uyuni, département de Potosi, au sud-ouest de la Bolivie. Cependant, peu nombreux étaient ceux qui avaient déjà essayé de travailler avec les communautés les plus au sud de cette zone, alors même qu'ils disposaient de bons contacts avec des organisations de producteurs sur place (en particulier le Consorcio Lipez, entreprise de promotion et de commercialisation des produits des micro-entreprises villageoises du Lipez ; le Centro Inti, ONG de développement local ; et le CEDEINKU, groupement de producteurs de quinoa). L'occasion de mon passage fut donc choisie pour tenter une première entrée dans les communautés du Lipez ; celle de San Agustin fut proposée du fait de l'importance de l'élevage dans son système de production.

### Méthodologie initialement envisagée

Plus concrètement, l'idée était à l'origine de travailler sur les pratiques de gestion de la fertilité et de reproduction (au sens large) mobilisées dans les pratiques d'élevage, dans quelques *estancias*<sup>2</sup> de la communauté de San Agustin. Je souhaitais en profiter pour m'intéresser par exemple aux pratiques de reproduction de l'unité familiale liées aux pratiques d'élevage, à différents niveaux de son économie. De la même manière, je souhaitais envisager la question de la fertilité et sa reproduction par rapport à l'idée de gestion de l'environnement, comme je l'indiquais plus haut. D'autant que les changements actuellement en cours dans les systèmes de production de la quinoa (et de ce fait dans l'ensemble du système agricole) se manifestent et se rencontrent directement autour de cette question de la fertilité et de sa reproduction. J'envisageais donc a priori une forte dimension diachronique dans ce travail.

Il était prévu que je réalise mon terrain au cours du mois de juin 2007, en accord et en concertation avec le Centro Inti (basé à Uyuni) et le CEDEINKU (basé à San Agustin). L'un des techniciens de cette organisation serait a priori présent pour m'accompagner dans mon travail et en particulier pour me présenter à quelques familles intéressantes qui pourraient m'accueillir dans leurs *estancias*.

Il s'agissait de s'essayer à un travail d'observation participante des pratiques et des techniques d'élevage existantes à cette période de l'année : tâches quotidiennes de gestion du troupeau, tâches spécifiques à la saison (mises bas, marquage, rituels, etc.). J'envisageais également de compléter ces observations par des conversations voire des entretiens avec les producteurs afin de mieux comprendre les logiques mobilisées et surtout pour replacer ces techniques dans le cycle de travail annuel et dans l'organisation sociale autour de laquelle il se structure (cercle familial, *estancia*...). Je souhaitais également les mettre ainsi en perspective avec la gestion ou du moins la relation à l'environnement ainsi que dans une perspective diachronique en interrogeant les producteurs sur leurs souvenirs et leurs histoires de vie. J'envisageais enfin, dans la mesure du possible et des occasions qui se présenteraient, de collecter des matériaux narratifs (légendes, histoires locales, chansons de bergers...) pour compléter mes observations et mes entretiens.

---

<sup>2</sup> Ce terme désigne les résidences temporaires que les familles utilisent pendant la période de gardiennage permanent, par opposition aux maisons dont elles disposent au village.

***PARTIE II. ÉLÉMENTS DE CONTEXTE DU TERRAIN D'ETUDE : DES AGRICULTURES BOULEVERSEES PAR L'EMERGENCE DE LA QUINOA SUR LE MARCHE MONDIAL***

***I. Le boom de la quinoa, la petite graine qui monte***

*1. La quinoa, une pseudo-céréale spécifique de l'Altiplano Andin*

La quinoa (*Chenopodium quinoa*) est une pseudo-céréale spécifique des régions andines, c'est-à-dire qu'elle n'appartient pas à la famille des Graminées, comme le blé, mais à celle des Chénopodiacées (famille de l'épinard par exemple).



*Photos 1 et 2 : Plants et infrutescence de quinoa (photos IRD)*

Les recherches archéologiques montrent que cette plante alimentaire a été domestiquée dans les Andes entre 3 000 et 5 000 avant J.C. (Laguna, 2002). Elle faisait donc partie des cultures et du régime alimentaire des populations andines bien avant l'arrivée des Espagnols,

mais contrairement au maïs ou à la pomme de terre, elle n'a pas retenu leur attention. En effet, non seulement la farine de quinoa n'est pas panifiable, mais surtout cette graine nécessite un important travail avant d'être consommable du fait du fort taux de saponine<sup>3</sup> de son enveloppe.

Or, cette graine dispose aussi d'excellentes qualités nutritionnelles : en effet, elle présente un taux de protéines bien plus élevé que les céréales de consommation courante en Europe (de l'ordre de 15% contre des taux tournant autour de 10% pour ces dernières). Par ailleurs elle contient plusieurs acides aminés essentiels ainsi que plusieurs éléments minéraux capitaux pour la nutrition humaine. Ces qualités ont permis aux populations andines de disposer très longtemps d'un régime alimentaire relativement équilibré malgré un milieu naturel plutôt difficile.

C'est d'ailleurs cette adaptation aux conditions naturelles difficiles et spécifiques qui constitue une autre qualité de la quinoa : se contentant des sols arénitiques des hauts plateaux andins, elle est capable de supporter la haute altitude, les températures basses ainsi que la sécheresse et les gelées caractéristiques de ces régions. Mais surtout, elle présente une grande variété d'écotypes, adaptés à la forte variabilité des conditions entre micro-régions de la zone andine. Pour la région qui nous intéresse, autour du Salar d'Uyuni, on parle généralement d'un écotype « *Real* », présentant un grain plus gros et avec un plus fort taux de saponine. De par la taille de son grain, critère de qualité le plus souvent retenu pour l'exportation, ce dernier est l'un des plus connus sur le marché européen.

---

<sup>3</sup> La saponine est un alcaloïde au goût amer qu'il convient d'éliminer avant consommation, par lavages répétés en particulier. Elle peut cependant constituer un sous-produit intéressant pour les industries cosmétiques ou chimiques (détergents...).

## 2. Depuis les années 80, un marché qui explose

Jusqu'à récemment, la quinoa était à peu près inconnue des consommateurs européens et avait une très mauvaise image sur les marchés intérieurs d'Amérique latine : comme me l'expliqueront plusieurs interlocuteurs de San Agustín, la quinoa était considérée, du temps de leurs parents ou grands-parents, comme la « *comida de indios* » (« la nourriture des indiens »), avec toute la connotation péjorative et méprisante qu'une telle étiquette pouvait alors avoir (et peut toujours avoir). La viande de lama, l'autre pilier de l'alimentation de ces populations, souffrait alors du même désaveu (Bolton, 2001). Au point qu'à l'époque, dans les échanges de produits agricoles avec les basses vallées par exemple, les *lipeños* devaient fournir deux unités de quinoa pour une de farine de blé<sup>4</sup>. Le rapport (des prix) est aujourd'hui presque inversé.

En effet, dans les années 70-80, la 'découverte' des propriétés nutritives exceptionnelles de la quinoa lui ouvrent des niches de consommation aux Etats-Unis et en Europe : consommateurs végétariens, magasins diététiques... Ce sera ensuite le tour des premiers magasins du commerce équitable de s'intéresser à cette « graine des Incas ». Au cours des années 90, la conversion d'une proportion de plus en plus grande de producteurs à l'agriculture biologique entraînera une véritable explosion du marché d'exportation, vers l'Europe en particulier (voir quelques statistiques en annexe 2). Tant et si bien que depuis quelques années maintenant, la quinoa est même entrée dans les supermarchés européens au côté de produits beaucoup plus habituels sur nos tables. De manière concomitante, les marchés régionaux se sont eux aussi de plus en plus intéressés à la quinoa.

Aujourd'hui, le Pérou et la Bolivie sont les principaux producteurs mondiaux de quinoa, suivis par l'Equateur. Mais c'est la Bolivie qui occupe actuellement la première place à l'exportation ; il est intéressant de noter que jusqu'à la fin des années 90 au moins, la majeure partie de sa production était destinée au marché intérieur. Depuis cette période, les exportations (légalles ou en contrebande) semblent cependant prendre une importance de plus en plus grande (LAGUNA, 2000). L'entrée de ce produit dans les supermarchés d'Europe va certainement renforcer cette tendance dans les années à venir.

---

<sup>4</sup> Sur les voyages de trocs qui existaient par le passé à partir de San Agustín, voir partie IV, paragraphe IV.3.

3. Un succès qui n'est pas sans poser problèmes... et questions

Quinoa issue du commerce équitable : on pense revenus plus justes pour les producteurs, assurant la satisfaction des besoins élémentaires, meilleure redistribution des richesses le long de la filière, développement local et autogéré, consommation responsable, alternative à l'ultra-mondialisation et à l'ultra-libéralisation de l'économie...

Quinoa issue de l'agriculture biologique : on pense respect de l'environnement, préservation des ressources naturelles, réduction de l'utilisation d'intrants chimiques, favorisation de l'autonomie des petits paysans, protection de la santé des consommateurs et des producteurs...

Pourtant, même si tout cela est bien vrai en partie, la filière quinoa équitable constitue en fait un cas d'école car les choses sont loin d'être aussi simples et aussi positives sur toute la ligne. Malgré toutes les bonnes intentions des organisations et des consommateurs de produits équitables au Nord, à l'autre bout de la filière, l'augmentation de la demande en quinoa et donc l'augmentation des prix ont bouleversé le système de production local (Laguna, 2000, pour tout le paragraphe). L'appel d'air de ce nouveau marché a en effet, depuis le milieu des années 80, entraîné une intensification des système de culture avec toutes les conséquences d'une telle dynamique, bien connues ailleurs. Or, dans ces milieux difficiles et sur ces sols extrêmement fragiles, les dommages sont encore plus destructeurs et peut-être plus irrémédiables.

Par exemple, les paysans disposant à l'origine de moyens de production plus importants ont pu investir dans la culture mécanisée (charrue à disques), facteur d'augmentation des risques d'érosion, surtout en l'absence quasi totale de fertilisation organique. L'intensification des itinéraires techniques a par ailleurs conduit à une réduction des jachères. Les résultats se font d'ores et déjà sentir dans certaines zones de l'Altiplano : des sols épuisés ont été quasiment stérilisés. L'extension de cette monoculture de quinoa a grandement favorisé le développement des maladies et des parasites spécifiques de cette plante, facteur de surenchère pour l'utilisation d'intrants chimiques.

Par ailleurs, ces nouvelles perspectives de revenus ont poussé les familles qui le pouvaient à étendre leur superficie de culture, au détriment des zones de pâturage de la communauté. Au niveau de l'organisation sociale aussi, les conséquences de l'ouverture du marché de la quinoa sont donc très sévères : non seulement ceci a accru la différenciation sociale au sein des *comuneros*, mais qui plus est c'est tout le système de gestion



communautaire de la ressource foncière (on parle d'*aynuqa*) qui est parfois en passe de s'effondrer. Cette recomposition des rapports sociaux est encore renforcée par le retour des *residentes*<sup>5</sup> sur leurs terres pour cultiver la quinoa, souvent uniquement de manière ponctuelle au moment des travaux agricoles (semis, labour et récolte). À une autre échelle, l'émergence de nouvelles et nombreuses organisations de producteurs (OCA, *Organizaciones Economicas Campesinas*) bouleverse totalement le paysage institutionnel de la représentation agricole ainsi que ses modes de gouvernance (Laguna et al., 2006).

Notons enfin que la revalorisation de la quinoa et sa transformation en véritable culture de rente s'est partout fait au détriment de son rôle de culture vivrière : en effet, le différentiel de prix entre la quinoa et les aliments tels que les pâtes ou le riz incite les familles à vendre préférentiellement leur production pour racheter des produits industriels. Outre la dépendance alimentaire accrue que ce phénomène suppose, il entraîne surtout une véritable dégradation de la nutrition des populations de l'Altiplano (Laguna, 2000).

*In fine*, l'émergence de la filière équitable, même si elle a radicalement amélioré les revenus monétaires et au moins en partie les conditions de vie des producteurs de quinoa, soulève également bien des questions quant à la durabilité du système de production dans son ensemble. Plus largement, le cas de la quinoa devra certainement être une source d'enseignement et de réflexion pour les promoteurs du commerce équitable au Nord comme au Sud.

---

<sup>5</sup> Ce terme désigne les membres de la communauté partis s'installer définitivement en ville mais conservant généralement leurs droits sur la ressource foncière, leurs possessions (bétail en particulier)...

## ***II. Le commerce équitable aujourd'hui : un acteur important du marché agricole mondial ?***

---

### *1. Éléments clés sur l'histoire du mouvement du commerce équitable : mutations de l'idéologie et diversité du mouvement*

#### *a. Quelques faits marquants à l'origine du commerce équitable*

D'après Tonino Perna, la force du commerce équitable serait « d'avoir créé un nouveau type de relations sociales entre les producteurs du Sud et les clients du Nord » et constituerait à ce titre « l'une des tentatives les plus significatives pour répondre au défi du capitalisme global » et de « l'omnicommercialisation » (Latouche, 1993, cité par Perna, 2000).

Mais qu'entend-on exactement aujourd'hui le commerce équitable ? Quels en sont les acteurs ? Et avant tout : sur quels fondements et présupposés idéologiques repose-t-il exactement ? Il faut en effet commencer par se rappeler que c'est dans les Etats-Unis d'après guerre, au sein de mouvements chrétiens « anabaptistes-mennonites », que les premières initiatives de « commerce solidaire » voient le jour. Il s'agit alors « de marier la solidarité et le commerce, le monde de la coopération internationale et de l'entreprise lucrative », par la vente de produits surtout artisanaux (Diaz Pedregal, 2006).

Arrivé en Europe par la Hollande dans les années 60, ce commerce ne concerne que des réseaux militants « tiers-mondistes », assez limités, et ce jusque dans les années 80. En effet, c'est à cette période qu'apparaît la notion de « labellisation des produits équitables », notion que l'organisation Max Havelaar (Pays-Bas) finira par institutionnaliser en 1988 (Diaz Pedregal, 2006). Une autre rupture décisive aura lieu avec l'entrée dans le marché des produits alimentaires : en effet, le commerce équitable peut ainsi « s'émanciper d'une perspective caritative pour prétendre à un circuit ou un commerce alternatif » à proprement parler (Gendron, 2004).

Ces innovations radicales sortiront durablement le commerce équitable de sa 'confidentialité' antérieure pour l'amener peu à peu vers les circuits commerciaux classiques et même tout récemment jusque dans les grandes et moyennes surfaces (GMS).

b. *Quels fondements politiques et idéologiques ?*

Cette mise en perspective historique nous montre donc clairement combien les fondements idéologiques du commerce équitable sont complexes et divers. En effet, né au sein mouvements chrétiens puis plus généralement militants, il s'inscrit avant tout dans l'optique « développementiste américaine » d'après guerre, puis tiers-mondiste au début des années 60 (Diaz Pedregal, 2006). Mais au cours de cette décennie, le discours du commerce équitable se **politise** et se radicalise : à partir de là, il a pour ambition de se poser « en **'alternative'** au commerce conventionnel ». La fameuse formule « *Trade, not Aid* » (« Le Commerce, pas la Charité »)<sup>6</sup> marque cette rupture. À cette période par exemple, les Magasins Artisans du Monde de Paris sont avant tout un lieu de sensibilisation et d'information sur la situation des producteurs du Sud, « la vente en magasin [n'étant] qu'un prétexte » (Diaz Pedregal, 2006).

Face à cette démarche avant tout « politique, voire morale », la **labellisation** Max Havelaar marque un tournant dans les années 80, puisque « le label utilise désormais les structures classiques du marché », en particulier en ce qui concerne les distributeurs, comme nous le disions plus haut. Ces dernières années ont donc vu l'affrontement de deux courants au sein des acteurs du commerce équitable, fruit de leur histoire : d'une part les tenants de la « spécialisation », plus tournés vers l'approche politique comme par exemple Artisans du Monde en France, et d'autre part les tenants de la « labellisation » avec en tête Max Havelaar (Diaz Pedregal, 2006). Notons que ce genre de question agite déjà depuis de nombreuses années le marché du 'bio' et plus généralement toutes les démarches de consommation dite alternative ou citoyenne.

Ainsi, le commerce équitable se présentait « jadis comme un mouvement caritatif (« commerce solidaire »), puis politique (« commerce alternatif ») » est aujourd'hui en passe de devenir « résolument éthique » (« commerce équitable ») (Diaz Pedregal, 2006). Une évolution qui ne l'empêche pas de s'inscrire aujourd'hui encore dans la perspective d'une « autre aide au développement », comme nous l'indique un article du Monde daté du 5 mai dernier. En effet, il semble qu'il ne s'agit plus aujourd'hui pour les « consom'acteurs » de participer simplement à une action caritative, de « faire la charité », mais à « une volonté récente d'effectuer de petits gestes quotidiens qui pourraient, à terme, avoir une influence sur le marché mondial » ; il s'agit de rechercher la « vraie 'équité' » en faisant « du commerce, en

---

<sup>6</sup> Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement (CNUCED), 1964.

poussant au développement local ». Et quoique les consommateurs sachent bien que « le commerce équitable ne règlera pas tout », il semblerait que cette forme d'action soit à même de « concilier les désirs du consommateur et les soucis du citoyen ». Il me semble que ces nouveaux comportements citoyens de consommation soient aujourd'hui très symptomatiques et riches d'enseignement sur de nouvelles formes de pratiques quotidiennes du politique et de la citoyenneté.

## 2. Le commerce équitable aujourd'hui : principes, définitions, organisations et label

### *a. Premiers principes et institutionnalisation*

Le « commerce équitable » apparaît donc comme un mouvement à la fois beaucoup moins unifié et plus complexe que sa notoriété actuelle ne peut le laisser croire, avec surtout une division latente entre perspective économique et perspective politique. Toutefois, quelle que soit l'opinion actuelle des différents acteurs du commerce équitable sur la question de la labellisation et de la distribution, tous se retrouvent assurément autour des principes et des définitions forgées et institutionnalisés au fil des années. En effet, comme le rappelle Pierre William Johnson (Johnson, 2003), « le mouvement du commerce équitable s'est doté de principes » tels que :

- « des relations directes entre producteurs et consommateurs », et durables ;
- le souci d'assurer aux producteurs des prix rémunérateurs et des conditions de travail décentes ;
- la possibilité de pré-financer les campagnes et le soutien aux investissements productifs ;
- ou encore le souci du développement des collectifs de producteurs et de leurs familles, et pas uniquement dans le domaine économique.

Et pour assurer l'efficacité de ces principes généraux, les acteurs du commerce équitable ont fait ces dernières années des efforts d'institutionnalisation des définitions et des critères de la filière. En particulier au sein de plateformes communes (comme en France la Plate-forme française du commerce équitable, PFCE) ou plus encore d'organisations internationales regroupant les acteurs de la filière : la Fédération internationale pour un commerce alternatif (IFAT), la Fédération européenne du commerce équitable (EFTA) et surtout l'Organisation internationale de labellisation du commerce équitable (FLO), née en 1997 (Diaz Pedregal, 2006).

*b. Des efforts récents de définition du commerce équitable et des critères de labellisation*

Dès 2001, une définition officielle et reconnue par tous les acteurs est adoptée<sup>7</sup>. Et ces dernières années, la montée en puissance de la labellisation a poussé plus loin cette formalisation, en particulier au sein de FLO. En effet, « les critères d'entrée sur les registres des producteurs et des importateurs du commerce équitable se standardisent » sous son égide et « pour obtenir la certification de FLO, les producteurs sont contraints de respecter un certain nombre de critères »<sup>8</sup> (Diaz Pedregal, 2006). De la même manière, les « organisations dépendant d'une main-d'oeuvre salariée » sont *tenues* de respecter les standards de l'OIT pour obtenir le label. Enfin, la certification FLO engage également les importateurs de produits équitables, même s'ils participent par ailleurs à d'autres filières de commerce 'classique'.

*In fine*, « le prix minimum garanti, ou 'prix plancher', est calculé pour chaque produit au sein de comités de travail de FLO sur la base des coûts de production moyens par zone géographique et de la qualité du produit fini ». Il est complété par une « prime de développement », « destinée au financement de projets et d'investissements collectifs. Enfin, on notera encore avec Diaz Pedregal que « FLO cherche aujourd'hui à développer des systèmes de contrôle de ses filières conformément aux normes internationales ISO 65 ».

La visibilité actuelle du commerce équitable, même si elle doit certainement beaucoup aux choix politiques de certaines organisations sur la labellisation, n'aurait jamais été envisageable sans la définition, et surtout l'acceptation par tous les acteurs, de ces cadres réglementaires internes. Ici, la participation des acteurs les plus 'anciens' apparaît tout à fait essentielle.

*3. À l'avenir : quels enjeux et quels défis pour le commerce équitable ?*

Pourtant, les acteurs du commerce équitable ne sont pas au bout de leurs peines ; il se pourrait même qu'ils ne soient qu'au début. En effet, malgré la structuration des filières et des critères équitables, beaucoup reste encore à faire. Comme le cas de la quinoa l'illustre si bien, de nombreuses questions se posent avant tout au niveau local, par rapport aux effets indirects de l'ouverture de telles opportunités de commercialisation (vigilance sur les dynamiques et les tensions sociales entre producteurs ; vigilance sur les possibles dégâts environnementaux, *etc.*).

---

<sup>7</sup> Voir cette définition en annexe 3.

<sup>8</sup> Voir ces critères en annexe 3.

Par ailleurs se pose la question de l'équité de la filière tout entière, incluant le transport aussi bien que la distribution, et non plus seulement la production. Enfin, le passage de la perspective purement politique à une perspective plus économique pose de nouvelles questions sur l'efficacité économique de cette filière. Chacune de ces voies représentera à coup sûr un énorme chantier pour les organisations promotrices du commerce équitable et auront des implications très lourdes pour les organisations de producteurs sur le terrain.

Toutefois, le risque actuellement le plus aigu et le plus pressant pour beaucoup semble être celui d'une « *dérive commerciale* » (Gendron, 2004) provoquée par l'entrée de nouveaux acteurs dans la filière. Ainsi, certains considèrent qu'il est dangereux à terme que des labels, sous l'impulsion de Maximum Havelaar, aient pénétré le champ des GMS. Car il faut dès lors traiter avec de grandes multinationales, de grands groupes de distributions ainsi qu'avec les géants de l'agroalimentaire mondial. Et les énormes volumes qu'appellent de tels opérateurs commerciaux ne risquent-ils pas de transformer le commerce équitable en « commerce *de* l'équitable » (Jacquiau, 2006) ?

Or, une question cristallise chacune des questions évoquées ci-dessus et apparaît de ce fait absolument cruciale à l'heure actuelle pour les tous acteurs de la filière : c'est celle de la **labellisation**, ou plus exactement de la mise en place d'un label disposant d'une véritable base légale, bâti et contrôlé par des organismes indépendants. Le développement presque exponentiel de ce marché ne fait que la souligner encore, tant est forte la demande des consommateurs pour une transparence et une traçabilité complète de la filière (comme sur tous les marchés agricoles ces dernières années et plus encore sur un marché caractérisé par son « éthique » propre). De même, le problème de la double labellisation « bio » ne pourra être résolu qu'à ce niveau. Or, pour que ces cadres de labellisation existent et soient efficaces, il faut à la fois :

- un consensus entre les différents organismes promoteurs, ce qui nécessite de réduire la disparité des pratiques existant actuellement, en particulier entre les tenants de la labellisation de ceux de la « spécialisation » ;
- l'obtention d'une véritable reconnaissance de ces cadres réglementaires par des instances gouvernementales ou internationales, ce qui n'est aujourd'hui absolument pas le cas et qui risque à terme d'anéantir tous les passés ou à venir des composantes du mouvement.

Mais au-delà de ces considérations finalement assez économiques, il me semble aussi qu'aujourd'hui l'un des grands défis que le commerce équitable se doit de relever concerne le choix, ou l'abandon, d'une posture véritablement politique – seule à même d'en faire une véritable alternative au système actuel. Ainsi, dans une perspective assez militante, Tonino PERNA considérait en 2000, après Seattle, que « l'apport décisif » du commerce équitable serait de se poser comme « la dernière frontière sur laquelle se joue l'avenir du capitalisme globalisé ». Ceci reste encore à voir et ne manquera pas de poser de sérieux cas de conscience aux acteurs du commerce équitable, ou tout du moins à certains.

Mais peut-être peut-on aussi (surtout) espérer que le retournement des rapports de force pourra cette fois venir d'ailleurs : pourquoi en effet ne pas imaginer que le commerce devienne vraiment équitable et qu'on assiste enfin à l'émergence de nouveaux rapports commerciaux nord-sud. Ceci supposerait un certain renforcement des organisations de producteurs sur le terrain, et leur véritable prise de conscience des contradictions et des effets négatifs indirects du développement de nouvelles cultures de rente, toutes équitables qu'elles soient. Là encore, la quinoa sera peut-être le cas d'école à suivre...

***PARTIE III. L'ETUDE DE TERRAIN – ELEMENTS PRELIMINAIRES  
CONCERNANT LA COMMUNAUTE DE SAN AGUSTIN ET SON SYSTEME  
AGRAIRE***

***I. Une fois sur place, une réalité de terrain qui change (toujours) la  
méthodologie envisagée***

---

*1. Tentative d'analyse des difficultés rencontrées sur le terrain*

C'est, je crois, le lot de toutes les études de terrain : rien ne se passe jamais comme prévu ; ce qui reste la meilleure manière de découvrir des choses auxquelles on n'aurait pas songé ! Mais avant de continuer, il me semble important de prendre le temps d'évoquer rapidement les difficultés rencontrées, afin mieux comprendre le travail effectivement réalisé. Disons que globalement, il a été beaucoup plus difficile que je ne m'y attendais de disposer de temps pour discuter et travailler avec les producteurs et surtout pour les suivre dans leurs activités d'élevage. Et ceci je pense pour deux ou même trois raisons principales :

- tout d'abord, malgré le bon accueil du Consorcio Lipez à Uyuni puis du CEDEINKU à San Agustín, force a été de constater que cette dernière organisation est aujourd'hui quelque peu vide, au sens propre : en effet, ses techniciens travaillent surtout à Uyuni dans le cadre d'un projet régional, et ne passent dans le *campo*<sup>9</sup> que quand le calendrier de la quinoa l'exige. De ce fait, le seul permanent dans les bureaux (où je disposais également de mon logement) était le président – une personne au demeurant très ouverte et prête à m'appuyer, mais passant pratiquement tout son temps en déplacement ! Ainsi, dès les premiers jours, je me suis retrouvée plus ou moins sans « courroie de transmission » ou comme on dit sans « allié » pour amorcer les contacts avec les producteurs. J'ai donc passé beaucoup de temps à frapper aux portes, ce qui n'est ni une méthode agréable, ni polie à mon goût, ni surtout très efficace quand personne ne vous connaît !

- et surtout, deuxième facteur très négatif : contrairement à l'idée sur laquelle j'étais partie, ce n'est pas après la récolte de quinoa que les gens disposent de tout leur temps avec leurs animaux. Au contraire, une fois cette récolte passée, ils peuvent justement ne plus y

---

<sup>9</sup> Campo : « campagne », par opposition au village ou à la ville.



penser et se consacrer à leurs autres activités. En effet, c'est quand les champs sont en culture qu'il faut surveiller les lamas tous les jours, les garder, passer son temps à l'*estancia* ; mais à partir du mois de mai, les éleveurs les 'lâchent' dans les pâturages, et ne les visitent que pour contrôler que tout va bien, de loin en loin, pour certains à peine une fois par mois. Donc, même si j'ai pu passer quelques journées avec des éleveurs en visite sur leur *estancia*, je n'ai pas pu les observer dans leurs tâches quotidiennes de gardiennage, passant du temps avec leurs animaux, *etc.* Et surtout je n'ai pas pu avoir ces longues journées 'de berger' que j'espérais mettre à profit pour discuter tranquillement et longuement, à bâtons rompus, avec les gens. Donc pas d'observation des techniques et des pratiques et pas ou peu de temps de « mise en confiance » réciproque au fil de ces journées de travail. D'autant que la saison n'étant pas à l'agriculture, les gens en profitent pour faire autre chose, ailleurs souvent – et pour ceux qui sont là, ce n'est de toute façon pas la préoccupation ni le sujet de discussion du moment.

Ajoutons à tout cela un facteur plus terre-à-terre, mais qui à mon avis a aussi compté : arrivant avec l'appui du CEDEINKU, j'ai été logée dans leurs bureaux qui disposent de quelques chambres pour les personnes de passage. Seule une bonne partie du temps, je n'ai pas pu non plus « être dans une famille » au quotidien, ce qui aurait pu je pense compenser un peu l'inexistence des journées de gardiennage. Et ces bureaux étant complètement à la périphérie du village, cela a encore coupé un potentiel circuit d'intégration et de mise en confiance.

Pour corser encore l'affaire, je signalerais ici que les habitants de San Agustin, même s'ils parlent tous, ou presque, parfaitement espagnol, discutent entre eux uniquement en une sorte de créole quechua-castillan. De ce fait, même les jours où je réussissais suivre une famille dans son travail à l'*estancia*, je ne pouvais pas suivre toutes les conversations des gens entre eux, ce qui limite toujours d'autant l'intérêt de l'observation participante !

## 2. L'étude telle que réalisée

Avec tout cela, comme l'indique la chronologie de terrain en annexe 4, mes moments pour recueillir des données ont été plus rares que je ne l'espérais. Et surtout, j'ai opté au bout de deux semaines plutôt pour des entretiens, voyant bien que pour ce qui était des observations des techniques d'élevage, les possibilités resteraient très limitées. J'ai tout de même réussi, à force de frapper aux portes donc, à passer plusieurs journées dans des *estancias*, et à discuter plusieurs fois assez longuement avec des éleveurs (la plupart des

entretiens longs ont été enregistrés). J'ai surtout beaucoup mis à profit mon temps très libre pour discuter à droite à gauche et à bâtons rompus avec les personnes que je croisais, et qui se demandaient ce que je pouvais bien faire là. Ces discussions 'libres' ont été encore plus nombreuses lors de mon second passage dans la communauté, la deuxième quinzaine du mois d'août. D'abord accompagnée pendant une journée par l'un des membres d'EQUECO, j'ai ensuite repris le chemin des maisons qui m'avaient le plus ouvert leurs portes lors de mon premier passage, pour aller poser les questions qui me semblaient le moins claires après un premier dépouillement de mes données. Mais ce deuxième passage a surtout été occupé par la fête patronale : la Saint Augustin étant le 28 août, le village est en effet tout à celle-ci du 27 août au 1<sup>er</sup> septembre au moins ! Ces quelques jours me fournirent encore l'occasion de bien des discussions à bâtons rompus avec les *comuneros*.

Notons enfin que je me suis finalement surtout, et presque exclusivement même, intéressée à l'élevage de lamas. Cette démarche peut paraître quelque peu malvenue : en effet, si j'avais voulu voir des bergers à l'œuvre, ceux qui passent toute l'année avec les brebis auraient pu faire l'affaire. Mais voilà : la curiosité pour la nouveauté m'a plutôt poussé vers les lamas, bétail que je n'avais encore jamais côtoyé. La littérature aussi (anthropologique du moins), car il n'y est à peu près jamais question ni de symbolique, ni de rituels concernant les brebis, alors qu'elle indique beaucoup de choses très intrigantes sur les lamas. Enfin les gens peut-être, qui m'ont si souvent montré leurs lamas avec fierté, en ont si souvent parlé avec une véritable affection... comme ici les moutonniers et les chevriers avec leurs propres bêtes !

## II. Pour fixer les idées sur la communauté de San Agustin



*Photo 3 : Village de San Agustin*

### 1. San Agustin, Municipio et Province

La communauté de San Agustín<sup>10</sup> se situe au nord de la Province Enrique Baldivieso, dans le département bolivien de Potosi (voir *Annexe I*). Cette petite province du Nor Lipez (région située à l'extrême sud-ouest de la Bolivie) ne comporte en fait qu'un seul Municipio (*Municipio*) : San Agustín, qui en occupe toute la superficie. Celui-ci correspond au territoire de l'ancien ayllu des Lipez. Jusqu'en 1885, cet ancien ayllu constitua la Province de Lipez puis devint par la suite la Province Nor Lipez, avec pour capitale Colcha K. San Agustín en était l'un des cantons. Ce n'est qu'en février 1985 que fut créée la Province Enrique Baldivieso, dont San Agustín devint alors la capitale (PDM, 2007).

La communauté de San Agustín est donc à la fois capitale provinciale et capitale du *Municipio*. Elle est l'un des 4 cantons du *Municipio* (avec Alota, Cerro Gordo et Todos Santos). Le *Municipio* comprend également deux autres communautés : Agua de Castilla et Mejillones.

Le village de San Agustín, encadré par les sommets du Kalakatin (5 300 m) et de l'Escape, se situe à environ 150 km de la ville d'Uyuni, soit environ 3h de route en 4x4 individuel et 5 à 6h en bus collectif. Ce village est plutôt bien équipé en comparaison à d'autres communautés de l'Altiplano bolivien : tout d'abord, il concentre les administrations provinciales et municipales ; il dispose également d'une école primaire et d'un collège ainsi que d'un centre de santé (*Centro de Salud*) disposant d'un médecin, d'un dentiste et d'infirmières. Il existe également une abduction d'eau qui alimente de nombreuses maisons ou des points d'eau collectifs (sur la place, *etc.*). Un moteur à essence dispense 4 heures d'électricité par jour. Enfin, un petit gymnase est actuellement en construction sur fonds provinciaux.

---

<sup>10</sup> Latitude 21°09', longitude 67°40'.

Le *Municipio* de San Agustín (et donc la Province E. Baldovinos) dispose d'un territoire d'approximativement 2 300 km<sup>2</sup> dont environ un quart est occupé par la communauté proprement dite<sup>11</sup>. Les données du PDM indiquent que la moitié de cette superficie serait utilisée par l'activité d'élevage, contre 35% pour l'activité agricole ; le diagnostic estime par ailleurs à 15% la part non mise en valeur. Ceci situe la communauté un peu en dessous de la moyenne provinciale quant à la superficie dédiée à l'élevage. Avec Alota, elle apparaît donc comme une communauté plus orientée vers la culture (de quinoa) que ses voisines.

## 2. Quelques éléments marquant concernant la population de San Agustín

D'après les données du recensement 2001 reprise par le PDM, la communauté comptait alors 567 habitants (soit 35% de la population totale de la Province-Municipale). Les actualisations réalisées dans le cadre du diagnostic de *Medicus Mundi* (voir note 11) indiquent qu'en 2006, la communauté compterait 95 familles soit 570 habitants (ce qui ne représenterait plus que 30% de la population provinciale). Au niveau Provincial, le recensement de 2001 indiquerait donc une densité de population moyenne de 0,7 habs/km<sup>2</sup>. D'après les informations des habitants eux-mêmes, le village compterait environ 120 à 130 familles, dont 10 à 15 de *residentes*.

La région du Lipez, de par sa proximité avec le Chili et l'Argentine, a toujours été caractérisée par de fortes migrations, saisonnières en particulier. Aujourd'hui, malgré la disparition des caravanes de lamas au profit des voitures et des camions, les *lipeños* (et *lipeñas* !) continuent d'être extrêmement mobiles. Ainsi, très nombreux sont les jeunes gens ou encore les pères de famille qui vont travailler quelques mois au Chili (Calama, Antofagasta, Atacama), hors des périodes de travaux agricoles : emplois d'ouvriers ou d'ouvriers agricoles pour les hommes, de cuisinières, nourrices ou employées domestiques pour les femmes ; également emplois de services dans le tourisme dans la région de San Pedro de Atacama (PDM, 2006). Les salaires chiliens sont en effet plus élevés qu'en Bolivie. Toutefois, nombreux aussi sont ceux qui se dirigent vers les grandes villes de la Bolivie : Oruro, Cochabamba, Potosí, La Paz et bien entendu la toute proche Uyuni.

---

<sup>11</sup> L'ensemble des données de ce paragraphe sont issues du « Plan de desarrollo municipal » (PDM) (plan de développement du Municipio) de San Agustín, 2007. À noter que celui-ci se base en grande partie sur un diagnostic effectué par *Medicus Mundi* dans la zone en 2006, dans le cadre d'un projet de prévention des risques climatiques.

Par ailleurs, une certaine proportion des migrants s'installent définitivement sur place (*residentes*), laissant alors le plus souvent la charge de leurs propriétés communales à leurs parents restés au village. Il est possible que comme dans beaucoup d'autres communautés de l'Altiplano, certains choisissent également la double résidence, revenant par exemple au moment des travaux de la culture de quinoa. Ces deux derniers groupes continuent toutefois généralement de prendre part à la vie de la communauté à travers le système de charges toujours existant à San Agustín (voir paragraphe suivant). Cette forte mobilité des populations ainsi que les stratégies de combinaison d'activités (agropastorales ou non) dans les économies familiales pèsent fortement sur la disponibilité de main d'œuvre agricole et donc sur l'organisation et l'évolution le système de production agricole.

### 3. Données sommaires sur l'organisation sociale communautaire

#### a. *Les autorités de San Agustín*

##### Les autorités étatiques de la Province et du Municipio

San Agustín, étant à la fois préfecture de la Province et capitale de *Municipio*, elle concentre les deux administrations :

- au niveau de la Province Enrique Baldivieso, le représentant direct de l'Etat est le sous-préfet, nommé par le gouvernement en exercice. Il est entouré du conseil provincial ;
- au niveau du municipio, l'*Alcalde* municipal est lui aussi un représentant de l'appareil étatique, élu quant à lui pour un mandat de 5 ans. Il est appuyé par un administrateur et un intendant municipal ainsi que par un conseil de 4 *comuneros*. C'est à cette instance que revient entre autres l'affectation et la gestion des fonds municipaux, selon les demandes et les besoins des différentes communautés.

##### Les autorités dites « originaires » de la communauté

Toutefois, comme dans toutes les communautés andines, ces institutions étatiques sont doublées d'un système d'autorités dites « originaires » (« *originarias* »), traditionnelles ou encore indigènes. Celles-ci s'organisent selon différentes modalités au long des cordillères, selon les histoires et les évolutions propres à chaque communauté. Dans le cas de San Agustín, les habitants m'ont indiqué que l'*ayllu* d'origine aurait compté 3 autorités principales : le *Cacique Principal* (le plus important des trois), le *Curaca* et le *Curaca alcalde*

ou *alcalde*. Aujourd'hui seul le *Cacique Principal* existe encore ; il constitue la plus haute autorité morale de la communauté et c'est à lui que revient le *baston de mando* (le bâton de commandement ou *vara*) de la communauté.

Les affaires courantes de la communauté sont par ailleurs suivies par le *Corregidor*, lui aussi reconnu comme une autorité traditionnelle, c'est-à-dire nommée selon les mêmes modalités et s'insérant dans le même système de charges communautaires. Il travaille toutefois plus en synergie et en coordination avec les autorités étatiques de la province et du municipale, en particulier pour la gestion des projets et des fonds municipaux. Et malgré la plus haute autorité morale du *Cacique* et son rang plus élevé dans le système de charges, les *comuneros* s'accordent à considérer le *Corregidor* comme l'autorité principale de la communauté, dans le sens où c'est lui qui est directement en charge de la gestion quotidienne des affaires courantes de la communauté, qui convoque les assemblées communautaires (*cabildo*), etc.

Ces sont ces deux personnes, *Cacique Principal* et *Corregidor*, qui représentent la communauté dans les instances ou réunions extérieures. Cette fonction de représentation des autorités dites indigènes est aujourd'hui plus importante et plus effective du fait de la politique nettement indianiste du gouvernement d'Evo Morales. À noter d'ailleurs que la nouvelle constitution bolivienne, actuellement en cours d'élaboration par une assemblée constituante, pourrait encore accroître le rôle de ces autorités traditionnelles, en réorganisant la répartition des compétences et des pouvoirs avec les autorités dites étatiques.

Outre ces deux autorités principales, les *comuneros* participent également à de nombreuses autres instances. Pour ne citer que les principales :

- Comité d'œuvres publiques, constitué d'un bureau complet doublé de suppléants. Cette instance assure la planification et la réalisation des journées de travaux collectifs de la communauté. En effet, chaque *comunero* est tenu de travailler 12 jours de *faena* par an pour la communauté<sup>12</sup> (c'est-à-dire sans rémunération) pour des ouvrages collectifs (écoles, bâtiments publics, abduction d'eau...).
- Centre des mères ou Centre de formation féminine. Cette instance dispose également d'un bureau complet ;
- Conseil éducatif, composé d'un *junta*, d'un *bi-junta* et de leurs suppléants ;
- Comité de santé, qui travaille avec le médecin du Centre de santé ;

---

<sup>12</sup> Pour les mères célibataires, cette obligation n'est que de 6 jours par an.

- l'*Alcalde de campo* est chargé de l'arbitrage des contentieux fonciers (voir paragraphe III.3 de cette partie) ;
- sans oublier le comité civique, le centre provincial des paysans, les clubs sportifs...

Ce serait en tout environ 30 personnes qui seraient ainsi occupées à des charges communautaires. À noter que d'autres charges mineures d'*ayudante* (aide) accompagnent aussi toutes ces instances ; par exemple, le Corregidor dispose d'un *alcalde de campaña* chargé de convoquer les habitants aux assemblées communautaires.

*b. Éléments sur le fonctionnement des charges communautaires*

Comme sur tout l'Altiplano bolivien, ces différentes autorités dites originaires s'insèrent dans un système de charges traditionnelles qui constituent pour les *comuneros* une obligation théoriquement absolue envers la communauté : c'est une manière de donner, de rendre service à la communauté (« *un servicio a la comunidad* ») ; et il est évident que c'est un service gratuit, au sens de non rémunéré. Ainsi, au cours de sa vie, chacun se doit de « passer » (« *pasar* ») chacun de ces charges, dans un ordre défini. Les plus jeunes (à partir de 20-25 ans, ou plus simplement à partir du moment où ils sont chargés de famille) commencent par passer les charges d'*ayudante* des différentes autorités. Ce passage leur permet d'apprendre le fonctionnement des différentes instances. De la même manière, par la suite, les *comuneros* peuvent assurer différentes fonctions dans le Centre des mères (pour les femmes), le Comité de Santé ou encore le Comité civique. Toutefois, le parcours principal passe plutôt par quelques fonctions clés : Corregidor, Comité d'œuvres publiques, Conseil éducatif et enfin Cacique Principal.

Toutes ces charges sont annuelles (année civile) et rotatives. Et chaque *comunero* est tenu de se « reposer » (« *descansar* ») 3 à 4 années entre deux fonctions successives. C'est au cours du *cabildo* annuel<sup>13</sup>, qui suit la fête patronale de San Agustín (28 août) que sont désignées les personnes en charge (*encargados*) par tour (*terna*) de trois ans. De cette manière, les personnes qui doivent assumer telle charge dans les années à venir peuvent s'organiser pour concilier à ce moment-là leur charge et leurs autres activités. Et tous ces *encargados* sont toujours des volontaires, avec approbation du *cabildo*. Et, il semble que ce dernier ne soit jamais en manque de candidats !

---

<sup>13</sup> Il semble que ces dernières années, les nécessités de gestion des projets communautaires et des fonds municipaux, (dont la gestion a nouvellement été déléguée à l'*Alcaldia* par la loi de décentralisation) poussent les *Corregidor* à convoquer deux à trois *cabildos* par an (mars et novembre).

C'est aussi au cours de ce *cabildo* de fin août que les autorités et les différentes instances présentent leurs rapports d'activité. Et comme me l'indiquait une habitante dans un entretien :

*“A veces salen con un buen aplauso también, a veces – ¡hay nomás!”*

*« Parfois ils terminent avec les applaudissements, parfois – avec rien du tout ! »*

C'est aussi à ce moment que se décident la programmation d'activité pour l'année à venir : réalisations de projets, utilisation des jours de *faena*, etc. L'assemblée communautaire est en effet l'instance décisionnelle suprême de la communauté (vote à la majorité ou consensus), les autorités étant chargées d'exécuter ses directives annuelles.

*c. Passer les charges, une obligation pour tout comunero ?*

Dans ce système théoriquement obligatoire de charges communautaires, les entretiens réalisés sur le sujet laissent tout de même entrevoir deux exceptions notables. Tout d'abord, pour les *residentes*, ce qui se comprend après tout assez bien. En effet, vivant de manière permanente hors de la communauté, il leur est presque impossible d'assurer les journées de *faena* par exemple. De la même manière, sauf volonté forte de leur part, une charge annuelle tous les 3 ou 4 ans paraît assez difficilement concevable. Ainsi, il est tout à fait toléré qu'ils ne réalisent pas leur *faena*, ou qu'ils ne passent pas (toutes) les charges. Cependant, on attend tout de même d'eux qu'ils s'acquittent autrement de leurs devoirs : en compensation des jours de *faena*, ils participeront à hauteur de 25 bolivianos (25 cts d'€) par jour<sup>14</sup>. Et il sera bien vu qu'ils participent de temps à autre de quelques centaines de bolivianos (quelques dizaines d'euros) à la caisse communautaire.

*“Así... es en orden. Tampoco...no le puede obligar... es la voluntad...”*

*« Ainsi tout est en ordre. Mais en même temps, on ne peut obliger... C'est la volonté »*

*Doña Roberta, 27 juin 2007, San Agustín*

Enfin, il arrive que les *Corregidores* lancent des appels à contribution, sur lesquels les *residentes* sont tout particulièrement attendus. Ces derniers restent cependant très fortement mobilisés sur au moins une charge : celle de *passantes* des fêtes patronales (voir *infra*).

---

<sup>14</sup> C'est aussi la compensation demandée à un *comunero* (habitant sur place) qui n'aurait pu, pour quelque raison que ce soit, être présent lors des travaux collectifs.



Autre exception notable en pratique : celle des femmes. En effet, quand je demandai à une interlocutrice dans quelle mesure les femmes passaient autant les charges que leurs épouses, la réponse fut loin d'être évidente. Ainsi, bien que théoriquement toute personne membre de la communauté, homme ou femme, soit tenue de suivre entièrement le parcours des charges, en pratique, on en est bien loin. Les femmes ont tendance à s'arrêter au niveau du Centre de formation féminine, passant parfois vice-présidente du Comité d'œuvres publiques, suppléantes à différents niveaux, mais la plupart du temps guère plus ! Ainsi, on n'a jamais vu une femme *Corregidor* à San Agustín (et le cas reste récent et exceptionnel dans les communautés voisines, plus petites donc dit-on plus faciles à gérer) – et un *Cacique*, bien sûr, encore moins... Et quoique les facteurs qui les bloquent soient plus que clairs dans l'extrait suivant, peut-être peut-on espérer que les choses puissent changer à l'avenir :

*“Pero... no se anima las mujeres porque dicen que... se ponen mas de bajo que los hombres. Las mujeres podemos hacer mucho así, pienso que... como cuando ya entra al cargo...ya...ya será perfectamente que es lo que tiene que hacer...”*

*« Mais les femmes ne se lancent pas – elles disent que... Elles se mettent plus bas que les hommes. Pourtant les femmes, nous pouvons faire beaucoup, je pense... Comme quand elles 'entrent' dans une charge – alors elles sauront parfaitement ce qu'elles ont à faire... »*

[Et sur la question de savoir si l'on pourrait imaginer un tour un *Corregidor* femme à San Agustín] :

*“Puede ser. Si... Yo digo por ejemplo, yo termino mi cargo, entonces – al los posteriores años, yo puedo pasar corregidor, porque... no es tan difícil: hacer un reunión con la comunidad, ver la a la comunidad, no... mientras en el municipio [...] allí llegan tantos documentos que hay que... de dar dinero, o no nos vamos a dar dinero, es lo que mas necesitan - este es mas todavía, mas difícil... [...] Ya aquí a veces llegan personas importantes, [...] entonces, ... hay que tener un poco mas de cabeza.”*

*« Ça se pourrait. Oui... Moi par exemple, je termine ma charge [de conseiller à l'Alcaldia] et ensuite – dans les années qui viennent, je peux 'passer' *Corregidor*, parce que... Ce n'est pas tellement difficile : faire une réunion avec la communauté, s'occuper de la communauté... Alors qu'au niveau du municipio, là on voit arriver tellement de documents, il faut... Donner de l'argent ou ne pas en donner, selon leurs besoins – ça s'est plus difficile, oui... Et là aussi on voit des*

*fois arriver des personnes importantes, du coup... Il faut avoir un peu plus de tête. »*

[Et sur son expérience en tant que conseiller de l'*Alcaldia*] : *“Pero hay veces a las mujeres, no nos hacen caso los hombres, nos hacen de bajo – hay veces también hacemos mas o mejor que los hombres pensamos...”*

*« Parfois les hommes ne font aucun cas des femmes, ils nous rabaisent – et parfois aussi nous faisons plus ou mieux que les hommes, je crois... »*

*Doña Roberta, 27 juin 2007, San Agustin*

*d. Une charge à part, à caractère religieux : les pasantes des fêtes communales*

Le calendrier de la communauté (voir annexe 5) comprend de nombreuses fêtes patronales dédiées à des saint patrons ou à diverses vierges. Cependant l'une des dates les plus marquantes du calendrier reste le 28 août, fête de Saint Augustin, patron de la communauté.

L'organisation de ces festivités est assurée par les *pasantes*, au nombre de deux (couples) pour chaque journée de fête et de dévotion. Ces volontaires pour « passer » la fête sont tenus de partager avec leurs *comuneros* tout ce qu'il se doit en pareil cas : des repas sont offerts à tous les membres de la communauté ; les passantes pourvoient également à (une partie de) la boisson consommée au cours de ces journées ; enfin, c'est également à eux qu'incombe de trouver et de rémunérer les orchestres ou *bandas* qui animeront ces journées et ces nuits. En retour, ils recevront durant leur journée de 'passage', de la part de chaque *comunero*, des présents (« *regalos* ») à la hauteur de l'estime (« *cariño* ») qu'on leur porte.

Commençant la veille dans l'après-midi par une célébration rituelle au calvaire du village (danses et musiques andines), cette célébration se poursuit le 27 au soir par une messe suivie d'une première soirée de fête et de danse. Le lendemain à lieu la messe du saint patron, qui donne en particulier l'occasion au prêtre de la paroisse de procéder aux baptêmes, voire aux mariages, communions et confirmations de la communauté. Une procession emmènera ensuite les effigies des saints de l'église autour du village, et tout particulièrement au pied de quatre autels décorés pour l'occasion, devant lesquels l'ensemble du village se recueillera très solennellement. L'après-midi, ainsi que toutes les autres pendant les deux jours suivants, est consacrée à l'offrande des cadeaux rituels aux *pasantes*, personnes en charge de l'organisation des réjouissances. Ceux-ci reçoivent aujourd'hui des articles manufacturés, tels

que de la vaisselle, des couvertures, horloges, chromos, matériel de cuisine, *etc.* et même des meubles. Les cadeaux peuvent aussi consister en argent liquide. Cette cérémonie dure tout l'après-midi et est ponctuée de danses (bandas ou musiques plus traditionnelles), de temps de repas communs... et de force boisson ! Le lendemain, chaque *pasante* procèdera à la comptabilité précise de tous les cadeaux reçus, comptabilité assurée par un groupe de personnes spécialement désignées pour la tâche : un président de la « banque », son secrétaire, son assesseur et quelques assistants en renfort. Chaque cadeau sera évalué et répertorié, l'argent sera compté, et le montant total des cadeaux reçus sera solennellement annoncé à tous. Les cadeaux seront ensuite emportés par les personnes présentes, des parents plus ou moins proches du *pasante*, jusqu'à sa maison ; et c'est en dansant au son d'un orchestre (*banda*), et en s'arrêtant à nouveau devant les quatre autels du village que cette procession arrivera jusque-là. C'est après plusieurs jours (et nuits) de fête que le village entier clôt les festivités en montant à nouveau au calvaire pour un dernier rituel<sup>15</sup>.

Il semble particulièrement intéressant de noter que cette charge de *passante* est souvent assurée par des *residentes* : ainsi, cette année, l'un des *passantes* du jour de San Agustin était un *residente* du Chili, installé à Atacama depuis une dizaine d'années. Il avait d'ailleurs profité de cette occasion et de la messe patronale pour célébrer également son mariage, avec une san-agustinienne également *residente* au Chili. L'année prochaine, le *passante* du 28 août sera également un *residente* chilien de Calama ; il y est installé avec sa femme (san-agustinienne également) depuis plus de 25 ans ! Tous volontaires pour cette charge, il ne sont absolument pas arrêtés par la dépense qu'une telle fête représente (plusieurs milliers de dollars certainement). Au contraire, à défaut de pouvoir passer les autres charges annuelles ou de pouvoir assurer leur *faena* communautaire, cette événement ponctuel leur donne l'occasion de rester activement membres de leur communauté, si loin qu'ils en vivent et même s'il se considèrent par ailleurs à bien des égards chiliens.

---

<sup>15</sup> Non observé puisque j'ai dû quitter le village le 31 août pour mon retour en France !

### ***III. Éléments généraux sur le système de production agricole et agropastoral de San Agustin***

---

Afin de faciliter la compréhension de l'étude réalisée, l'annexe 5 présente un tableau général qui tente de mettre en regard différentes données calendaires :

- calendrier sommaire des saisons ;
- pour mémoire, données basiques sur les principaux calendriers agricoles de la zone, en l'occurrence celui de la quinoa et de la pomme de terre. Le présent texte ne revient pas en détail sur ces systèmes de culture, sauf à travers leurs liens avec le système d'élevage de lamas. Il paraissait en effet plus raisonnable de ne pas se disperser, d'autant que la littérature sur ces questions est extrêmement abondante, tant sur le versant agronomique que du côté de l'anthropologie ;
- premiers éléments sur le calendrier d'élevage. Ceux-ci seront largement étoffés et explicités tout au long de la 4<sup>ème</sup> partie de ce mémoire, entièrement consacrée à l'ethnographie des pratiques et des techniques d'élevages observées pendant mon séjour sur le terrain. Je préciserais simplement ici que la communauté de San Agustin possède à la fois des élevages de lamas et de brebis, les alpagas étant absents de cette région à la fois trop froide et trop sèche pour eux<sup>16</sup> ;
- enfin, et pour les mettre en regard avec les calendriers des activités agricoles, quelques éléments du calendrier rituel et festif de la communauté. Je soulignerais ici que, du point de vue des personnes consultées, les fêtes les plus importantes du calendrier sont la fête patronale, le 28 août, les fêtes de Noël et du Nouvel an, et le Carnaval, en février ou mars, précédé par la période à laquelle chaque famille « fleurit » ses lamas (« *enfloramiento* » ou « *t'ikache* » en quechua) (sur cette dernière fête, voir paragraphe IV.4 de la dernière partie).

On pourra ainsi se référer à ce tableau de synthèse pour accompagner la lecture de l'ensemble des paragraphes de la dernière partie de ce mémoire. Mais avant d'en arriver enfin là, je terminerais ces préliminaires par quelques données indispensables à la compréhension du système agricole de la région de San Agustin.

---

<sup>16</sup> Moins rustiques et moins résistants que les lamas, les alpagas ont en effet besoin de pâturages plus fournis et de meilleure qualité.

### 1. Quelques éléments caractéristiques du climat de puna aride

D'un point de vue physique, la communauté se situe à une altitude moyenne de 3 650 m, le *Municipio* présentant des zones situées jusqu'à 5 100 m d'altitude. L'annexe 6 présente les caractéristiques géologiques et géophysiques du territoire de cette communauté. D'après les classifications rapportées par le PDM, le *Municipio* se situe « en zone écologique semi-aride et aride de l'Altiplano » Sud Bolivien. Cette zone de l'Altiplano andin est souvent désignée par le terme de *puna* ou *puna* sèche ou désertique dans la littérature. Nous reviendrons plus loin sur les principales formations paysagères rencontrées dans la communauté, en lien avec les activités de culture et d'élevage.

Retenons toutefois, pour le moment, que cette zone au climat froid et aride se caractérise à la fois par son altitude élevée, des températures basses et contrastées toute l'année, une très forte insolation, ainsi que de très faibles précipitations. Ces dernières, globalement concentrées autour des mois de décembre, janvier et février, restent en moyenne inférieures à 200 mm/an<sup>17</sup> et irrégulières. S'y ajoutent en hiver des chutes de neige parfois importantes ainsi que des épisodes de grêle tout à fait catastrophiques pour les cultures.

Les températures moyennes quant à elles atteignent à peine 2°C pendant le mois de juillet et ne dépassent pas 12°C pendant les mois d'été (décembre-février). Pour autant, du fait de la forte insolation, les températures maximales diurnes peuvent dépasser 15°C en hiver et 25°C en été. À l'autre extrême, les températures minimales sont négatives presque toute l'année, atteignant parfois les -15°C au cœur de juillet. La zone totalise plus de 200 jours de gelées par an ! Ajoutons à cela que la région présente par endroit une salinité importante des sols, avec en particulier des *salares* (déserts de sel) ; partout des taux d'humidité très bas et des périodes de vents violents (août à septembre). On comprendra qu'on y rencontre une flore très spécifique, adaptée à ces conditions extrêmes (voir annexe 7) et que l'activité agricole reste toujours très incertaine et absolument conditionnée par les quelques semaines de pluie de l'année et par les gelées.

---

<sup>17</sup> Données météorologiques de la station de San Agustín pour 1993-2005 (Medicus Mundi, 2007).

## 2. Sur les paysages agraires rencontrés

### a. *Entre pampa, laderas et cerros*

Sur l'Altiplano Sud bolivien alternent globalement des zones de hauts plateaux et des zones de relief plus montagneuses, souvent d'origine volcanique. Les sols de ces régions sont fortement arénitiques, avec des taux de matière organique très bas et de ce fait des structures très fragiles. On rencontre, de manière très schématique, trois grands types de formations agro-écologiques (Laguna, 2000) :

- la *pampa*, zone basse des paysages, est à peu près complètement plane. C'est la zone de plus forts risques de sécheresse et de gelées. Elle était de ce fait dédiée habituellement aux pâtures dans la plupart des communautés andines. Ceci se vérifiait au moins jusqu'à récemment, puisque c'est dans la *pampa* qu'on assiste aujourd'hui à la plus grande progression des parcelles de quinoa en culture mécanisée ;
- les pentes des reliefs (« *laderas* » en espagnol) sont quant à elles le plus souvent dédiées aux cultures (quinoa, pomme de terre) malgré leur déclivité élevée voire très élevée. En effet, ces zones sont globalement moins exposées aux risques de gelées et bénéficient d'un régime hydrique plus favorable ;
- enfin, les zones les plus hautes des montagnes (« *cerros* » en espagnol), moins à l'abri des gelées et bénéficiant également de moins de précipitations, sont généralement l'espace privilégié pour le parcours des lamas (« *pastos* » ou « *pastizales* »). Notons pour mémoire que les espèces les plus fréquentes de ces zones sont les « *thola* » (nom générique de plusieurs plantes mais en majorité désignant la *Bacharis deacintifolia*), la « *paja brava* » (*Festuca orthophylla*) ainsi qu'un petit épineux spécifique désigné localement comme *Kauchi* (?).

Ces espaces sont plus ou moins présents dans les différentes communautés de l'Altiplano. En ce qui concerne la communauté de San Agustín, retenons qu'elle se trouve plutôt en zone de « *cerros* » : de ce fait, on n'y rencontre presque pas de *pampa*, mais surtout des zones de « *laderas* » et de pâturages de montagnes.

*b. Les begales, espace crucial de pâturage*

Notons enfin que la province est arrosée de manière permanente par des affluents ou dérivés du Rio Grande de Lipez (*voir Annexe 6*). Concernant la communauté de San Agustín proprement dite, il s'agit des Rios Turuncha, Cortadera, Sora, Challviri et Buena Vista. Ceux-ci déterminent l'existence d'un autre espace très important pour l'activité agropastorale : ces zones humides (toute l'année) formées le long de ces cours d'eau sont appelées des *begales*<sup>18</sup> et sont cruciales pour la survie de troupeaux au printemps (septembre-novembre). En effet, à la sortie de l'hiver, les pâturages des *cerros* sont au plus sec alors que la mise en culture des *chacras* réduit fortement l'espace disponible pour les animaux. Or, la fonte printanière des neiges permet à la fois une déprise de la glace dans les *begales* et une remontée du niveau des cours d'eau ; ces derniers vont de ce fait faire reverdir les *begales* (reprise des plantes aquatiques spécifiques de ces espaces, *chengwa* en quechua ?). En attendant l'arrivée des pluies estivales, et la reprise des pâturages des *cerros*, les animaux s'alimenteront donc presque en permanence dans ces zones.

C'est d'ailleurs dans ces parties basses et humides que sont installées les *estancias* des éleveurs. Les cours d'eau et les *begales* structurent donc très fortement le territoire à la fois physique et 'social' de la communauté. Enfin, je préciserais pour mémoire que les *begales* sont des espaces naturels, c'est-à-dire dont la végétation n'est pas cultivée par les éleveurs. Toutefois, ces derniers en assurent un entretien régulier : en effet, afin d'améliorer la circulation de l'eau et donc la croissance des plantes fourragères, il est utile de les drainer un minimum. Tous les ans, les habitants d'une *estancia* prennent donc quelques jours (en s'organisant en *faena* ou non) pour recreuser et entretenir les rigoles existantes. Cette tâche est généralement effectuée à la sortie de l'hiver et bien sûr avant que n'arrivent les premières pluies.

*c. Entre culture et élevage, un zonage du territoire en mutation*

L'ensemble de ces caractéristiques morphologiques et physiques du territoire agraire de la communauté de San Agustín sont à l'origine d'un zonage assez marqué et ancien de l'agro-écosystème. Ainsi, les habitants différencient nettement les zones plus nettement dédiées à l'activité agropastorale telles que les *begales* et les *pastizales* des zones de Buena Vista ou de Sora. Au contraire, certaines zones concentrent beaucoup plus de parcelles de

---

<sup>18</sup> Dans d'autres zones (et dans beaucoup d'ouvrages rencontrés dans la littérature) on parle plutôt de *bofedales*. J'utiliserai pour ma part le mot majoritairement utilisé dans la communauté d'étude.

cultures, en particulier de quinoa, telle que Turuncha, plus près du bourg. Notons qu'outre la différenciation entre les espaces plus ou moins élevés du territoire, les producteurs se réfèrent également beaucoup à la qualité des sols pour procéder à ce zonage. Ainsi, les zones de pâture sont considérées a priori moins favorables à la culture, tout particulièrement de quinoa : plus pierreuses, plus arénitiques, moins humides aussi. Toutefois, ce zonage a peu à peu tendance à s'estomper du fait de l'avancée des parcelles de quinoa.

### 3. Éléments sommaires sur l'organisation sociale autour de la ressource foncière

Avant d'entrer en détail dans l'étude ethnographique des techniques, je terminerai cette partie de cadrage général sur le système de production agricole en disant un mot des usages et règles d'usage en vigueur pour la ressource foncière. Très schématiquement, retenons tout d'abord que la gestion des espaces à dominante agricole diffère en pratique de celle des espaces plutôt considérés comme à dominante pastorale. Toutefois, pour toutes les terres s'applique le même principe de base : celui de la propriété communautaire.

Ainsi, pour les espaces de *begales* et de pâturages, l'appartenance ou du moins les droits d'usufruit correspondent avant tout aux lignages du village. Ainsi, les « *lugareños* » (les gens du lieu littéralement) de Sora par exemple sont tous des Bautista ou apparentés, ceux de Turuncha des Lovera, *etc.* Et c'est l'appartenance à tel ou tel lignage qui détermine les lieux de pâture des animaux. D'ailleurs, l'habitat des *estancias*, quoique dispersé, correspond lui aussi à ce schéma. Pour autant, il n'y a pas remise en cause du principe de propriété communautaire et en théorie, toute personne qui voudrait venir faire paître ses bêtes sur telle ou telle *estancia* le peut – à condition au moins de demander l'accord des *lugareños* concernés. Toutefois, au fil des questions, on se rend bien compte qu'en pratique ce principe de partage total de la ressource foncière et donc fourragère est un peu plus limité. En effet, on m'a plusieurs fois raconté que quand on a « trop » d'animaux, c'est-à-dire que son troupeau s'accroît de façon importante et donc risque d'empiéter sur les ressources des familles alentour, il faut parfois s'attendre à des on-dit parfois assez durs (« *miramientos* », « *palabras duras* »). Suffisamment durs en tout cas pour que des éleveurs cherchent à contrôler la taille de leur troupe, quitte à se débarrasser de quelques petits. Toutefois, ces restrictions dans usages collectifs des pâturages ne sont peut-être qu'un des symptômes de la pression foncière actuellement sensible dans toutes les communautés de l'Altiplano et surtout dans les zones potentiellement productrices de quinoa. Les données historiques dont je dispose ne me permettent pas d'évaluer plus précisément ce point.



Les usages sont quelque peu différents pour ce qui des terres à vocation plus agricoles, ou plus généralement des parcelles mises en culture, quel que soit finalement le domaine auquel elles appartiennent. En effet, même si le principe reste que « *A todo es de todo* » (autrement dit la terre est à tout le monde), il est clair aussi que :

*“El lugar es para quien trabaja”*

*Doña Roberta, 5 juillet 2007, San Agustin (pour les deux citations)*

Autrement dit la terre appartient à celui qui la travaille. Dit encore autrement, celui qui le premier mettra en valeur, en la défrichant et en la délimitant, telle ou telle parcelle en sera reconnu comme propriétaire de fait. Ceci lui donne non seulement droit à son usufruit en période de production, mais lui en conserve également l'exclusivité même après plusieurs années de jachère. On m'a même indiqué que ces parcelles défrichées peuvent se vendre et s'acheter. Toutefois, nous ne sommes pas dans une communauté dans laquelle les 'propriétaires' de parcelles limitent les usages de la vaine-pâturage comme c'est le cas dans les zones de *pampa* où s'est mise en place une monoculture de quinoa. J'ajouterais également que l'appropriation de parcelles se fait généralement dans des zones habituellement occupées par la famille, donc vraisemblablement dans les zones 'appartenant' à son lignage. Et même quand il s'agit de reconversion de pâturages en parcelles, toute l'affaire concerne logiquement plutôt les personnes d'une même famille, et les arrangements pourront peut-être se faire plus facilement. Notons ici d'ailleurs qu'en cas de conflit, dans quelque zone que ce soit, et si aucun arrangement à l'amiable n'est trouvé entre les parties, c'est à l'*Alcalde de campo* puis au *Corregidor* que revient l'arbitrage.

#### 4. Quelques grandes tendances de la dynamique récente d'évolution du système agraire

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les populations *lipeña* ont toujours été très mobiles et leur économie familiale a toujours reposé sur la combinaison d'activités variées. En effet, de par sa situation particulière, l'Altiplano Sud n'a pas fait l'objet, comme beaucoup d'autres territoires boliviens, d'accaparement dans de grandes propriétés foncières. Les *lipeños* restèrent donc maîtres de leurs territoires agricoles et purent s'intégrer plus librement, et plus précocement peut-être, dans des échanges commerciaux avec les pays voisins (Argentine et Chili). En résulta une économie très particulière, combinant les activités agropastorales avec d'autres ressources monétaires telles que la migration saisonnière pour vendre sa force de travail ou encore le travail dans les mines publiques ou privées, dans les administrations, les activités de négoce (légales ou de contrebande), *etc.* C'est au fil de l'évolution des marchés agricoles, intérieurs mais aussi internationaux, que les *lipeños* procèdent depuis des siècles à des réajustement de leurs productions agricoles ; la mondialisation de l'économie et l'intégration aux marchés n'est pas pour ces paysans une nouveauté datant du 'boum' de la quinoa (Laguna, 2000).

Dans les années 80, avec la fermeture des mines publiques et surtout l'augmentation progressive de la demande de quinoa sur le marché mondial, les espaces furent peu à peu transformés comme nous l'avons évoqué à plusieurs reprises (Laguna, 2000) : les parcelles de quinoa prirent de plus en plus le pas, dans les parties plus élevées du territoire agricole, sur les zones habituellement réservées aux pâturages. À San Agustín comme dans beaucoup de communautés du Lipez, on assiste ainsi progressivement au déplacement de la frontière agricole à l'intérieur des zones anciennement dédiées au pâturage. Toutefois, à San Agustín peut-être plus que dans d'autres communautés, pour le moment, les deux activités restent généralement aussi importantes pour la plupart des familles, d'après les producteurs eux-mêmes.

Une autre évolution marquante du système de production concerne plus directement l'élevage de lamas lui-même : en effet, jusque dans les années 70-80, et certainement de manière très ancienne, le Lipez a été comme la plupart des autres zones d'élevage de l'Altiplano, un lieu de départ de grandes caravanes de lamas. Celles-ci, chargées des denrées produites sur place, descendaient échanger ces produits dans les basses vallées productrices d'autres plantes telles que le maïs par exemple. Nous reviendrons plus loin sur le détail de ces

évolutions mais l'une des questions qui se posera sera celle des changements induits dans les pratiques d'élevages par ces deux tendances lourdes de l'évolution du système de production.

Notons que l'élevage ovin a lui aussi subi de récentes modifications (Bolton, 2006) : en effet, dans les années 80, la viande ovine était beaucoup plus prisée qu'aujourd'hui, alors que la viande de lama était largement dépréciée. À cette période, les éleveurs, alors même qu'ils avaient depuis longtemps combiné à égalité les deux systèmes d'élevage, favorisèrent le développement des troupeaux ovins. Aujourd'hui, la situation s'est inversée : le cheptel ovin a eu tendance à se réduire fortement. Mais c'est surtout la diminution de la main d'œuvre agricole disponible qui a eu raison, dans beaucoup de foyers, de cette activité : en effet, contrairement aux lamas, les brebis doivent être surveillés tout au long de l'année. Et même si cette surveillance est moins prenante que celle des lamas, la concurrence de la culture de quinoa ou des activités non agricoles est aujourd'hui trop forte pour que les familles puissent toujours se permettre de disposer d'un berger tout au long de l'année. Pour celle qui peuvent encore le faire, l'élevage de brebis constitue toujours un complément appréciable pour l'autoconsommation familiale (viande, laine, fromage en été) ainsi que la possibilité supplémentaire de petits revenus monétaires (vente de fromage ou de viande au village).

***PARTIE IV. TENTATIVES D'ETHNOGRAPHIE DES PRATIQUES ET  
TECHNIQUES D'ELEVAGE DE LAMAS DANS LA COMMUNAUTE DE SAN  
AGUSTIN***

***I. Calendrier général de l'élevage des lamas***

---

Le calendrier d'élevage est, au moins actuellement, et d'après les producteurs eux-mêmes, largement déterminé par calendrier de culture de la quinoa (voir Annexe 5). En effet, l'année se divise en **deux périodes distinctes** pour l'élevage de lamas :

- une période durant laquelle les éleveurs assurent une surveillance constante de leurs animaux, à partir du mois de septembre-octobre et jusqu'au 15 mai. C'est à ce moment qu'ils vivent de manière à peu près fixe sur leurs *estancias* (au moins pendant la période des vacances scolaires durant laquelle les enfants ne doivent pas être nécessairement au village). Durant ces 6 à 7 mois, les lamas sont gardés toute la journée et rentrés au *corral* la nuit ;
- le reste de l'année, les lamas sont 'lâchés' seuls sur les territoires de pâture et peuvent également entrer dans les *chacras*, la récolte étant passée. Ils ne sont pas rentrés la nuit et la surveillance, ponctuelle, est réduite à quelques jours par mois.

Or, ces deux dates sont directement fonction du calendrier de culture, particulièrement de la quinoa :

- la date du 15 mai est la date limite pour que les cultivateurs aient effectué leur récolte ; c'est donc le début de la période de vaine-pâture. À partir de cette date, fixée au niveau de la communauté, les animaux peuvent être laissés en divagation sans que leurs propriétaires risquent des sanctions. Pour les propriétaires de parcelles cultivées, de deux choses l'une donc : ou bien ils ont effectué leur récolte avant cette date et ils laissent le passage aux animaux sur leurs *chacras* ; ou bien ils devront trouver un moyen de faire surveiller ces parcelles jusqu'au moment où ils réussiront à assurer la récolte ; ce qui nécessite une capacité de main d'œuvre adéquate.

- de même, les mois de septembre et octobre sont ceux des semis de quinoa et de pomme de terre (variabilité selon les conditions climatiques de l'année et selon les zones de l'agro-écosystème). Ainsi, à partir de là et pour le reste de l'année, tant que les cultures sont sur pied, ce sont les propriétaires des animaux qui doivent les empêcher de pénétrer dans les parcelles. En cas de dommages aux cultures, ils peuvent encourir des sanctions (financières) par recours auprès des autorités communautaires. Des arrangements et solutions à l'amiable peuvent également être trouvées entre voisins, entre membres d'une même famille élargie.

Ce sont donc en grande partie les impératifs de culture qui semblent conditionner les temps de l'élevage. Toutefois, d'après les producteurs, un autre facteur conditionne aussi la répartition annuelle des activités d'élevage. En effet, le printemps et surtout l'été (à partir de décembre) correspondent à la période principale de mise bas. Et la surveillance permanente des troupeau est également une nécessité pour protéger les petits des prédateurs éventuels (renard surtout, condor également, puma parfois...), eux aussi en période de reproduction. Ainsi, comme me l'indique Don Mateo d'une belle formule synthétique :

*“... el tiempo es motivo para cuidar los daños que tiene la llama y los daños que hace la llama - de dos cosas hay que cuidar...”*

*« À cette période on doit veiller aux dommages que risquent les<sup>19</sup> lamas et aux dommages qu'ils risquent de causer – il faut veiller aux deux choses... »*

*Don Mateo, 1<sup>er</sup> Juillet 2007, Sora.*

Comme nous le disions plus haut (voir paragraphe partie III, paragraphe III.2), à ces deux grandes périodes correspondent logiquement des territoires d'activité d'élevage différents. Durant la période pendant laquelle les cultures sont sur pied, les animaux sont confinés à l'extérieur des parcelles et doivent se contenter d'un espace de pâturage réduit : au minimum à la sortie de l'hiver, quand seuls les *begales* sont verts ; s'étendant à tous les espaces de *cerros* une fois que les pluies ont fait reverdir les *pastizales*. Au contraire, une fois le 15 mai passé, la période hivernale est celle de l'extension maximale des parcours des animaux, alors que la disponibilité en fourrage est très limitée par unité de surface de pâture.

---

<sup>19</sup> Dans ces entretiens, beaucoup d'éleveurs parlent de leurs lamas au singulier. Pour alléger la traduction, je retiendrai le pluriel en français.

## **II. Techniques et pratiques de gestion du troupeau au fil de l'année...**

---

### 1. La journée, les tâches des différentes phases de l'année :

#### *a. Pendant la période de surveillance estivale*

Les tâches des bergers diffèrent entre les deux grandes périodes de l'année. Commençons par examiner le travail quotidien de ces derniers pendant la période de gardiennage estival.

*“Entonces en la mañana, saco a las 7, lo boto mis llamas no? Le... digamos... hay caminos no? Le encamino a uno de esos lugares, ya. se va por su propio [...] camino, por su propia voluntad y yo voy como a las 10, 9 de la mañana voy, a arrear digamos a girar mis llamas - ahí están. no se separan mucho no? Medio juntos, un poquito la delantera, un poquito avanza, la tropa están no mas? Entonces voy les giro como hay begales - yo a mis llamas como a las 2 de la tarde les bajo al begal, ahí como toda la tarde - y ahí no hay que cuidar - ahí le dejo, me voy a mi casa, toda la tarde, me duermo, me descanso.”*

*“Llega la tarde como a las cinco, tengo que ir a juntar mis llamas - y dar todo y traer a la casa, ahí lo dejo un rato, hay también pequeño begales, ahí los junto a todos. Entonces ya se entra el sol, de nuevo voy a mis llamas, les arreo a su corral, lo encierro, se duermen. Ese es la rutina de todos los días: al siguiente igual, me levanto, saco de su corral, les mando, ya mas de día yo voy a girar, a bajarlos al begal, en la tarde otra vez descanso, en la noche lo encierro.”*

*« Donc le matin, je les sors à 7h, je 'lâche' mes lamas, non ? Je les... il y a des chemins non ? Donc je les mène dans un de ces endroits, et ils suivent leur propre... chemin, leur propre volonté et moi je vais vers 10h, 9h du matin – je vais pousser, disons que je vais faire tourner mes lamas – ils sont là-bas, ils ne se dispersent pas trop, non ? Ils sont à peu près ensemble, quelques-uns prennent de l'avance, quelques-uns avancent plus, mais la troupe est à peu près là... Donc je vais le faire tourner, comme il y a des begales – donc vers 2 heures de l'après-midi je fais descendre mes lamas aux begales, dans l'après-midi – et là il n'y a pas besoin de les surveiller – je les laisse là et je rentre à la maison [l'estancia], tout l'après-midi, je dors, je me repose. »*

*« [Ensuite] arrive l'après-midi, vers 5h, je dois aller rassembler mes lamas – et donner de tout et les ramener à la maison, là je les laisse un moment, là aussi il y a*

*des petits begales, là je les rassemble tous. Et donc quand le soleil se couche, je vais de nouveau les voir, je les pousse dans le corral, je les enferme, ils dorment. C'est là routine de tous les jours : le lendemain pareil, je me lève, je les sors du corral, je les 'lâche', plus tard je vais les faire tourner, je les fais descendre au corral, l'après-midi de nouveau je me repose, le soir je les enferme. »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustin.*

Chaque jour le berger fait donc faire une sorte de boucle au troupeau dans différents pâturages. Mais d'après les intéressés (les bergers !), c'est plus souvent le troupeau lui-même qui choisit la destination de la journée ; et le berger doit ensuite recadrer les choses si besoin est ou tout du moins rattraper la tête du peloton pour ramener tous les animaux en soirée sur le chemin du *corral*. À noter que c'est pour éviter des départs trop matinaux (avant le réveil des bergers) des bêtes vers les parcelles de quinoa qu'elles sont enfermées de nuit pendant cette période.

Une routine qui se prolonge donc de manière peu ou prou identique tout au long du printemps et de l'été et qui prend fin au 15 mai. Toutefois, certains changements d'intensité interviennent au fil des mois, du fait du déplacement des troupeaux dans les différents espaces de pâturage. En effet, comme nous le disions plus haut, au printemps, les troupeaux sont à peu près confinés dans les *begales*. Par ailleurs, en pleine chaleur, les *begales* étant les endroits les plus frais, les animaux y passent également volontiers plus de temps. Or, ce sont non seulement les espaces les plus à proximité des *estancias* mais aussi relativement restreints par rapport aux surfaces globales de pâturages. Ainsi, à cette période, la surveillance est-elle simple : les animaux sont relativement fixes, proches.

*'Prefieren el pasto que el begal. [...] El pasto no esta todo el tiempo, no ve? El begal, si. [...] Entonces yo creo que para el ganado yo siento que el pasto el ganado siente dulce, no se algo rico no? [...] Y una época entonces... prefiere quedarse arriba que en el begal.'*

*« Ils préfèrent les pâturages au begal [...] Le pâturage, il n'y en a pas tout le temps, tu vois? Le begal si. [...] Du coup je crois que pour le troupeau je sens que le pâturage le troupeau le sent 'sucré', quelque chose de bon non ? [...] Du coup il y a un moment... ils préfèrent rester en haut que dans le begal ».*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustin.*

Mais tout se corse quand les pluies font reverdir les *pastizales*. En effet, c'est une autre affaire quand il s'agit de surveiller les animaux dans les *pastizales* : il s'agit d'abord de zones plus éloignées de l'estancia ; par ailleurs, les animaux y disposent d'espace de parcours bien

plus étendus. Plus question alors de venir se reposer à l'*estancia* dans l'après-midi ; sans compter qu'il faut avoir de bonnes jambes pour réussir à suivre les grands marcheurs de la troupe :

*“Llamitas siempre se van adelante, se van... [...] A eso le dificulta al pastor: por otra parte, por ahí no mas esta tranquilo, pero por otra parte siempre se alarga del lugar - una parte digamos ... entonces eso hay que ir a dar vueltas a devolver al lugar que estaba y al llegar la tarde al corral.*

Entonces el pastor debe andar mucho?

*Mucho - pero eso existe en toda tropa no?... toditos siempre es el que... una parte bandidos.”*

*« Les lamas veulent toujours aller plus loin, ils s'en vont... [...] Ça rend les choses difficiles pour le berger : il y a une partie [du troupeau] qui reste ici tranquille, mais il y en a toujours une partie qui s'éloigne – une partie disons... du coup il faut aller jusqu'à là-bas où ils sont et les ramener le soir au corral.*

Du coup le berger doit marcher beaucoup ?

*Beaucoup, oui. Mais ça existe dans toutes les troupes non ? Il y a toujours... une partie de bandits ».*

*Don Mateo, 1<sup>er</sup> Juillet 2007, Sora.*

D'autant que les éleveurs ne possèdent généralement pas de chiens dressés de manière très spécifique au regroupement des animaux

Notons pour finir que toutes ces considérations générales pour la communauté de San Agustin se déclinent différemment selon les familles et donc les *estancias* que l'on considère : par exemple, les familles de Buena Vista gardent leurs lamas dans une zone où les parcelles de quinoa occupent beaucoup moins d'espace que dans le *begal* de Turuncha. De ce fait, les bergers peuvent se permettre d'assurer une surveillance bien plus lâche ou encore peuvent gérer un plus grand nombre de bêtes. La surveillance est beaucoup plus compliquée là où les cultures occupent la majeure partie de l'espace : les pauses de l'après-midi y sont apparemment moins fréquentes, même au printemps ! Par ailleurs, les disponibilités de main d'œuvre dans chaque famille ou les possibilités d'*ayni*<sup>20</sup> démultiplient les modalités d'organisation de l'activités agropastorales et des autres activités de la famille à cette période de l'année.

---

<sup>20</sup> Ce terme désigne l'entraide agricole, au sens strict du terme : des 'échanges' de jours de travaux égaux (un jour de récolte de quinoa effectué chez un voisin doit être rendu par ce dernier strictement sous forme d'un jour de récolte de quinoa, généralement pour la même campagne).



*b. Pendant le reste de l'année*

Le reste de l'année, à partir du moment où les cultures ne sont plus sur pied, l'ensemble du territoire communautaire est ouvert aux animaux, alors laissés en divagation par leurs propriétaires. Les troupes vont alors pouvoir se déplacer à leur guise dans les zones où elles pourront trouver du fourrage en quantité suffisante. Les animaux commenceront par entrer dans les *chacras* pour profiter des résidus de récolte. Ils continueront également de profiter des *pastizales* avant qu'ils ne jaunissent peu à peu avec l'entrée de l'hiver.

N'étant plus rentrés au corral tous les soirs, les animaux prendront par ailleurs un rythme de déplacement quelque peu différent : tout d'abord, les troupes auront tendance à se défaire en groupes plus petits (quelques femelles accompagnées de leurs petits, *etc.*). Les mélanges entre troupeaux de différentes familles ne sont d'ailleurs pas exceptionnels à cette saison et le marquage des oreilles se révèle alors bien utile. Par ailleurs, n'étant plus obligés par les bergers de descendre tous les soirs dans les *begales*, et n'ayant pas besoin de boire tous les jours comme les brebis, les lamas ont tendance à alterner les journées où ils montent s'alimenter dans les *cerros* et les journées où ils descendent boire dans les *begales*<sup>21</sup>, en fin de journée. Ces animaux de la famille des camélidés peuvent d'ailleurs très bien rester jusqu'à trois jours sans boire, et donc sans redescendre. Notons enfin qu'au cœur de l'hiver, ils auront tendance à préférer les parcours abrités du vent (« *quebradas* », « *rinconadas* » qui désignent les 'gorges' ou les endroits escarpés).

Précisions toutefois que malgré leur liberté presque totale, les lamas ne vont pas pour autant s'égarer à l'autre bout de la province ; habitués à leurs *estancias* et *begales* d'origine, ils restent toujours à peu près dans les mêmes parages, dorment à peu près toujours dans les mêmes endroits, *etc.* De ce fait, les bergers savent à peu près où venir les chercher quand ils leur rendent visite, selon le moment de la saison, le temps, le moment de la journée. Ils les trouvent généralement sans trop de difficultés pour les regrouper de temps à autre.

*“La llama sabe donde vive, entonces hay una área donde su lugar, donde camina siempre. De esa área, de ese sector no sale a otro lado, siempre se mantiene dentro de esa área...”*

*« Le lama sait où il vit, du coup il y a une zone où il y a son 'endroit', où il se déplace tout le temps. De cette zone, de ce secteur il ne sort pas, il se maintient toujours à l'intérieur de cette zone... »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustín.*

---

<sup>21</sup> Pendant l'hiver les *begales* sont en grande partie gelés mais laissent tout de même assez d'espace en eau libre aux animaux pour s'abreuver en fin de journée ; par contre, les plantes aquatiques caractéristiques de ces zones végètent pendant cette période froide et n'offrent qu'un très maigre fourrage aux troupeaux.

*“Mis ganados de mi nunca han llegado a este sector, no conocen. Y cuando yo quiero hacerles llegar, ellos tienen miedo - hay que empujarlos, arrearlos, con fuerza - hasta empujarlos.”*

*« Mes lamas à moi ne sont jamais allés dans ce secteur, ils ne connaissent pas. Et quand je veux les faire y aller, ils ont peur – il faut les pousser, les attraper, de force – jusqu’à les pousser. »*

*Doña Celina, 18 juin 2007, San Agustín*

En effet, pendant cette période où les animaux pâturent en liberté, les éleveurs vont régulièrement leur rendre visite<sup>22</sup> pour surveiller l’état du troupeau (« *para ver como estan* ») :

- état sanitaire d’abord : santé des petits, des mères, des femelles encore pleines ; état d’amaigrissement des plus fragiles ; présence invasive de parasites...
- présence ou l’absence de certains animaux, en particulier des jeunes ;
- pour séparer des troupes qui se seraient mélangées, *etc.*

Si les animaux sont allés trop loin de l’*estancia*, on prend soin de les pousser vers des lieux plus familiers. À l’occasion de ces visites, les propriétaires vont aussi en profiter pour abattre un animal ou deux, selon les besoins en viande de la famille ou des voisins.

*“Mis papas van a ver al mes uno, van juntan, y ven como están no? Si falta alguno o alguien esta medio flaco a punto de morirse, todo eso ven. Entonces cuidan, tratan de cuidar. No lo dejan a su suerte los 3, 4 meses digamos. Siempre están juntando, cuidando. Pero van un día, dos días, se quedan, luego ya ven si todo están bien se vienen y otras vez sueltos.”*

*« Mes parents vont les voir une fois par mois, ils vont les regrouper, voir comment ils vont non ? S’il manque quelque chose ou si quelqu’un est très maigre au point de mourir, ils voient tout ça. Du coup ils soignent, essayent de soigner. On ne le laisse pas ‘à leur chance’ les 3 ou 4 mois disons, ils sont toujours regroupés, soignés. Mais ils y vont un jour, deux jours, restent, voient que tout va bien, reviennent et de nouveau [les lamas] sont ‘lâchés’ »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustín.*

---

<sup>22</sup> À ce moment de l’année, les familles résident pour la plupart dans leur maison du village.

Selon les familles et les *estancias*, ces visites seront plus ou moins fréquentes : ainsi, on profite souvent du samedi ou du dimanche pour aller en famille (c'est-à-dire avec les enfants scolarisés au village) passer une journée sur l'*estancia*, au moins une fois par semaine donc. Mais pour les *estancias* les plus éloignées, et lorsque la famille ne dispose pas de moyen de transport, ces sorties peuvent se faire plus rares. Leur fréquence dépend aussi fortement de la main d'œuvre disponible dans la famille : une mère seule avec plusieurs jeunes enfants par exemple (parce que célibataire ou parce que son époux est parti travailler au Chili) aura moins de journées à consacrer à ses animaux, parfois pas plus d'une journée par mois (Doña Teodora, 12 juin 2007, San Agustín). L'importance de la viande produite sur l'*estancia* dans l'économie familiale conditionne aussi beaucoup cette fréquence : pour les familles ne possédant que de peu de ressources monétaires, les animaux abattus sur l'*estancia* sont essentiels (auto-consommation ou vente au village) ; alors que des familles disposant d'autres sources de revenus peuvent se permettre d'acheter leur viande plus souvent, et sont donc moins tenues de visiter souvent leurs animaux ! Ainsi, l'état et le soin porté au troupeau, donc *in fine* les techniques d'élevage, apparaissent largement liés aux autres activités des membres de la famille, agricoles ou non.

Il est important de noter qu'à cette période, la pratique de l'*ayni* est également un facteur déterminant pour le temps consacré aux animaux. En effet, la gestion des troupeaux par famille élargie prend alors tout son sens : si par exemple chacun des membres d'une fratrie fait un aller-retour à l'*estancia* à tour de rôle, le troupeau pourra tout de même être vu plusieurs fois par mois, et ce même si chacun des parents dégage moins d'une journée par mois pour l'activité pastorale. Et l'*ayni* peut également concerner l'abattage des bêtes : en effet, même si théoriquement chacun n'abat jamais que ses propres animaux, on peut toujours demander à un parent allant sur l'*estancia* d'abattre un animal à soi (précisément désigné à la personne déléguée sur place, grâce à divers systèmes de dénomination, voir paragraphe 3 ci-dessous). Dans ce cas, la personne se chargeant de l'abattage peut attendre en retour le même service lors d'une prochaine visite. Mais pour certaines personnes dont l'activité ne permet presque jamais d'aller sur l'*estancia* familiale, ou qui ne le souhaitent pas, les parents délégués à l'abattage se 'dédommagent' en se réservant des morceaux choisis (souvent les tripes) ; c'est l'*achura*.

## 2. Composition des troupes

Dans ce paragraphe, je m'attacherai d'abord à décrire la composition des troupeaux de lamas généralement rencontrés aujourd'hui à San Agustin. En effet, comme nous le verrons ensuite, la disparition caravanes de lamas vers les vallées basses a complètement modifié les modalités d'utilisation des mâles du troupeau et en a de ce fait profondément remodelé la composition sexuée.

### a. Composition sexuée de troupeaux

#### Situation actuelle

Pour ce qui est de la situation actuelle, les troupeaux comprennent généralement plus de femelles que de mâles (20% à 30% environ). Tous sont regroupés en une seule et même bande. Les mâles sont généralement tous castrés (« *capones* », terme espagnol), sauf un pour la reproduction (« *sarija* »). La castration se fait vers l'âge de 2 ans. Ce sont avant tout ces mâles castrés qui sont abattus pour la production de viande, idéalement vers 3 ou 4 ans.

Les femelles, reproductrices (« *mamakunas* » au pluriel) peuvent théoriquement mettre bas tous les ans à partir de deux ou trois ans. Cependant la fertilité très basse des lamas et les conditions climatiques difficiles provoquent souvent des avortement et réduisent les mises bas à environ une tous les deux ans, parfois moins. Les femelles sont donc accompagnées d'un seul petit<sup>23</sup>, qui peut rester un à deux ans avec sa mère avant sevrage. Mais il y a rarement une moitié des femelles de la troupe qui soient suivies étant donnés les taux de mortalité très élevés des petits : prédateurs tels que les renards, les condors ou les pumas ; conditions climatiques difficiles et manque de fourrage pour permettre aux mères d'allaiter suffisamment, surtout pour les petits qui naissent le plus tard dans la saison ; maladies ; pertes au fil des parcours de la troupe... Le troupeau compte également souvent quelques femelles stériles (*payrumas*) que l'éleveur conserve avec les autres.

Généralement, l'âge de réforme des femelles est d'une dizaine d'années , mais l'abattage peut intervenir parfois bien avant ou bien après (15 ans maximum), selon les besoins de viande.

---

<sup>23</sup> Il n'existe apparemment pas de cas de jumeaux chez les lamas...

### Éléments sur la composition sexuée de troupeaux quand existaient encore les caravanes

Il y a encore une vingtaine d'année, les éleveur du Lipez réalisaient chaque année plusieurs voyages avec des caravanes de lamas vers les basses vallées occidentales et orientales. Or, ces caravanes mobilisaient pour chaque famille (nucléaire) environ 15 à 20 mâles, castrés<sup>24</sup> à 2 ans également, mais généralement plus âgés que les mâles aujourd'hui présents dans les troupeaux. En effet, ces *tatakunas*, pour être suffisamment forts et résistants pour supporter des charger de 30 à 40 kg, devaient plutôt être âgés d'au moins 4 ou 5 ans ; ils étaient donc abattus plus tard qu'aujourd'hui, plutôt au même âge de réforme que les femelles. Aujourd'hui, cette catégorie d'animaux n'existe plus dans les troupeaux de la communauté.

Cette différence avait aussi des conséquences notables sur la gestion du troupeau : en effet, au lieu de gérer une seule troupe mixte comme aujourd'hui, les éleveurs séparaient les mâles des femelles. (*machaje*). En effet, les *tatakunas* parcouraient des distances beaucoup plus grandes dans les pâturages que les *mamakunas* et leur suite. Aussi les bergers préféraient-ils envoyer ces groupes trop rapides pâturer plus loin dans les *cerros*, et se limitaient à garder la troupe de femelles, moins difficiles à suivre, selon les mêmes modalités qu'actuellement (même calendrier, mêmes espaces...). Cela limitait aussi les risques d'agressivité de ces grands mâles envers les femelles pleines, cause de nombreux avortements. Le groupe des mâles de charge n'était regroupé que lors des départs pour les voyages des caravanes.

#### *b. Composition des troupeaux selon leur propriétaire*

Un autre critère très important qui préside à la composition des troupeaux de lamas dans la zone *lipeña* est le régime de propriété des animaux. En effet, bien que celui-ci se situe exclusivement dans le cadre d'une propriété individuelle (une personne possède un certain groupe d'animaux), il n'en reste pas moins que la gestion du troupeau se fait au niveau de la famille élargie.

Ainsi, le groupe d'animaux que les éleveurs désignent par les terme espagnol de « *tropa* » (que l'on pourrait traduire par troupe) ne se limite pas à leur propres animaux, possédés individuellement. Dans le cas d'un homme père de famille par exemple, il s'agit des animaux que lui-même possède, mais aussi ceux de son épouse, de leurs enfants, et souvent également de ses frères et sœurs et de ses parents âgés. Ces troupeaux intègrent souvent des

---

<sup>24</sup> Les données de la littérature ont beau être formelles, les données de terrain sont beaucoup plus contradictoires, y compris sur les terrains d'autres chercheurs consultés. Un doute à lever donc.

animaux appartenant à des *residentes* ; dans ce cas, la famille s'en charge avec les siens, le service rendu étant le plus souvent compensé par la possibilité de prélever de temps à autre un de ces animaux pour abattage (alors qu'en temps normal, une personne ne peut abattre que ses propres animaux). Notons également que l'unique mâle reproducteur de la troupe appartient également à une personne précise ; toutefois, il est le reproducteur de toute la troupe, sans idée de service rendu ou de contrepartie pour son propriétaire. Les petits nés appartiennent au propriétaire de la femelle et reste donc dans la même lignée de propriété que celle-ci.

### 3. *On ne compte pas ses lamas... mais on les (re)connait*

#### Pourquoi ne pas compter ?

Réflexe d'agronome ou simplement de petite-fille de paysan aveyronnais, l'une des premières questions qui me venait au début en discutant avec les éleveurs était naturellement (sic !) de savoir combien leur troupeau comptait de têtes. Outre le fait que la gestion des animaux par famille élargie compliquait notablement la compréhension de la réponse, il m'est vite paru assez clair que cette question ne se posait pas ; ou pour être plus précise, que non seulement les éleveurs ne se la posaient pas (trop) en ces termes mais surtout qu'ils n'appréciaient pas forcément qu'on la leur pose.

L'explication de cette 'réserve' m'a été fournie alors que je posais encore une fois cette question à une interlocutrice, mais en présence d'un autre éleveur ; comme elle me donnait une réponse chiffrée bien précise, ce dernier s'exclama :

*“ ¿¿ Cuentas?! Nosotros... o sea creencia es de la familia, desde los antepasados siempre mis papas me han dicho: 'no hay que contar a la llama, no hay que contar, porque si cuentas, ya no va a aumentar. Se va a reducir tu llama, no se cuenta.' Es la creencia que te inculcan nuestros papas. Y nosotros la verdad no contamos nuestra llama.”*

*« Tu comptes ?! [Puis s'adressant à nouveau à moi] C'est-à-dire que nous... ou plutôt c'est une croyance de la famille, depuis les anciens, mes parents m'ont toujours dit : 'Il ne faut pas compter les lamas, il ne faut pas les compter, parce que si tu comptes, alors il n'y en aura pas plus. Ton troupeau va diminuer, ça ne se compte pas.' C'est la croyance que t'inculquent tes parents. Et nous en vérité on ne compte pas nos lamas. »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustin.*

Ainsi, malgré une légère mise à distance critique des « croyances » des « anciens », « en vérité » l'habitude reste de ne pas compter. Il n'y a que deux types de 'personnes' qui comptent, m'indiquera-t-on en plaisantant :

*“Cancahaman yupaska - O sea cuando sale la llama del corral, la puerta cuanta dice.”*

*« [en quechua] La porte compte. [On me traduit] C'est-à-dire que quand les lamas sortent du corral, on dit que la porte compte. »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustín.*

Autrement, mes interlocuteurs me confieront que ce sont les enfants qui s'amuse à jouer à compter. Ainsi, eux-mêmes :

*“Florencio: Yo a mis ovejas hacia eso, saliendo de su corral a mis ovejas yo contaba.*

*Celina: Cuando era niña, yo hacia eso no? ahora ya no hago...”*

*« Florencio : Moi avec mes brebis je faisais ça, elles sortaient de leur corral et je comptais.*

*Celina : quand j'étais petit, je le faisais, non ? Maintenant je ne le fais plus... »*  
*(rires)*

*Florencio et Doña Celina, 18 juin 2007, San Agustín.*

Compter c'est donc juste un jeu d'enfant, auquel on ne joue plus une fois adulte. Car ne pas compter, c'est une question (sérieuse s'il en est) de « *suerte* » (chance) me dira-t-on aussi à plusieurs reprises, ou du moins une question de ne pas s'attirer une « *mala suerte* » (malchance) pour le futur accroissement de son troupeau. Ceci pourrait s'expliquer par la nécessité des éleveurs du Lipez de conserver l'unité de leurs troupeaux, nécessité de ne pas séparer les animaux pour en assurer et en préserver la fertilité (Bolton, 2001). Or, compter serait une manière de séparer conceptuellement (Urton, 1997, cité par Bolton, 2001). Toutefois, cette hypothèse peut-être remise en doute par l'observation d'autres pratiques : ainsi, quand on procède au marquage des oreilles des lamas, les morceaux d'oreilles coupés sont conservés et comptés<sup>25</sup> afin de favoriser la multiplication du troupeau pour l'année à venir. Ils sont à cette fin précieusement conservés dans un paquet rituel. De même, on procède à la comptabilité des cadeaux reçus par le *pasante* lors de la fête patronale, qui sont ensuite « mis à la banque », c'est-à-dire conservés : là aussi, on compte, on stocke, le tout pour

---

<sup>25</sup> On compte même chaque morceau, doublant ainsi le chiffre obtenu par rapport à un comptage des animaux.

favoriser la future richesse et prospérité du couple de *pasantes*. Il conviendrait donc de savoir en quoi les deux types de comptages diffèrent, à moins que ce ne soit les objets comptés (ou non comptés) qui ne soient pas de la même nature.

Ou plutôt, pourquoi compterait-on ?

Quoiqu'il en soit, dans tout cela l'agronome reste perplexe : comment peut-on gérer un troupeau dans ce cas, comment savoir que tous ses animaux sont bien tous là quand on les ramène au *corral* ? C'est oublier un peu vite que les éleveurs de San Agustín disposent de mille manières de (re)connaître leurs animaux un par un.

*“Como conocemos, entonces ya nos fijamos cual falta, cual no falta - esta tal llama tienen sus nombres también no?”*

*« Comme on les connaît, ainsi on sait lequel manque, lequel ne manque pas – tel lama a son nom aussi, non ? »*

*Florencio, 18 juin 2007, San Agustín.*

En effet, il existe de très nombreuses et très fines modalités de reconnaissance et de dénomination des lamas, selon toute une série de critères. Signalons ici que les éleveurs marquent par ailleurs leur bétail, à la fois par des entailles de forme spécifique aux oreilles (« *señal* », littéralement « signal ») et par des « fleurs » (*t'ika*), petits pompons de laine accrochés sur les oreilles ou dans la laine du pelage. Toutefois, l'objectif n'est pas de distinguer chaque animal de son voisin ; il s'agit plutôt de *reconnaître les troupeaux* (familiaux) *les uns des autres* (si l'on laisse de côté la valeur symbolique du marquage par les « fleurs » - voir paragraphe 4 de la partie IV sur ce sujet). Nous reviendrons donc ailleurs sur ces pratiques de marquage.

Pour ce qui concerne spécifiquement les techniques de reconnaissance et de dénomination des animaux, J. Flores Ochoa les a largement étudiées dans de nombreux articles (en particulier Flores Ochoa, 1988). Selon cet auteur, outre des noms propres donnés à certains lamas nés sous un patronage particulier, les éleveurs de « la haute *puna* andine » utilisent plusieurs systèmes emboîtés de catégories descriptives pour 'nommer'<sup>26</sup> ou disons pour distinguer individuellement leurs animaux. Au-delà des catégories, assez génériques pour tous les animaux, de « sauvages » et « domestiqués » (« *salqa* » et « *uywa* » en quechua)

---

<sup>26</sup> Les éleveurs rencontrés à San Agustín parlent eux-mêmes de **noms** qu'ils donnent à leurs lamas, le terme utilisé étant « *nombre* » en espagnol.



et celles « ayant comme facteur de référence la qualité de la fibre », l'auteur recense ainsi toute une série de catégories plus spécifiques des camélidés ayant trait :

- au sexe de l'animal ;
- à son âge ;
- à la couleur de son pelage. Il s'agit d'une nomenclature complexe faisant intervenir « trois gammes principales » (blanc ou *yuraq*, noir ou *yana*, et entre les deux *kulur*, de l'espagnol « *color* » couleur ). Ces trois gammes se déclinent ensuite en couleurs elles-mêmes divisées en tons plus ou moins foncés ;
- et enfin, à la « façon dont se combinent et se distribuent les taches [de couleur] ainsi que la forme qu'elles peuvent avoir ». Là encore, le nombre de catégories et sous-catégories disponibles est aussi varié... que les pelages tachetés des lamas !

Sans rentrer dans les détails du recensement de Flores Ochoa, retenons simplement que d'après ses calculs, le nombre de possibilités de dénomination des animaux atteint des chiffres impressionnants : « on parvient à un chiffre qui avoisine les vingt mille noms descriptifs, chiffre qui dépasse de beaucoup le nombre des animaux que possède un berger, même s'il a la charge de plusieurs troupeaux ».

Les données de terrain récoltées à San Agustin confirment l'existence de telles techniques de dénomination des lamas, même si je n'ai pas mené une étude suffisamment systématique pour confirmer absolument que les nomenclatures mobilisées soient aussi complexes et aussi complètes que celles de l'étude citée. Pour résumer les différentes catégories classificatoires rencontrées, notons que les éleveurs de San Agustin utilisent également les catégories liées au sexe, à l'âge et au pelage (les termes recensés lors de mon terrain concordent avec ceux rencontrés dans la bibliographie). Toutefois, il est à noter que les personnes rencontrées m'ont indiqué qu'elles utilisent également :

- les catégories concernant la 'race' de lamas : *k'ara* (pour ceux à laine courte, plutôt considérée comme une 'race à viande') et *thamp'ulli* (pour les animaux à laine plus fournie) ;
- les catégories concernant les types d'oreilles des animaux : certains lamas possèdent des oreilles plus courtes que la 'normale', recourbées et sont désignés par le terme de *murus* (au pluriel). D'autres, encore plus rares, possèdent des oreilles courtes mais

droites (*q'olo*); d'autres enfin ont des oreilles 'retournées' (« *dobladas* », doublées ; ou *t'ipa* en quechua) ;

- des catégories concernant les capacités de marche ; ces termes s'utilisent surtout pour parler d'animaux quand il s'agit de les suivre dans les *pastizales*, pendant la période de gardiennage. Et les bergers apprécient plutôt ceux qui ne s'échappent pas trop loin de la troupe !
- enfin, les animaux sont également souvent repérés par leur appartenance soit à l'un des membres de la famille (le 'tel couleur' de *x*) ou bien encore par son appartenance à une lignée de bête. Dans les deux cas, les interlocuteurs considèrent me semble-t-il que fait partie d'une famille, en quelque sorte mixte entre les éleveurs et leurs bêtes.

En conclusion donc, pourquoi l'éleveur prendrait-il le risque d'attirer la « *mala suerte* » sur son troupeau quand il peut faire autrement et mieux que de compter ses animaux (et qu'une idée globale de la taille de la troupe suffit largement à sa gestion) ? Grâce aux nomenclatures évoquées, il connaît ses lamas aussi bien que les gens du village. Sauf qu'en un seul regard, même à de grandes distances, il peut vous assurer que le troupeau que l'on distingue à peine lui appartient ou non. Car on peut conclure avec Flores Ochoa que ces nomenclatures participent d'un « système technique qui a pour objet de fournir [...] une organisation meilleure, de plus grande efficacité, de l'activité pastorale : on espère obtenir ainsi un rendement maximum pour l'ensemble du bétail ».

### ***III. Techniques et pratiques liées à la production***

---

Avant d'en arriver à l'étude des techniques de reproduction intervenant dans l'élevage de lamas dans le Lipez, je m'arrêterais un moment sur les productions à proprement parler de cette activité et sur les usages que j'ai pu recenser au cours de mon étude de terrain. Car avant de se demander quelles techniques participent à la pérennisation de l'élevage et des troupeaux, il me paraît pertinent de se demander pourquoi (et pour quoi) les habitants de San Agustín peuvent la considérer nécessaire, même aujourd'hui dans le contexte du 'boum' de la quinoa. Sur cette question, la réponse commence apparemment par là :

*'Para sostener la familia...y... mayormente multiplica, y para el consumo de la familia – si hay necesidad carneamos, vendemos, en beneficio de la familia...*

*Nosotros lo que tenemos es como te dije una herencia de los abuelos, de los padres, así - entonces ese... nosotros vemos, hacemos multiplicar, y cuando hay necesidad entonces vendemos.'*

*« [C'est] pour soutenir la famille... et... principalement [la troupe] s'accroît, et pour la consommation de la famille – si c'est nécessaire, nous abattons un animal, nous vendons [la viande], au bénéfice de la famille...*

*Nous, ce que nous avons c'est comme je te le disais un patrimoine des grands-parents, des pères – donc... nous nous prenons soin, nous faisons croître [le troupeau], y donc quand c'est nécessaire nous vendons »*

*Don Mateo, 1<sup>er</sup> Juillet 2007, Sora.*

Tout est dit ? Presque... !

#### ***1. La viande***

À l'heure actuelle, la viande est, de l'avis des éleveurs, le produit principal de l'élevage de lamas à San Agustín. En témoigne, outre les données d'entretiens, la légère préférence des éleveurs pour les animaux de race *k'ara*. Cependant, la viande n'est que secondairement destinée à la vente<sup>27</sup>, généralement au village même, aux personnes qui n'ont pas de troupeau (professeurs ou certaines familles ayant abandonné l'élevage) et uniquement par pièce. Mais il s'agit plutôt pour beaucoup de trouver un débouché pour le surplus non

---

<sup>27</sup> La livre est vendue au village entre 4 et 6 bolivianos (40 à 60 cts d'euros environ) selon la pièce et la saison. Les prix sont plus élevés à Uyuni (1 livre américaine équivaut à 468g).

consommé par la famille, ou du moins non consommé assez rapidement avant qu'elle ne s'abîme. Seules quelques familles ont réellement une logique de vente. Mais même parmi celles-ci, rares sont les personnes rencontrées qui iraient jusqu'à Uyuni vendre pièces ou carcasses – sauf si l'occasion se présente de voyager et qu'on a justement aussi la possibilité de passer à l'*estancia* abattre un animal. Pour ce qui est de cette petite proportion de vente, ajoutons qu'aujourd'hui encore quelques commerçants (*rescatiri*) d'Uyuni viennent jusque dans la communauté acheter des pièces de viande ou des carcasses, contre argent comptant ou contre produits alimentaires ou articles manufacturés. Toutefois, quelle que soit l'importance de la vente de viande dans les activités familiales, l'apport (monétaire ou en nature) n'est jamais négligeable dans l'économie domestique, toujours dans la logique des *lipeños* de combiner les activités.

Mais globalement, la viande du troupeau est plutôt destinée à l'autoconsommation de la famille (nucléaire, chaque propriétaire abattant toujours seulement ses propres bêtes pour la consommation familiale). Toutefois, il existe une pratique courante d'«échange» de viande entre membres d'une famille élargie ou m'a-t-on indiqué aussi, entre voisins d'*estancia*, ce qui revient souvent au même. Il s'agit grossièrement de 'prêts' de pièces de viande, à charge de revanche : en effet, lorsqu'une personne va sur son *estancia* abattre un animal, il est préférable de consommer la viande assez vite, pour qu'elle soit fraîche. Il est donc aussi pratique d'en 'donner' quelques pièces à des proches - ou plus vraisemblablement de leur en 'rendre' – proches qui à leur tour vous fourniront de la viande fraîche quand ils pourront aller chercher un animal dans leur troupeau. Enfin, il existe toujours la possibilité de transformer la viande en *charki*<sup>28</sup> pour la conserver.

#### L'abattage des lamas

Les propriétaires de lamas abattent surtout des mâles, idéalement à partir de 3 ou 4 ans, ainsi que des femelles plus âgées. Quoiqu'il en soit, seuls les animaux adultes sont consommés. Les abattages ont lieu tout au long de l'année, selon les besoins de la famille ; d'après les informations recueillies, on peut grossièrement évaluer la consommation d'une famille d'environ 5 personnes à l'équivalent d'un lama par mois. Notons que selon la saison, la viande n'est pas forcément toujours aussi savoureuse (en particulier à la sortie de l'hiver lorsque les animaux sont très amaigris) ; l'âge de l'animal joue également. Toutefois,

---

<sup>28</sup> Viande de lama salée et séchée.

les personnes rencontrées accordent surtout de l'importance à la fraîcheur de la viande ; les autres critères étant finalement moins contrôlables et semble-t-il moins important pour la qualité de la viande.

L'abattage<sup>29</sup> se passe généralement sur l'*estancia* même, dans le *corral* pour le cas observé. En hiver, il est généralement planifié, avec le déplacement qu'il suppose. L'animal à abattre est choisi selon son âge, son sexe, son poids.<sup>30</sup> Notons qu'en général, ce choix est fait avant le départ puisque les éleveurs connaissent chacun de leurs lamas, surtout s'ils sont chargés par un parent d'abattre une bête ne leur appartenant pas. Toutefois, si l'animal prévu n'est pas au rendez-vous le jour du passage à l'*estancia* parce qu'il s'est séparé de la troupe, on trouvera toujours un autre candidat sur place !

Le troupeau est regroupé dans le *corral* et c'est là qu'on procède à l'attrapage (par les oreilles) des bêtes choisies. Celles-ci auront les pattes entravées et seront maintenues à terre au milieu de l'enclos par deux ou trois personnes jusqu'à la fin de l'opération. Comme c'est souvent le cas avant de débiter un moment de travail, Don Mateo, le père de famille, prend le temps d'enfouir sous une peu de terre du *corral* quelques feuilles de coca arrosées d'alcool – de la bière ce jour-là (« *para la Pachamama* », « pour la Pachamama<sup>31</sup> »). Le reste de la bouteille sera vidé en une énergique libation (*ch'alla*) sur les pierres alentour du *corral*. Il procède ensuite à l'abattage du premier lama : l'animal est rapidement égorgé après un premier coup de couteau qui lui aura tranché la carotide. Sous la blessure, une bassine de fer-blanc est prête pour recueillir le sang, qui l'on agite avec une branche de *thola* (commune ?) pour en ralentir la coagulation. Dès qu'il a les mains libres, Don Mateo attrape une petite tasse de fer-blanc qu'il remplira trois fois du sang du lama : une fois pour en répandre sur le sol du *corral*, une fois pour asperger les pierres de celui-ci et enfin une troisième mesure qu'il répandra vers le lointain des montagnes entourant l'*estancia* 'à travers' la porte du *corral*, en un grand geste circulaire. Le reste du sang est destiné à la consommation de la famille. Pour le deuxième lama, les choses se passeront encore plus vite puisque personne ne recueillera de sang si ce n'est la même bassine de fer-blanc. Par contre, une fois les deux bêtes mortes, et avant de les emmener dans les maisons pour les dépecer, Don Mateo ouvre une deuxième

---

<sup>29</sup> Description basée sur l'observation d'un double abattage sur l'*estancia* de Sora, 25 août 2007, dans la perspective de la fête patronale de San Agustin.

<sup>30</sup> Outre la corpulence, les éleveurs peuvent vérifier si l'animal est suffisamment gras en tâtant un point précis de la colonne vertébrale, pour vérifier l'écartement de deux petits os caractéristiques.

<sup>31</sup> Je ne tenterais pas ici d'analyser ce que représente la Pachamama (littéralement Terre Mère) pour les andins car le sujet est bien trop vaste : divinité très englobante et tout à fait multiple (HARRIS, 2000), elle est souvent prise comme référence par mes interlocuteurs de San Agustin quand je cherche à savoir à qui s'adressent telles offrandes, tels rituels...

bouteille d'alcool (une autre bouteille de bière) dont il se sert une rasade après avoir « *ch'allé* » à la mode andine. Il la fera ensuite passer à la ronde pour que chacun en fasse autant.

## 2. La laine



*Photo 4 : Doña Teodora grattant un cuir, sur son estancia de Turuncha.*

Dans les communautés voisines, la viande n'est pas toujours la production dominante. Et surtout, il semble que ce n'était pas le cas à l'époque où se pratiquaient encore les voyages de caravanes. En effet, la laine était l'un des produits de l'Altiplano les plus importants dans les échanges avec les basses vallées, avec la quinoa. En l'espèce, il s'agissait d'après les souvenirs ou les connaissances des personnes consultées, soit de laine brute, soit de pièces tissées par certaines familles (*aguayo*, sacs pour le transport de denrées agricoles, vêtements, etc.) soit encore de cordes.

Aujourd'hui, les prix d'achat de la laine étant assez peu attractifs<sup>32</sup> et les commerçants de moins en moins présents dans la zone, les familles ne vendent qu'assez ponctuellement leur production, attendant parfois assez longtemps pour accumuler plusieurs livres de laine avant par exemple d'aller la vendre à Uyuni. Par ailleurs, le tissage de la laine ne se pratique plus guère que de manière ponctuelle, tous les vêtements et les textiles utilisés étant achetés à l'extérieur et le plastique ayant remplacé les sacs en toile. C'est, d'après les personnes

---

<sup>32</sup> Selon la finesse de la fibre, la livre de laine brute se vend à environ 3-4 bs (30 à 40 cts d'euros) pour les laines de couleur, ou mélangées. La laine blanche atteint quand à elle jusqu'à 6 bs/livre.

consultées, autant une question de prix que de temps de travail. De ce fait, aujourd'hui, seule la fabrication des cordes et des couvertures pour la maison (voire de châles ou de bonnets) reste encore un tant soit peu répandue.

Au final, bien des familles ne prennent presque plus la peine d'utiliser réellement la laine des lamas abattus<sup>33</sup>, et encore moins de la vendre : beaucoup gardent les cuirs non grattés pour garnir directement les lits. Certains stockent la laine brute dans l'attente du passage d'un éventuel commerçant d'Uyuni ou d'un voyage d'un membre de la famille. Nombreux sont ceux aussi qui avouent s'en débarrasser, la brûler... Quant à tondre les lamas<sup>34</sup> comme c'était le cas à l'époque des caravanes, plus personne ne semble vouloir se donner cette peine. Et celles qui tissent encore, surtout par goût, le font de plus en plus souvent avec de la laine achetée.

### 3. L'utilisation de la fumure organique

Evoquons ici rapidement la question des transferts de fertilité entre système de culture et système d'élevage, mais surtout pour envisager les modifications que l'on peut actuellement soupçonner. Malgré la fragilité et les faibles taux de matière organique des sols de l'Altiplano, il semble en première analyse que les cultivateurs de la zone utilisent peu la fumure organique issue de l'élevage (*guano*) pour leur *chacras*. La pratique serait plutôt de le réserver aux parcelles maraîchères près de l'habitation, à l'*estancia* ou au bourg. Ceci peut en partie s'expliquer par la difficulté de transport de quantités importantes de fumier depuis le *corral* où sont parqués les animaux jusque dans les parcelles parfois très éloignées de l'*estancia*. Mais un autre facteur explicatif important serait la possibilité dont disposaient les *comuneros*, jusqu'à ces dernières années, de pratiquer des jachères relativement longues.

Toutefois, actuellement, avec l'intensification du système de culture de quinoa, les temps de jachère sont peu à peu amputés. Or, comme par ailleurs les prix d'achat sont plus attractifs pour la production biologique, les producteurs réfléchissent de plus en plus aux possibilités d'amender leurs sols avec des matières organiques. Quoiqu'il en soit aujourd'hui encore, l'utilisation de la fumure dépend grandement de l'observation de l'état des parcelles et de la croissance des cultures l'année précédente. Les modalités d'amendement existant

---

<sup>33</sup> Très grossièrement, un éleveur peut espérer obtenir entre 3 et 5 livres de laine par lama.

<sup>34</sup> Lorsque les voyages de caravanes de lamas se pratiquaient encore, la tonte avait lieu à la sortie de l'hiver, au cours des mois d'octobre-novembre. Aujourd'hui, il semble que certaines familles pratiquent encore la tonte de leurs brebis.

‘traditionnellement’ vont peut-être peu à peu se généraliser pour de plus en plus de parcelles et de plus en plus de producteurs. Elles consistent :

- soit en amendement **avant labour** (labour mécanique ou manuel) : le fumier est épandu sur les terrains durant l’hiver (août surtout) ou en janvier, en sec généralement<sup>35</sup>. En février, il sera retourné et enfoui, après les premières pluies ;
- soit par enfouissement dans des trous délimités d’une petite quantité de fumier, frais (« **koya** » en quechua). Ces emplacements seront ensuite ceux des semis, au mois de septembre suivant. Cette technique concerne les parcelles non accessibles au tracteur.

Mais que l’épandage se fasse sur toute la surface ou non, il ne concerne pas toutes les parcelles. En effet, seules celles de *laderas* bénéficient d’apports hydriques suffisants pour permettre une décomposition satisfaisante de la matière organique. Les parcelles plus ‘sèches’ des *cerros* par exemple ne sont quant à elles jamais amendées par les producteurs. Pour ces dernières (ou plus généralement pour toutes celles qui ne sont pas amendées), les transferts de fertilité ne sont pas pour autant absolument inexistantes puisque toutes les parcelles sont ouvertes à la vaine-pâturage (hors de la saison de culture et pendant les temps de jachère). Mais dans ce cas, ils sont tout de même assez marginaux. Mais les facteurs d’évolution mentionnés précédemment pousseront peut-être les producteurs à systématiser ces pratiques. Peut-être aussi verra-t-on le développement d’autres techniques ou pratiques de valorisation de la fumure animale. Certains commencent ainsi à envisager de récolter le *guano* ailleurs que dans les seuls *corral*.

#### 4. Les autres produits de l’élevage de lamas

Tout d’abord, tout est préparé et consommé après l’abattage d’une bête : au-delà de la viande, on consomme sang, abats, tripes, panse, graisse, *etc.* Les morceaux les plus fins, d’après les intéressés, sont les tripes et la tête, le fin du fin étant la langue, absolument réservée au *Cacique Principal* les jours de fête. Seuls les os, a priori, ne font l’objet d’aucun usage – sauf à servir pour certains de bêche sans manche pour déterrer les pommes de terres dans le *chacra* voisin ou d’outils pour les tisseuses encore en activité.

Autre grand absent de la valorisation : le cuir, pour peu qu’on prenne la peine d’en enlever la laine. Ceux-ci sont souvent brûlés. Il ne semble pas non plus qu’il ait existé un

---

<sup>35</sup> Les producteurs indiquent que le fumier de brebis, quand il est utilisé, doit être séché plus longtemps.



artisanat du cuir, même il y a 10 ou 20 ans comme c'est le cas pour la laine. C'est type d'artisanat existe ou existait effectivement ailleurs, mais *a priori* pas ici. La non-utilisation du cuir serait tout autant due à l'absence de marché qu'à l'absence de savoir-faire locaux. Tout au plus se souvient-on que lorsqu'on construisait encore des maisons à toit de chaume, c'était avec des sortes de cordes de cuir (*ch'ipa*) qu'on amarrait les charpentes – pour des générations !

Toutefois, il me paraît important de signaler également quelques usages rituels des produits de l'élevage de lama. Le sang tout d'abord, répandu comme on l'a vu à l'occasion de l'abattage de l'animal, mais aussi *a priori* lors des rituels suivant les récoltes (non observés). Toutefois, il semble que ce type d'usage se perdent peu à peu : il reste peu d'occasions rituelles où l'on m'a rapporté utiliser le sang comme j'ai pu l'observer à Sora ; et par ailleurs, plusieurs personnes rencontrées avouent ne même plus le faire en ces rares circonstances : leur père ou leur grand-père le faisait mais eux non. Par contre, on continue toujours d'utiliser la graisse de lama : ajoutée dans les *q'oa*<sup>36</sup>, elle doit permettre à l'offrande d'être transférée à la Pachamama ou à toute autre entité destinataire.

*'Sino la Pachamama no recibe'*

« *Sinon la Pachamama ne reçoit pas* »

*Doña Teodora, 8 août 2007, San Agustín*

Par contre, d'après les discussions que j'ai pu avoir, on ne pratique presque jamais de sacrifice rituel de lama pour une cérémonie ou une autre, comme c'est encore le cas ailleurs dans des communautés de l'Altiplano. Même lors de l'*enfloramiento*, le seul lama que l'on tue est celui qui sera consommé en fin de journée. Par contre, je manque d'information concernant l'utilisation du cœur et des poumons de lamas à des fins divinatoires qui existe ailleurs sur l'Altiplano.

---

<sup>36</sup> Offrande brûlée au début des rituels (voir la description de l'*enfloramiento* dans la parti IV.4 pour plus de détails)

#### IV. Les pratiques de reproduction des troupeaux et de l'économie familiale

Après avoir envisagé les techniques liées à la reproduction des animaux au sens strict, j'analyserais dans les deux derniers paragraphes de cette partie des exemples de techniques concourant à la reproduction de l'unité familiale : directement, à travers l'exemple des voyages de caravanes, aujourd'hui disparus ; puis de manière plus indirecte et plus symbolique aussi, à travers l'exemple de l'*enfloramiento*, toujours d'actualité à San Agustín.

##### 1. Pratiques autour de la reproduction des animaux

Aujourd'hui, la période de mise bas des lamas suit globalement les saisons, s'étalant largement sur le printemps et l'été, pouvant se prolonger parfois très tard dans l'hiver pour les mises bas les plus tardives. En effet, les troupes n'étant plus séparées en fonction du sexe des animaux, les accouplements ne font quasiment l'objet d'aucun contrôle de la part des bergers, sauf dans les cas où ceux-ci cherchent à réduire leurs troupeaux : ils se débarrassent alors purement et simplement de leur reproducteur et/ou essayent de garder les femelles éloignées des mâles des autres troupes, au moins pendant la période où ils surveillent le troupeau<sup>37</sup>. Comme nous le disions plus haut, le taux de fécondité bas des lamas et les conditions difficiles sont tels que les femelles matures n'ont guère plus d'un petit tous les deux ans. Tout comme pour l'accouplement, la mise bas ne fait a priori l'objet d'aucune surveillance ni de trop d'intervention de la part des bergers<sup>38</sup>.

Cependant il ne faut pas en conclure pour autant que les éleveurs n'interviennent en rien sur la reproduction des animaux. À un niveau strictement technique, j'évoquerai ici plusieurs types de pratiques importantes. Je considérerais également les pratiques plus symboliques et rituelles qui s'intègrent également à mon avis dans ce système technique de contrôle de la reproduction des troupeaux.

##### *a. Choix du mâle reproducteur*

Le premier point 'pratique' de contrôle des éleveurs de San Agustín est le choix du reproducteur du troupeau. En effet, lorsqu'un reproducteur atteint l'âge de réforme, l'éleveur procède à un choix au sein de jeunes mâles de 2 ans : tous, sauf un, seront castrés. Quels

---

<sup>37</sup> Rappelons que la durée de gestation d'un lama est de 11 mois environ.

<sup>38</sup> Cette hypothèse repose entièrement sur les discours recueillis – cependant, n'ayant pu observer directement quelque pratique que ce soit, j'en reste au stade de l'hypothèse peu fiable.

critères président *a priori* à ce choix ? Assez prosaïquement, il s'agit avant tout de critères de conformation : l'animal doit avoir une bonne stature, une bonne conformation, et les éleveurs ont une légère préférence pour les *k'aras*, étant donnée la prédominance de la production de viande dans cette communauté. Mais l'élevage n'est pas suffisamment spécialisé pour que ce critère soit rédhibitoire. Les jeunes mâles sont également observés de près par les bergers pour se rendre compte ceux qui sont les plus « *aficionados* » (littéralement curieux) envers les femelles.

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que selon les cas, les avis divergent quant aux critères de choix concernant le pelage du *sarija*. En effet, bien que beaucoup de producteurs insistent sur leur goût (esthétique) pour les robes de couleur mixte et tachetées, plusieurs ont également émis des réserves sur ce point : en effet, si l'on veut vendre la laine, il est préférable d'avoir des animaux dont la laine est unie<sup>39</sup> puisque les acheteurs de laine demandent aux vendeurs de leur fournir des lots de couleur unie. Ainsi, avec des animaux de couleur unie, le dépeçage nécessite moins de travail et on peut vendre le produit plus cher. Ainsi, les exigences d'un marché ou d'experts extérieurs peuvent remettre en cause les préférences et donc les pratiques des éleveurs (BOLTON, 2006). Même dans une communauté où la vente de laine est assez limitée, on constate des changements de pratiques selon les débouchés choisis ou du moins disponibles.

Enfin, d'autres critères entrent également en ligne de compte (dans une moindre mesure ?) : Don Mateo tenta ainsi de m'expliquer que pour choisir un mâle dans la troupe, c'est un peu comme quand on choisit une personne pour une responsabilité : il faut la connaître, l'avoir vu à l'œuvre ; et puis on a aussi envie que ce soit quelqu'un que l'on apprécie (« *querido* ») pour ses qualités mais aussi pour sa manière d'être, tout simplement.

Dernier élément relevé trop brièvement sur le terrain : lorsque se fait concrètement le choix du nouveau reproducteur, c'est-à-dire pendant la cérémonie de l'*enfloramiento*, on procède à une petite mise en concurrence des jeunes mâles pressentis : après avoir coupé le bout de la queue des candidats potentiels, on y accroche de petites clochettes ; le premier qui bondit (et fait sonner sa clochette) sera le *sarija*. Je n'ai malheureusement pas pu observer directement les détails de cette petite cérémonie.

---

<sup>39</sup> Voir note 32 sur le prix de la laine.

*b. La séparation des petits de l'année en hiver*

Un autre point de contrôle de la reproduction du troupeau au sens strictement technique concerne les soins apportés aux petits dans les premiers mois suivant la naissance, en particulier pendant les mois d'hiver, les plus risqués. En effet, quel que soit le moment où ils naissent, les jeunes sont des proies de choix pour de nombreux prédateurs (renard surtout, mais aussi condor). Hors de la période de gardiennage, ce risque n'est plus régulé par la présence des bergers<sup>40</sup>. Par ailleurs, et de manière plus ou moins critique selon l'avancement de la saison et l'état des pâtures, la présence d'un petit augmente le risque d'amaigrissement des femelles. Peu d'éleveurs souhaitent voir la vie des reproductrices mise en danger de ce fait ; et dans les cas critiques (sécheresses, maladies, chutes de neige importantes, *etc.*), ils préfèrent même se débarrasser des petits pour les préserver. *A contrario*, il arrive que des petits abandonnés ou ayant perdu leur mère soient élevés au biberon par les éleveurs (s'ils sont nés à la saison où ceux-ci sont présents en permanence sur l'estancia tout du moins) ; ces petits sont désignés par le terme de « *huachos* » (au pluriel, littéralement « orphelins »).

Mais outre ces cas extrêmes, de nombreuses familles choisissent depuis une dizaine d'année de séparer les petits de leurs mères et de les ramener au village pour les affourager sur place jusqu'au printemps, avec de la luzerne<sup>41</sup>. Selon les conditions, cela peut concerner tous les petits de l'année ou seulement ceux dont les mères sont les plus amaigries par l'allaitement ; et les rapatriements peuvent également se faire en plusieurs fois selon le suivi de l'état des mères et des petits. Mais une telle pratique comporte plusieurs contraintes trop lourdes pour de nombreuses familles :

- il faut tout d'abord pouvoir ramener les petits au village : ceci suppose donc un moyen de transport (type pick-up au minimum), de la main d'œuvre (au moins 3 ou 4 personnes) et du temps (une petite journée selon la distance de l'*estancia*). En effet, pour réaliser l'opération il faut tout d'abord regrouper le troupeau au *corral* puis procéder à la séparation des petits. Ceux-ci sont précautionneusement attrapés puis entravés, un par un. Avant de les transporter jusqu'au pick-up, toujours un à la fois, on leur bande un

---

<sup>40</sup> J'ai furtivement observé que certains petits, qu'on m'a désigné comme étant nés le plus tard dans la saison, portaient autour du cou un petit sachet qui les protégeait du renard, d'après ce que l'on m'en a dit. Mais je n'ai pu savoir ni ce qu'il contenait, ni s'il était réservé aux petits 'd'hiver'.

<sup>41</sup> Dans certains cas où une femelle adulte est extrêmement amaigrie par l'allaitement, et que la famille dispose de suffisamment de luzerne, celle-ci peut également être rapatriée au village pour l'hiver.

par un les yeux ! Le déchargement se fera avec tout autant de soins... et de temps !

- ensuite, il faut disposer d'un espace sur place où les parquer. Il s'agit le plus souvent des « *canchones* » ou « *huertos* » de la famille (parcelles maraîchères encloses de murets de pierre qui entourent le village) ;
- enfin, et surtout, il faut disposer de fourrage en quantité suffisante<sup>42</sup>. Et là de deux choses l'une : soit les familles disposent des ressources monétaires suffisantes pour l'acheter et sont prêtes à mobiliser celles-ci sur ce poste de dépenses et pas sur un autre ; ceci n'arrive quasiment pas. Soit elles ont semé et récolté de la luzerne en quantité suffisante pour la saison. Là encore, cela requiert du temps, de l'espace disponible, parfois des intrants et surtout de la main d'œuvre, facteurs de production pour le moins rares.

Or, outre les limites socio-économiques d'une telle pratique, une autre question se pose : il s'agit, d'après les informations recueillies, d'une pratique relativement récente, tout du moins dans cette communauté. On se souvient ainsi clairement *qui* a commencé à s'y essayer. La question que j'aurais voulu poser à ces précurseurs aurait été de savoir où ils ont appris cette pratique. Mais surtout, il serait intéressant de comprendre si ce sont des changements particuliers dans les conditions de la production agricole qui l'ont rendue 'plus nécessaire' qu'auparavant. En effet, l'observation et l'explication de tels changements de pratiques constituent pour notre recherche d'excellents marqueurs de l'évolution et de la dynamique du système de production tout entier.

Quelques hypothèses peuvent d'ores et déjà être avancées à défaut de réponses avérées. On peut tout d'abord se demander si une diminution des moyens de production disponibles pour l'élevage, en particulier en termes de main d'œuvre, ne joue pas un rôle dans cette modification des pratiques. Par exemple, il existait peut-être auparavant des pratiques autres, telles que celle-ci n'ait pas été nécessaire. Imaginons des pratiques assurant un suivi plus fin du troupeau et donc une meilleure santé et une meilleure résistance des animaux, et en particulier des reproductrices ; ou bien une présence plus forte des bergers même en période hivernale. Autre hypothèse envisageable : le *machaje* pratiqué auparavant induisait un

---

<sup>42</sup> Pour avoir un ordre d'idée très grossier, on m'indique qu'il faut environ deux camionnettes pleines de fourrage pour suffire à quelques 10-15 petits au cours des 3 mois les plus froids.

contrôle plus serré des périodes d'accouplement et donc les mise-bas étaient plus regroupées dans à saison plus favorable à l'alimentation des mères, et donc des petits. Dernière hypothèse dans le contexte de la progression de la culture de quinoa : les animaux disposaient auparavant de zones de pâturages plus étendues ; de ce fait, les chargements étaient moins importants et les animaux mieux alimentés.

Je terminerais sur ce point en signalant rapidement une conséquence de cette 'nouvelle' pratique sur les techniques de gestion quotidienne du troupeau, et plus particulièrement sur les techniques d'identification des animaux. D'après ce que m'ont indiqué les éleveurs, les petits séparés de leur mère pendant les mois d'hiver les retrouvent souvent facilement lorsque le troupeau est à nouveau réuni. Toutefois, ce n'est pas le cas pour tous. De ce fait, les éleveurs connaissent moins bien les lignages de leurs animaux, « les familles » auxquels ils appartiennent. On les (re)connaît donc toujours aussi précisément à leur robe mais peut-être *in fine* les connaît-on un peu moins bien tout de même...

## 2. Sur la constitution et l'héritage d'un troupeau

### a - Le « cadeau » au petit enfant

Comme nous l'avons dit, chaque personne possède individuellement un certain nombre d'animaux. Mais d'où lui viennent-ils ? Ou pour le dire autrement, comment se constitue t'on un troupeau de lamas à San Agustin ? La chose est en fait assez simple, et contrairement aux pratiques dont nous avons l'habitude, n'a finalement pas grand-chose à voir avec un strict système d'héritage.

En effet, la modalité principale 'd'acquisition' d'un troupeau de lamas repose à l'origine sur un « *regalo* » (cadeau) fait au petit enfant par l'un de ses parents (au sens large : l'un des parents, des grands-parents, oncle, tante...). Il s'agira toujours d'une petite femelle, d'environ deux ans<sup>43</sup>, puisque c'est en mettant bas au fil des années (elle et ses filles, petites-filles, *etc.*) que celle-ci assurera à son propriétaire un troupeau respectable. Ce « cadeau » peut-être offert, selon les personnes consultées, soit au tout petit enfant lors de la pousse de ses premières dents ; en effet, la coutume veut que la personne de la famille qui voit la première dent percer fasse un petit cadeau à l'enfant – alors pourquoi pas son premier lama !? Autrement, un moment privilégié pour désigner le lama que l'on offre à l'enfant est celui de la première coupe de cheveux, rite important dans l'enfance de beaucoup de *comuneros*.

---

<sup>43</sup> Age de maturité sexuelle.

Quoiqu'il en soit, et comme ce « *regalo* » ne donne *a priori* pas lieu à une cérémonie particulière, le cadeau en question peut aussi être fait à un tout autre moment de l'année (parfois pendant l'*enfloramiento* par exemple) ou de la vie de l'enfant (mais généralement avant ses 8-10 ans d'après les données recueillies).

Quant à la personne qui fait ce « cadeau », là encore les possibilités semblent en première analyse multiples selon les sources. En effet, même si c'est *a priori* majoritairement l'un des parents (au sens strict) qui en est l'auteur, dans beaucoup de cas cela peut-être d'autres *familiares* (parents au sens large). Surtout si c'est au moment de la première dent qu'il intervient !

#### b – Les autres moment 'd'acquisition' de lamas

Ainsi, 'à partir' de cette première *llamita*, le troupeau d'un individu va peu à peu se constituer, par accroissement naturel. Toutefois, celui-ci connaîtra quelques recompositions au fil de la vie des individus. En effet, durant toute l'enfance et l'adolescence d'une personne, les animaux qu'elle possède continuent d'être gérés au sein du troupeau de la famille (élargie). C'est au moment du mariage que le troupeau individuel pourra devenir indépendant. En effet, c'est à l'occasion de cet événement que peut se constituer un nouveau troupeau, par l'agrégation des animaux des deux époux. Concrètement par exemple, l'un des époux (le plus souvent la femme) ramène son troupeau depuis l'*estancia* de sa propre famille pour l'intégrer au troupeau de sa belle-famille (résidence virilocale). Le troupeau des époux et de leurs enfants à venir constitue potentiellement un 'nouveau' troupeau familial.

Dans tous les cas, les animaux restent propriétaires de la femme ou du mari ; et même bien des années après le mariage, chacun sait toujours à qui appartient tel animal (*ie.* s'il fait partie d'une lignée appartenant à l'époux ou à sa femme). Donc en toute rigueur, le troupeau individuel n'est pas réellement augmenté à cette occasion. De la même manière, au moment de la mort de l'un des parents, ses enfants 'héritent' de ses animaux

Je noterais ici pour terminer que d'après les données recueillies, aucun éleveur n'envisagerait de constituer autrement sa troupe – l'idée d'acheter des animaux, adultes ou petits, n'a en particulier jamais été évoquée par mes interlocuteurs. Cela semble d'autant plus logique que l'évocation de la vente de petits lamas vivants a toujours paru saugrenue aux personnes avec qui je l'ai évoquée !

c - Questions de *suerte*

Concernant le « cadeau » fait au petit enfant, on peut se demander quels les critères qui président au choix de cette petite *llamita*, choix important s'il en est puisqu'il va quasiment décider de l'avenir de l'enfant en tant qu'éleveur. D'abord semble-t-il, il y a des questions de goûts, de « *cariño* » (« tendresse ») pour tel ou tel animal. Des questions d'esthétique aussi, de lignées plus fertiles, *etc.* Mais, de l'avis de tous et au-delà de toutes les modalités évoquées ci-dessus, ce qui compte pour que le troupeau « se multiplie » bien (« *para que se multiplique* »), c'est en définitive uniquement la *suerte*<sup>44</sup> (que je traduirais prosaïquement par « chance »).

*“Cuando uno no tiene suerte, ahí también se termina pues... Depende de la suerte es eso. [...] Hay niños que tienen suerte, hay niños que no tienen suerte.”*

*« Quand quelqu'un n'a pas de chance, alors [le troupeau] 's'arrête'... Ça dépend de la chance ça. [...] Il y a des enfants qui ont de la chance, il y a des enfants qui n'en ont pas. »*

*Doña Tomasa, le 7 juin 2007, San Agustin*

En effet, chaque individu a (ou n'a pas) de la chance pour ce qui est des lamas ; c'est une axiome de base pour chacun, *a priori* non modifiable par une quelconque opération que ce soit (du moins directement). Et dans une famille, les enfants qui auront de la chance verront leur *llamita* prospérer : elle sera pleine rapidement après le cadeau, et souvent ; ses petits seront aussi des femelles et aussi fertiles, et il ne leur arrivera rien, même s'ils naissent tard dans la saison, *etc...* Au contraire, pour ce que la chance ne touche pas en ce domaine, les constats dressés sont sans appel<sup>45</sup> :

*“Y en caso de mi hermana, le pasa algo – siempre se pierde, no? Se accidentan tan bien, a veces se quebran, a veces se enfermo, una enfermedad que... que no sabemos que es este enfermo, pero... se enferman y entonces luego... una ves se ha enfermo et se ha muerto pues”*

*« Dans le cas de ma sœur, il lui arrive quelque chose – [les lamas] se perdent toujours, non ? Ils ont des accidents aussi, parfois ils s'épuisent, parfois ils tombent malades... une maladie qu'on ne connaît pas... ils tombent malade et du coup après... une fois tombés malades, ils meurent... »*

---

<sup>44</sup> Les interlocuteurs consulté sur ce mot me disent que, même s'il existe un équivalent quechua, c'est la plupart du temps le terme castillan qu'ils emploient, quitte à la 'quechuiser' quelque peu parfois.

<sup>45</sup> À noter qu'heureusement, dans tous ces malheurs, si le premier animal d'un enfant meurt avant de se reproduire, ce dernier bénéficiera vraisemblablement d'un deuxième « cadeau ».



*Doña Celina, 4 Juillet 2007, San Agustin*

*“No falta un dañino: el animal se lo come, o sino esta temporada de frío tienen su criita e hace helar, se muere; sino cuando tienen su criita se escapa, le deja a la criita, no quiere darle su pecho... entonces quiere decir que el niño no tienen suerte.”*

*« Les dommages ne manquent pas : l’animal le mange, ou bien pendant cette saison de froid ils ont leur petit et il est gelé, il meurt ; sinon quand ils ont leur petit il s’échappe, [ou] ils abandonnent leur petit, ils ne veulent pas les nourrir... tout ça, ça veut dire que l’enfant n’a pas de chance. »*

*Doña Tomasa, le 7 juin 2007, San Agustin*

Mais pour autant, il n’y a absolument pas de jalousie à avoir. D’abord, parce qu’on ne dit jamais de quelqu’un qu’il a plus ou moins de chance qu’un autre ; on dit qu’il n’en a pas, et on dit de d’autres qu’ils en ont, c’est tout. Et puis surtout, quand on a pas de chance avec les lamas, rien n’est perdu et tout s’équilibre toujours :

*“Y si uno no tiene suerte, puede hacer algo para tener mas suerte o no?”*

*Mm, no, no se puede... tiene suerte para otra cosa ya digamos...”*

*« [Question] : et si quelqu’un n’a pas de chance, il peut faire quelque chose pour en avoir plus ou non ?*

*[Réponse] : mmm, non, ça n’est pas possible... On dit qu’il a de la chance pour d’autres choses... »*

*Doña Celina, 4 Juillet 2007, San Agustin*

Du coup, comme *in fine* c’est la *suerte* qui conditionne la suite des événements, et que la *suerte* ne se décide pas, le choix de la première *llamita* de l’enfant n’en est pas vraiment un :

*“Una llama cualquiera del ganado que tengo que regalar... para ver cual es su suerte de ella”*

*« [C’est] une femelle quelconque du troupeau que je dois offrir... pour voir quelle est la chance [de ma petite fille] »*

*Doña Celina, 4 Juillet 2007, San Agustin*

Notons également qu'au moment de la réunion des troupeaux des jeunes époux après le mariage, la *suerte* peut aussi 'y faire' et même changer de cap : ainsi, des personnes ayant individuellement eu de la *suerte* auparavant avec leurs animaux, peuvent voir leur troupeau périlcliter à partir de leur mariage. C'est que le couple cette fois, n'avait pas de chance. Chose qui peut changer après quelques années (ou à la suite d'évènements spécifiques ?) et n'augure en tout cas en rien de la chance des futurs enfants dans ce domaine. Et quoiqu'il arrive, prendre soin d'un troupeau (« *cuidar* ») c'est autant être un bon berger, les surveiller bien, surveiller les maladies, qu'avoir de la *suerte*...

### 3. Une pratique de reproduction de l'unité familiale disparue : Les caravanes de lamas

Ce qu'on en sait aujourd'hui à San Agustin

L'ancienneté des voyages de caravanes de lamas (et/ou d'ânes) est attestée dans de nombreuses études historiques et archéologiques réalisées dans la région andine (LECOQ, 2000). Dans la communauté de San Agustin comme partout ailleurs sur l'Altiplano, ces voyages, uniquement réalisés par les hommes, étaient absolument vitaux pour les habitants des plus hauts plateaux puisqu'il leur donnaient accès à des produits impossibles à produire en haute altitude, comme le maïs en particulier. Mais contrairement à d'autres communautés, du Lipez même, ces caravanes ont disparu depuis au moins 20 ans, et semblaient déjà se faire bien rares il y a une trentaine d'années. De ce fait, parmi mes interlocuteurs, ceux ayant 50 à 60 ans n'ont que les souvenirs des anciens qui faisaient encore le voyage quand ils étaient eux-mêmes enfants ; tout au plus certains se souviennent-ils avoir accompagné, jeune homme, leur père quand il le faisait encore, mais guère plus tard que l'âge de leur mariage. Pour la jeune génération, ces voyages ne sont que des histoires de leurs parents et de leurs grands-parents, beaucoup n'y ayant jamais assisté même dans leur enfance. Toutefois, que ce soit sous forme de connaissances indirectes ou de souvenirs personnels, il m'a toujours paru que mes interlocuteurs avaient une image étonnement vivace et détaillée de ces caravanes, preuve peut-être de l'importance qu'elles avaient dans la vie de la communauté avant que les camions ne les relèguent au musée.

Les données recueillies auprès de mes interlocuteurs concordent globalement pour indiquer qu'il existait à San Agustin deux périodes de voyage :

- en octobre-novembre, pour emporter de la laine (et sur place on tuait aussi souvent un lama pour échanger de la viande) et ramener de la farine de blé. Ce voyage-là se

dirigeait *a priori* vers l'Argentine et durait environ 3 semaines à un mois (aller-retour). La date du voyage était surtout conditionnée par la date de la tonte de lamas ;

- en juin-juillet, avec un retour début août, pour emporter à Tupiza de la quinoa et ramener du maïs. Le taux d'échange était alors de 2 quintaux de quinoa contre 1 de maïs. Les dates correspondaient à la récolte de maïs dans les basses vallées.

Des sources plus complètes, mais dans des zones différentes, indiquent des voyages plus long, avec des échanges plus complexes, incluant entre autres du sel du Salar d'Uyuni (LECOQ, 2000). Toutefois, mes propres données de terrain ne me permettent pas de conclure quant à l'intégration de ce produit, et des circuits correspondants, pour le cas de San Agustin.

C'est surtout l'arrivée des voitures et des camions qui ont fait disparaître ces caravanes, puisque aujourd'hui les maïs de Tupiza ou la farine de blé peuvent s'acheter à Uyuni ou même au village. Toutefois, il semble que la disparition des débouchés argentins pour la laine de lama ait également beaucoup joué dans l'abandon de cette pratique. La fermeture des frontières ou plutôt la mise en place de contrôles administratifs et sanitaires auraient découragé les derniers caravaniers, qui devaient semble-il dans les dernières années cheminer de nuit.

Mais le facteur peut-être le plus intéressant qui a été évoqué par mes interlocuteurs se situe plus directement à l'échelle de la communauté : en effet, comme je l'indiquais plus haut, les mâles de charges constituaient à l'époque des troupes indépendantes, séparées de celles des femelles, et surtout libres dans les *cerros* à peu près toute l'année. Or, des interlocuteurs m'ont indiqué que cette pratique de laisser des animaux toute l'année sans surveillance n'est plus aujourd'hui envisageable : en effet, il y aurait trop d'espace mis en culture, et donc susceptible de subir des dommages de la part des animaux, pour qu'on se permette d'en laisser ainsi circuler en liberté. Quant à avoir deux bergers pour surveiller deux troupes séparées, c'est loin d'être à la portée de toutes les familles. Ainsi, même si la pression foncière n'a pas directement été la cause de la disparition des caravanes, la concomitance et la convergence des deux phénomènes me paraissent très révélatrice de la dynamique du système agraire.

#### De la dimension symbolique des voyages de caravanes

Dans le passé, les voyages des caravanes de lamas avaient donc une importance primordiale et réellement vitale pour les familles de San Agustin et la reproduction des économies domestiques. Mais au-delà de ce constat, ceux-ci revêtaient également une importance symbolique forte. Ainsi, des éleveurs pratiquant encore ces voyages dans les

Andes péruviennes considèrent toujours que des aliments transportés en voiture sont des « aliments morts » (« *alimentos muertos* »), c'est-à-dire des aliments qui ont perdu leur « force vitale » (« *fuerza vital* ») et en deviennent impropres à la consommation (Paz Flores, 2000). La réalisation de ces voyages participent ainsi à renouveler, à maintenir celle des hommes, à travers leur alimentation. À une autre échelle, les voyages des caravanes, de par le lien qu'ils assurent (ou assuraient) entre les différents étages écologiques des Andes ou pour le dire autrement entre les « îles » de cet « archipel », étaient également un moyen privilégié de maintenir et de revitaliser les liens de parenté, réelle ou symbolique, existant entre les personnes. Ceci assurait la pérennité des liens interpersonnels de réciprocité (Murra, 1964).

Cette importance symbolique s'exprimait tout particulièrement à travers les nombreux rituels qui jalonnaient la route des caravaniers, à l'aller comme au retour : rituels de départ en présence des parents de la communauté, rituels le long du chemin, au passage de lieux connus et reconnus comme majeurs, rituels dans les communautés d'arrivée pour procéder aux échanges de produits et enfin rituel de retour au moment de l'entrée des produits dans la communauté (Paz Flores, 2000 et Lecoq, 2000). L'une de mes interlocutrices se rappelait ainsi très nettement qu'au retour du voyage vers Tupiza, la mère d'une de ses amies d'enfance prenait de grands soin pour 'accueillir' le maïs rapporté : dès qu'on entendait au loin les clochettes signalant le retour de la caravane, elle préparait une *q'oa* pour l'occasion. L'ensemble des hommes et des animaux de retour était 'encensés' à leur arrivée, encore à l'extérieur de la maison. Puis, on disposait un *aguayo* dans le patio de la maison, sur lequel était déposé le maïs rapporté pour 'l'encenser' à son tour. « *Para la suerte* » (« pour la chance ») disait-on alors...

Pour ce qui est des cérémonies sur des lieux spécifiques, elles participaient du « contrôle général du territoire » pour les éleveurs d'une communauté (Lecoq, 2000) ; les cheminement dans l'espace marquant toujours également des « chemins de mémoire » dans le temps et dans l'histoire humaine et non humaine de ce groupe. L'ensemble du voyage et des rituels réalisés sont enfin une manière importante d'exprimer et surtout de revitaliser les liens matériels et donc symboliques des communautés et de leur environnement naturel (Lecoq, 2000). Ainsi, la reproduction concrète de la famille était totalement imbriquée, à travers ces voyages, à la reproduction symbolique de celle-ci mais également à la reproduction des liens de réciprocité avec les autres membres de la communauté humaine et avec l'environnement non humain de la communauté.

#### 4. Une pratique de reproduction toujours bien vivante : l'enfloramiento

Les familles de San Agustín procèdent à l'*enfloramiento* de leurs lamas à différentes dates s'étalant du Nouvel An au jour précédant le Carnaval. Heureusement pour moi, l'*enfloramiento* des moutons a lieu à une toute autre période, à une date fixe et identique pour tous ceux qui possèdent encore un troupeau de brebis : il a lieu tous les 24 juin. En effet<sup>46</sup>, c'est la fête patronale de Saint-Jean Baptiste<sup>47</sup>, saint patron des bergers et protecteurs des moutons. Notons que cette date est aussi celle du solstice d'été. Étant présente à cette date à San Agustín, j'ai eu la chance d'être invitée à cette fête par Doña Inès pour y participer dans sa famille.

##### a. *Observation d'un enfloramiento de brebis*

###### Conditions générales d'observation

L'*enfloramiento* des brebis se déroule sur la journée, au *corral* de ces dernières (dans le cas observé, à deux pas du village). Notons qu'*a priori* une veillée a lieu la veille au soir et que les rituels commencent peut-être dès l'aube à la maison ; je n'ai cependant pas été invitée ni à l'un ni à l'autre moment et ne dispose donc d'aucune information à leur sujet.

La journée réunit simplement la famille, c'est-à-dire les parents directs : dans le cas de la famille de Doña Inès, il s'agit de ses deux parents âgés, de ses 4 sœurs dont l'une est accompagnée de son mari, et des enfants ou petits-enfants. Nous ont également rejoint plus tard une cousine et ses enfants ainsi qu'une tante âgée, sœur du grand-père semble-il. J'ai pour ma part tenté de me fondre parmi les invités, donc sans prendre de notes ni de photos, sauf quand on m'a indiqué que si je le souhaitais, je pouvais le faire ; et surtout en aidant les parents réunis pour le travail proprement dit de l'*enfloramiento*.

###### Le déroulement de la journée

Après avoir partagé le petit déjeuner de la famille à mon arrivée chez eux, nous partons à quelques-uns pour le *corral* tout proche. Les enfants ont déjà regroupé le troupeau ; nous le faisons entrer dans le *corral* pour la journée. En attendant que les autres membres de la famille arrivent, chacun se consacre aux derniers préparatifs : Doña Inès confectionne des fleurs particulières (qui ressemblent à des pompons de laine) pour les *murus* (brebis aux

---

<sup>46</sup> Seule la justification par la fête patronale est invoquée par mes interlocuteurs.

<sup>47</sup> Très exceptionnellement, Saint Jean-Baptiste est fêté le jour de sa naissance et non de sa mort, comme c'est le cas de la plupart des saints.

oreilles courtes). Son père, retournant une simple mangeoire de fer blanc au fond du petit *corral* y installe la « *mesa* » (table, rituelle) : un simple *aguayo* sur lequel il dépose un autre paquet qu'il a apporté.



*Photos 5 et 6 : fabrications des 'fleurs' destinées aux murus.*

#### Tout commence toujours par une *goa*

Les personnes attendues n'arrivant pas, et l'heure avançant, les présents (parents, Doña Inès, deux enfants) se résolvent à commencer le rituel de la *goa* sans eux. Il s'agit pour les deux parents, à l'extérieur du *corral*, de brûler un petit paquet d'offrandes sur un feu de *thola goa*. Cette tradition de *goa* se retrouve aujourd'hui à travers tout l'Altiplano et commence très souvent les cérémonies ; elle prend des formes relativement similaires : souvent disposées sur une simple feuille de papier, les offrandes sont variées et sont destinées, si l'on en croit les Boliviens, à la divinité très englobante de la Pachamama<sup>48</sup>. Dans le cas de cette *goa* particulière, les 'ingrédients' offerts consistent principalement en herbes aromatiques (romarin me dira-on), du sucre, des « *misterios* » (petits carré de sucre à l'effigie du saint patron et d'animaux pour le cas présent). Je n'ai malheureusement pas pu en savoir (ni en voir) beaucoup plus. Une fois placée sur le feu, la *goa* recevra d'amples libations (*ch'alla*) d'eau de vie accompagnées de feuilles de coca. Les deux parents procédant à la *goa*, en prière à côté du feu, boiront et prendront de la coca après en avoir fait offrande.

Puis le père de famille, Don Vitaliano, récolte les cendres de la *goa* dans une pelle à feu et entre dans le *corral* puis va s'installer derrière la *mesa* ; tout le monde l'y rejoint,

---

<sup>48</sup> Voir note 31.

s'assied autour. Sur le « paquet rituel » (toujours fermé) il dispose deux verres de plastique, l'un contenant de l'eau-de-vie, l'autre du jus de fruit. Sa femme distribue alors de la coca aux adultes, qui en garnissent leurs *chuspas*<sup>49</sup>. Ensuite, on fait passer des verres à la ronde, d'alcool (aux adultes) puis de jus de fruit, afin que chacun fasse une *ch'alla* et boive, en prenant soin de mettre quelques feuilles de coca dans les verres de la *mesa* (« de la main droite » me reprend-t-on quand je me laisse aller à mes mauvais réflexes de gauchère !).

Une fois ces libations terminées, Don Vitaliano se lève, portant la pelle à feu toujours fumante et, suivi de son épouse, fait le tour du *corral* (sens trigonométrique<sup>50</sup>) en prenant bien soin de faire passer toutes les brebis vers l'intérieur : il « *humea* » (littéralement enfume, ou disons encense) les brebis avec la *qoa*. Et pour clore cette première phase de la cérémonie, il 'lance' en de grandes libations les deux verres de la *mesa* sur le troupeau, à l'intérieur du *corral* donc.

Le travail d'*enfloramiento* proprement dit



*Photos 7 et 8 : autour du paquet de laine, travail de fabrication des 'fleurs' pour les brebis*



<sup>49</sup> Pochettes tissées de petite dimension prévues à cet effet. Elles sont souvent remplacées elles aussi par des sachets plastiques.

<sup>50</sup> Sens inverse des aiguilles d'une montre.

C'est à ce moment que l'on procède à l'ouverture du paquet qui attendait sur la *mesa*<sup>51</sup> : à l'intérieur d'un *aguayo* moderne aux couleurs vives, un autre tissu apparemment plus ancien contient tout le matériel de laine nécessaire pour 'décorer' les animaux :

- pour la fabrication des « fleurs » : des fils et des pelotes de laine de couleurs très variées pour les 'pétales', du fil de laine beige pour la 'tige' (partie que l'on passera à l'aiguille dans les oreilles des animaux). Il s'agit de laine (de brebis) achetée. Le paquet contient également déjà des sortes de 'guirlandes' des deux laines déjà arrangées, et qui consistent en la première étape de fabrication des fleurs ;
- le paquet contient également des rubans de laine cardée et colorée (rouge et orange seulement) : ceux-ci serviront pour les « *tupus* »<sup>52</sup>, morceaux de laine de couleur accrochés dans la toison des animaux ;

Il contient également déjà des feuilles de coca. Il est tout à fait vraisemblable que le paquet en question contienne beaucoup d'autres choses que je n'ai pas pu observer : ainsi, Flores Ochoa indique que selon ses observations, le « *señalu q'epi* » (paquet rituel) utilisé lors de l'*enfloramiento* des lamas contient de nombreux objets sacrés tels que des *illas* (pierres sacrées, sculptées ou naturelles, représentant un animal), des cordes ou des pièces tissées à valeur rituelle ou d'autres objets variées (coquillages, couteaux, clochettes, etc.) (Flores Ochoa, 1977). Toutefois, ce paquet tout comme son contenu ne peut être sorti qu'à de très rares occasions rituelles, et ne doit pas être vu par des membres extérieurs à la famille. Dans le cas de la famille avec laquelle j'ai passé cet *enfloramiento*, soit je n'ai pas vu plus de choses parce qu'on ne souhaitait pas me les montrer, soit parce que les modalités de la cérémonie sont très simplifiées par rapport aux observations citées.

À l'ouverture des *aguayos*, toutes ces laines recevront des *ch'allas* et des offrandes de feuilles de coca. Ceci se poursuivra tout au long de la journée à chaque fois que l'une des personnes assises autour prendra un verre d'alcool et/ou une poignée de coca. Mais celles-ci ne feront pas que cela ! En effet, les personnes qui resteront ou se relayeront autour de la *mesa* seront toute la journée chargées de confectionner les « fleurs » que d'autres passeront leur

---

<sup>51</sup> C'est aussi après cette ouverture que Don Vitaliano me donnera le feu vert pour prendre des photos, et peu après que le reste de la famille arrivera enfin.

<sup>52</sup> Ce terme désigne également une sorte de longue épingle que les femmes utilisent pour retenir leurs châles par exemple.



journée à accrocher dans les oreilles des animaux. Ces activités, bien arrosées, se poursuivront jusqu'en toute fin d'après-midi, ce qui suffira tout juste à venir à bout de la tâche.



*Photos 9 et 10 : enfloramiento et fabrication des 'fleurs' dans le corral.*

Notons ici que les brebis aux oreilles courtes, les *murus*, seront fleuris en dernier, avec des fleurs comme je le disais un peu différentes des autres, beaucoup plus compliquées. Ceci peut s'expliquer par la plus grande difficulté de la tâche, mais me semble-t-il surtout par le statut particulier de ces animaux. En effet, comme on me l'a dit plusieurs fois pour les lamas et comme Magie Bolton l'a observé ailleurs dans le Lipez (Bolton, 2006), les lamas *murus*, toute comme les *payrumas* d'ailleurs, sont appréciés (« *queridos* », littéralement chéris) de manière particulière au sein du troupeau. De par leur spécificité, leur particularité, ils apparaissent comme des animaux importants pour la *suerte* de la troupe, son bon accroissement. Cette distinction est toutefois très ambiguë : à la fois choyés, considérés comme plus sympathiques, plus beaux<sup>53</sup>, plus forts aussi, ces animaux 'spéciaux' du troupeau procurent en même un certain sentiment d'étrangeté, voire de crainte aux éleveurs. La force particulière dont il sont investis, ou dont ils participent, n'est donc pas univoque. Quoiqu'il en soit, le traitement différent des brebis *murus* pendant leur *enfloramiento* indique peut-être le même type de considérations pour les ovins.

---

<sup>53</sup> Lors d'une visite sur une estancia, ce sont ces animaux que la famille veut absolument que je prenne en photo.



*Photos 11 et 12 : l'accrochage des 'fleurs' aux oreilles des murus, et le résultat final.*

#### Clôture de la cérémonie

La nuit et les nuages menaçants, nous sommes finalement arrivés à 'fleurir' toutes les bêtes. Trop occupée avec les dernières brebis, je n'ai pas vu la *goa* qui se préparait à nouveau à l'extérieur du *corral*. Comme la première fois, on procède à une distribution de coca et de boissons autour de la *mesa*, les présents étant cette fois debout : à nouveau, chacun fera une *ch'alla* avant de boire, et disposera quelques feuilles de coca dans les verres de la *mesa* avant d'en prendre pour lui-même. Puis on procédera à un autre 'encensement' avec la nouvelle *goa*, selon les mêmes modalités que le premier. Seulement, le temps et la fatigue pressant, on ne se formalisera pas cette fois qu'une brebis, sortie un peu tôt de l'enclos, échappe à l'opération ! pour procéder à un autre 'encensement', selon les mêmes modalités que le premier.

Et pour clore la cérémonie, toutes les personnes présentes se réunissent pour prier (en espagnol) autour de la *mesa*, debout donc, et se tenant par les bras. C'est le père de famille, parfois doublé par son épouse, qui récite la prière, toute catholique me semble-t-il. On termine en se donnant l'accolade et en se souhaitant mutuellement « *que sea buena hora* » (« bonne chance ») Puis les enfants lâchent les animaux, sur lesquels Don Vita lance une dernière fois

une grande *ch'alla* avec les contenus des verres qui attendaient sur la *mesa* et sur le paquet rituel, refermé.

Cette dernière opération marque la fin de la cérémonie et tout le monde se dépêche alors de regagner la maison, où sera servi le repas du soir. Pris en silence par les adultes et terminé par un *Pater Noster* de Don Vita, celui-ci semble très solennel. Les informations recueillies sur l'*enfloramiento* des lamas et les données de la littérature confirment le caractère rituel de ce repas (Flores Ochoa, 1977 et 1988, Lecoq, 2000).

*b. Quelques données recueillies concernant l'enfloramiento des lamas et compléments de la littérature*

Les dates de la cérémonie

Comme je l'indiquais, je n'ai malheureusement pas pu assister à une cérémonie d'*enfloramiento* de lamas. Toutefois, en complément des données de la littérature, j'ai tenté d'en discuter parfois avec les éleveurs, au moins pour savoir dans quelle mesure elle différerait de la cérémonie pour les brebis. Or, c'est le calendrier de la fête qui diffère d'abord. En effet, là où les brebis sont 'fleuries' à date fixe et simultanée par toutes les familles, la date d'*enfloramiento* des lama est fonction de chaque famille, même si c'est à une période bien délimitée de l'année : les premiers commencent dès le Nouvel An, les derniers devront forcément le faire avant que ne débute le Carnaval. Celui-ci tombant à des dates variables, en février ou mars, cela laisse une certaine latitude. Toutefois, seuls certains jours sont retenus par les familles : le jour des *Comadres* ou des *Compadres* (les deux jeudis précédant le Carnaval), la fête de la *Virgen de Candelaria* (2 février), *etc.* La question que l'on peut alors se poser est de savoir pourquoi une famille donnée 'fleurit' son troupeau à telle date. Sur ce point, les seules réponses que j'ai obtenues invoquent « *la costumbre* » (la coutume, ou plutôt l'habitude). Une hypothèse pourrait être que cette fête, contrairement à l'*enfloramiento* des brebis, réunit non seulement la famille proche, mais aussi plus éloignée, les voisins, *etc.* Non seulement parce que c'est une fête plus importante mais aussi peut-être parce qu'il y a plus de travail à faire, et donc plus d'entraide à espérer. Ce dernier point pourrait expliquer l'étalement des dates : comme dans nos campagnes il y a un siècle pour assurer la moisson chez les uns et chez les autres, il pourrait y avoir une sorte de tournée prédéfinie à effectuer dans les différentes *estancias*. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Seule la date du Nouvel An pourrait s'expliquer plus clairement : en effet, il semble qu'il y a quelques décennies, la cérémonie d'*enfloramiento* et celle du marquage aient été dissociées dans le temps, ce qui

n'est plus le cas aujourd'hui. Or, le marquage se faisait alors au Nouvel An, et certaines familles auraient conservé cette date par la suite.

#### Sur la cérémonie elle-même

Les interlocuteurs consultés s'accordent à dire que l'*enfloramiento* des lamas est similaire à celui des brebis, en étant tout de même un peu plus complexe. Ceci semble confirmée par les données recueillies dans la littérature, même s'il elles concernent d'autres zones et peuvent dater quelque peu. Ces études décrivent en particulier des rituels comportant plusieurs étapes, tant nocturnes que diurnes (Flores Ochoa, 1977 par exemple). Pour ce qui est des données de terrain, il semble que c'est une journée où l'on invite beaucoup plus de personnes, donc au moins une fête plus grande, nécessitant plus de préparation, plus importante matériellement. Mais au-delà de cela, c'est une journée où la famille procède à plusieurs actes importants : outre l'*enfloramiento* proprement dit, c'est aussi ce jour-là qu'on peut choisir le nouveau mâle de la troupe si nécessaire. Cela peut aussi être le jour où l'un des enfants de la famille recevra son premier lama. Enfin, on procède également ce jour-là au marquage des animaux, pas tous les ans apparemment, mais idéalement tous les trois ans (données de terrain et Bolton, 2000). Et de tout cela, les invités sont appelés à en être témoins.

Les personnes consultées insistent également sur l'importance du repas final de la journée, repas rituel durant lequel la famille offre à ses invités des plats spécifiques (soupe de maïs, soupe de fève, soupe de feuilles vertes de quinoa, « *yuyu* ») préparés de manière spéciale pour l'occasion. Tant les ingrédients que les préparations culinaires semblent chargées d'une forte dimension symbolique qu'il conviendrait d'analyser.

#### Sur le pourquoi et la symbolique d'une telle cérémonie

Se pose alors la question de savoir pourquoi les habitants de San Agustín attachent tant d'importance à la cérémonie de l'*enfloramiento*, et particulièrement à celle des lamas – au-delà de l'utilité pratique des 'fleurs' et des marquages pour reconnaître les troupeaux entre eux<sup>54</sup>. Sur ce point, les réponses obtenues lors de mon terrain me semblent, quoique très incomplètes, déjà très significatives : d'abord, quand je demandais le pourquoi de l'*enfloramiento*, les réponses spontanées ou du moins premières n'invoquaient justement presque jamais cette raison pratique de reconnaissance. On évoquait au contraire plutôt une manière de « remercier » les lamas une fois dans l'année pour les produits qu'ils fournissent à

---

<sup>54</sup> Justification utilitaire toute relative d'ailleurs puisque le fait de connaître chacun de ses lamas permet en fait à l'éleveur de reconnaître son troupeau au premier coup d'œil, même de très loin.

la famille ; une autre version parlait de « payer la *Pachamama* » pour les pâturages. Il s'agit aussi selon les paroles recueillies de témoigner son « *cariño* » (son attachement, sa tendresse ?) aux animaux, en les décorant bien, en les faisant beaux. Pour se mettre à ma portée, Doña Roberta m'évoquait quant à elle cette jolie image : c'est un peu comme leur souhaiter leur « anniversaire » (« *cumpleaños* ») ! Il s'agirait donc peut-être de marquer l'attachement à ses animaux, ou du moins de leur témoigner à quel point ils sont importants pour la famille.

Dans la littérature, les auteurs insistent plutôt sur une autre dimension symbolique de cette journée rituelle : l'analyse des différents moments et des différentes opérations rituelles indiquent avant tout que l'*enfloramiento* doit assurer la fertilité du troupeau à l'avenir (Flores Ochoa, 1977 en particulier), et donc la vie de la famille elle-même. Ce dernier indique en effet que cette journée rituelle permet aux éleveurs de revitaliser l'*enqa*. Celui-ci serait le « principe créateur et vital » (« *principio generator y vital* ») sans lequel le troupeau ne pourrait ni être en bonne santé, ni prospérer (« *se conservara con bienestar ni pudiera multiplicarse* »). Chaque animal en serait donc investi et les soins procurés à ceux-ci viseraient à le préserver, au quotidien tout comme dans les occasions rituelles plus exceptionnelles. Certains objets rituels, comme par exemple les *illas*, seraient également investis de cette force. Un rituel comme celui-ci serait l'occasion de les « nourrir » par des offrandes (Lecoq, 2000). Enfin, les différents moments du rituels reconstitueraient symboliquement l'écosystème des communautés et les actes rituels seraient une manière de s'assurer que ses différentes composantes sont bien en ordre, c'est-à-dire que les relations de l'homme avec son environnement naturel sont harmonieuses et équilibrées (Flores Ochoa, 1977). En effet, les mythes d'origines de lamas indiquent qu'ils ont simplement été prêtés aux hommes par les divinités ; pour conserver leurs animaux, et continuer de vivre des produits de l'élevage, les hommes sont à la fois tenus de s'occuper correctement de leurs animaux et d'entretenir leurs liens avec ces divinités. C'est ce souci qui s'exprimerait non seulement dans les pratiques quotidiennes de soin aux animaux mais surtout au cours de rituels comme celui de l'*enfloramiento*.

## **V. Peut-on tirer des conclusions ethnologiques de cette brève étude ?**

### **1. Diminution des troupeaux et modifications des savoirs paysans**

J'ai évoqué tout au long de ce mémoire toute une série de tendances lourdes à l'œuvre dans le système de production agricole de l'Altiplano bolivien, dans le contexte de développement du marché mondial de la quinoa. On peut, à ce stade se demander quelles sont celles qui affectent les systèmes d'élevages de lamas eux-mêmes et avec quelles conséquences. La plus importante parmi ces tendances pour l'élevage serait la pression foncière grandissante, dont témoignent non seulement beaucoup de personnes rencontrées mais aussi plusieurs phénomènes concordants. En effet, beaucoup d'éléments semblent indiquer que les ressources fourragères ont tendance à manquer pour de nombreux troupeaux : techniques de contrôle et de limitation de l'accroissement du troupeau, abandon de la séparation des troupes de mâles, séparation des petits en hiver... L'avancée de la frontière agricole, sous l'impulsion du marché mondial de la quinoa est l'explication principale de cette évolution. Toutefois, d'autres facteurs ne doivent pas être oubliés, tels que la pression démographique comme c'est le cas ailleurs sur l'Altiplano (Rivière, 1996). Plus sûrement encore, la relative sécheresse des années passées doit également être prise en compte.

Ne disposant pas de statistiques complètes, je ne pourrais aller jusqu'à conclure à la diminution de troupeaux et de cette activité. Toutefois, cette pression foncière se combine à une diminution de la disponibilité en main d'œuvre et à un avantage de plus en plus important de l'activité de culture de quinoa par rapport à toutes les autres productions agricoles (Laguna, 2000). Par ailleurs, les débouchés pour l'élevage de lama se font toujours plus limités : plus de caravanes, peu ou plus de marché pour la laine, peu de possibilités d'envergure pour la viande... Il semblerait donc logique d'envisager une diminution des troupeaux et de l'activité pastorale à San Agustín, même si les personnes consultées sur cette question ne le signalent pas nettement.

Cette évolution probablement en cours a-t-elle une incidence sur les pratiques d'élevages elles-mêmes ? Là encore, j'aurais tendance à répondre par l'affirmative, même si l'on en reste au stade de l'hypothèse. En effet, la logique voudrait que la diminution des avantages comparatifs de l'élevage par rapport à la culture de quinoa mais plus largement par rapport à d'autres activités (salarial, négoce...) pousse les éleveurs à y consacrer de moins en moins de temps de travail. Pour la période hivernale, c'est en tout cas ce que semblent indiquer

les données de terrain et la fréquence de visite aux *estancias* par exemple. Or, passer moins de temps avec ses animaux, si c'est effectivement le cas, suppose nécessairement qu'on les connaît moins bien : au sens de la reconnaissance de l'animal dont nous avons parlé dans la partie II, mais aussi dans un sens plus 'zooteknique'. Prenons l'exemple de l'état sanitaire du troupeau : celui-ci repose en grande partie sur la surveillance et la prévention assurée par l'éleveur pour *éviter* que cet état ne se dégrade, surtout dans des systèmes d'élevage peu spécialisés. De ce fait, même si les moyens vétérinaires à disposition des éleveurs sont plus performants qu'auparavant, la diminution de la surveillance des bêtes peut-être très préjudiciable à terme. Surtout dans un contexte où elles manquent forcément et peut-être de plus en plus de ressources fourragères.

Or, si les pratiques d'élevage passent peu à peu au deuxième plan, les savoirs et les savoir-faire s'en ressentent ou s'en ressentiront forcément. C'est déjà le cas des voyages de caravanes lamas : aujourd'hui, à San Agustin, trouverait-on encore des personnes disposant des savoirs suffisant pour charger des lamas, les faire parcourir de grandes distances, pour connaître les chemins, les points d'arrêt, les points d'eau, les personnes connues sur le chemin, *etc* ? Certaines communautés du Lipez tentent de préserver ces savoirs et d'assurer la transmission des plus vieux aux plus jeunes, même si ce n'est aujourd'hui plus que pour réaliser des voyages avec des touristes. À San Agustin, il serait déjà peut-être trop tard. De la même manière, plusieurs interlocuteurs regrettent déjà la manière dont les « anciens » (« *abuelitos* ») savaient soigner les lamas avec des plantes, *etc*. Ceux-ci sont pourtant encore bergers une bonne partie de leur temps et disposent donc encore de savoirs importants sur les troupeaux. Quelle part en sera transmise à leurs enfants, alors même que ces derniers : tous scolarisés au village, loin des *estancias*, ils refusent de plus en plus d'aller y passer du temps, parce qu'au *campo*, on mange mal, on s'ennuie, ça n'est pas confortable... et puis il n'y a pas la télévision.

## 2. Quelques tentatives autour de la notion de fertilité

L'une des questions posée à l'origine de cette recherche tournait autour de la notion de fertilité. En effet, en tant que carrefour entre les systèmes de culture, les systèmes d'élevage et l'économie familiale, mais aussi parce qu'elle est signifiante autant en agronomie qu'en ethnologie, il semblait que cette notion puisse être une entrée intéressante à examiner. Ou plutôt une sortie : en effet, tentant d'être fidèle à une vision issue de l'anthropologie des techniques, je pense que les représentations et les catégories liées à la notion de fertilité doivent *in fine* émerger de l'ethnographie des techniques et des pratiques agricoles. Comme cette dernière est très modeste, il serait très utopique de chercher à échafauder de grandes théories sur la vision de la fertilité dans les sociétés andines. Toutefois, il me semble que des éléments épars dans les données de terrain peuvent tout de même nous indiquer quelques pistes.

Mais avant de revenir à ces dernières, je tenterais un petit détour linguistique emprunté à la littérature pour tenter de mieux cerner les termes quechua se rapportant à cette vaste notion de fertilité. Je m'appuierai pour cela sur les analyses de Juan Carlos Godenzzi et Janet Vengoa (Godenzzi et Vengoa, 1994). Celles-ci concernent surtout la question de la fertilité de la terre, du sol.

### *a. Petit détour par l'analyse sémantique des différents termes quechuas se rapportant à la fertilité du sol*

#### Le terme *samay*

Tant dans le vocabulaire quechua étudié par les auteurs de l'époque coloniale que dans son acception moderne, le terme *samay* désigne avant tout **l'idée de « repos »** (« *descanso* »), non seulement pour les êtres humains mais également pour la terre. En effet, les textes anciens tout autant que les pratiques agricoles actuelles indiquent que les terrains non irrigués nécessitent l'intégration de plusieurs années de repos dans la rotation culturale.

Toutefois, comme l'indique les textes coloniaux mais également contemporains, le terme *samay* ou les termes dérivés recouvrent aussi l'idée de « respirer », « de (re)prendre son souffle ». Ainsi, pour ce qui concerne le repos des terrains agricoles, on voit qu'il ne s'agit pas simplement d'un repos qu'on pourrait qualifier de 'statique', « un simple ne rien faire » (« *un mero no hacer nada* »), mais bien au contraire qu'il s'agit d'un moment véritablement actif de « **récupération des forces** » avant le cycle agricole suivant. Il est d'ailleurs



intéressant de noter que la même association se retrouve dans la racine aymara *sama-* du terme *samaña*, qui désigne les années ou les terrains en repos : « repos certes, mais aussi souffle, haleine, récupération des forces, etc. [...] on considère que la terre « souffle », « récupère ses forces » grâce à la fertilisation animale, aux pluies, au travail naturel du sol, etc. mais aussi aux ‘forces/énergie’ transmises par les dieux... » (Rivière, 1996).

Notons toutefois, comme le soulignent Godenzzi et Vengoa, que le discours paysans révèle également un autre élément tout à fait passionnant : en effet, la terre est considérée véritablement comme un « **être animé** » (« *ser animado* »), qui, au même titre que nous-même, à besoin de reprendre des forces, de « s’alimenter », non comme nous en mangeant mais bien grâce à ces périodes de repos. Ainsi, la relation du producteur à la terre apparaît comme une véritable « interaction entre deux entités animées » (« *una interaccion entre entidades animadas* ») et non comme une relation « entre un sujet et un objet » (« *entre un sujeto y un objeto* »).

#### Le terme *chakmay*

L’analyse sémantique du terme *chakmay* d’après les documents d’époque coloniale nous présente surtout l’idée assez ‘simplement’ technique de « rompre la terre » (« *romper la tierra* »), donc correspondrait simplement à l’action de « labour » (« *barbecho* ») dans le cycle agricole. Toutefois, les textes coloniaux précisent bien qu’il s’agit du **premier labour** après le temps de repos, de jachère, par opposition au terme « *yapuy* » qui désigne quant à lui les labours annuels réalisés pour les différentes cultures de la rotation. Dans ses acceptions actuelles, le terme semble avoir parfois subi des glissements de sens (vers l’idée plus spécifique de « labour sur les pentes » - « *barbecho hecho en la ladera* » - ou encore celle de « ramasser les produits restés en terre » - « *recoger los productos que han quedado en la tierra* »). Plus généralement, il semble également quelque peu supplanté par les termes génériques dérivés de l’espagnol *barbecho* (labour) : *barbechay* ou *warwichay*.

Quoiqu’il en soit, l’analyse du discours paysan sur cette notion souligne bien qu’il reste **rattaché fortement à plusieurs notions** essentielles qui peuvent concourir à alimenter notre réflexion la fertilité et sa reproduction. Tout d’abord, un élément indispensable à l’action de *chakmay*, c’est **l’eau**, ou plutôt la pluie. Les auteurs soulignent son rôle crucial tant pour la reconstitution du sol que pour la facilité du travail. Je nuancerais pour ma part le premier élément invoqué : il semble en effet que c’est surtout pour son action sur la structure

du sol que les pluies soient indispensables au labour, comme le montrent par exemple les travaux de Bourliaud sur les techniques de labour à la *chaquitacla* (Bourliaud et al., 1986). Pour la suite du cycle agricole, l'apport d'humidité par les pluies est tout à fait indispensable pour la croissance de la culture, tout autant que la « récupération » permise par la période de repos. Mais nous sortons peut-être là du strict domaine de la fertilité, agronomique tout du moins.

Toutefois, les conditions météorologiques pas plus que le *samay* ne suffisent à s'assurer une bonne récolte. Ainsi, comme l'indique un producteur péruvien cité par Godenzzi et Vengoa, le *chakmay* ne saurait se faire d'une part sans les rituels et les *offrandes* adéquats ni d'autre part sans un **travail** à dimension **collective**. Et de préciser au sujet des rituels que « certains n'y croient pas, c'est comme ça. Et c'est pourquoi ils disent parfois des paysans "ce sont juste des ivrognes" ; mais ça n'est pas sûr »<sup>55</sup>. Notons enfin que pour ce qui concerne les offrandes faites à la terre, elles consistent globalement en aliments ou boissons rituelles : libations (*ch'alla*) de *chicha* (bière de maïs), de *trago* ('eau-de-vie de vie'), *etc.* ; offrande de coca (mastiquée, en *k'intu* c'est-à-dire en « agencement de trois feuilles de coca à des fins cérémonielles », *etc.*) ; ou encore offrandes de plats spéciaux (« *potajes* », potages, par exemple). On retrouverait donc encore une fois cette idée-clé de la terre considérée comme un être animé qui doit se nourrir/être nourri pour récupérer des forces.

En résumé, il semble bien que « le terme *chakmay* puisse être défini comme 'retournement d'une terre nouvelle ou non cultivée' » (« *roturacion de tierra nueva o no cultivada* ») et qu'il soit « fortement associé au 'travail collectif' et à la 'célébration rituelle' » (« *trabajo colectivo* ' y ' *celebracion ritual* ' »). Toutefois, les auteurs concluent ensuite que le terme de *chakmay* « présuppose les éléments qui favorisent la reconstitution (récupération ?) de la terre » (« *presupone los elementos que favoreceran la reconstitucion de la tierra* »). Et que de ce fait « le concept de *chakmay* reste intégré dans le concept, plus large, de *samay* » (« *el concepto de chakmay queda integrado dentro del concepto, mas abracador, de samay* »).

Sur ce dernier point, il me semble toutefois plutôt que les deux vocables, et les opérations auxquelles ils renvoient en première analyse, s'intègrent dans une **chaîne opératoire** commune, complexe, **assurant la conservation et la reproduction de la fertilité**

---

<sup>55</sup> « Algunos no creen, así es pues. Por eso a los hombres campesinos a veces les dicen : "solo son borrachos"; pero no es cierto »

du sol au fil des cycles agricoles. Celle-ci intégrerait à mon sens tout à la fois des actions techniques telles que la jachère, le labour, *etc.* et les actions rituelles et symboliques telles que les offrandes et le travail collectif. Et c'est le respect de *l'ensemble* de cette chaîne opératoire qui seul peut garantir la fertilité de la terre, et donc *in fine* la récolte et la survie des paysans andins, selon leurs propres représentations. En effet, les différents moments de cette chaîne opératoire sont jugés propre à assurer l'établissement d'une relation 'harmonieuse' entre les deux être animés de l'interaction déjà mentionnée : la terre et le producteur ; ou tout du moins d'une relation conforme à la représentation que l'homme se fait de la terre, pour reprendre en substance un raisonnement de Philippe Descola (Descola, 2005). Le fait que le discours paysan lie le concept de *chakmay* aux pratiques rituelles et au travail collectif me pousse d'ailleurs à souligner plus nettement cette vision empruntée à l'anthropologie des techniques par rapport à celle d'une champ sémantique commun. Toutefois, ces deux interprétations, selon la sémantique ou selon les pratiques techniques, ne sont peut-être que deux faces de la même pièce !

#### Analyse conjointe des termes kamay et kallpachay

Godenzzi et Vengoa analysent enfin conjointement la sémantique des termes *kamay* et *kallpachay*, l'un étant plus en usage à l'époque coloniale et l'autre actuellement, pour désigner en première approximation le concept de « fertilité du sol » (« *fertilidad del suelo* »). En effet, les textes de l'époque coloniale présentés ici comme les « prières quechuas » (« *oraciones quechuas* ») prononcées à l'occasion des « offrandes rituelles » (« *ofrendas rituales* ») indiquent que *kamay* ou ses substantifs s'utilisent avec le sens de « animer » ou « encourager » en français (« *animar* » en espagnol), de « transmettre la force vitale » (« *transmitir la fuerza vital* »).

Toutefois aujourd'hui, les analyses montrent que c'est plutôt au terme *kallpachay* qu'ont échu ces acceptions. En effet, le terme ancien de *kamay* aurait subi des « changements sémantiques » « sous l'influence de la prédication des missionnaires » (« *cambios semánticos* », « *bajo la predicacion misionera* »). Ce terme ne correspondrait de ce fait plus aujourd'hui qu'aux notions de « créer » et de « faire » (« *crear o hacer* »).

Quoiqu'il en soit, malgré ce glissement d'un terme à l'autre, la notion se prête toujours à une même analyse de sa valeur sémantique : au delà de la notion assez 'unidimensionnelle' et 'statique' de fertilité, ces deux termes révèlent en effet bien plus tout un système

« d'interactions d'animation mutuelle dans le monde andin » (« *interacciones de mutua animacion en el mundo andino* »), entre trois entités : le *runa* d'une part (être humain), les divinités andines d'autre part et enfin la terre et le monde tel qu'il nous entoure, le *kay pacha*, considérée comme on l'a dit comme un être animé.

Or, ce système de **relations** est tout à fait révélateur du monde andin dans le sens où elles procèdent d'une « admirable économie de l'animation réciproque du monde » (« *una admirable economia de la animacion reciproca del mundo* »). Réciprocité qui constitue l'un des piliers fondamentaux des sociétés andines. Dans le cas de la fertilité du sol, c'est donc à travers les travaux agricoles rituels, le travail collectif ou en *ayni* ou encore les offrandes que s'exprime cette réciprocité des relations entre les entités du monde, toutes considérées comme des êtres animés.

*b. Où l'on tente d'en revenir à la fertilité de l'élevage... et aux données de terrain*

Le travail autour de cette analyse sémantique est donc extrêmement riche pour nous permettre de saisir un peu mieux l'importance de l'analyse des systèmes techniques, au sens large, et des relations au milieu naturel. Mais si l'on essaye de revenir sur la notion de fertilité, on ne peut s'arrêter à ces considérations sur la seule fertilité du sol. Il faut également s'intéresser à la question de la fertilité des autres éléments du système agraire, à commencer par les systèmes d'élevages. En effet, *même* d'un point de vue technicien et agronomique, la fertilité *ne peut* s'envisager sans étudier les échanges de matière organique entre les deux systèmes. Il me semble que d'un point de vue anthropologique il faille donc absolument envisager *les deux* éléments pour réellement comprendre le système symbolique à l'œuvre.

Une citation issue du *Lexico agropecuario quechua* de Beyersdorff constitue à ce titre un indice important : *kallapachay* désigne également l'action de « amender la terre avec du guano (?) », c'est-à-dire du fumier (« *abonar la tierra con wanu* », Beyersdorff, 1984, cité par Godenzzi, 1994). Malheureusement, les linguistes n'en diront pas plus sur ce sujet. L'élevage n'est mentionné dans le texte évoqué qu'à quelques reprises, mais simplement comme l'un des éléments pour lesquels par exemple les prières peuvent demander la 'bienveillance' des « divinités ». Le rôle agronomique des transferts de matière organique dans la reconstitution de la fertilité du sol devrait logiquement laisser sa trace dans le système symbolique andin.

Or, pour ce qui de la fertilité du système d'élevage étudié, il me semble que l'on peut décliner un schéma assez similaire à celui ébauché pour la fertilité du sol. Tout d'abord, comme j'ai essayé de l'évoquer dans la présentation de différentes pratiques d'élevage à San Agustín, on peut je pense en regrouper une bonne part dans un même système technique de gestion et de reproduction de la fertilité : dans cette hypothèse, toutes les pratiques y participent à la fois matériellement et symboliquement, que ce soit par exemple la manière de ne pas compter son troupeau, les modalités de constitution d'une troupe, les voyages de troc ou encore l'*enfloramiento*, etc. Et surtout, à travers elles s'opèrent des mises en relation, ici aussi matériellement et symboliquement : entre les membres de la communauté, avec d'autres communautés, avec les animaux du troupeau, et encore une fois avec l'environnement naturel. Et tous les soins des éleveurs, au-delà de leurs objectifs matériels de production et de reproduction des animaux et de l'économie domestique, visent sur le plan symbolique à préserver la *suerte*, ou encore le *enqa*, et à travers eux la réciprocité et la durabilité de ces relations. Mais cette analogie, bien que très riche, ne doit pas nous faire bondir à la conclusion que tout est résolu et qu'il existe un système total et traversant tout.

Au contraire, avant d'en arriver à une telle hypothèse, il resterait encore bien des questions à évoquer. En effet, se pose avant tout la question de la nature de ces ou cette force(s) : le *kallpachay*, l'*enqa*, la *suerte*, la vie (ou la vitalité) des « aliments vivants » ou encore la force des *murus* participent-elles d'un même 'principe' ? Ou bien s'agit-il au contraire de domaines totalement différents ? *In fine*, existe-t-il plusieurs 'types de forces' ? Et alors bien sûr, quelles sont leurs différences ontologiques, leurs modalités, etc. La vision généralement totalisante de la cosmologie andine pourrait favoriser la première hypothèse, mais les données sont ici bien trop peu nombreuses pour aller au-delà des questions. Or, cette question a bien des implications : ainsi, si toutes les forces participent de différents principes ontologiques, il faudrait supposer des circuits découplés de circulation et des modalités de gestion de ces 'forces' relevant de différentes sphères. Mais resterait entière la question de la relation symbolique entre ces différents circuits. Dans le cas où des données complémentaires orienteraient les conclusions vers l'hypothèse contraire, l'ontologie, l'expression, les modalités de gestion, de contrôle, les circuits et les lieux de circulation – tout devrait se penser autrement. Et *in fine* la notion de fertilité ou plus largement les représentations de l'environnement naturel qui s'exprimeraient ainsi pourraient être diamétralement opposées.

3. Tentatives sur la question du rapport à l'animal et à l'environnement naturel : quand on aime on ne compte pas ?

Étant en si bon chemin, on en arrive donc à se poser la question des relations de l'être humain avec son milieu naturel. Mais en attendant d'être capable d'en dire quoique ce soit, et sachant bien que tout cloisonnement est en soit contradictoire avec l'ambition générale, commençons modestement avec les lamas... En effet, malgré le manque d'ampleur de l'ethnographie de pratiques d'élevage, il semble intéressant de se demander si celle-ci peut nous apporter quelque information, si tenue soit-elle, sur le rapport qu'entretiennent les éleveurs avec leurs lamas.

Le *cariño* (affection) pour les animaux préférés

Sur ce terrain, force est de constater que les entretiens et les discussions que j'ai pu avoir au cours de ces quelques semaines à San Agustín m'ont souvent laissé le même sentiment : combien de fois mes interlocuteurs ont évoqué avec le sourire et avec force envie le temps passée avec *leurs* lamas. Et surtout, la saison où l'on sera à l'*estancia* est toujours présentée comme un moment agréable, attendu de l'année ; et d'évoquer avec plaisir l'image d'un *begal* verdoyant et plein d'animaux, autant domestiques que sauvages (oiseaux) :

“*Casi no hay campo*”

« *Il n'y a presque pas d'espace libre !* »

*Don Mateo, 1<sup>er</sup> Juillet 2007, Sora.*

Et alors que pour les enfants ce sont les vacances d'été avec toute la joyeuse liberté que cela peut signifier, pour les adultes aussi, c'est un moment où l'on ne sera plus « *encerrado, como en el corral* »<sup>56</sup> dans le bourg, où l'on pourra parcourir toute la journée les grands espaces des pâturages<sup>57</sup>. Cette manière très positive d'évoquer la saison de gardiennage a certainement beaucoup à voir avec le climat : qui ne serait pas pressé de sortir des rigueurs de l'hiver pour retrouver la chaleur et les pâturages verdoyants ? Toutefois, quelques paroles significatives montrent bien que le plaisir de cette saison va bien au-delà de simples questions de température et de végétation.

Ainsi, les éleveurs ont évoqué à plusieurs reprises un « *cariño* » (tendresse, affection) pour leurs lamas. Et même si l'on ne peut pas leur consacrer tout son temps :

---

<sup>56</sup> Discussion non enregistrée, citation sur notes de mémoire.

<sup>57</sup> Bien évidemment, tout le monde n'a pas une vision aussi romantique du « *campo* » et nombreux sont aussi ceux qui s'ennuient à l'*estancia* et qui n'aiment pas y vivre.

*« ... Muy lindo es ser también pastor. Yo siempre... siempre estoy cerca de mis ganados también. No es que me dedico a una parte a la agricultura, una parte a la empresa, una parte unos dos tres días a mis ganados siempre - me ha gustado siempre cuidarlos desde niña. »*

*« C'est aussi très agréable d'être berger. Moi je suis toujours pas loin de mon troupeau... je passe une partie de mon temps pour l'agriculture, pour l'entreprise [la microentreprise], et toujours quelques deux trois jours pour mon troupeau – depuis toute petite j'ai toujours bien aimé m'occuper d'eux. »*

*Doña Celina, 18 Juin 2007, San Agustin*

De la même manière, Florencio (il a une vingtaine d'années) évoque déjà sa nostalgie pour les journées passées à garder le troupeau de la famille, avant les études et avant qu'il n'aille travailler à plein temps à Uyuni. Et d'espérer pour ses propres enfants qu'ils reviendront s'occuper de leurs lamas à l'avenir – parce qu'évidemment, ils en auront.

Mais au-delà de cette simple 'impression' générale, certainement très subjective, il me semble que certains éléments plus tangibles peuvent faire pencher vers le même genre de conclusions, en toute première analyse. Par exemple, on m'a plusieurs fois parlé de cas de *huachos*, petits lamas élevés au biberon et auxquels on s'était bien sûr attaché. Et c'est sur un ton désolée que Doña Tomasa ou Florencio me racontèrent comment ils se sont un jour perdus, sans que jamais on n'en sache plus rien.

Une autre histoire significative de ce *cariño* tout particulier que certains peuvent porter à leurs lamas m'a été contée par Doña Celina, alors que je lui demandais comment s'était fait le choix de la femelle qu'elle allait « offrir » à sa fille pour que celle-ci débute une troupe. C'est apparemment plus la petite fille qui a fait son choix :

*“... a veces me dice 'esito llamita me gusta', a veces se antoje – entonces – eso se le da – la gustaba a mi hijita – ese ganado desde chiquitito la ha gustado [...]*

*Y sabes porque le gusta?*

*O sea...hay otras llamitas que son mansitos digamos – desde chiquitito los besas digamos – y se acostumbre y todas las tardes, viene cuando lo encierras a darte un beso tan bien – y hay otras crías que ni si querías no puedes tocar... en caso de mi llamita era cariñosa, no?”*

*« - Parfois elle me dit 'cette petite-là me plaît', elle en avait envie – du coup, je la lui ai donnée – elle lui plaisait à ma fille – elle lui plaisait depuis qu'elle était petite [...]*

- Et tu sais pourquoi elle l'aimait bien ?

- *C'est-à-dire... y a des petits qui sont dociles disons – depuis qu'ils sont tout petits tu leur donne des baisers – et ils s'habituent et tous les soirs, ils viennent quand tu les rentre pour te donner aussi un baiser – y a d'autres petits, même si tu veux tu ne peux pas les toucher... ma llamita elle, elle était affectueuse, non ? »*

*Doña Celina, 4 Juillet 2007, San Agustin*

Ainsi, on a certains animaux préférés, certainement d'autant plus facilement qu'on les connaît et les (re)connaît chacun individuellement. De là à dire que les relations sont les mêmes qu'entre humains, il y a cependant beaucoup trop de pas pour que je me risque à les franchir.

#### Les qualités d'un 'bon' lama ?

Mais y a-t-il des critères génériques qui font que l'on apprécie plus tel animal, voire telle « famille » au sein de la troupe ? Question difficile à poser de but en blanc (Bolton, 2006), mais il me semble que les pratiques observées et les paroles recueillies en disent déjà beaucoup. Par ailleurs, il semble clair (et logique) qu'on apprécie les animaux dont le comportement ne complique pas trop le travail des bergers : on apprécie ceux qui sont faciles à garder, qui restent tranquilles dans les pâturages proches, *etc.* Par contre, les « *bandidos* » et les « *renegados* » (« bandits », ceux qui se rebiffent) ou encore ceux qui marchent beaucoup, courent d'un bout à l'autre des *pastizales* dès qu'ils reverdissent – ceux-là sont plus diversement appréciés ; et pourtant, on n'en parle pas de manière si négative, quelque part on apprécie cette indépendance et cette force. Ainsi, plusieurs de mes interlocuteurs ont évoqué à quel point ils trouvent beau et impressionnant de voir de jeunes mâles bomber le poitrail pour se mesurer dans des compétitions de force et de résistance. Mais pour le travail, c'est vraiment trop compliqué !

Mais que ce soit pour leur force, leur indépendance ou ailleurs pour leur douceur, je ne peux m'empêcher de penser que les éleveurs apprécient surtout les animaux auxquels ils portent à la fois beaucoup d'affection et de respect. Leur troupeau (ou encore plus celui de leurs enfants) est toujours une grande source de fierté (ou de tristesse quand la *suerte* n'est plus au rendez-vous). Par comparaison, la manière de parler des brebis paraît bien moins flatteuse : par exemple, elles ont la mauvaise habitude de devoir être gardées en permanence,



toute l'année et toute la journée. Ou encore, laissant leurs déjections, elles semblent bien plus « mal éduquées » (« *mal educados* ») que les lamas qui disposent pour cela de lieux précis, délimités et fixes. Peut-être aussi que l'impossibilité de (re)connaître les brebis transforme aussi la teneur des relations.

Enfin, comme je l'ai déjà indiqué, parmi ceux qu'on apprécie plus que les autres, il y a peut-être surtout les 'spéciaux', les 'hors norme' (Bolton, 2006) : les *murus*, *payrumas*, etc. Les données de terrain confirment que ceux-ci sont l'objet de soins plus particulier (lors de l'*enfloramiento* par exemple). Or, ce qui confère leur « inquiétante étrangeté » et leur force à ces animaux, c'est leur lien avec l'origine mythique des troupeaux (Bolton, 2006). De ce fait, ils en sont à la fois le témoignage et l'actualisation dans le présent vécu par les membres de la communauté. Leur présence est donc un rappel permanent aux éleveurs de cette origine mythique, et donc de leur devoir de bien « *cuidar* » (prendre soin) ces partenaires naturels et leurs congénères, sous peine de se les voir retirer. Que ces animaux 'hors norme' soient là avec le troupeau est donc un témoignage et une actualisation permanente des liens entre l'homme et son environnement naturel, et du maintien de leur équilibre et de leur réciprocité. Cet exemple illustre donc les possibles aller-retour entre anthropologie des techniques et « écologie des relations » : c'est la représentation et donc la relation avec l'environnement qui pourrait expliquer les qualités de tel animal ; ou dit autrement, c'est dans l'attachement et les soins particuliers de tel animal que peuvent se trouver les prémices des représentations du milieu naturel et des non-humains<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Autant d'entités très englobantes et très floues (*Pachamama, kay pacha, mallku, Apu...*) sur lesquelles, à ce stade, je n'ai pas dit grand chose – et que je laisserais prudemment là pour le moment...

**« POUR NE SURTOUT PAS CONCLURE »**

A travers l'ethnographie des pratiques d'élevage réalisée dans cette courte étude, j'ai tenté d'aborder quelques-uns des compléments que l'anthropologie peut apporter à l'étude strictement technico-économique du système agraire d'une région. Le peu de temps passé sur le terrain et le décalage par rapport aux activités d'élevage ne permettent bien sûr pas d'approfondir autant que je le souhaiterais cette démarche passionnante. Toutefois, il me semble déjà que se profilent quelques pistes de recherche qui pourraient être explorées grâce, entre autres, à une observation effective et prolongée des techniques et des pratiques des éleveurs de San Agustin.

Ainsi, dans le contexte actuel, le système agraire est en pleine transformation. Les pratiques, matérielles et symboliques, ainsi que les savoirs paysans seront eux aussi certainement affectés par ces mutations. Et malgré toute la difficulté que représente l'ethnographie de pratiques disparues ou en mutation, un travail de ce type sur les discours des producteurs semble devoir être extrêmement riche d'enseignements.

En effet, comme j'ai essayé de le démontrer à plusieurs reprises, je crois qu'une des perspectives les plus intéressantes que m'a pour le moment ouvert l'anthropologie consiste en une mise en relation d'une approche ethnographique des techniques et d'une « écologie des relations » à l'environnement. J'ai commencé d'explorer les possibilités d'une telle démarche sur la question de la fertilité. Là encore, il s'agit tout juste des premiers pas sur ce chemin. Mais je crois que sur ce thème comme plus largement sur celui de la durabilité des pratiques agricoles, il y a là énormément à apprendre. Cette dernière notion est, c'est sûr, à peu près absente de mes analyses, tant elle nous aurait emmené loin. Toutefois, la démarche que j'ai ici commencé d'expérimenter pourra à coup sûr guider des analyses plus poussées sur cette vaste catégorie.

## **BREF GLOSSAIRE**

*Aguayo* : pièce d'étoffe dans laquelle les femmes (mais aussi les hommes) transportent sur leur dos tout ce qui peut et doit l'être. Peut servir à l'occasion de couverture.

*Alcaldia* : autorité étatique au niveau municipal.

*Ayni* : ce terme désigne l'entraide agricole, au sens strict du terme : des 'échanges' de jours de travaux égaux (un jour de récolte de quinoa effectué chez un voisin doit être rendu par ce dernier strictement sous forme d'un jour de récolte de quinoa, généralement pour la même campagne).

*Begal* : formation végétale et lieu, dans les zones humides. Ils constituent une zone de pâturage essentielle.

*Cabildo* : réunion annuelle (au moins) de l'ensemble des membres de la communauté, après la fête patronale du 28 août.

*Canchones* ou *huertos* ; parcelles maraîchères encloses de murets de pierre qui entourent le village.

*Capones* : lamas mâles castrés (terme espagnol)

*Casique principal* : l'une des deux principales autorités « traditionnelles » de la communauté.

*Cerros* : en espagnol, montagnes.

*Ch'alla* : libation d'alcool, que l'on fait généralement avant de boire soi-même, en versant quelques gouttes sur le sol le plus souvent.

*Chacras* : parcelles cultivées.

*Charki* : viande de lama salée et séchée.

*Chuspa* : Pochettes tissées de petite dimension contenant la coca. Elles sont souvent remplacées par des sachets plastiques aujourd'hui.

*Comunero* : membre de la communauté

*Corral* : enclos des lamas ou des brebis, en pierres.

*Corregidor* : l'une des deux principales autorités « traditionnelles » de la communauté.

*Enfloramiento* (ou *t'ikache*) : cérémonie annuelle durant laquelle on 'fleurit' le troupeau, c'est-à-dire qu'on le décore de pompons de laines, en procédant à toute une série de rituels.

*Enqa* : « principe créateur et vital » sans lequel le troupeau ne pourrait ni être en bonne santé, ni prospérer (Flores Ochoa, 1977).

*Estancia* : Ce terme désigne les résidences temporaires que les familles utilisent pendant la période de gardiennage permanent, par opposition aux maisons dont elles disposent au village.

*Faena* : journée de travail fournie par les *comuneros* à leur communauté.

*Huachos* : petits abandonnés ou ayant perdu leur mère et élevés au biberon par les éleveurs (littéralement « orphelins »).

*Illas* : pierres sacrées, sculptées ou naturelles, représentant un animal

*K'ara* : une des deux races de lamas, race à viande.

*Machaje* : pratique qui consiste à séparer mâles et femelles en deux troupes.

*Mamakunas* : lamas femelles.

*Muru* : animaux aux oreilles plus courtes que la normale.

*Pachamama* : littéralement Terre Mère, divinité très englobante et tout à fait multiple, elle est souvent prise comme référence quand il s'agit d'expliquer à qui s'adressent telles offrandes, tels rituels...

*Pastizales* ou *pastos* : pâturages.

*Payruma* : lamas femelles stériles.

*Puna* : étage écologique d'altitude dans les Andes.

*Qoa* : offrandes brûlées au début des rituels.

*Residentes* : Ce terme désigne les membres de la communauté partis s'installer définitivement en ville mais conservant généralement leurs droits sur la ressource foncière, leurs possessions (bétail en particulier)...

*Salar* : désert de sel.

*Sarija* : lama reproducteur de la troupe.

*T'ika* : littéralement fleur ; désigne les sortes de pompons de laine colorée accrochés aux oreilles des animaux lors de *l'enfloramiento*.

*Tatakunas* : grands lamas mâles.

*Thamp'ulli* : une des deux races de lamas, race à laine.

*Tupu* : Ce terme désigne littéralement une sorte de longue épingle que les femmes utilisent pour retenir leurs châles par exemple. Lors de l'enfloramiento, il désigne les morceaux de laine colorée noués dans la toison des animaux.

*Thola* : terme générique désignant les plantes arbustives de la puna.

## BIBLIOGRAPHIE

Alcaldia Provincial

2007 **Plan de desarrollo municipal de San Agustín (PDM)**

Bachelard, G.

1938 « La notion d'obstacle épistémologique »  
in **La formation de l'esprit scientifique**, [1938], Paris, Vrin, 1993, pp. 13-22

Bolton, M.

2001 **Exploring issues of identity et ethnicity among miners et herders in the south of Bolivia**, thèse de doctorat, Saint Andrews.

Bolton, M.

2006 « Genetic defects or generative prototypes? Competing models for livestock improvement in southern Bolivia »  
*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, pp. 531-549

Bourliaud, J. et Reau, R. et Morlon, P. et Herve, D.

1986 « Chaquitacla, stratégies de labour et intensification en agriculture andine »  
in *Techniques et Culture*, De l'Himalaya au haut Atlas. De l'Asir aux Andes, pp. 181-225

Descola, P.

2005 **Par delà nature et culture**, Galimard, Paris, 651 p.

Díaz Pedregal, V.

2006 « Le commerce équitable : un des maillons du développement durable »  
*Développement Durable et Territoires (en ligne)*

Flores Ochoa, J. A.

1977 « Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi »  
in J. Flores Ochoa (Eds), **Pastores de puna : Uywamichiq punarunakuna**, pp. 211-237

Flores Ochoa, J. A.

1988 « Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna »  
in J. Flores Ochoa (Eds), **LLamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas**, pp. 237-251

1988 « Clasificación y denominación de camelidos sudamericanos »

in J. Flores Ochoa (Eds), **LLamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas**, pp. 121-140

Gendron, C.

2004 **Le commerce équitable : un nouveau mouvement social économique au coeur d'une autre mondialisation**

Les cahiers de la chaire de responsabilité sociale et de développement durable, n°2, Université du Québec à Montréal (*en ligne*)

Godenzzi, J. C. et Vengoa Zuñiga, J.

1994 « Representaciones en Quechua de los conceptos de descanso, barbecho y fertilidad del suelo »

in Hervé, Genin, Rivière (Eds), **Dinamica del descanso largo de la tierra en los Andes**, ORTOM.

Harris, O.

2000 **To Make the earth bear fruit: Essays on fertility, work et gender in Highland Bolivia**, University of London, Institute of Latin American Studies, 251 p.

Jaquiau, C.

2006 **Les Coulisses du commerce équitable : Mensonges et vérités sur un petit business qui monte**, Mille et une nuits, Paris, 473 p.

Johnson, P. W.

2003 « Commerce équitable et mondialisation »

*Revue du MAUSS*, n°15, 1<sup>er</sup> semestre 2003.

Kuhn, T.

1962 **La Structure des révolutions scientifiques**, nouvelle éd. [1970], Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1983.

Laguna, P.

2000 « El impacto del desarrollo del mercado de la quinua en los sistemas productivos y modos de vida del altiplano sur boliviano. Sistematización de la experiencia de inserción al mercado de la quinua », rapport technique pour ANAPQUI, La Paz, Bolivie.

Laguna, P.

2002 « Competitividad, externalidades e internalidades: un reto para las organizaciones economicas campesinas (la insercion de la asociacion nacional de productores de Quinua en el mercado mundial de la quinua) »

*Debate Agrario*, **34**, pp. 95-169

Lecoq, P. et Fidel M., S.

2000 « Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoral del sud de Potosi, Bolivia »

in J. Flores Ochoa et Kobayashi, Yoshiki (Eds), **Pastoreo altoandino : realidad, sacralidad y posibilidades**, pp. 149-187

Lemonnier, P.

1983 « L'étude des systèmes techniques, une urgence en technologie culturelle »

*Techniques et Culture*, n°1.

Mahias, M.

1994 « Du bon usage de la bouse et des femmes en Inde du Nord »  
*L'Homme*, **3**, pp. 57-75

Medicus Mundi et Garcia Vargas, E.

2007 **Estudio de amenazas, evaluacio de la vulnerabilidad y elaboration dde mapas digitalizados**, rapport technique de projet.

Murra, J. V.

1964 « Rebaños y pastores en la economia del Tawantinsuyu »  
in **Formaciones economicas y politicas del mundo andino**, pp. 117-144

Palacios Rios, F.

1988 « Tecnologia del pastoreo »  
in J. Flores Ochoa (Eds), **LLamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas**,  
pp. 87-99

Paz Flores, P.

2000 « Los llameros de Qochauma y sus viajes a Markapata »  
in J. Flores Ochoa et Kobayashi, Yoshiki (Eds), **Pastoreo altoandino : realidad, sacralidad y posibilidades**, pp. 135-148

Perna, T.

2000 « La réalité du commerce équitable »  
*Revue du MAUSS*, n°15, 1<sup>er</sup> semestre, pp. 359-372

Riviere, G. et Pacheco, L. et Herve, D.

1996 « Espaces, droits et jachères dans une communauté Aymara des hauts-plateaux boliviens »  
*JATBA. Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, **38**, pp. 83-104

2007 « Commerce équitable, l'autre idée au développement »

*Le Monde*, 63<sup>ème</sup> année, n°19370, Samedi 5 mai 2007.

## ***TABLE DES ILLUSTRATIONS (ANNEXES)***

Annexe 1 : Localisation de la communauté de San Agustin

Annexe 2 : L'explosion du marché de la quinoa, quelques statistiques

Annexe 3 : Pour mémoire, éléments concernant la définition et la standardisation du commerce équitable

Annexe 4 : Chronologie du travail de terrain (entretiens enregistrés et observations)

Annexe 5 : Calendrier général

Annexe 6 : Municipio de San Agustin, aspects physiques

Annexe 7 : Faune et flore de la zone d'étude



**ANNEXE n°1: LOCALISATION DE LA COMMUNAUTE DE  
SAN AGUSTIN, DEPARTEMENT DE POTOSI, BOLIVIE**

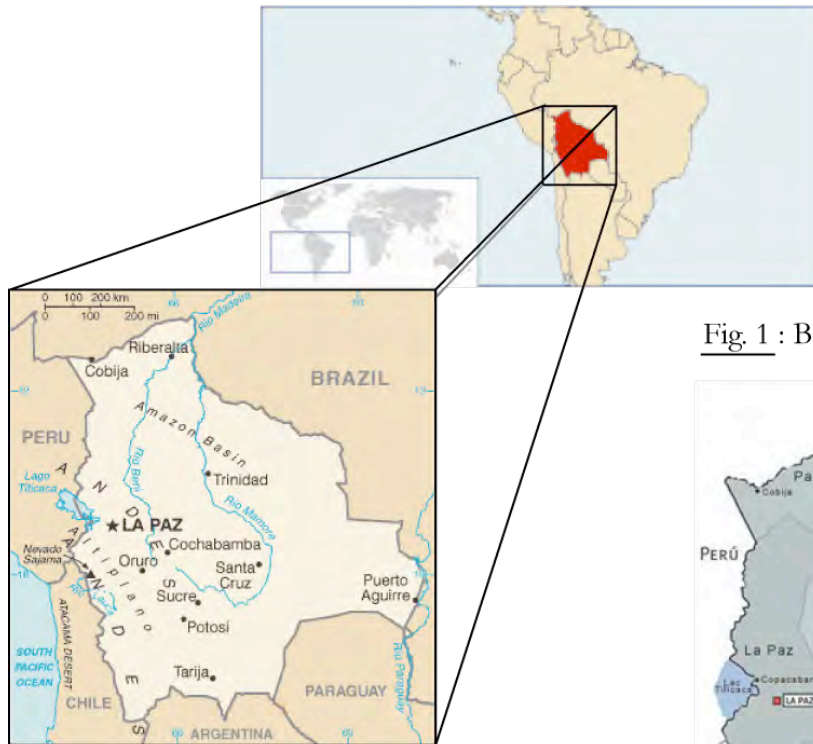


Fig. 1 : Bolivie et départements boliviens

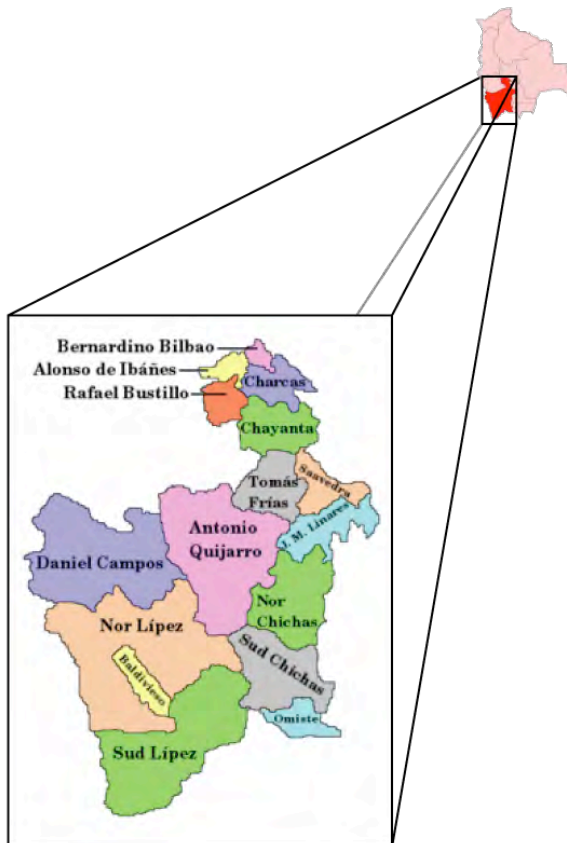


Fig. 2 : province Enrique Baldivieso

## ANNEXE 2 : L'EXPLOSION DU MARCHÉ DE LA QUINOA, QUELQUES STATISTIQUES<sup>1</sup>

Fig. 1 : évolution de la production de quinoa dans les Andes.

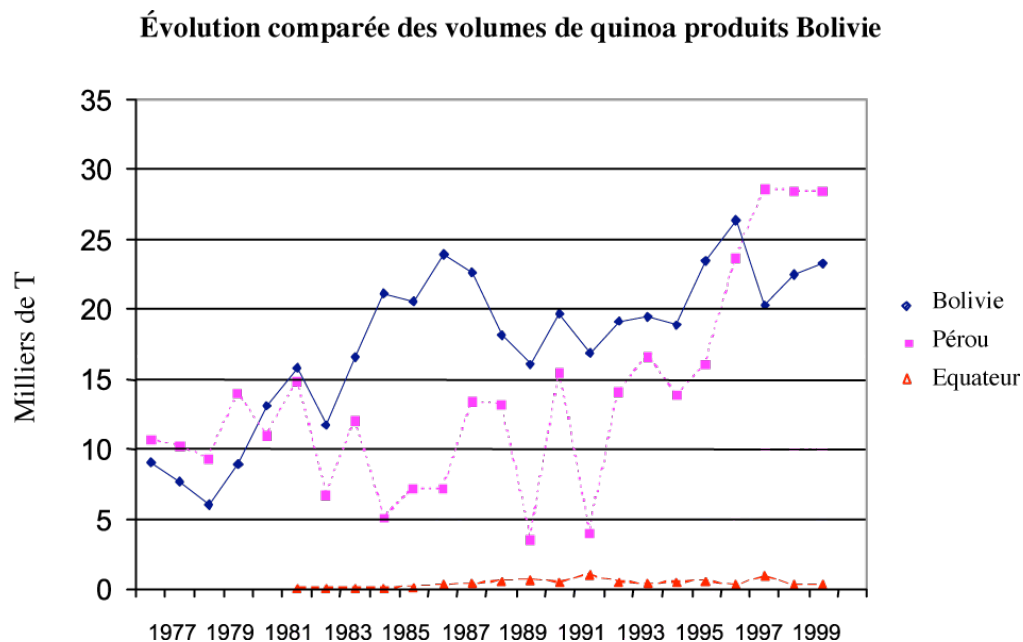
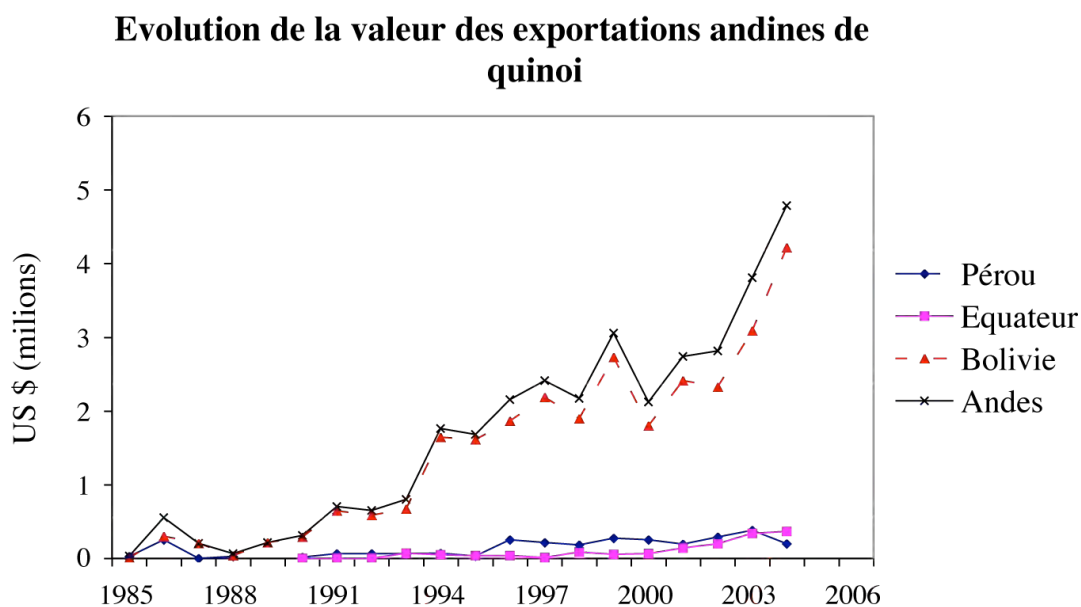


Fig. 2 : évolution des exportations de quinoa par les pays andins.



<sup>1</sup> Source : documentation Fair Trade et Laguna, 2006,

Fig. 3 : évolution des importations par pays non-andins.

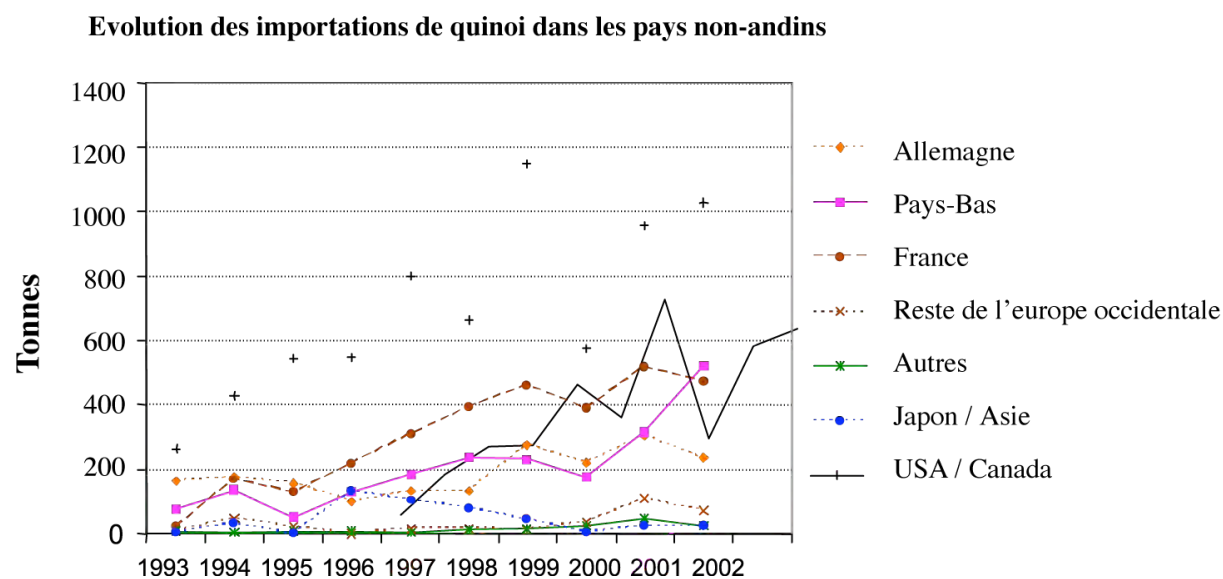
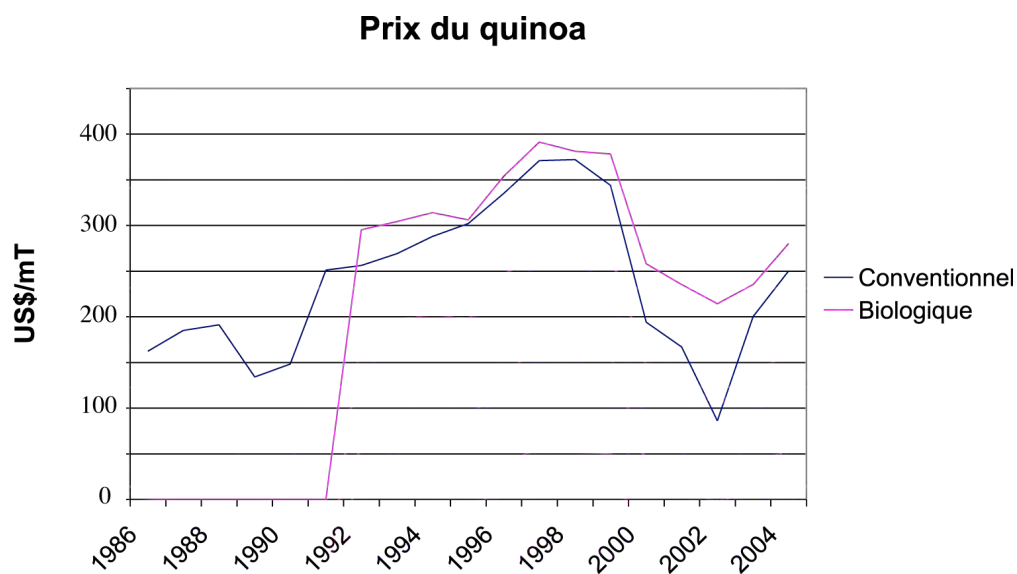


Fig. 4 : évolution des prix d'achat de la quinoa.



***ANNEXE 3 : POUR MEMOIRE, ELEMENTS CONCERNANT LA  
DEFINITION ET LA STANDARDISATION DU COMMERCE EQUITABLE***

***La définition du commerce équitable adoptée en 2001 :***

---

« Le commerce équitable est un partenariat commercial, fondé sur le dialogue, la transparence et le respect, dont l'objectif est de parvenir à une plus grande équité dans le commerce mondial. Il contribue au développement durable en offrant de meilleures conditions commerciales et en garantissant les droits des producteurs et des travailleurs marginalisés, tout particulièrement au Sud de la planète. Les organisations de commerce équitable s'engagent activement, avec le soutien des consommateurs, à soutenir les producteurs, à sensibiliser l'opinion et à mener des campagnes en faveur de changements dans les règles et pratiques du commerce international conventionnel » (FINE, Max Havelaar France, 2001)

***Critères à respecter pour obtenir la certification FLO :***

---

1. « se regrouper en organisation, sous forme associative ou coopérative par exemple ;
2. fonder une organisation majoritairement composée de « petits producteurs », c'est-à-dire des producteurs qui ne dépendent pas structurellement de main d'oeuvre contractuelle pour exploiter leur propriété ;
3. s'assurer que l'organisation est indépendante et démocratiquement contrôlée par ses membres ;
4. ne pratiquer aucune forme de discrimination ;
5. ouvrir statutairement la structure collective aux nouveaux membres et permettre son indépendance politique ;
6. posséder quelques capacités d'exportation : une logistique adéquate et une expérience de commercialisation antérieure. »

**ANNEXE 4 : CHRONOLOGIE DU TRAVAIL DE TERRAIN (ENTRETIENS ENREGISTRES ET OBSERVATIONS)**

<i>Date</i>	<i>Quoi</i>	<i>Avec qui</i>	<i>Où</i>	<i>Type</i>	<i>Thèmes majeurs</i>
19-mars-07	entretien artisans du monde	JB Cavalier (Artisans du monde)	Paris	Entretien	Commerce équitable, enjeux et problématiques actuelles
4-juin-07	réunion Consorcio Lipez-IRD	Hugo Bautista	La Paz	Réunion	institutionnel
7-juin-07	journée de vannage de la quinoa (mécanique)	famille de Chacoma + technicien proimpa	à la maison	Observation	divers autour de la culture de la quinoa
8-juin-07	formation Cadequir certification (+ des discussions avec Marcos)	formation de producteurs, format classique	Uyuni	Observation	certification, normes, marchés quinoa
8-juin-07	rencontre respons SENASAG	Alfaro Martinez	Uyuni	Réunion	questions sanitaires actuelles
9-juin-07	visite de l'usine Real Andina	responsables de l'usine	Uyuni	Observation	process
9-juin-07	rencontre du Consorcio	Patricia Alfaro, administratrice générale	Uyuni	Entretien	institutionnel
11-juin-07	entretien CEDEINKU	Mateo Wanka, président	San Agustin	Entretien	institutionnel
12-juin-07	visite d'estancia	Doña Teodora Lovera	San Agustin	Observation	élevage
13-juin-07	entretien responsable CEDEINKU	Don Isabelo	San Agustin	Entretien	inachevé
14-juin-07	Fête de l'anniversaire de la Province	fête de la communauté	San Agustin	Observation	Fête civile
15-juin-07	discussion au vol	Celina et Doña Teodora	San Agustin	Discussion	L'élevage, la nourriture, la planta...
18-juin-07	entretien producteur	Celina y Florencio	San Agustin	Entretien	élevage
19-juin-07	discussion au corral	Florencio	San Agustin	Discussion	élevage
19-juin-07	entretien CEDEINKU	Mateo Wanka, président	San Agustin	Entretien	quinoa, organisation...
19-juin-07	entretien prof	Prof Irineo	San Agustin	Entretien	SA, évolution, ...

19-juin-07	entretien documentaire province	Directeur collegio	San Agustin	Entretien	histoire de la province, autorités..
20-juin-07	visite d'estancia pour aller chercher les petits	chez Inès	San Agustin	Observation	élevage
22-juin-07	entretien technicien	Don Clemente	San Agustin	Entretien	normes quinoa bio et formation
24-juin-07	enfloramiento des brebis	chez Inès	corral, près du pueblo	Observation	fête
27-juin-07	entretien autorités	Doña Roberta	San Agustin	Entretien	les autorités locales
1-juil-07	visite d'estancia	Don Mateo/Doña Tomasa	Sora	Observation	élevage
1-juil-07	entretien producteur	Don Mateo	Sora	Entretien	élevage
2-juil-07	conversation(s) de voiture	Don Hugo	voiture!	Discussion	consorcio, province,...
3-juil-07	entretien producteur	éleveurs de Zoniquera	Zoniquera	Entretien	élevage
4-juil-07	entretien producteur	Celina	San Agustin	Entretien	élevage
5-juil-07	entretien producteur	Doña Roberta	San Agustin	Entretien	élevage
6-juil-07	entretien producteur	Doña Tomasa	San Agustin	Entretien	élevage
12-juil-07	réunions pendant la feria quinoa d'Uyuni	Cadequir, CDINKU, Anapqui	Uyuni	Réunion	institutionnel
12-juil-07	réunions pendant la feria quinoa d'Uyuni	Don Mateo	Uyuni	Réunion	institutionnel
13-juil-07	entretien responsable	Président ARCCA	Uyuni	Entretien	élevage
13-août-07	entretien producteur	Doña Tomasa	San Agustin	Entretien avec Pablo	élevage
13-août-07	entretien producteur	Doña Teodora Lovera	San Agustin	Entretien avec Pablo	élevage
14-août-07	visite d'estancia pour aller chercher de la leña	chez Inès	San Agustin	Observation	élevage
25-août-07	visite d'estancia (abattage)	Don Mateo/Doña Tomasa	Sora	Observation	élevage
27 au 31 août 07	fête patronale	les comuneros	San Agustin	Observation	fête

## Annexe 5 : Calendrier général

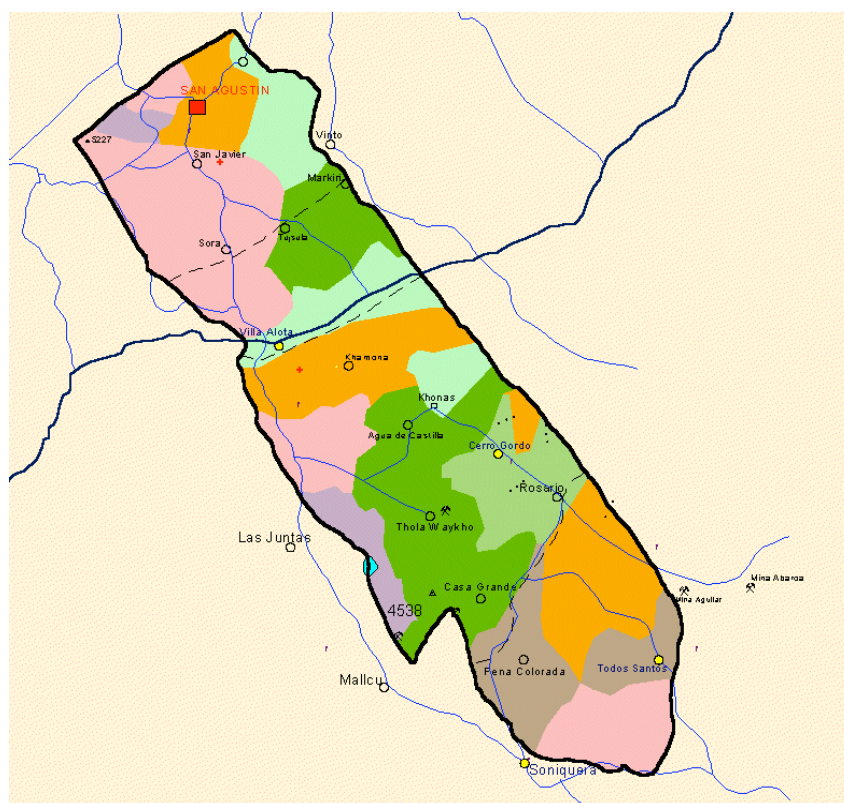
	Septembre	Octobre	Novembre	Décembre	Janvier	Février	Mars	Avril	Mai	Juin	Juillet	Août	
Saisons				←→ période de pluies (période estivale)							(période hivernale)		
Calendrier des travaux agricoles	←→ période des semis				←→ période de labour (manuel ou tracteur)			←→ période de récolte			←→ période d'épandage au champ de la fumure		
Calendrier technique général de l'élevage de lamas	←→ période de surveillance, permanente de troupeau à l'estancia, pour prévenir les dégâts dans les chacras et protéger les petits des prédateurs (renard, condor...)					←→ période de mise-bas							
Calendrier sommaire des espaces de pâturage		←→ (anciennement tonte des lamas, aj. encore des moutons)			←→ le begal est vert - les animaux y sont...			←→ les pastizales sont vert - les animaux y vont et se déplacent plus loin... les gardiens doivent suivre le rythme...			←→ <i>pendant les mois les plus froids, les animaux se réfugient la plupart du temps dans les endroits les plus abrités (quebradas)</i>		
Principales fêtes et rituels (collectifs ou familiaux)		2 novembre : Todos Santos		25 Déc.: Noël 1er Jan: Nouvel An		Carnaval (dates variables)				16 Juin: Anniversaire Province E. Baldiviezo		6 août: Indépendance	28 août : Fête Saint Patron
Anciens voyages de troc		←→ Après la tonte, jusqu'en Argentine - échange principal: laine contre farine de blé			←→ du Nouvel An à avant le Carnaval, période de l' <b>enfloramiento</b> et du <b>marquage</b> des lamas						←→ Après récoltes respectives, jusque Tupiza surtout (vallée) - échange principal: quinoa contre maïs		

sept: fin vaine-pâture

15 mai: début vaine-pâture

## ANNEXE 6 : MUNICIPIO DE SAN AGUSTIN, ASPECTS PHYSIQUES

Fig. 6.1 : carte physique du Municipipe de San Agustin  
(source : Plan de Desarrollo Municipal de San Agustin, 2002)



Légende :

FISIOGRAFIA DEL MUNICIPIO	
Provincia de la Cordillera Occidental	
Gran Paisaje de Conos, Domos Volcanicos y Colinas	
Paisajes de relieve :	
■	V.1.1 Alto y formas conicas a redondeadas, conformando edificios volcanicos
Gran Paisaje de Mesetas de Origen Volcanico	
Paisajes de relieve :	
■	V.2.1 Alto y plano, fuertemente disectado
Gran Paisaje de Llanura de Piedemonte	
Paisajes de relieve :	
■	V.3.2 Bajo propio de llanura fluvio lacustre con depresiones suaves
Provincia del Altiplano	
Gran Paisaje de Meseta de Origen Volcanico	
Paisajes de relieve :	
■	A.1.2 Alto, plano conformando mesetas
Gran Paisaje de Serranias Bajas	
Paisajes de relieve :	
■	A.2.1 Moderadamente bajo, de formas elongadas y paralelas
Gran Paisaje de Colinas y Piedemonte	
Paisajes de relieve :	
■	A.3.1 Colinas altas y formas redondeadas
Gran Paisaje de Pedillanura	
Paisajes de relieve :	
■	A.4.1 Bajo de pendientes planas a ligeramente inclinada, conformando llanura de piedemonte



Fig 6.2 : carte géologique de la zone Salar

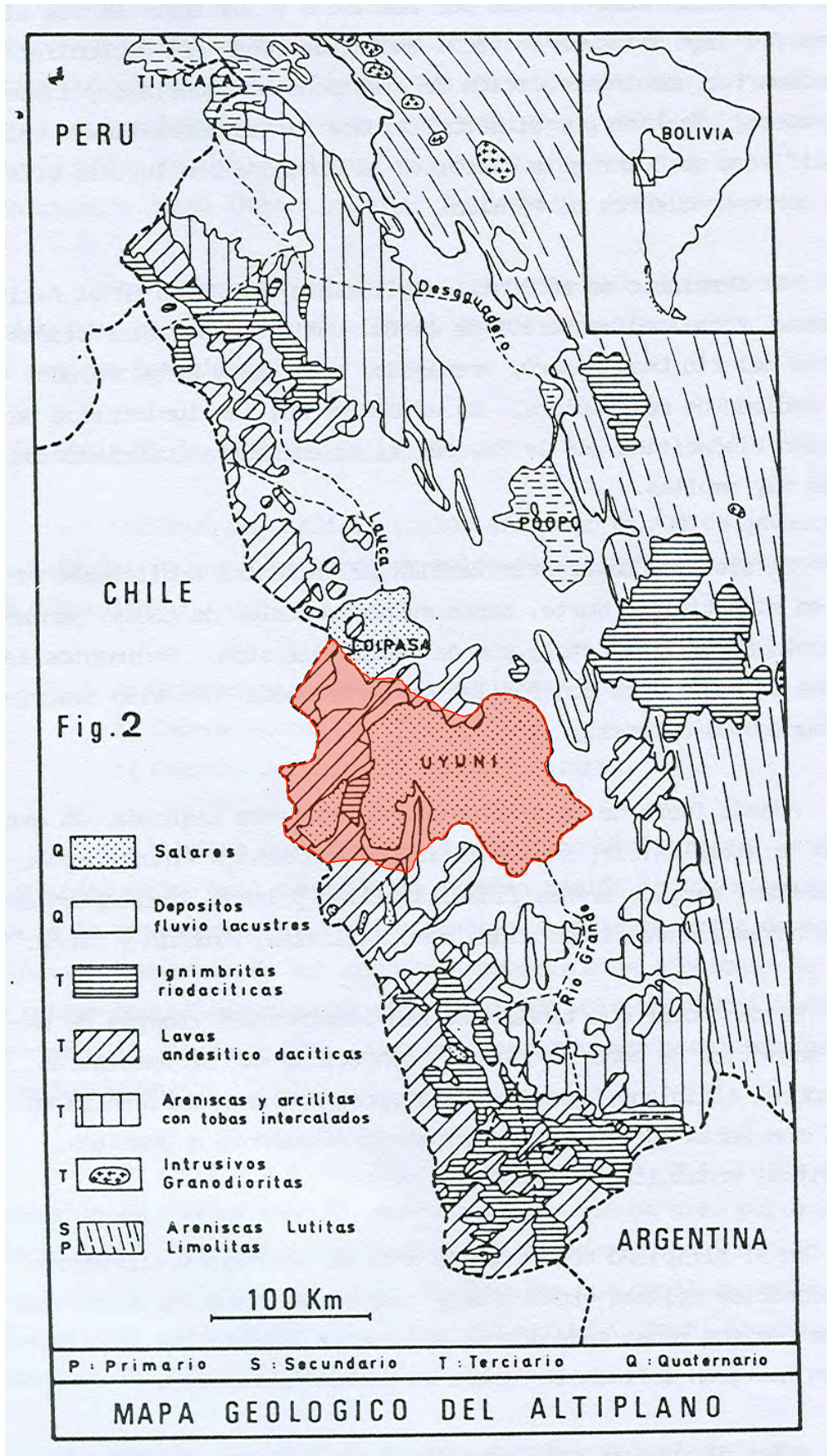
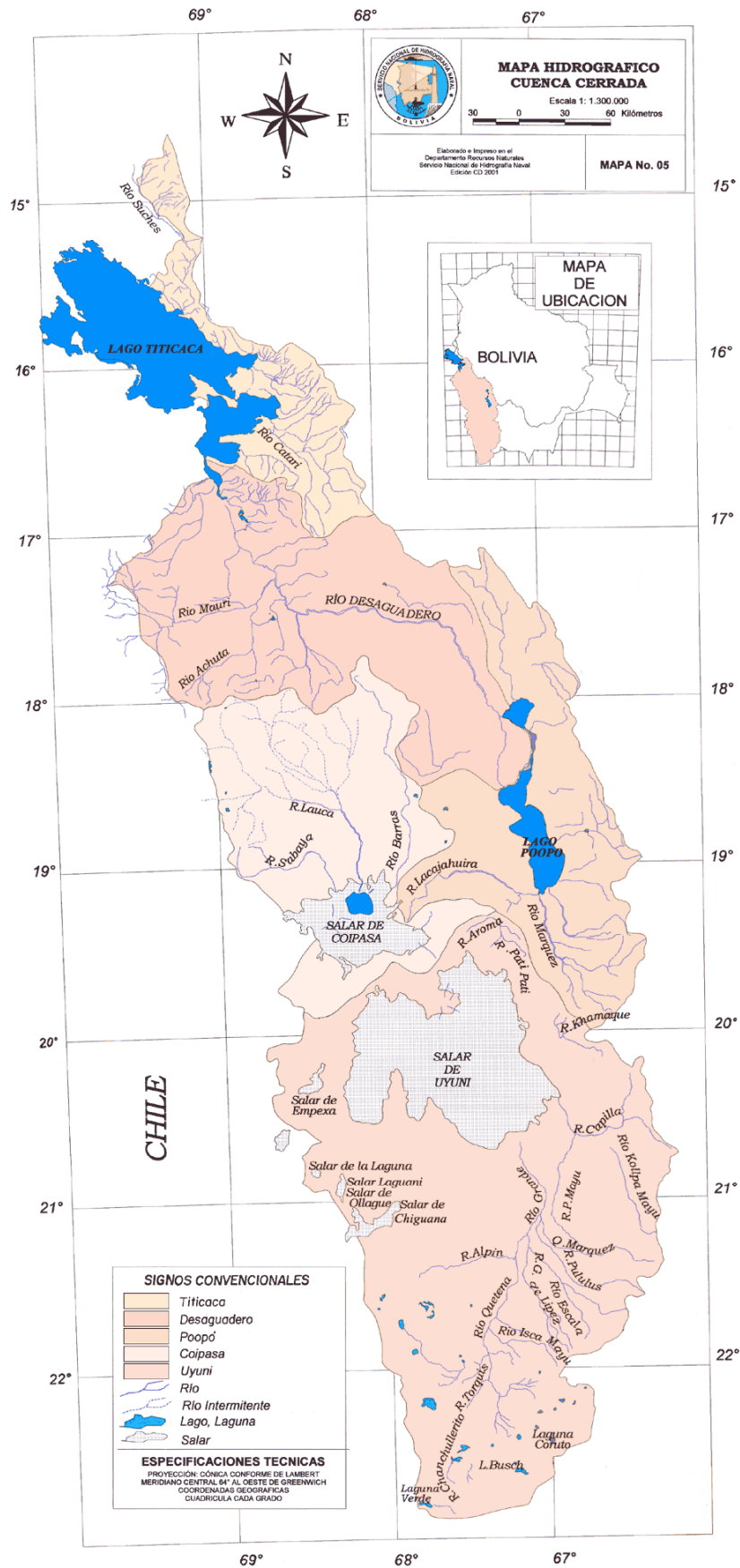


Fig 6.3: carte hydrographique du bassin versant de l'Altiplano



**ANNEXE 7 : FAUNE ET FLORE DE LA ZONE D'ETUDE**

*Tabla 1 : Especies de vegetales y sus características*

<b>Nombre común</b>	<b>Nombre científico</b>	<b>Clase</b>	<b>Uso</b>
Thola	Bacharis deacintifolia	Arbusto	Forraje, leña, protección del suelo, teñidos, medicinal para dolores estomacales y diarreas
Lampaya	Lampaya Castelli	Arbusto	Combustible
Chachacoma	Fabiana densa	Arbusto	Combustible
Sicuya	Senecio anedepylum	Arbusto	Forraje
Queñua	Polylepis tomentilla	Árbol	Combustible
Cebadilla	Bromus unioloides	Hierba	forraje
Paja brava	Festuca orthophylla	Hierba	Forraje, techado y protección del suelo
Kaylla	Ñaygarrikarpus cristalum	Arbusto	Forraje para llamas y ovejas, protección del suelo
Yareta	Azorella glabra	Arbusto	Medicinal se aplican cataplasmas, protección del suelo
Kauchi	Identificación local	Árbol	Forraje, protección del suelo
Salvia	Lepechenia graveolens	Hierba	Medicinal y protección del suelo

Fuente: Elaboración propia con base en Diagnostico 2006, Medicus Mundi.

*Tabla 2: Principales especies forestales.*

<b>Nombre común</b>	<b>Nombre científico</b>	<b>Uso</b>
Lampaya	Lampaya castellani	Leña
Queñua	Polylepis tarapacana	Leña
Thola	Baccharis incarum	Leña
Yareta	Azoretta compacta	Leña
Quiruta	Parastrefina cuadrangular	Medicinal
Gramilanera	Musgos y algas	Forrajes
Guiruta	Parastrephia cuadrangular	Combustible
Canlla	Adesmia polyphylla	Leña
Quiru thola	Parastrephia lepidophylla	Leña
Phecu Thola	Baccharis boliviensis	combustibles

Fuente: Elaboración propia con base en Diagnostico 2006, Medicus Mundi.

*Tabla 3: Principales especies de animales del Municipio.*

<b>Nombre Común</b>	<b>Nombre Científico</b>	<b>Características</b>
Puma	<i>Felis Concolor</i>	Carnívoro que se come al ganado tanto crías como adultos de llamas, alpacas y ovejas. Se lo encuentra durante todo el año y existe buena cantidad de este animal.
Zorro	<i>Canepatus chinga</i>	Carnívoro que se come al ganado menor ovejas y crías de llama y alpaca. Se lo encuentra durante todo el año y existe en buena cantidad de este animal.
Alcon	<i>Falco peregrinus</i>	Ave que se lleva al ganado menor en especial crías. Se lo encuentra durante todo el año y existe en regular cantidad.
Aguila	<i>Aquila pequeña</i>	Ave que se lleva al ganado menor en especial a las crías. Se lo encuentra durante todo el año y existe en regular cantidad.
Zorrino	<i>Connepatus suffocans</i>	Mamífero que escarba en los cultivos de papa, buscando insectos y daña al cultivo indirectamente, además que entra en las casas e impregna su fragancia.
Viscacha	<i>Lagiduim viscaccia</i>	Animal que se come cultivos de papa y cebada, además de los pastos nativos. Animal que no se lo ve con mucha frecuencia y existe en regular cantidad.
Suri	<i>Pteroacemia pennata</i>	Existen estos animales que están en proceso de extincion
Perdiz	<i>Perdix rubra</i>	Ave que es considerada perjudicial por comerse los pastos. Se lo observa durante todo el año y existe en buena cantidad.
Vicuña	<i>Vicugna vicugna</i>	Animal que es considerado muy perjudicial debido a que este consume los pastos nativos de la región. Existe en regular cantidad debido a la caza indiscriminada de la que es objeto, se la observa durante todo el año.
Condor	<i>Vultur Gryphus</i>	Este animal se considera en extinción
Liebre	<i>Orytalagus cuniculus</i>	Animal que es considerado muy perjudicial debido a que consume los pastos y cultivos de la zona, además de inpregnar sus heces y orina en los pastos donde este, los cuales son rechazados para su consumo por los camelidos. Animal que es visto con mucha frecuencia y en elevadas cantidades.

*Fuente: Elaboración propia con base en Diagnostico 2006, Medicus Mundi.*