

# *Gestion individuelle et collective des jachères (Andes)*

**Dominique Hervé**

agronome

**Gilles Rivière**

anthropologue

Les sociétés des hauts plateaux andins sont souvent caractérisées à partir de facteurs climatiques (altitude, gelées fréquentes, sécheresses, variabilité interannuelle des précipitations, etc.) qui fixeraient les conditions de vie et les activités productives dans un corset rigide. Si des contraintes existent bien, elles ne permettent pas de comprendre l'histoire de ces sociétés seulement en termes de réactions adaptatives; le déterminisme climatique ou écologique ne peut en effet rendre compte des changements et des dynamiques que ces sociétés connaissent depuis des siècles.

L'objectif est de mettre en évidence les aspects de l'organisation sociale qui rendent compte aujourd'hui de l'usage et de la gestion des ressources renouvelables dans une communauté aymara de l'altiplano bolivien. Communauté travaillée de l'intérieur et de l'extérieur par des dynamiques diverses qui obligent les paysans à définir de nouvelles stratégies, à adopter de nouvelles pratiques et à en délaisser d'autres, à évaluer et contrôler de nouveaux risques et incertitudes.

Les jachères se situent à l'interface entre le « naturel » et le « cultivé » et elles sont un lieu de rencontre et de confrontation entre l'« individuel » (unité de production, famille) et le « collectif » (communauté), caractéristiques qui rendaient nécessaire une approche interdisciplinaire.

Plusieurs questions préalables se posaient. À propos de la jachère, fallait-il parler de « ressource naturelle » ou « renouvelable » et d'usage des ressources? Un élément du système naturel devient ressource à partir du moment où il est utilisé par une société. Le sol, support de ressources végétales, peut lui-même être considéré comme une ressource renouvelable (RUELLAN, 1993). Cependant, dans le cas de la jachère, on

ne peut clairement identifier *une* ressource renouvelable et extractible; ce sont des ressources variées et d'usages multiples qui relèvent de différentes modalités d'appropriation, privées ou communautaires, sans qu'on puisse toujours séparer ces deux catégories. En effet, la jachère est un usage particulier et momentané du sol — non-mise en culture, entre la récolte d'une culture et l'installation de la culture suivante — qui s'insère dans un ensemble de pratiques destinées à la mise en valeur d'un territoire, cultivé puis pâturé et soumis à des activités de cueillette. Cet usage peut être réglementé par des obligations et droits différents de ceux qui sont inhérents à la portion de terrain où ils sont appliqués, lequel est un bien foncier divisible et transmissible sous des formes diverses.

Les usages d'une ressource sont trop souvent définis essentiellement à partir de la ressource et décrits sans référence explicite à un ou des acteurs. Dans le cas étudié, on peut parler des « usages » du sol mais on parlera plutôt des *fonctions* de la jachère. Nous avons donc préféré nous placer dans la perspective de l'acteur qui doit gérer des ressources multiples et traiter de la gestion d'un milieu plutôt que de l'usage de ressources. Dans la communauté andine considérée, la gestion de la jachère longue pâturée est originale car elle combine des niveaux de décision individuels (unité de production familiale), interfamiliaux (établissement d'accords de réciprocité) et collectifs (assemblée communale).

## La jachère longue pâturée

Dans la communauté de Pumani<sup>1</sup>, l'usage et le contrôle des terres de culture se font selon deux modalités, en *sayaña* et en *aynuqa*.

La *sayaña*<sup>2</sup> est l'espace où une famille est implantée; il inclut la maison et les parcelles qui sont administrées et exploitées par celle-ci sans intervention directe de la communauté. Ces parcelles sont cultivées essentiellement en orge, en tubercules et secondairement en quinoa; les intercultures y restent « privées ». Le contrôle total du cycle permet une plus grande gamme d'innovations techniques, en particulier l'installation de fourrages pluriannuels comme la luzerne. À côté des parcelles cultivées, les zones humides en *ch'illiwa* (*Festuca dolichophylla*) sont également « privatisées » mais sans être clôturées; on y pratique le pâturage des bovins au piquet. La succession de cultures est à base d'orge fourragère et la durée des jachères est généralement courte. Après une année de culture de pomme de terre, on sème de l'orge pendant cinq ans ou plus. Les paysans qui ont plus de terre font reposer leurs parcelles d'un à

<sup>1</sup> La communauté de Pumani, aujourd'hui canton Santa Rosa, était jusque dans les années cinquante l'*ayllu* Pumani de la communauté Ayo Ayo. À la différence des autres ex-*ayllu* d'Ayo Ayo, Pumani a échappé à l'emprise des haciendas au XIX<sup>e</sup> siècle. C'est un des facteurs qui expliquent la permanence d'un système de jachères longues pâturées (*aynuqa*) important par son étendue, la régularité du cycle et le maintien de tout un ensemble de croyances et de représentations.

<sup>2</sup> Le substantif *sayaña* provient du verbe *sayaña* qui signifie « se tenir debout », « s'implanter » et par extension « prendre possession d'un terrain ».

quatre ans. Mais les stratégies de repos/mise en valeur des parcelles de *sayaña* sont étroitement tributaires de celles élaborées dans les *aynuqa*.

Le système d'*aynuqa*<sup>3</sup> repose sur une rotation collective. Dans la communauté de Pumani, le cycle est de treize ans (fig. 16). La majeure partie du territoire est divisée en autant de soles qu'il y a d'années dans la rotation<sup>4</sup>. Chaque sole est semée la première année en pomme de terre (*sata aynuqa*) puis la deuxième (*phawa aynuqa*) et troisième année (*t'ult'u*) en quinoa (*Chenopodium quinua*), orge ou blé. Les unités domestiques ont des parcelles en nombre variable, dispersées dans chacune de ces soles. Depuis plusieurs décennies, la redistribution annuelle de terre en fonction des besoins des familles n'a plus lieu et, au début de chaque cycle, celles-ci retrouvent les mêmes parcelles. Après chaque récolte, l'ensemble de la sole est ouvert en vaine pâture à tous les animaux de la communauté, d'abord les bovins puis les ovins. Après la dernière récolte, la troisième année, et pendant les dix années de jachère, l'accès est libre pour l'ensemble des animaux. Les ovins sont conduits au pâturage dans ces jachères, le plus souvent, et surtout en période sèche, dans les secteurs d'*aynuqa* proches des habitations.

Les *aynuqa* sont situées dans différentes positions topographiques (montagne, versant, colline, zone plate ou pampa). La dispersion des parcelles permet notamment de réduire les contraintes climatiques (gel, sécheresse) et de diversifier la production de pommes de terre, amères et douces. La rotation des cultures et les cycles de repos plus ou moins longs et réguliers autorisent, sans intrants, des rendements faibles mais soutenus des cultures, des fourrages et des ligneux combustible, tout en réduisant la propagation des agents pathogènes. Au système d'*aynuqa* est donc associée une certaine gestion du risque.

Lorsqu'en aymara on se réfère au système d'*aynuqa*, on aborde des aspects « agronomiques » ou « techniques » mais c'est sur les rapports sociaux de production que l'on met l'accent, sur les relations des hommes entre eux et avec la nature. L'étymologie du terme *aynuqa* est à ce propos riche d'enseignements. Il contient la racine *ayni-* qui désigne des formes d'entraide entre individus dans des travaux équivalents. Le suffixe *-nuqa* a plusieurs sens, dont celui de répétition d'une action et celui de localisation. Le terme *aynuqa* aurait donc originellement désigné la répétition de prestations en travail, nombreuses et entre plusieurs individus, dans un espace particulier<sup>5</sup>.

Les *aynuqa* sont le siège de divinités qui font l'objet de rituels réguliers. Ceux-ci sont assurés par les autorités traditionnelles et par les chamanes, médiateurs entre la communauté et les dieux. Chacune des

<sup>3</sup> Système appelé ailleurs *manta*, *turno*, *muyuy*, *manay*, etc.

<sup>4</sup> Une même sole peut être composée de plusieurs secteurs, adjacents ou non. Dans tous les cas, elle inclut un secteur principal auxquels peuvent être associés des secteurs secondaires. Cela explique que, sur la figure 16, il y ait plus de secteurs que de soles.

<sup>5</sup> Dans le langage quotidien, le terme *aynuqa* se réfère plus spécifiquement à la sole en tête de rotation qui est ou sera prochainement labourée (*sata aynuqa*) tandis que la deuxième est appelée *phawa* et la troisième *t'ult'u*. De fait, l'*aynuqa* au sens strict est la sole qui nécessite le travail le plus intense et le plus divers.

treize *aynuqa* principales inclut une « parcelle de la Vierge » (*mama qallpa*) qui appartient à l'Église. Elle est placée sous la responsabilité de l'*economo* (sorte de marguillier) qui « supplie » les *comunarios* pour les différents travaux agricoles, considérés comme des dévotions envers la patronne du village.

Chacune des treize *aynuqa* inclut également un *uywiri*, espace sacré où sont célébrés différents rituels en rapport avec la fertilité, les phénomènes climatiques, la « chance » individuelle et collective. Représenté sous la forme d'un cône de pierres, pourvu d'une niche, l'*uywiri* est un lieu de contact et de transition entre les différents « niveaux » du monde et les esprits et divinités qui les habitent. Les offrandes et rituels cycliques qui sont réalisés à l'*uywiri* de l'*aynuqa* ont notamment pour objet d'« amorcer » la circulation des liquides dans le cosmos, indispensable pour obtenir les pluies, et de demander les faveurs de la *Pacha Mama*, divinité et principe de la fertilité.

La gestion des *aynuqa* repose sur des éléments matériels et sur d'autres qui ne le sont pas. La célébration des divinités se fait sur un mode cyclique, à l'échelle du cycle complet d'exploitation (treize ans). Dans l'idéologie aymara, les divinités « ont faim » à dates régulières et exigent des offrandes et sacrifices au début de chaque cycle. De l'engagement des hommes et de leur ponctualité envers les dieux dépendent la fertilité du sol et la production agricole (RIVIÈRE *et al.*, 1996).

On a souvent opposé les termes *aynuqa* et *sayaña* à partir d'un usage « collectif » ou « privé ». La législation officielle bolivienne permet différentes formes de transaction (ventes, échanges de parcelles) mais celles-ci restent en grande partie contrôlées par les instances de la communauté qui continuent essentiellement à considérer l'usage des terres comme un usufruit octroyé aux *comunarios*.

L'utilisation de la terre, des pâturages ou de tout autre bien ayant un usage socialement reconnu par la communauté doit être conçue non seulement comme un ensemble de droits — et en même temps de restrictions — socialement définis et octroyés par l'ensemble de la communauté, mais aussi comme une forme de réciprocité généralisée. L'autre terme de l'échange est constitué par certaines obligations dues à celle-ci par la famille au cours de sa vie active : participation à diverses tâches d'intérêt collectif et à tout un ensemble de charges (*cargos*), civiles ou politico-religieuses, au cours d'un cycle hiérarchisé (éventuellement répétitif en partie). Cultiver ou faire cultiver les terres est aussi une obligation pour les familles ; laisser des parcelles vacantes est perçu comme une injure pour les hommes et les dieux.

En *aynuqa*, l'accès aux intercultures illustre bien l'enchevêtrement des divers droits ; elles fournissent différents types de ressources selon qu'elles sont de courte durée (quelques mois) ou de longue durée (dix ans). Les terrains récoltés laissent des ressources fourragères : des résidus de culture (fanés de pomme de terre, tiges de quinoa, chaumes de blé ou d'orge) et des adventices qui ont une valeur fourragère. Ces ressources, produites directement ou indirectement par l'homme, sont parmi les derniers enjeux de l'appropriation collective. Un accès libre n'y devient possible qu'à partir de la date, fixée chaque année par les autorités, qui marque l'ouverture de la vaine pâture. Tous les paysans n'y mènent pas leurs animaux (bovins puis ovins) car il leur faut prendre en compte la disponibilité en main-d'œuvre, la distance et la disponibilité d'autres ressources fourragères. Sur l'ensemble d'une sole, il reste pour les paysans sans terre quelques résidus de récolte à glaner.

Dans les intercultures longues, un couvert végétal s'installe progressivement, composé les premières années de graminées basses. Ces parcours sont valorisés essentiellement par les ovins mais leur valeur fourragère reste faible (GENIN et FERNANDEZ, 1994). Puis des arbustes, dont la *t'ula* (*Baccharis incarum*) utilisée comme combustible, constituent l'essentiel de la couverture végétale. La ressource ligneuse est extraite, essentiellement au moment des labours, grâce à deux passages croisés d'araire.



*T'ula* (*Baccharis incarum*)  
en fin de jachère (au premier plan).

IRD/D. Hervé

Peuplement de *t'ula*  
sur une parcelle  
qui a été semée en lignes.



IRD/D. Hervé

Les modalités d'appropriation de ces ressources peuvent différer des formes de propriété du sol d'où elles proviennent. Le principe qui les gouverne est que le travail investi donne droit à l'appropriation de la ressource naturelle. Cela est illustré dans le cas de la *t'ula*. Cette composée arbustive qu'on trouve en abondance dans les jachères longues n'appartient en théorie à personne; chacun peut l'arracher dans n'importe quelle *aynuqa* tant que celle-ci est « au repos »<sup>6</sup>. À partir du moment où une nouvelle *aynuqa* est labourée, la *t'ula* appartient au propriétaire des parcelles mises en valeur; se l'approprier indûment est assimilé à un vol. Le produit du travail n'est transférable que s'il concerne la végétation extraite au labour, par un transfert du droit de ramassage à d'autres individus ou l'exclusion des autres de ce droit d'arrachage.

<sup>6</sup> Dans la réalité, la distance est déterminante.

L'accès au combustible est garanti par la libre circulation des individus dans les jachères longues. Étant donné l'absence de parcours communaux (zones non cultivables), sources éventuelles de ligneux, et le coût prohibitif des combustibles alternatifs (pétrole), cet accès est stratégique. C'est la seule source de combustible pour les paysans sans terre ou ne disposant pas ou peu de bovins car les bouses séchées sont aussi utilisées pour la cuisine. Les stocks de bois de feu et de bouses, entreposés près des maisons, sont proportionnels à la surface cultivée et à la taille du troupeau bovin. Ce sont des stocks tampons. Les familles qui n'en disposent pas doivent consacrer une partie de leur main-d'œuvre disponible (femmes et enfants) aux activités de ramassage des bouses ou d'arrachage des arbustes.

Les modes d'appropriation des ressources varient donc selon leur nature; ils peuvent être dissociés des formes d'accès et de propriété du sol. C'est la raison pour laquelle l'enjeu porte actuellement sur l'appropriation de ces ressources qui pourrait déboucher, à terme, sur l'appropriation des intercultures d'où elles sont extraites (WADE, 1987). La présence et la densité de *t'ula* ne dépendent-elles pas, indirectement, de la qualité du travail individuel de mise en culture? (AYANGMA et HERVÉ, 1996). L'appropriation durable et « privée » de l'espace d'où cette ressource est extraite, envisagée par certains<sup>7</sup>, se trouve actuellement limitée dans les faits par la date d'entrée des animaux de la communauté dans les parcelles récoltées.

<sup>7</sup> Une autre forme d'appropriation est la construction de la maison d'habitation sur une parcelle en *aynuqa* qui se transformera avec le temps en *sayaña*, où l'interculture sera privée.

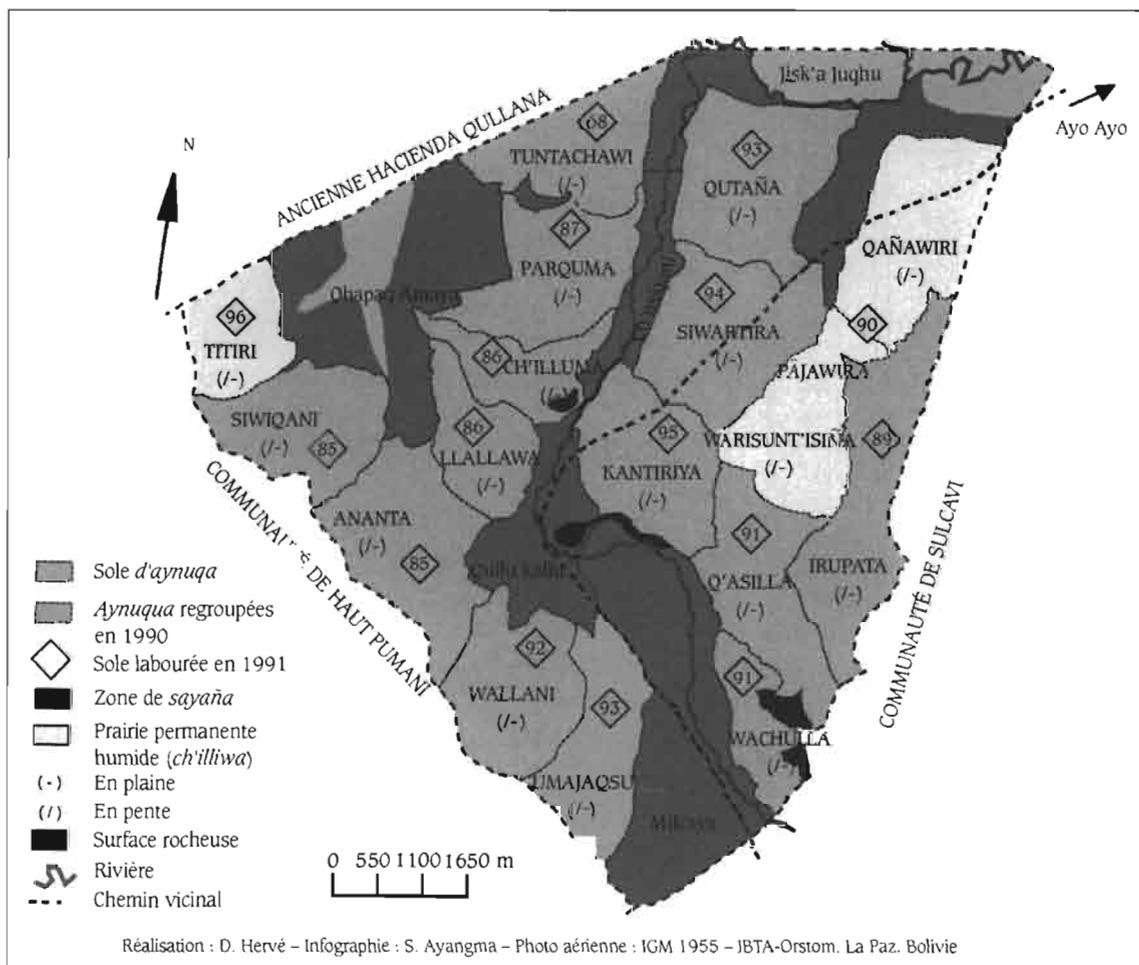


FIG. 16 — Système d'*aynuqa* dans la communauté de Pumani.

## Normes et décisions

<sup>8</sup> Il est aujourd'hui impossible d'expliquer le nombre d'*aynuqa* à Pumani. On peut émettre l'hypothèse que, outre un nombre d'années empiriquement fixé pour que la terre « se repose », compte tenu de la qualité des sols, du développement des techniques, de l'étendue du territoire, sont intervenus d'autres facteurs, démographiques et sociaux.

Le cycle des *aynuqa* est fixe (treize années). Selon la tradition orale, il en est ainsi « depuis toujours » (ou en tout cas depuis plusieurs générations)<sup>8</sup>. Une enquête de terrain a montré de remarquables continuités (tabl. VI). Cela ne signifie pourtant pas que le système d'*aynuqa* soit resté inchangé dans tous ses aspects, comme le montrent des événements récents.

En 1990, lors de l'assemblée communale annuelle du mercredi des Cendres, fut prise la décision de réunir deux *aynuqa* qui auraient dû être cultivées deux années successives (Qañawiri et Päjawira/Warisunt'isiña ; fig. 16). Elle marquait une rupture apparente dans le système de gestion des *aynuqa*, en réduisant la durée de la jachère de dix à neuf ans.

Plusieurs facteurs expliquent cette décision. Tout d'abord, la pression des paysans qui disposaient de peu de terre à Qañawiri et voyaient dans le regroupement de deux soles un moyen d'augmenter leurs surfaces. Qañawiri était d'ailleurs, selon la tradition orale, une *aynuqa* où les

1996	Titiri, <i>regroupement probable avec Siwiqani, mais non réalisé</i>
1995	Kantiriya
1994	Siwartira
1993-1987	<i>voir figure 16</i>
1986	Llallawa,
1985	Ananta + Siwiqani
1984	Titiri, <i>année pluvieuse</i>
1983	Kantiriya, <i>année de sécheresse catastrophique due au phénomène du Niño</i>
1982	Siwartira
1981	Qutaña + Umajaqsu (FERNANDEZ, 1990)
1980	Wallani
1979	Q'asilla
1978	Warisunt'isiña
1977	Qañawiri + Wachulla (FERNANDEZ, 1990)
1976	Irupata
1975	Tuntachawi...
1962	... Tuntachawi...
1955	Qutaña
1954	Wallani
1953	Q'asilla, <i>division de l'hacienda Qullana entre les colons</i>
1952	Warisunt'isiña
1951	Qañawiri
1950	Irupata, <i>parcellisation des prairies permanentes</i>
1949	Tuntachawi...

TABL. VI — Reconstitution de la succession des *aynuqa* de 1950 à 1996, à partir de l'année du labour de l'*aynuqa* (HERVÉ, 1996).



L'assemblée du mercredi des Cendres réunie dans le nouvel *aynuqa* (file des hommes).

IRD/D. Hervé

récoltes n'avaient pas été bonnes depuis deux cycles. Il faut aussi tenir compte de la conjoncture socio-politique locale : cette année-là, la principale autorité du *sindicato agrario* était un *comunario* « modernisant », un instituteur résidant en ville, sans doute plus sensible aux arguments des paysans les moins favorisés en même temps que moins rigoureux à l'égard des normes de gestion traditionnelles. Ceux qui disposaient de plus de terre n'avaient pas intérêt à ce regroupement mais ils acceptèrent, pour une année, d'offrir aux jeunes une possibilité d'accès à un plus grand nombre de parcelles. Les autorités pensaient également réduire le travail de ceux-ci dans l'hacienda voisine de Qullana, et éviter leur départ en ville.

Nous pensons alors que l'expérience allait être renouvelée au cours des années suivantes, aboutissant à une diminution du temps de jachère, comme dans beaucoup d'autres communautés des Andes. Il n'en fut rien et pendant cinq ans une seule *aynuqa* principale a été ouverte pour la culture de la pomme de terre.

Le suivi pluriannuel (1990-1993) de l'utilisation des soles d'*aynuqa* révèle que chaque année un certain nombre de parcelles ne sont pas cultivées, dans une proportion qui varie d'une année sur l'autre (HERVÉ, 1994). Les facteurs climatiques sont toujours essentiels. La sole à labourer étant définie par la communauté, on constate une variabilité des pratiques

individuelles en fonction de l'année et des contraintes des systèmes de production.

Le premier travail du sol sur la jachère (interculture longue) est l'unique labour durant la succession. Il consiste en deux passages croisés d'araire ou un passage de disques (tracteur) dans l'une des trois périodes où l'humidité du sol le permet (précipitations cumulées supérieures à 10 mm) : en mars-avril, avant la fin des pluies (période 1); en juin-août, après une chute de neige (période 2); en octobre, juste avant le semis (période 3).

Le cumul des précipitations de jours consécutifs, supérieur à 10 mm, montre, pour ces trois périodes, des différences selon les années :

- 1989 et 1991 ne disposent que de l'une des deux dernières périodes (2 ou 3) pour compléter les travaux;
- 1990 (période 1, 35 mm; période 2, 48 mm; période 3, 58 mm) et 1993 (période 1, 63 mm; période 2, 19 mm; période 3, 82 mm) sont des années favorables;
- 1992 est une année déficitaire (période 1, 32 mm; période 2, 0 mm; période 3, 40 mm).

En 1991, sur des secteurs en pente (figure 16), 68 % des parcelles étaient labourées à la fin des pluies, 16 % durant la deuxième période mais, au moment des semis, 16 % des parcelles sont restées non labourées. En 1992, le déficit de précipitations s'est traduit par 48 % de non-labour, ce qui a obligé les agriculteurs d'une part à recourir au *kutirpu*<sup>9</sup>, d'autre part à labourer la même sole l'année suivante. En 1993, sur une sole en plaine, 19 % des parcelles n'ont pas été labourées même si l'utilisation d'un tracteur était possible. Le labour paraît être l'étape la plus sensible de la mise en place de l'assolement.

Cependant, on ne peut expliquer seulement par le climat les 38 % de non-labour en 1990; 30 % des terrains en plaine ont été labourés au tracteur et 15 % des parcelles ont été semées en orge au lieu de la pomme de terre sur des labours tardifs. En fait, la surface à labourer avait presque doublé (380 ha en 1989, 632 ha en 1990) à la suite de la décision collective de regroupement des soles. Tous les paysans n'ont pas pu s'adapter, de la même façon, à cette situation et beaucoup n'ont pas mis en culture la totalité de leurs parcelles<sup>10</sup>, ce que les paysans de Pumani considèrent comme un grave manquement et un gaspillage.

En 1995, toutefois, tout semblait indiquer que l'expérience allait être renouvelée au cours du cycle suivant. En effet, la nouvelle *sata aynuqa*, Titiri, était considérée par la majorité de la population comme trop

<sup>9</sup> Le *kutirpu* consiste à planter la pomme de terre dans des parcelles de l'*aynuqa* récoltée en pomme de terre l'année précédente, donc à côté de parcelles semées en orge et quinoa. Il n'est plus nécessaire de labourer à nouveau une parcelle déjà « travaillée » à la récolte. On a recours à cet ajustement lorsque le labour n'a pu être complété sur la sole destinée à la culture de pomme de terre.

<sup>10</sup> Cette situation n'a été rattrapée qu'en partie l'année suivante avec un labour de seconde année, ce qui limitait le nombre d'années de culture dans l'*aynuqa* à deux au lieu de trois.

réduite après l'occupation de son territoire par de multiples *sayaña* au cours des dernières années<sup>11</sup>. Du même coup, les parcelles d'*aynuqa* en intercultures se trouvaient imbriquées dans les *sayaña*; les conflits fréquents à propos du passage des animaux y rendaient difficile la pratique de la vaine pâture. La plupart des *comunarios* consultés considéraient alors qu'il fallait associer Titiri à une autre *aynuqa*, comme en 1990, ou même sauter une étape et « oublier » Titiri. En fait, lors de l'assemblée du mercredi des Cendres (février 1996), il fut décidé de ne pas modifier le cycle. Comment expliquer cette fidélité alors que l'*aynuqa* Titiri a perdu sa principale fonction, une sole ouverte à tous pour la culture de la pomme de terre et le pâturage collectif ? Pour rendre compte de la permanence du cycle, il faut là encore considérer plusieurs facteurs.

Du fait d'un déficit de précipitations en fin de saison des pluies, de nombreux labours n'ont pas été réalisés en 1994 ; ils n'ont été qu'en partie complétés en 1995. Il reste de ce fait des terres à labourer dans la sole de Kantiriya qui précède celle de Titiri et il est possible d'y planter de la pomme de terre une seconde année car la production a été faible et la terre n'est pas « fatiguée ».

Les moins favorisés ne parviennent pas à s'imposer. Ils sont d'ailleurs constamment sous-représentés lors de l'assemblée du mercredi des Cendres, la plupart résidant ou travaillant à l'extérieur de la communauté.

Une punition par les dieux est redoutée. La terre ne produit que si des offrandes leur sont faites à date régulière. Les divinités de chacune des *aynuqa* sont « habituées » à recevoir des offrandes tous les treize ans. Raccourcir le cycle et ne faire des sacrifices qu'aux divinités d'une seule des deux *aynuqa* regroupées peut déclencher leur courroux ; c'est d'ailleurs une des raisons souvent invoquées pour expliquer la mauvaise récolte lors du cycle agricole 1990-1991. Ne pas cultiver toutes les parcelles, ce qui fut le cas cette année-là, est également considéré comme une négligence qui offense les divinités : la terre est un don fait aux hommes, la « fertilité » un cadeau qu'ils ne peuvent dédaigner.

Les autorités traditionnelles et le *secretario general* notamment, n'ont pas voulu prendre le risque d'une « mauvaise récolte », comme en 1990-1991, et subir les critiques des *comunarios*. Les autorités sont jugées *a posteriori* et elles portent toute leur vie le poids de l'« erreur ». C'est pourquoi elles sont généralement très réticentes lorsqu'il s'agit de prendre des décisions importantes qui remettraient en cause des règles établies concernant le sort de la collectivité. Il faut aussi relativiser le caractère démocratique de la cérémonie du mercredi des Cendres. Celle-ci n'est pas véritablement une assemblée ni un parlement et il

<sup>11</sup> L'*aynuqa* Titiri est aujourd'hui l'une des moins étendues de la communauté. Selon la tradition orale il en fut toujours ainsi (ce qui reste à démontrer). Avec Qañawiri, elle est une de celles qui ont vu leur espace le plus fortement amputé par l'occupation des *sayaña*.

<sup>12</sup> « C'est une question théorique essentielle pour les sciences sociales que de déterminer la nature de cette autorité invisible et d'évaluer en quoi elle peut peser sur des contextes différents. [...] les notions de stratégie et d'intérêt sont elles-mêmes historiquement construites... »  
(BENSA, 1996).

<sup>13</sup> « Cette manière de rationaliser les attitudes et les comportements en invoquant la tradition sert à justifier à la fois le maintien et l'abandon des conduites traditionnelles. En réalité, la survivance de telle ou telle pratique dépend des avantages économiques que le paysan peut en escompter. »  
(TURRA, 1991).

## Gestion individuelle et gestion collective

n'est pas, apparemment, obligatoire d'y assister. Les mécanismes qui fondent l'autorité et expliquent la mainmise des secteurs les plus favorisés (directement ou non) sur les charges (traditionnelles ou modernes) sont complexes<sup>12</sup>.

L'appel à la tradition, « *a costumbre* », pour expliquer ou justifier le maintien du cycle d'exploitation des *aynuqa*, est un thème qui reste à travailler. Des systèmes d'interprétation et des croyances sont partagés et constituent le support d'une vision du monde à laquelle tout le monde adhère en théorie. Pourtant, lorsque, comme à Pumani, on se trouve dans une société marquée par des différences socio-économiques importantes, où les intérêts sont divers, souvent opposés, ces systèmes ne constituent plus un corps obligé de références, susceptibles de fonctionner à tout moment dans les pratiques. Fragmentés ou affaiblis, ils sont malléables et adaptables en fonction des intérêts et des stratégies<sup>13</sup>.

Le système d'*aynuqa* met en œuvre un ensemble de normes, règles, prescriptions et représentations. S'il est bien régi par un cadre normatif qui, sur la longue durée, montre de remarquables continuités, il est susceptible d'intégrer, selon les moments et les situations, des « degrés de flexibilité » qui sont aussi la garantie de son fonctionnement. Ils sont introduits, proposés ou entérinés par les différentes instances de décision communautaires, espaces de concertation et de confrontation.

L'exemple précédent montre que le choix de la nouvelle sole d'*aynuqa* est soumis à débat tout en relevant d'un principe constant ou norme. Certaines activités sont réalisées à des dates fixes ou mobiles, ou seulement si la communauté les juge nécessaires. Cela signifie bien qu'il y a place pour des décisions collectives.

Certains éléments relèvent d'un principe de régularité/permanence :

- l'ordre de succession des soles d'*aynuqa* au cours du cycle de treize ans et le nombre d'années de culture et de repos (3 + 10);
- la culture de la pomme de terre, toujours en tête de rotation;
- la date fixe à partir de laquelle on peut commencer à extraire les premiers tubercules (1<sup>er</sup> février);
- les rituels et offrandes dédiés à diverses divinités.

Certaines dates, mobiles ou fixes, servent de point de repère, notamment :

- le mercredi des Cendres, fête mobile, jour de l'assemblée au cours de laquelle la communauté officialise la nouvelle *aynuqa* et donne l'autorisation de la labourer ;
- la date limite de récolte pour chaque sole d'*aynuqa* cultivée, ainsi que le nombre de jours pendant lesquels les chaumes hauts seront collectivement pâturés par les bovins et équins ;
- la date à partir de laquelle les troupeaux doivent être retirés des *sata* et *phawa aynuqa*, afin de procéder aux semailles, fixée par les autorités principales qui envoient les *wawa qallu* (autorités inférieures) placer des bornes (*chuta*) lorsque les premières pousses sortent de terre ;
- la fête de l'eau pour demander des pluies et amorcer le cycle de circulation des liquides dans le cosmos (décembre).

Certains rituels sont accomplis seulement lorsque les facteurs climatiques les rendent nécessaires : feux nocturnes pour éloigner les gelées, chasse au renard (entre novembre et janvier) pour demander des pluies aux divinités tutélaires, etc.

Dans tous les cas, il s'agit de pratiques socialement reconnues et considérées comme nécessaires dans un contexte donné. Ne pas accomplir un rituel, ou mal, serait reproché aux autorités qui porteraient la responsabilité d'une mauvaise année. Il n'y a pas de véritables débats pour juger de sa nécessité mais les autorités traditionnelles peuvent décider du jour après avoir consulté les chamanes. Si débats il y a, c'est pour fixer les dates de fin des récoltes et de début des vaines pâtures et, surtout, le mercredi des Cendres, lorsqu'il faut décider de l'*aynuqa* (ou des secteurs d'*aynuqa*) à labourer. Des tensions plus ou moins fortes se manifestent alors qui révèlent les intérêts et objectifs des *comunarios*, lesquels ne constituent pas un groupe homogène.

Cette diversité des stratégies familiales doit être replacée dans le cadre des dynamiques que connaît la communauté depuis plusieurs décennies (HERVÉ *et al.*, 1994 ; RIVIÈRE *et al.*, 1996), dont on peut résumer ainsi les grandes tendances :

- l'accroissement démographique et l'occupation de toutes les terres productives ont conduit à un blocage du système ; depuis une quarantaine d'années, une nouvelle unité familiale ne peut ouvrir une *sayaña* que sur les terres des parents, en *sayaña* ou en *aynuqa* ;

– les règles d'héritage ont conduit à un morcellement des terres (très variable toutefois selon les familles);

<sup>14</sup> La disparition des parcours collectifs fut un des facteurs de la disparition de l'élevage des lamas, il y a quatre ou cinq décennies.

<sup>15</sup> Les *aynuqa* situées sur les hauteurs, mieux protégées, ont peu souffert de ce processus, alors que celles des zones basses, où des points d'eau sont accessibles, ont vu une partie de leur territoire occupée par des *sayaña*.

– les terres vierges ou *puruma* ont disparu<sup>14</sup> tandis que, selon des degrés variables, les *aynuqa* ont vu leur taille réduite au profit des *sayaña*<sup>15</sup>;

– depuis la grande sécheresse de 1982, une importance croissante a été donnée à l'élevage bovin (favorisé par une ONG).

Dans ce contexte, de nombreuses familles cherchent, grâce à des échanges de terre (métayage engageant les trois années consécutives de culture ou transaction définitive), à concentrer leurs parcelles en *sayaña* ou dans les secteurs d'*aynuqa* les plus proches de leur habitation, au détriment du vieux modèle de dispersion des risques. La réunion des parcelles à proximité du domicile est plus favorable à l'élevage bovin et à l'utilisation du tracteur, mais toutes les exploitations n'acquièrent pas une taille suffisante pour absorber ces nouveaux risques.

Une fois la nouvelle *aynuqa* (*sata aynuqa*) officialisée, chaque famille est en mesure de dessiner son assolement (affectation annuelle des cultures à des parcelles). Dans une situation idéale, le paysan dispose dans cette *aynuqa* de parcelles suffisantes (nombre, étendue, diversité de sols). Cela est rarement le cas pourtant, il lui faut donc « évaluer » ce qui pourrait être labouré dans la *sayaña* et (ou) négocier avec les *comunarios* qui ont un excédent de terres en *aynuqa* ou *sayaña*. Grâce à des échanges de travail contre des terres (métayage, et plus rarement fermage), chaque famille constitue le lot de parcelles qu'elle cultivera dans la nouvelle sole.

Le fait qu'une nouvelle *aynuqa* soit mise en culture chaque année oblige la famille à une programmation annuelle. La partie de l'assolement en *sayaña* est connue puisqu'elle est sous contrôle familial. Celle de l'*aynuqa* est incertaine jusqu'au jour de l'assemblée communale du mercredi des Cendres, même si elle est prévisible, puisque l'ordre de succession des soles est fixe. Dans tous les cas, le climat introduit une part d'aléatoire importante.

À partir du lot de parcelles cultivables, ce sont les conditions de labour en première instance, puis de réalisation des semis (septembre à janvier), qui définiront la surface en pomme de terre et qui détermineront ensuite l'assolement. La première opération, celle du labour, est la plus exigeante en travail et la plage d'humidité nécessaire au passage de l'araire n'est pas toujours atteinte lorsque les moyens de production sont réunis.

L'interdépendance entre les choix d'assolement sur *aynuqa* et sur *sayaña* apparaît clairement pour l'orge et la pomme de terre. Pour la production

de grain, la priorité est donnée aux pentes moins gélives et aux sols argileux, et pour l'orge fourragère aux terrains plats, proches des habitations. Cette dernière est récoltée en vert dans les parcelles de *sayaña*, semées plus tôt, et distribuée journallement aux bovins, entre février et mai. Lorsque les parcelles manquent dans une nouvelle sole d'*aynuqa* mise en culture pour la plantation de pomme de terre, des parcelles de *sayaña* laissées en jachère longue peuvent être retournées.

Pour les familles, les ajustements tactiques sont plus importants que des plans stratégiques. Grâce aux accords de réciprocité, elles disposent d'une panoplie de solutions de rattrapage concernant l'accès à la terre et les cultures à implanter. Les assolements annuels doivent prendre en compte les résultats de l'année antérieure; des labours non réalisés dans la sata *aynuqa* de l'année précédente devront être complétés durant l'année en cours mais, dans ce cas, cet investissement sera amorti sur deux ans de culture au lieu de trois. Quand les conditions climatiques ne permettent pas la réalisation des labours durant l'année en cours, il reste envisageable de planter des pommes de terre, en faisant l'économie du labour, dans les parcelles qui ont déjà été cultivées en pomme de terre l'année antérieure (*kutirpu*<sup>16</sup>). L'assolement est donc autant un résultat qu'un plan de campagne.

<sup>16</sup> Le *kutirpu* n'est pratiqué que si la production de l'année antérieure n'a pas été bonne dans les parcelles de pomme de terre où il sera réalisé. Sinon, on considère que les parcelles sont « fatiguées » et ne produiront pas.

La coexistence, dans des systèmes agropastoraux très intégrés, d'une rotation collective sur une portion du territoire et d'assolements individuels concernant, dans un espace plus vaste, l'ensemble de chaque exploitation est la principale caractéristique de la situation étudiée.

Les décisions « collectives » annuelles font l'objet de choix entre diverses possibilités que l'on peut considérer comme des ajustements réalisés dans un cadre normatif. C'est notamment le cas du regroupement de secteurs d'*aynuqa*. Comme pour les décisions individuelles d'assolement et de conduite des cultures, lors de cette décision d'intérêt collectif, sont pris en compte : les résultats obtenus sur la même sole treize ans auparavant (trois ans de culture et dix ans de jachère,  $A - 13$ ), la récolte de pomme de terre sur la sole labourée l'année précédente ( $A - 1$ ), les prévisions climatiques sur le déroulement de l'année en cours ( $A$ ) et une partie du programme de la campagne suivante ( $A + 1$ ). Il n'est pas exclu que l'évaluation du potentiel fourrager de tel ou tel secteur d'*aynuqa* soit également prise en compte, mais on ne dispose pas d'éléments pour l'illustrer.

## Conclusion

<sup>17</sup> Dans les Andes centrales, le choix d'une parcelle, de telle ou telle variété de pomme de terre ou du moment des semailles n'est pas séparable des pratiques destinées à obtenir les faveurs des divinités.

Le cycle d'exploitation des *aynuqa* fonctionne comme un ensemble de repères permettant de situer dans le temps certains événements qui furent significatifs pour l'ensemble des membres de la communauté : gelées et sécheresses, bonnes et mauvaises récoltes, qualité des couvertures herbacées ou arbustives, succès ou échec dans les rapports établis avec les dieux et les esprits qui garantissent la fertilité, fidélités aux pratiques<sup>17</sup>, innovations, ruptures, tensions... Le système d'*aynuqa* doit être situé sur un axe où temps et espace ne peuvent être séparés; il est à la fois mémoire et histoire de la communauté (RIVIÈRE, 1994).

Ces décisions collectives, annuelles, engagent les trois années successives de culture; elles peuvent être remises en cause d'un cycle à l'autre. Ainsi, la décision de regrouper deux soles, si elle n'est pas renouvelée d'autres années, restera conjoncturelle et ne changera pas définitivement la règle établissant la durée de la jachère. Un autre changement important, l'abandon de la distribution annuelle des terres, a sans doute résulté également d'un processus cumulatif et progressif.

À Pumani, comme dans d'autres communautés andines, on constate une forte implication de l'individuel et du collectif. Le report de la gestion des risques sur un plan collectif décharge les familles de coûts de transactions qui pourraient être élevés, en particulier ceux qui concernent la combinaison d'activités agricoles et d'élevage (KERVYN et CEDEP-AYLLU, 1989). Ces éléments stables font partie de la mémoire collective. Même si leurs effets ne sont pas chaque année optimaux (par exemple, la date du mercredi des Cendres varie de plus d'un mois d'une année sur l'autre, ce qui peut éliminer certaines périodes propices au labour), ils garantissent une gestion satisfaisante des risques. Des stratégies familiales pluriannuelles fortement influencées par la disponibilité de main-d'œuvre et la compétition d'autres activités induites par l'émigration font évoluer, sans le faire disparaître, le système d'*aynuqa*. Car — et c'est bien là le fait marquant — ce système perdure.

Le système d'*aynuqa*, tel que nous le connaissons aujourd'hui à Pumani, est constitué d'éléments qui appartiennent à des périodes et des formes de production différentes. On y découvre des inadéquations, des contradictions qui ont rendu en partie caduques certaines de ses fonctions. Les enjeux relatifs à la mise en valeur des *aynuqa* et à leur succession sont aujourd'hui moins importants qu'autrefois parce qu'il existe de nouvelles opportunités pour les paysans : report sur la *sayaña* plus étendue, élevage bovin, travail complémentaire à l'extérieur de la communauté, migrations plus ou moins longues. En grande partie facilitées par la proximité de La Paz, elles ont introduit un degré de flexibilité qui a permis au système

d'*aynuqa* de se maintenir. Si une année donnée, l'*aynuqa* semble bien avoir perdu ses fonctions essentielles et ne concerner qu'un nombre réduit de *comunarios*, elle continue d'être intégrée collectivement à un cycle qui organise, inégalement sans doute, les pratiques et les représentations.

Tous les *comunarios* de Pumani sont fiers du système d'*aynuqa* de la communauté, même ceux qui n'en dépendent plus fortement. Il est un des éléments constitutifs de son identité, présenté comme la preuve d'un savoir ancestral et efficace, conservé grâce à la pugnacité des anciens ; il a acquis une valeur emblématique.

Les contraintes qu'implique la soumission aux normes ne sont pas également réparties dans le temps et pour tous les individus ; elles sont plus ou moins lourdes selon les années et, dans le cas qui nous intéresse, selon les *aynuqa*. L'impossibilité de gérer individuellement l'ensemble des opérations et de se spécialiser complètement, la nécessité de diversifier les activités, de recourir à autrui dans tous les domaines de l'existence sont autant de facteurs qui contribuent à maintenir les normes. On y adhère et on s'y soumet non seulement parce qu'elles correspondent à des besoins « matériels » mais aussi parce qu'elles sont vécues à partir de systèmes d'interprétations, de croyances et de représentations qui dépassent largement le champ des pratiques et lui donnent sens.