

TEMPS, POUVOIR ET SOCIÉTÉ DANS LES COMMUNAUTÉS AYMARAS DE L'ALTIPLANO (BOLIVIE)

Gilles RIVIÈRE *

RÉSUMÉ

Les paysans aymaras des hauts plateaux andins ont depuis des siècles élaboré diverses techniques pour mettre en valeur un milieu où ils sont régulièrement confrontés à des facteurs climatiques limitants (haute altitude, gelées fréquentes, irrégularités pluviales, grêle) et où la production agricole est aléatoire. Ces techniques ne peuvent être dissociées des représentations qu'ils se font du monde où ils vivent et des rapports qu'ils établissent avec les dieux et esprits qui sont les garants d'une bonne année. Dans cet article, nous nous intéresserons au "complexe" météorologique, aux individus qui sont les responsables de sa gestion, et à certaines pratiques divinatoires qui ont pour objet à la fois de prévoir et anticiper et de donner sens à l'événement (climatique ou autre).

ABSTRACT

Weather, power and society among the Aymara communities of the Altiplano (Bolivia)

The Aymara peasants of the Andean highlands have to deal constantly with limiting climatic factors (high altitude, frequent frost, irregular rains, hail, etc.) and a hazardous agricultural production. They have developed over centuries different techniques to make the most of their harsh environment. These techniques cannot be separated from their world view and their relationships with the gods and spirits who are responsible for prosperity. This article will be focused on the meteorological "complex", the people who manage it and on some divination practises aimed at predicting as well as anticipating and making climatic (and other) events meaningful.

A Philippe Le Tacon, in memoriam

« Buscando estos indios (...) la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era del trueno, y que él tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía. Después del Viracocha y del sol daban a este

* CERMA-EHESS, 54 Bd. Raspail, 75006 PARIS.

E-mail : riviere@ehess.fr

su dios el tercer lugar en veneración. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda ; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua (...). Como atribuían al trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca a las nubes y región del aire, donde se fraguan estos mixtos imperfectos, así debajo del nombre de trueno, o como adherentes a él, adoraban al rayo, al relámpago, al arco del cielo, las lluvias, el granizo y hasta las tempestades, torbellinos y remolinos de vientos (...) Como este dios era general, tenía en todas partes imágenes y guacas y adoratorios ; y cuando en una parte se anticipaban las lluvias y venían primero que en otras, tenían luego por más acepta la guaca de aquel pueblo. Cuando faltaba el agua o empezaba a helar temprano, echaban suerte los agoreros, y determinado el sacrificio que se había de hacer al trueno, luego contribuía todo el pueblo, cada uno con su parte, conforme a la cantidad que se repartía ; y entregado a sus sacerdotes y ministros, ellos lo dividían entre sí, e iban cada uno por su parte a la puna y páramo, a lo más alto que hallaban, y allí lo ofrecían y sacrificaban, diciendo ciertas palabras a propósito de lo que se pretendía alcanzar... » (Cobo, 1653/1964, II : 160-161).

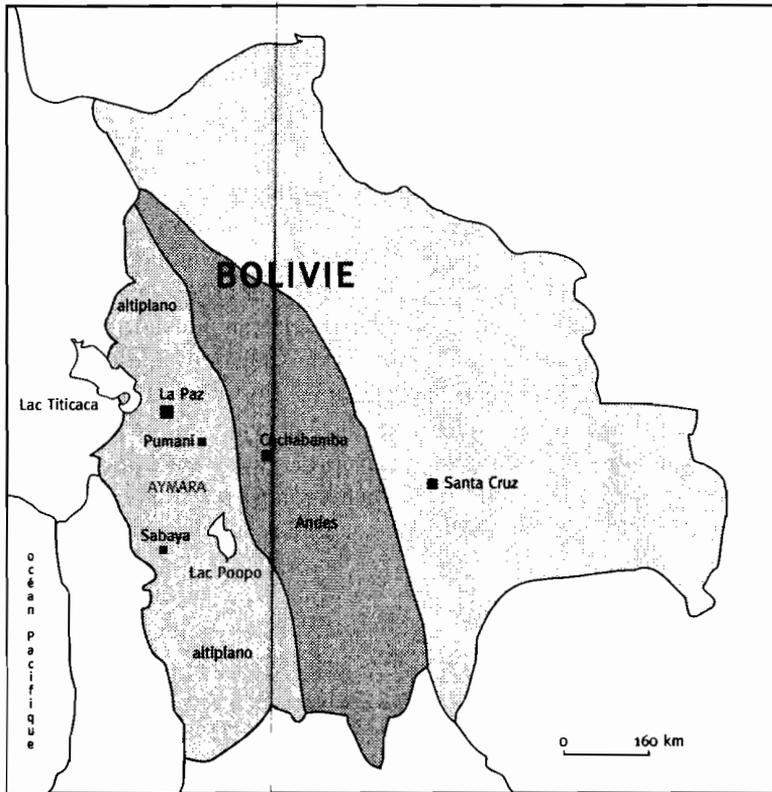
LES DÉFIS DU CLIMAT

Les sociétés des hauts plateaux boliviens sont confrontées à de nombreux facteurs limitants (haute altitude, gelées fréquentes, irrégularités pluviales, grêle, etc.) qui rendent aléatoire la production agricole et souvent précaires les conditions de vie¹. La richesse et la diversité des techniques mises en œuvre pour parvenir à une “conquête du froid et de l’altitude“ (Murra, 1989) révèlent une connaissance approfondie du milieu depuis des temps très anciens². Si tout un chacun connaît les techniques qui doivent être appliquées une année donnée, en fonction des

1. Cet article repose sur des enquêtes de terrain réalisées dans deux communautés aymaras situées sur l’altiplano bolivien à une altitude moyenne de 3 800 m. Chacune d’elles inclut des versants et des montagnes dont l’altitude est bien supérieure : 4200 m à Pumani (province Aroma, département de La Paz), plus de 5 000 m à Sabaya (province Atahuallpa, département d’Oruro). Dans la première, les activités économiques reposent sur la culture de la pomme de terre et secondairement sur celle de l’orge, de la quinoa et du blé, ainsi que sur l’élevage de bovins et d’ovins. A Sabaya, outre la culture de la pomme de terre et de la quinoa (*Chenopodium quinoa* Willd.), est pratiqué l’élevage des ovins et des camélidés (lama et alpaca).

2. “L’altiplano, c’est le Sahel plus les gelées” nous disait P. Le Tacon, agronome, pour rendre compte des conditions climatiques sur les hauts plateaux où il devait décéder suite à un accident de montagne quelques mois plus tard. Dans les communautés considérées, l’agriculture est pratiquée entre 3700 et plus de 4000 mètres. La production est bonne en moyenne une année sur cinq, mauvaise ou insuf fisante quatre années sur cinq.

conditions du milieu³, elles ne permettent pas à elles seules de rendre compte du résultat ou de l'échec de l'entreprise. La culture des tubercules ou l'élevage, comme les autres activités en rapport avec le sort de l'individu ou de la collectivité, prennent place dans une cosmologie tout orientée vers la prévention et l'interprétation. Il est donc nécessaire de partir des représentations des paysans - lesquelles ne sont pas réductibles à l'acte productif - pour comprendre comment les événements sont interprétés et comment est défini l'ordre des causalités en rapport avec les éléments du climat. Nous verrons que ceux-ci n'ont pas une origine "extérieure" qui serait située à la périphérie du monde... Parler du temps qu'il fait, c'est aussi dire quelque chose sur les turbulences sociales, sur les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec les dieux et les esprits qui garantissent une bonne année. C'est



Situation de Sabaya et Pumani sur l'Altiplano bolivien
 Source : Instituto Nacional de Estadística, La Paz, 1981

3. Sur l'agriculture et les technologies andines cf. Ravines, 1978 ; Lechtman et Soldi, 1981 ; Mamani, 1988 ; Morlon, 1992. Sur les anciens Aymaras cf. Bouysse-Cassagne, 1987.

aussi agir et mettre en œuvre des procédures rituelles indispensables pour obtenir une bonne récolte ou éloigner les fléaux qui la menacent. Dans cet article nous nous intéresserons au noyau central du “complexe” météorologique, aux spécialistes qui ont la responsabilité de sa gestion et à certaines pratiques divinatoires qui mettent en évidence les logiques sous-jacentes à la perception du climat et du temps.

LE CLIMAT : UN “COMPLEXE” PHYSICO-SYMBOLIQUE

En aymara, les pluies, les vents, les gelées, la foudre, la grêle sont des phénomènes que le langage courant distingue et chacun d’eux porte un nom générique⁴. En outre, selon l’intensité et les formes qu’ils prennent, et les moments où ils se manifestent au cours de l’année, des noms spécifiques leur sont attribués en même temps que des qualités et des pouvoirs particuliers, bénéfiques ou maléfiques. Dans les systèmes d’interprétation des paysans aymaras ces phénomènes ne sont toutefois pas isolables les uns des autres : ils appartiennent à un même complexe physique et symbolique.

De nombreux mythes relatent l’origine du vent, de la grêle et des gelées, représentés sous les traits de “frères” envoyés sur terre, généralement par un vieillard ou *achachila* (cf. *supra*) suite aux manquements et aux irrévérences des hommes⁵. Devenus eux-mêmes des *achachila*, ils sont toujours prêts à se manifester et à se déchaîner lorsqu’il y a perte de l’équilibre ; lorsque la communauté n’a pas fait les offrandes nécessaires ; lorsqu’elle est divisée ou lorsque des fautes graves ont été commises (conflits entre individus appartenant à des générations différentes, avortement, etc.). Les relations que les mythes attribuent aux différents phénomènes climatiques dessinent une “configuration météorologique” (Martínez, 1983 : 98) où la foudre, sous les traits de saint Jacques (Santiago), occupe une position centrale. Celui-ci est en effet aujourd’hui régulièrement associé aux forces du climat.

4. Pluie: *jallu*. Vent: *wayra* (terme générique) ; autres termes: *asir wayra*, *tutuka*, *jamp'at wayra*. Gelée: *juyp'hi*. Foudre/tonnerre: *q'ixu q'ixu*, *axumalla*. Grêle: *chhijchhi*.

5 Cf. Paredes, 1963/1976 : 120 ; Valiente, 1992 : 62-64 ; Ochoa, 1988 : 91-92 ; Van Kessel & Condori, 1994 : 72-93 ; Cereceda, 1993.

6. Outre la citation de Cobo, en début du texte, voir aussi Polo de Ondegardo, [1559]1916 : 113. Selon Poma de Ayala “*Tenían los yndios antiguos conocimiento de que había un solo Dios, tres personas (...) Al primero le llamaua yayan yllapa (su padre, el rayo) ; el segundo, chaupin churin yllapa (su hijo del medio, el rayo) ; el cuarto le llamaua sullca churin yllapa [su hijo menor, el rayo]*” [54]; “*sacrificaban al yllapa, al rrayo que agora les llaman Santiago, que mando coca y comidas y chicha, ayunando sal y no durmiendo con sus mugeres ni las dichas mugeres con sus maridos, velando una noche (...) y por otro nombre le llaman Curi Caccha (resplandor de oro), yllapa (el rayo)*” [267]. Selon Arriaga les Indiens portaient le nom d’Yllapa ce qui fut bien vite interdit par l’Eglise, qui prohiba également de porter le nom de Santiago, bannissant du même coup du calendrier catholique à l’usage des Indiens un nom qui était celui du saint-patron de l’Espagne (Duviols, 1971 : 245).

Le rôle essentiel de Santiago renvoie à un complexe mythique et religieux fortement ancré dans la tradition andine pré et post coloniale, tradition qui réunit le saint, la foudre (et en même temps les autres phénomènes climatiques), les divinités des montagnes (appelées *achachila*, *apu*, *mallku* selon les régions), les ancêtres de la communauté et les chamanes qui sont les "maîtres" du climat. Totalité génératrice et fécondante indispensables à la vie sur les hauteurs et en même temps crainte⁶. De nombreux travaux ont été consacrés aux métamorphoses successives de l'ancien dieu aymara Illapa, souvent cités comme un exemple de syncrétisme entre une divinité autochtone et une divinité ou un saint d'origine hispanique⁷. Aujourd'hui, dans les communautés des hauts-plateaux, par-delà la figure du saint catholique se perpétuent certains principes et fonctions qui étaient ceux du dieu de la foudre à l'époque préhispanique.

Le terme *illapa* est désormais rarement utilisé pour désigner la foudre⁸. Cependant la racine *illa* apparaît dans différents termes qui renvoient à l'ancienne divinité (appelée aussi Chuqila) et qui sont riches de sens. Les *illa* sont aujourd'hui les pierres naturelles ou sculptées qui représentent les matrices, les principes vitaux des animaux et des plantes. Elles sont conservées et incorporées aux *mesas* (offrandes) rituelles lors des sacrifices destinés à obtenir une bonne production. *Ispalla* désigne les jumeaux que l'on dit avoir été séparés par la foudre dans le ventre de leur mère, candidats préférés à la fonction de chamane⁹ et l'esprit qui garantit la croissance des produits agricoles (Albó, 1992 : 223). Lors de certains rituels réalisés pour interrompre les pluies excessives (ce qui est peu fréquent) on jette des serpents vivants dans le feu, représentation de l'ancienne divinité de la foudre/éclair (Tschopik, 1968 : 316 ; Bouysse-Cassagne, 1988 ; Girault, 1988).

La relation entre la divinité de la montagne, la foudre et Santiago apparaît aujourd'hui dans de nombreux mythes que l'on peut recueillir sur tout le haut plateau aymara (Monast, 1972 ; Wachtel, 1990 ; Cereceda, 1993 ; Rivière, 1995). Outre, la fonction de "maître du climat", saint Jacques est associé aux ancêtres

7. Notamment Desmaret (1981), Fuenzalida (1965/1980), Girault (1972/1988), Gisbert (1980, 1991, 1992), Harris & Bouysse-Cassagne (1988), Rivière (1995), Salazar (1982), Wachtel (1990). Avant de parvenir en Amérique, saint Jacques et saint Jean étaient aussi appelés "fils du tonnerre" (Boarnergès), par Jésus, après que ces deux saints lui aient vainement demandé de faire tomber la foudre sur les Samaritains qui les avaient mal reçus (Xunta de Galicia, 1993 ; Van den Berg, 1990: 249 et s.). Sur saint Jacques au Mexique, voir Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

8. On lui préfère les termes *llijullijū*, *q'ijūq'ijū* ou *qhijūqhijū* qui donnent l'idée d'une brillance intense et subite.

9 Un processus syncrétique semblable s'est produit avec sainte Barbe (Santa Barbara), associée à la foudre en Espagne (Mesa *et al.*, 1997) comme en Amérique Latine. Dans les Andes elle est considérée comme "*abogada para las aguas, las tempestades y los rayos*" (Gade, 1983: 781). Et -comme en Espagne- l'on entend dire très souvent, lorsque la foudre menace: "*Santa Barbara, doncella, librame de esta centella*". Le jour de Santa Barbara (4 décembre) on ne travaille pas par crainte de la foudre (*cf.* aussi Costa Arguedas, 1967, II: 211).

fondateurs auxquels on attribue l'application de l'organisation dualiste – essentielle dans l'idéologie andine – dans le territoire des communautés. Dans les mythes, il est parfois associé à San Gerónimo (saint Jérôme) et San Felipe (saint Philippe) (Wachtel, 1990 : 53-54 ; Cereceda : 1993: 249 ; Rivière, *op. cit.*), les “Trois Cavaliers” dont les noms sont aussi ceux des trois figures de la foudre. En aymara, on distingue l'éclair “chaud” qui descend du ciel, appelé Santiago (ou *axumay nina*, lit. “qui brûle”), et les éclairs “froids qui ne brûlent pas” (*nina thaya*), appelés San Gerónimo et San Felipe¹⁰. Enfin, entre septembre et décembre, lorsque les vents qui viennent de l'ouest sont trop forts et chassent les nuages porteurs de pluie, attendus du nord-nord-est, on pratique le *wayra katu*, lit. “capture du vent”. A cette occasion, les spécialistes attrapent le “vent” dans une tripe de lama qu'ils vont ensuite déposer sous le sabot du cheval de Santiago (ou parfois d'autres saints cavaliers) conservé dans l'église (*cf.* Cereceda, *op. cit.* ; Wachtel, *op. cit.*). Santiago immobilisera les “mauvais” vents, attirera les pluies bénéfiques, indispensables pour les champs et en même temps éloignera les gelées. Dans un langage symbolique et imagé est exprimée l'interdépendance de phénomènes météorologiques empiriquement observables: la relation entre un ciel couvert et l'absence de gelées ou la coïncidence fréquente entre foudre et grêle (ces deux phénomènes étant d'ailleurs souvent synonymes)¹¹.

Le “complexe” météorologique apparaît encore lorsque l'on considère l'origine des pouvoirs et les fonctions des spécialistes chargés de maîtriser les forces du climat et de réaliser les rituels nécessaires pour éloigner les gelées, attirer les nuages, amorcer la circulation des liquides dans le cosmos. Ils portent différents noms, *maestros*, *loqtiri* et surtout *yatiri* (lit. “celui qui sait” ; Huanca, 1989). Les *yatiri*, ou chamanes en titre, sont choisis par la communauté parmi les individus réunissant plusieurs conditions : signes physiques attestant d'une élection divine dès la naissance¹², pouvoir de dialoguer avec les dieux et les esprits. Le fait d'avoir été touché par la foudre et d'avoir survécu après une “mort initiatique” est le signe le

10. Comme l'a bien montré Martínez (1983), la divinité de la montagne est multiforme. Elle est invoquée dans les rituels agraires, elle est pourvoyeuse de troupeaux, d'argent et elle a à voir avec la santé et la prospérité, individuelle et collective.

11. Dans les communautés étudiées, les pommes de terre -produit essentiel dans l'économie locale et objet essentiel des rituels agraires- sont plantées de la fin août à la fin novembre et les récoltes faites de février à avril ou mai. Le cycle végétatif des tubercules est constamment menacé par les insuffisances pluviales et les gelées qui peuvent se produire toute l'année. Ces deux phénomènes sont d'ailleurs étroitement liés. En effet, à ces altitude et latitude, les gelées ne sont pas dues à des “invasions d'air polaire” mais à des pertes radiatives. Pendant la saison des cultures, d'octobre à mars, les gelées sont causées par “le bilan de rayonnement négatif, la nuit par ciel clair. Cela est démontré, entre autres, par l'absence de toute gelée lorsque le ciel est couvert, et par l'étroite relation dans l'espace et dans le temps entre température minimale (gelées) et pression partielle de vapeur d'eau dans l'atmosphère” (Morlon, 1992 : 266 ; Le Tacon *et. al.*, 1991 : 290). En d'autres termes, pour les paysans des hauts plateaux, un ciel couvert est une garantie contre les gelées tandis que s'il est vide de nuages, ils peuvent justement craindre de perdre les cultures.

plus important qui est à l'origine de savoirs et pouvoirs particuliers des *yatiri*, d'où leur nom de "fils de la foudre"¹³. Il n'est toutefois pas suffisant ; il faut aussi montrer une grande dévotion envers les divinités, fidélité, rigueur et efficacité. Les *yatiri* ont notamment le pouvoir d'accéder au monde invisible et ils sont les spécialistes de la divination, inspirés par l'esprit des montagnes ou celui des plantes qui leur communiquent - dans les songes notamment - que la terre a faim et qu'elle demande des offrandes. Aujourd'hui, dans la plupart des communautés, existe une division claire entre ces spécialistes et les autorités "politiques" traditionnelles. Dans certaines régions toutefois cette séparation n'est pas aussi nette. Là où existent encore la charge de *jilaqata* et de *cacique* ("chefs" de l'*ayllu* et de la communauté), dans les communautés du sud du département d'Oruro par exemple, pendant l'année que dure leur charge, et notamment lors des rituels, ils portent respectivement le nom de l'*achachila* (*mallku* dans cette région) de leur *estancia* d'origine et celui de l'*achachila* principal qui, selon le mythe, est le fondateur de la communauté (tandis que leur épouse porte celui de la divinité féminine ou *t'alla*)¹⁴. La possession par les divinités tutélaires leur donne des pouvoirs chamaniques. Ils officient directement dans les rituels communautaires, dialoguent avec les dieux, tâches dévolues ailleurs aux *yatiri* (Rivière, 1995). Bien que l'usage se perde, ces derniers sont aussi appelés *mallku* et leur épouse *t'alla*.

LA DIVINATION, GESTION DE L'ALÉATOIRE

Dans la société aymara les pratiques divinatoires en rapport avec les activités agricoles sont extrêmement nombreuses¹⁵. Réalisées à différents moments de l'année, elles ont pour objet d'anticiper des événements situés dans un "futur" plus ou moins proche mais aussi d'interpréter les irrégularités et les défaillances du cycle en cours et du cycle passé. Les indicateurs auxquels on a recours sont de divers types (végétaux, animaux, astronomiques, climatiques, interprétation des rêves). Certains sont jugés plus prestigieux et plus fiables que d'autres ; c'est notamment le cas du renard, de la foudre, de plusieurs rapaces, de diverses cactées qui poussent sur les hauteurs ou, inversement, de rongeurs qui vivent sous terre, de

12. Par exemple, être né "debout" (*kayulla*), avoir un bec-de-lièvre, six doigts au pied ou à la main (*Suxtalla*), une croix au creux de la main, être atteint de strabisme ou n'avoir qu'un seul œil, etc. Les jumeaux, plus particulièrement ceux du même sexe, que l'on dit avoir été divisés par la foudre dans le ventre de leur mère, sont des aspirants privilégiés à cette fonction.

13. Les personnes touchées par la foudre sont appelées *rayun purita*, *axata*, *pantata/pantjata*. Il existe des chamanes initiés par la foudre dans d'autres parties des Andes (Natez Cruz & Cerón, 1997) et sur le Plateau Central mexicain (Bonfil Batalla, 1968).

14. *Ayllu* : unité sociale et territoriale à tendance endogame. *Estancia* : lieu de résidence principale et de production d'un ou plusieurs lignages.

15. Nous présentons ici une partie d'une recherche en cours sur la divination dans la société aymara.

certains reptiles ou batraciens, animaux bien connus des anthropologues qui s'intéressent aux systèmes symboliques andins et aux différentes composantes de la *pacha* (terme qui désigne la totalité spatiale et temporelle) (Taylor, 1987 : 31-32 ; Harris & Bouysse-Cassagne, 1988)¹⁶.

On peut distinguer plusieurs formes de divination selon les techniques mises en œuvre, les personnes qui les réalisent, les interprétations fournies ; divination inductive ou prédictive et divination intuitive ou inspirée. Les premières sont faites à partir de la lecture et de l'interprétation de signes divers afin de prévoir un événement non encore advenu ; elles font l'objet de configurations et d'interprétations plus ou moins complexes par le sujet. Les secondes, qui sont plus particulièrement mais non exclusivement réalisées par les *yatiri*, sont fondées sur l'interprétation plus littérale des messages transmis par les dieux et les esprits. Dans la réalité les frontières sont cependant assez floues et il n'est pas rare de les trouver réunies, toute personne pouvant "chamaniser", selon l'expression de Hamayon (1990), sans être pour autant reconnue comme chamane en titre.

Les moments de la divination

Les pratiques divinatoires sont réalisées à des moments particuliers ; il existe en quelque sorte un calendrier de la divination, en rapport avec les activités et projets des individus et de la communauté mais aussi avec la "disponibilité" des indicateurs consultés. En effet, tout au long de l'année on n'examine pas les signes de la "nature" avec la même constance. Les pratiques divinatoires sont réalisées à des moments où les indicateurs les plus importants sont plus "parlants" (lorsqu'ils "savent plus", *sum yatipxi*), à partir du mois de mai et surtout à partir de la fin juillet/début août. A cette époque s'ouvre une période où les divinités/esprits sont en effervescence, où l'avenir est incertain et difficilement maîtrisable par les hommes où la terre est "ouverte" et où elle "a faim et respire" ; le mois d'août est appelé *phaxsi lakani*, lit. "mois avec une bouche". On retrouve alors l'idée d'un avenir (à venir) chargé d'intensité, décisif pour la production agricole et la reproduction sociale. La terre (le monde du bas) est ouverte ; elle reçoit mais elle donne aussi et se laisse "voir". C'est à cette période que sont visibles les *entierros* ou *tapados* de monnaie d'argent, ces trésors enterrés, attribués aux Chullpas, habitants d'un monde pré-humain. C'est aussi au mois d'août qu'un être mi-mythique, mi-humain (*lik'ichiri*, *kharisiri*) est particulièrement actif pour commettre ses forfaits, extraire la graisse des hommes, leur principe vital (Rivière, 1991).

16. Ces plantes et animaux sont les équivalents sauvages de plantes cultivées ou d'animaux domestiqués. La vigogne est considérée comme le lama des *achachila* ; l'*allqamari* son "poulet" et gardien ; le *liqi liqi* son "poulet" et sa "sentinelle" ; le renard son "chien". L'*achakana* (cactée consommée lorsqu'il y a une disette) est le *ch'uñu* des *achachila*, l'*ajar jupha* la quinoa de la divinité.

C'est enfin à cette époque que l'on est plus sensible aux maladies de la nature/sur-nature et qu'il faut éviter de fréquenter les lieux dangereux. Les divinités de l'inframonde sont alors particulièrement irascibles et elles ne peuvent être provoquées car elles risqueraient de se venger. On évite de se marier en août car, dit-on, la décision n'appartient pas au couple mais aux entités *ñanqha* qui peuvent mettre en péril les relations conjugales. On ne peut se disputer et le concorde doit régner dans la communauté, au sein du couple et de la famille. La plupart des paysans ne travaillent pas le 1^{er} août. Période pivot donc, chargée de potentialités...

Pour comprendre l'importance du mois d'août, ou plutôt de la période qui débute avec la fête de Santiago (le 25 juillet), il faut la situer dans la cosmologie aymara et considérer des aspects qui sont à la fois astronomiques, agronomiques, religieux et symboliques. Août est un mois qualifié d'*aciago* ("dangereux"), *phiru*, *saxra*, *ñanqha*, selon le contexte, termes que l'on utilise pour désigner des entités, moments, ou des lieux pleins de pouvoirs, incertains, difficilement maîtrisable par les hommes. Il est un mois de transition entre la saison sèche et la saison humide où l'on attend des chutes de neige qui facilitent les derniers labours, la neige étant considérée comme la "graisse" de la Pacha Mama (divinité de la terre associée à la fertilité).

A propos du système astronomique très sophistiqué de la société inca, Zuidema (1980/1989) a montré la fonction de l'*ushnu*, construction qui servait de point d'observation astronomique pour déterminer la position du soleil à différentes périodes de l'année et les moments d'ouverture et de fermeture du cycle agricole. Dans la société inca, ce cycle était ouvert le 18 août (ou débutait au moment de la pleine lune la plus proche de cette date puisque l'on intégrait des cycles solaires et lunaires). Zuidema et Aveni ont observé que le 18 août est une des 4 dates (avec le 30 octobre, le 13 février et le 23 avril) où le soleil et la lune sont en opposition, l'un au zénith et l'autre au nadir. A cette date, à midi le soleil passe au dessus de l'*ushnu*, à minuit c'est la lune qui passe au-dessus de cet observatoire qui a une fonction de gnomon d'*axis mundi* ; il unit le ciel au monde souterrain et traverse la terre. Dans la région considérée ici, on retrouve aujourd'hui l'idée qu'à cette époque il y a échanges et communications entre les forces du haut et celles du bas et inversion entre des instances, que l'on essaie parfois de placer sur des niveaux matériels, alors qu'il s'agit plutôt d'inversion entre des principes métaphysiques ou ontologiques (où le temps et l'espace ne sont pas dissociables), entre un monde qui appartiendrait aux humains actuels et celui de la sur-nature "activée" en quelque sorte par les ancêtres.

Sur tout l'*altiplano* aymara, le 1^{er} août et les 2 jours suivants - et éventuellement pendant les autres jours du mois - les paysans font des *wilancha* (sacrifices sanglants d'animaux) aux *achachila* et *uywiri* familiaux et communautaires, qui sont à la base du principe de fertilité du sol et de la reproduction des troupeaux, des filons miniers et par extension à l'origine des "richesses" qui aujourd'hui peuvent être

autre chose que les récoltes et les troupeaux. Partout, le 1^{er} août on est attentif à la force et à la direction des vents envoyés par les grands *achachila* (Illimani, Sajama, Lixli) et à la *lumasa*. Ce terme désigne les signes animaux, végétaux et climatiques, tout au moins ceux qui sont proches (givre, brume, certains vents, l'humidité sous les pierres, les vapeurs qui émanent du sol). Ces signes sont perçus comme des *messages* envoyés par les dieux, à des moments où il y a inversion, où les forces de l'inframonde sont proches, effervescentes, chargées de pouvoirs, très actives, et le resteront tout au long du cycle agricole tout au moins jusqu'au Carnaval. Il appartient aux hommes de les déchiffrer. Les pronostics que l'on fait à partir du 25 juillet (le 1^{er} août notamment) permettent de déterminer le moment idéal des semailles, celui où les intempéries seront les plus redoutables, l'intensité de la saison des pluies, la qualité de la future récolte.

Certaines pratiques divinatoires effectuées à cette époque sont empruntées aux *cabañuelas*, fort répandues en Amérique Latine¹⁷. Dans la société aymara ce terme est inconnu et ces pratiques sont exprimées à partir du verbe *uñjaña* [*uñja-* / qui signifie "voir", "observer avec attention", avoir accès à une connaissance qui est au-delà du visible.

Configurations divinatoires et pratiques sociales

Les énoncés divinatoires mettent en rapport un signe observé, un présage ("protase") et un pronostic ("apodose")¹⁸, les deux parties de l'énoncé étant reliées par "si". Citons quelques exemples:

- si la Croix du Sud disparaît avant le 3 mai, les semailles précoces (*nayra*) seront bonnes ; si elle disparaît le jour de la fête, il vaudra mieux faire des semailles moyennes (*taypi*), si elle disparaît après, des semailles tardives (*qhípa*)¹⁹. On procède de même avec d'autres étoiles ou constellations, le baudrier d'Orion (*Arado*), les Nuages magallaniques (*Qana*), certaines parties de la voie lactée (Constellation du Lama notamment), les Pleïades (*Qutu*), qui

17. Technique divinatoire qui consiste à projeter sur les mois à venir les caractéristiques climatiques observées pendant certains jours de l'année. Les *cabañuelas* étaient anciennement définies comme "La vana observación que hacen algunos de los doce primeros días del mes de Enero, infringiendo de cada uno de ellos por su orden el tiempo que hara en los doce meses del año." (Diccionario de Autoridades, 1726: 22). Sur les *cabañuelas* en Espagne, cf. Mesa *et al.*, 1997. Pour le Pérou cf. Cuba de Nordt, 1967 ; pour le Venezuela, cf. de Robert dans ce volume ; pour le Mexique, cf. Katz et Hémond & Goloubinoff, dans ce volume.

18. Termes empruntés à Bottéro (1974 : 82).

19. Sur les hauts plateaux on procède à un étalement des semailles de pomme de terre entre la fin août et le mois de novembre ; elles sont appelées *nayra sata*, *taypi sata*, *qhípa sata* respectivement. L'étalement des semailles est une des nombreuses techniques utilisées pour réduire les risques climatiques.

“indiquent” si la récolte sera bonne ou mauvaise, si les gelées affecteront les récoltes, s’il vaut mieux semer sur les hauteurs (*cerros, laderas*) ou dans les parties basses (*pampa*)²⁰.

- des énoncés sont construits à partir de l’observation attentive du développement de certaines plantes sauvages: si la première floraison de l’ortie (*itapallu*), de plusieurs cactées (*sank’ayu, waraqu, achagana*) qui poussent sur les hauteurs (associées au monde “sauvage”) est détruite par les gelées, les semailles précoces seront risquées, si c’est la seconde floraison qui est détruite ce sont les semailles moyennes qui seront affectées.
- d’autres énoncés ont trait à l’observation de certains animaux sauvages. Ainsi, dit-on, si en septembre le renard glapit en émettant un son aigu, le moment de semer n’est pas encore venu, s’il est rauque on peut commencer, s’il est rauque au début, aigu ensuite, il faut attendre. S’il glapit d’abord dans la *pampa*, il faut commencer à semer des pommes de terre “amères” dans ces secteurs, s’il glapit sur les hauteurs il faut commencer par les pommes de terre “douces” sur les versants abrités.
- d’autres énoncés prennent appui sur des dates précises, par exemple la fête de Santiago, le 25 juillet. A cette époque-là le renard et les gelées/grêle font la course, dit-on. Si le renard glapit avant le 25 juillet, il y aura peu de gelées, par contre s’il gèle ou grêle avant le premier glapissement du renard (“*si ganan al zorro*” - s’ils l’emportent sur le renard -), l’année sera mauvaise. L’*allqamari* (*Phalcobaenus Megalopterus*) est un autre animal examiné avec une grande attention. Il fait son nid au sommet des *achachila*, les grandes montagnes qui sont les ancêtres et les divinités tutélaires de la communauté. De la position de son nid au SSO ou au nord, on déduira que l’année sera pluvieuse ou non et on déterminera le moment où il sera bon de semer. Le déplacement des *allqamari* (des nids et fientes) au sommet des montagnes sacrées est dans un rapport d’homologie avec la rose des vents qui se superpose aux grands axes de déplacement des flux d’air entre les plaines amazoniennes, la Cordillère et l’Océan Pacifique, axes également marqués par la position des grandes montagnes (Illimani, Sajama, Wayna Potosi, Lixli, etc.) les plus puissants *achachilas* auxquels les Aymaras attribuent le pouvoir d’envoyer, éloigner, retenir les nuages porteurs de pluies.

20. Remarquons que cette configuration intègre des éléments astronomiques et météorologiques. A une date donnée, par exemple le 3 mai (fête de la Sainte-Croix), la carte du ciel est chaque année la même. Affirmer que la Croix du Sud -ou tout autre objet céleste- disparaît avant ou après une date fixe ne peut être compris que si l’on considère leur scintillement (fort, faible, nul), lequel dépend de la présence de nuages ou de brume et donc de l’humidité ambiante. L’interprétation qui suit l’observation de la Croix du Sud et celle qui est faite début août reposent sur une même logique : la proposition “si la constellation disparaît avant le 3 mai...” est équivalente à la proposition “s’il y a des nuages le 1er août...”. Dans le second cas, les nuages “porteurs de pluies” sont clairement mentionnés alors que dans le premier la non visibilité de la constellation est due à la présence d’humidité dans l’atmosphère.

- une pratique très répandue et ancienne, appelée *piyu* ou *piwi* (qualifiée par Bertonio de “*gran superstición*”, 1612, II : 268), est réalisée le premier jour des semailles. Après avoir semé 4 sillons, on extrait avec les deux mains les dernières pommes de terre du sac (*costal*) contenant les semences. Le nombre de pommes de terre restant, entre un et quatre, permet de faire des pronostics. S’il reste quatre pommes de terre (ensemble appelé *jach’a ura*, lit. “grande heure”, ou *jach’a sata*, lit. “grande semaille”), l’année s’annonce sous les meilleurs augures ; s’il en reste trois (*jamach’i kayu*, lit. “patte d’oiseau”), les plantes seront détruites par les gelées et la grêle ; s’il en reste deux (*tinkuka* ou *sullka ura*), la récolte sera “moyennement bonne” ; enfin, s’il ne reste qu’une pomme de terre, l’année sera bonne ou mauvaise sans que l’on puisse anticiper. Selon une autre interprétation, le nombre 1 est dans ce cas appelé *p’iqi* (“tête”) et l’on considère que l’heure de semer n’est pas encore venue, que la récolte sera mauvaise et que la mort pourra emporter une personne (la “tête” représentant le crâne d’un défunt).

Certains indicateurs peuvent être mis en rapport avec des événements proches, par exemple entre d’une part, les vents du sud-ouest, le ciel découvert, le plus fort scintillement des étoiles et constellations et, d’autre part, la proximité de gelées. L’observation de ces différents signes réunis dans une configuration signifiante conduit les autorités traditionnelles à convoquer les *comunarios* et les réunir dans la *sata aynuaqa* (sole soumise à rotation, sous contrôle communautaire et plantée en pomme de terre) pour allumer de grands feux (*qhachwa*). La fumée qui descend sur les parcelles forme semble-t-il un écran capable de limiter les pertes radiatives et la chaleur émise permettrait d’élever très localement la température dans les parcelles. Au cours de cette cérémonie on est attentif à la bataille des vents dans le ciel et on l’interrompt dès que les vents du SSO se sont calmés, ce qui est interprété comme une faveur du *Sajama achachila*, la montagne à qui l’on attribue le pouvoir d’amener les gelées (en chassant les nuages porteurs de pluies qui viennent du NNO, cf. *infra*). La *qhachwa* est réalisée lorsqu’un ensemble de signes connus, annonciateurs de gelées, sont visibles. Il s’agit à la fois d’une “technique” et d’un rituel destinés à agir sur des éléments matériels et à modifier le cours des événements. En dernière instance, c’est le fait de ne pas avoir réalisé la cérémonie qui serait interprété comme la cause des gelées...

L’interprétation d’une configuration particulière n’a pas nécessairement un effet “pratique” conduisant à la réalisation obligatoire et/ou immédiate de l’action envisagée²¹. Plusieurs indicateurs examinés en mai ou juin peuvent, par exemple, “dire” que les semailles précoces seront préférables, ou qu’il vaudra mieux semer d’abord dans les *pampa*. Ceci ne signifie pas qu’au moment des semailles on fasse exactement ce que les indicateurs ont “dit” quelques mois plus tôt. Quels qu’ils

21. Les conclusions auxquelles nous parvenons ne diffèrent pas de celles de l’anthropologue G. Urton qui a travaillé sur les indicateurs astronomiques dans une communauté du Pérou (Urton, 1986 et communication personnelle).

soient, ils donnent seulement un cadre de références qui restent malléables, adaptables aux contextes. A l'époque des semailles, les tâches pourront être avancées ou repoussées en fonction de la disponibilité de main d'œuvre ou d'attelages, de la quantité et des variétés de pomme de terre disponibles, de l'humidité des sols, etc., "contredisant" apparemment les informations données par les "signes de la nature". La divination ne sert pas seulement à prévoir mais aussi à interpréter les irrégularités climatiques des cycles agricoles présents ou passés. Par le jeu des commutations des causes on donne sens aux irrégularités, aux erreurs, aux "mauvais choix"; encore faut-il que les repères ou signes qui entrent dans les énoncés divinatoires et les relations définies entre causes et conséquences soient acceptés par tout le monde. La grande variété des indicateurs socialement reconnus, les messages contradictoires qu'ils délivrent sont des repères qui permettent de donner sens à l'événement.

La divination renvoie enfin à plusieurs questions en rapport avec l'épistémologie, les formes de connaissance et plus généralement à la "vérité" dans la société aymara. Pour certains chercheurs, la divination ne mérite pas d'être étudiée car il est impossible de "prévoir" à long terme, la preuve étant que les paysans "se trompent" souvent... Inversement, des esprits bien intentionnés, souhaitant réhabiliter les techniques andines "millénaires", "prouvent" facilement que les paysans andins ne se trompent jamais dans leurs pronostics. Ils montrent l'exactitude des rapports établis entre un signe et un événement mais au prix de raisonnements fallacieux, en éliminant les autres signes qui pouvaient les contredire. La version positiviste et scientiste et la version militante qui se voudrait le contraire et le remède de la précédente, pèchent par une profonde méconnaissance des systèmes d'interprétations des sociétés andines et de la philosophie de la divination... C'est en effet seulement à partir d'une vision holiste que l'on peut comprendre sa pertinence; ce n'est pas parce qu'il n'y a pas adéquation entre le signe, l'interprétation, l'action et l'événement que l'on peut dire que la configuration divinatoire est "fausse" ou relève d'une forme de raisonnement erronée. D'une part parce que les systèmes de divination intègrent toujours plusieurs indicateurs dont les "messages" sont contradictoires. D'autre part, ils servent autant à interpréter l'action rétrospectivement qu'à l'anticiper. Enfin, les indicateurs sont des repères qui donnent sens dans un monde où l'aléatoire est fort. Ils ne sont pas isolables d'autres éléments, naturels et sociaux, qui contribuent également à définir et orienter l'action. Le moment où ils se manifestent (coucher et lever héliaques, nidification, accouplement, floraison) et les projections qui sont faites sur le futur sont des repères qui définissent des partitions temporelles socialement partagées. Elles sont néanmoins souples et adaptables aux circonstances et aux contraintes diverses (climatiques, sociales, matérielles). Les différences entre individus dans les interprétations relatives à un même indicateur confirment (et ne contredisent) pas la "validité" de la divination. S'il en était autrement toute action serait impossible.

Comme dans beaucoup de sociétés, pour les paysans aymaras la "vérité" n'existe pas une fois pour toute; elle est éminemment relationnelle, évaluée et appréciée dans l'action, rapportée à d'autres événements²². L'erreur n'est jamais

absolue et définitive, elle peut être corrigée par la négociation, l'échange, le sacrifice, etc. Il est significatif qu'interpréter les signes de la nature, pronostiquer, rétablir l'équilibre, social et cosmique soient exprimés par un même terme, *pampachaña*²³. Les exemples d'énoncés cités ci-dessus montrent que dans les configurations divinatoires prédomine une logique ternaire : avant-pendant-après (une date, une fête), forte-moyen-faible (pluies, vents), haut-moyen-bas (nid, plante), précoces-moyennes-tardives (semailles)²⁴. Or cette logique, qui à deux termes opposés associe un centre/milieu, peut être rencontrée dans d'autres domaines : représentation du temps et de l'espace, organisation politique, système des charges, lecture de la coca, etc. (Rivière, 1983 ; Bouysse-Cassagne, 1978, 1987). Ce "milieu" est à équidistance des extrêmes. Ce ne sont cependant pas les extrêmes qui le fondent mais l'inverse : le "milieu" contient aussi les qualités des "moitiés" entre lesquelles il est situé. La recherche de l'équilibre, et la condamnation de l'excès dans tous les domaines de l'existence, est au cœur de la pensée aymara. Dès lors, la divination n'est qu'une illustration parmi d'autres de cette recherche de sens où le vrai, le juste, le bon n'existent pas en soi mais dans l'action, physique, intellectuelle, symbolique et elle n'est jamais achevée.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBÓ X. (ed.). 1988 — *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América - UNESCO.
- ALBÓ X. & F. LAYME (ed.). 1992 — *Literatura aymara. Antología*. La Paz, CIPCA-HISBOL-JAYMA.
- ARRIAGA P. J. de, [1621] 1968 — *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid, B.A.E., t. 209 : 197-277.
- BERG H. (Van den), 1990 — *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, Hisbol-UCB/ISET.
- BERTONIO L., 1612/1984 — *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, CERES-IFEA-MUSEF.

22. "... 'truth' is in the action generated, the social reality reconstituted, and the resultant well-being of the people ; it is not to be found in an abstract system or specific verifications of separate oracular pronouncements" (Peek, 1991 : 135).

23. *Pampachaña/llampuchaña* dans le sens de rétablir l'équilibre est l'exacte fonction du chamane dans le domaine du symbolique. C'est aussi la fonction du *jilaqata*, du "chef" des *ayllu* tout au moins dans les communautés *originarias* où cette autorité a conservé des pouvoirs chamaniques. A la différence des pratiques divinatoires qui mettent directement en relation un spécialiste (chamane) et un patient venu le consulter pour rétablir un désordre quelconque, dans les pratiques réalisées au cours du cycle agricole dans les communautés étudiées, cette relation n'existe pas/plus. Les chamanes (*yatiri*) ont recours à diverses techniques de divination "inspirée" pour fixer la date et l'emplacement de certains rituels collectifs. Aujourd'hui leur fonction s'arrête là (Rivière, 1995).

24. Des énoncés binaires ou de base quatre existent cependant dans certains cas, le *piyu* par exemple, décrit ci-dessus.

- BONFIL BATALLA G., 1968 — Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México. *Anales de Antropología*, México : 99-129.
- BOTTÉRO J., 1974 — « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne ». In Vernant J.P. et. al. : *Divination et Rationalité*. Paris : 70-197.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE T., 1978 — L'espace aymara ; urco et uma. *Annales (Paris)*, 33 (5-6) : 1057-1080.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE T., 1987 — *La identidad aymara. aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz, Hisbol.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE T., 1988 — *LLuvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz, Hisbol.
- CERECEDA V., 1993 — « Cette étendue entre l'Altiplano et la mer... Un mythe chipaya hors texte ». In Becquelin A., Molinié A. (éd.) : *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie : 227-284.
- COSTA ARGUEDAS J. F., 1967 — *Diccionario de folklore boliviano*, 2 vol., Sucre.
- CUBA DE NORDT C., 1971 — Las cabañuelas. *Allpanchis, Orakesajj Achukaniwa*, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 3 : 45-46.
- DESMARET A. A., 1981 — *Viracocha. The nature and antiquity of the Andean High God*, Harvard University.
- DUVIOLS P., 1971 — *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idôlâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima.
- FUENZALIDA F., 1965/1980 — Santiago y el Wamani : aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 5.
- GADE D. W., 1983 — Lightning in the Folklore and Religion of the Central Andes. *Anthropos*, Fribourg, 78 : 770-788.
- GIRAULT L., 1988 — *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz.
- GISBERT T., 1980 — *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz.
- GISBERT T., 1991 — « La cuatripartición andina y la relación Pachacamac-Viracocha ». In Thiercelin R. (ed.) : *Andes et Méso-Amérique. Cultures et Sociétés. Etudes en hommage à Pierre Duviols*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, vol. I : 343-374.
- GISBERT T., 1992 — « Santiago y el Mito de Illapa ». In Xunta de Galicia : *Santiago y América*. Santiago de Compostela, Mosteiro de San Martiño Pinario : 289-295.
- GRILLO E. et. al. (ed.), 1994 — *Crianza Andina de la Chacra*. Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC).
- HAMAYON R., 1990 — *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- HARRIS O. et T. BOUYSSÉ-CASSAGNE., 1988 — « Pacha: En torno al pensamiento aymara ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 217-274.
- HÉMOND A. & M. GOLOUBINOFF, dans ce volume — « Le "chemin de croix" de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero (Mexique) ».
- HUANCA T., 1989 — *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz, CADA.
- KATZ E., dans ce volume — « Rites, représentations et météorologie dans la "Terre de la Pluie" (Mixteca, Mexique) ».

- KESSEL J. (Van) & D. CONDORI CRUZ, 1992 — *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago.
- LECHTMAN H. & A.M. SOLDI (ed.), 1981 — *Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino*. México, UNAM, 496 p.
- LE TACON P. et al., 1991 — « Los riesgos de helada en el altiplano boliviano », In Morales D., Vacher J.J. (ed.) : *Actas del VII Congreso Internacional sobre cultivos andinos*. La Paz, IBTA-ORSTOM CIID Canada : 287-301 p.
- MAMANI M., 1988 — « Agricultura a los 4000 metros », In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 75-128.
- MARTÍNEZ G., 1983 — Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69 : 85-115.
- MESA S., DELGADO A.B. & E. BLANCO, 1997 — « Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, T. 1, Quito, Abya-Yala : 93-128.
- MONAST J.E., 1972 — *Los indios aymaraes, ¿Evangelizados o solamente bautizados?*. Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- MORALES D. & J.J. VACHER (ed.), 1992 — *Actas del VII Congreso Internacional sobre cultivos andinos*. La Paz, IBTA-ORSTOM CIID Canada, 427 p.
- MORLON P. (éd.), 1992 — *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales, Pérou-Bolivie*. Paris, INRA.
- MORLON P., 1992 — De las relaciones entre clima de altura y agricultura de la sierra del Perú en los textos de los siglos XVI y XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima, 21 (3) : 929-959.
- MURRA J.V., 1988 — « El Aymara libre de ayer ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 51-72.
- NATES CRUZ B & P. CERÓN., 1997 — « "El tiempo que hace": Percepción de los fenómenos meteorológicos entre los paeces (Colombia) ». In Goloubinoff M., Katz E., Lammel A. (ed.) : *Antropología del clima en el mundo hispano-americano*, T. 2, Quito, Abya-Yala : 57-82.
- OCHOA V., 1988 — « Leyenda sobre los orígenes del viento, granizo y helada ». In Albo X. (ed.) : *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid, Alianza América-UNESCO : 91-92.
- PAREDES M. R., [1963]/1976 — *Mitos, Supersticiones y Supervivencias populares de Bolivia*. La Paz.
- PEEK P.M., 1991 — *African Divination Systems. Ways of Knowing*. Indiana University Press.
- POLO DE ONDEGARDO J., [1559] 1916 — *De los errores y supersticiones de los indios...* Lima, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1a serie, vol. III.
- POMA DE AYALA, F. G., 1614/1987 — *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de Murra J.V., Adorno R., y Urioste J., 3 vol., Madrid.
- RAVINES, R. (ed.), 1978 — *Tecnología andina*. Lima, IEP- Instituto de Investigación Tecnológica, Industrial y de Normas Técnicas, 821 p.
- RIVIERE G., 1987 — Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 12 (3-4) : 41-62.

- RIVIERE G., 1991 — *Lik'ichiri y Kharisiri...* A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 20 (1) : 23-40.
- RIVIERE G., 1994 — « El sistema de aynuqa: Memoria e historia de la comunidad ». In Hervé D., Genin D., Rivière G. (ed.) : *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*. La Paz, ORSTOM-IBTA : 89-105.
- RIVIERE G., 1995 — Caminos de los muertos, caminos de los vivos. las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano. *Antropología, Revista del pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, Madrid, 10 : 109-132.
- de ROBERT P., dans ce volume — « La pluie et le soleil, le soleil avec la lune. Climat, anomalies du ciel et maladies des plantes dans les Andes vénézuéliennes ».
- SALAZAR C., 1992 — Chap. 6, « La vision incaïque avant la conquête : le don du savoir et du pouvoir », Chap. 7, « La vision andine coloniale : résistance et appropriation ». In Sallmann J.-M. et al. (éd.) : *Visions indiennes, visions baroques : Les métissages de l'inconscient*. Paris, PUF : 151-183.
- SALLMANN J.M. et al. (éd.), 1992 — *Visions indiennes, visions baroques : Les métissages de l'inconscient*. Paris, PUF.
- TAYLOR G., 1974-1976 — Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Américanistes*, 63 : 230-244.
- TAYLOR G., 1987 — *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima, IEP-IFEA.
- THIERCELIN R. (ed.), 1991 — *Andes et Méso-Amérique. Cultures et Sociétés. Etudes en hommage à Pierre Duviols*, 2 vol., Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- TSCHOPIK Jr. H., 1968 — *Magia en Chucuito*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- URBANO H., 1981 — *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco.
- URBANO H., 1988 — Tunupa, Taguacapa, Cachi. Introducción al espacio simbólico andino. *Revista Andina*, Cuzco, 11.
- URTON G., 1981 — *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin.
- URTON G., 1986 — Calendrical Cycles and Their Projections in Pacariqtambo, Peru. *Journal of Latin American Lore*, 12 (1) : 45-64.
- VALIENTE T., 1992 — « Thayampita, chhijchiimpita, juyphimpita. Del viento, el granizo y la helada ». In Albo X., Layme F. (ed.) : *Literatura aymara. Antología*. La Paz, CIPCA-HISBOL-JAYMA : 63-64.
- VALLADOLID RIVERA J., 1994 — « Visión Andina del Clima ». In Grillo E. et al. : *Crianza Andina de la Chacra*. Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) : 183-232.
- WACHTEL N., 1990 — *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, Gallimard.
- XUNTA DE GALICIA- ARZOBISPADO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, 1993 — *Santiago y América*. Santiago de Compostela, Mosteiro de San Martiño Pinario.
- ZUIDEMA R. T., 1980/1989 — « El Ushnu ». In Reyes y guerreros. *Ensayos de cultura andina*. Lima, FOMCIENCIAS : 402-454.

Rivière G. (2002)

Temps, pouvoir et société dans les communautés Aymaras de l'Altiplano (Bolivie)

In : Katz Esther (ed.), Lammel A. (ed.), Goloubinoff M. (ed.)
Entre ciel et terre : climat et sociétés

Paris (FRA) ; Paris : IRD ; Ibis Press, 357-373. ISBN 2-7099-1491-3