

«Tienes que tomar para que no se seque el agua». Analyse d'un rituel propitiatoire dans un village des Andes péruviennes¹

MÉLANIE LERCIER CASTELOT
UNIVERSITÉ RENNES 2 – ERIMIT
melanie.lercier@live.fr

Introduction

1. Puyca est un village des Andes du sud du Pérou situé à 3600 mètres d'altitude sur l'un des versants du canyon de Cotahuasi (province de La Unión, région d'Arequipa)². Il s'agit également de la capitale du district³ du même nom. Mesurant 1500 km² pour près de 3000 habitants (dont un peu moins de 800 à Puyca), ce dernier se trouve à environ 300 km de la ville d'Arequipa, l'équivalent de 12 heures de voyage en bus. Enclavé, ce district est le plus pauvre de la région. Il est considéré par l'État péruvien comme une zone d'extrême pauvreté. Puyca n'a été directement touché ni par la réforme agraire de 1969 ni par le conflit armé péruvien (1980-2000), bien que ces événements aient eu une influence sur la structure sociale du village. Les haciendas ancrées sur le territoire depuis le milieu du XIX^e siècle ont entamé un lent déclin à partir des années 1980, sans toutefois avoir totalement disparu.
 2. La population de Puyca vit majoritairement de l'agriculture de subsistance. En 2012, le district comptait 1014 unités agricoles (dont 213 à Puyca). 707 vivaient de l'autosubsistance et 287 alimentaient leur bétail avec leurs récoltes. Seules 20 vendaient leur production. Sur 416,2 hectares de terres cultivables, 346,5 étaient destinés à l'autosubsistance et 64,8 à l'alimentation du bétail (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2012). La population est donc extrêmement dépendante des précipitations pour faire pousser ses récoltes et élever ses bêtes. Or, le climat est sec à Puyca et l'eau
- 1 Cet article est écrit grâce à la bourse d'ethnologie Louise Beyrand et Olivier Toussaint. Je remercie mon collègue Théo Milin pour ses suggestions.
 - 2 Je précise pour la suite de l'analyse que Puyca n'est pas une communauté paysanne.
 - 3 Le district est la plus petite unité administrative au Pérou. Elle est suivie par la province et la région.

y est rare. Comme nous le verrons plus loin, les demandes de fertilité adressées aux lieux rythment la vie des villageois tout au long de l'année. Par conséquent, l'eau est une source de tensions dans cette localité andine. De 1943 à 1969, une série de résolutions administratives⁴ a tenté de résoudre les conflits liés à cette ressource. À plusieurs reprises, le ministère de l'Agriculture a été saisi par les autorités locales qui dénonçaient des irrégularités dans l'usage de l'eau. Les rivalités entre Puyca et les localités voisines étaient nombreuses. À tour de rôle, chacune essayait de réinterpréter les accords en vigueur pour obtenir une répartition plus avantageuse des sources Ñahuec et Cheñahue. Ainsi, ces documents témoignent de conflits hydrauliques de longue date.

3. Actuellement, les villageois ne peuvent pas utiliser l'eau librement. Tout d'abord, ils sont soumis au contrôle d'une commission des usagers de l'eau, appelée « *comité de regantes* » ou « *junta del agua* ». Celle-ci est composée de villageois élus par assemblée communale pour une durée de quatre ans. Elle détermine la répartition des eaux qui proviennent des sommets environnants, selon le secteur agricole et les jours de la semaine. Chaque parcelle ne peut être irriguée qu'à une fréquence hebdomadaire. Cette distribution est assurée par deux *tomeros*, une charge rituelle⁵ d'une durée d'un an. Il s'agit donc d'un contrôle collectif de l'eau, destiné à éviter tout abus de la part des usagers. Par ailleurs, cette ressource ne s'utilise pas sans la permission des montagnes (*apus*) d'où naissent les cours d'eau⁶. Il est nécessaire de leur dédier d'abondantes offrandes pour irriguer les terres agricoles.

4. Il convient de développer plus en détail la relation qu'entretiennent les populations rurales des Andes avec ce que l'ontologie naturaliste (occidentale) nomme « la Nature ». Les travaux de l'anthropologue Philippe Descola (2006, 2005) ont ouvert la voie à de nombreux chercheurs pour dépasser la dichotomie Nature/Culture qui régnait auparavant sur les sciences sociales.

4 *Resolución Administrativa n°20*, le 31/01/1969 à Lima. Archives de la communauté paysanne Pettece, courtoisie de l'avocat César Machacca.

5 Les charges (*cargos*) sont une institution rituelle et sociale très répandue dans les Andes. Pendant un temps limité, une unité domestique va occuper certaines fonctions spécifiques au sein du collectif, principalement pour organiser une ou plusieurs fêtes. Le nombre de charges, leur durée, leur rôle et leur coût varient d'une localité à une autre. Pour une analyse des charges dans les Andes, se référer à Diez Hurtado, 2005.

6 Bien que les *apus* soient les principales entités pourvoyeuses d'eau au village, la Vierge de la Nativité, sainte patronne de Puyca, exerce également un contrôle sur cette ressource dans certains contextes.

Sa théorisation en quatre ontologies (naturalisme, animisme, analogisme, totémisme) est particulièrement utile pour se rapprocher⁷ des cosmovisions non occidentales, notamment celles des populations indiennes. Cependant, l'ontologie andine est complexe. Certains la définissent comme un mélange d'animisme et d'analogisme (Cometti, 2015), d'autres comme une ontologie animiste (Allen, 2019 ; Salas Carreño, 2019). Je n'ai pas l'espace ici pour approfondir ce large débat. Retenons toutefois la spécificité du cas andin, que seule l'ethnographie peut étayer. Le travail de terrain dans les Andes confronte l'ethnologue à un territoire animé. À Puyca, comme dans d'autres localités andines, les lieux⁸ — principalement les montagnes, la terre et les cours d'eau — sont des personnes, au même titre que les humains. Ils possèdent une capacité d'action et d'interaction qui leur permet d'intervenir dans les conflits locaux (De la Cadena, 2015 ; Ingold, 2000 ; Salas Carreño, 2019)⁹. Ils entretiennent même des relations de parenté avec les humains avec lesquels ils cohabitent et partagent de la nourriture¹⁰. Toutefois, ce « collectif » (Descola, 2005) — autrement dit un réseau de relations interspécifiques¹¹ — est fortement hiérarchisé. Les humains dépendent de la protection et de la fertilité des lieux pour survivre.

5. Je m'intéresserai particulièrement au nettoyage des canaux d'irrigation (*faena*¹²) de Puyca, qui est à la fois un travail d'entretien communal et un rituel propitiatoire. Les données exposées ici ont été recueillies en 2018 et 2019. À quelques variations près, les deux situations étaient identiques, et c'est pourquoi je m'y référerai indistinctement. Les nombreuses demandes d'eau adressées par les villageois aux *apus* locaux lors de ce rituel

7 Je parlerai de « rapprochement » pour exprimer l'idée, initialement proposée par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro (1998), qu'il y aura toujours un écart ontologique (aussi réduit soit-il) entre l'ethnologue occidental et ses collaborateurs indiens.

8 Je renvoie à la définition donnée par Guillermo Salas Carreño (2019 ; 152) : « les êtres matériels qui constituent le paysage, qui ont leur propre nom et qui ont une action et une intentionnalité dans les mondes andins » (ma traduction). Le mot « *lugar* » est utilisé par les Puyqueños pour désigner ces non-humains.

9 Je renvoie à ce sujet au travail de Marisol de la Cadena (2015) sur la cosmopolitique dans les Andes.

10 L'importance de la commensalité pour se lier aux non-humains dans les Andes a été étudiée par Salas Carreño (2019) et Ødegaard (2011). Ces auteurs la présentent comme une dynamique complémentaire à la cohabitation.

11 Ce terme s'oppose à celui de « société » qui, dans une vision anthropocentrique, ne s'applique qu'à l'ensemble des sujets humains.

12 À Puyca, le terme « *faena* » renvoie uniquement au nettoyage des canaux d'irrigation. Dans les Andes, il peut désigner d'autres types de travaux communaux, tels que l'entretien des chemins ou la réfection des ponts (Jallade, 2015).

sont un levier d'action indispensable pour assurer la fertilité des terres et du bétail. Nous verrons également que le rituel ne se limite pas à la sphère religieuse. Il s'agit d'un véritable outil politique qui participe aux conflits du collectif. D'une part, la *faena* alimente les inégalités sociales entre les propriétaires de terres et les métayers. D'autre part, les villageois, tous Indiens, y mettent en scène les violences subies dans les haciendas. Leur but est double : activer le souvenir et montrer que cette servitude est révolue. Eux seuls sont désormais les possesseurs légitimes des terres et des ressources locales.

Cas ethnographique

6. Décrite par les chroniqueurs espagnols dès le XVI^e siècle, la *faena* trouve son origine dans la période inca. Elle a ensuite été reprise par les autorités coloniales pour imposer un tribut de travail aux Indiens sous l'apparat de la fête. Les communautés des Andes ont donc effectué gratuitement un grand nombre de travaux publics. En retour, l'État reconnaissait leurs droits sur les terres. Malgré son abolition à l'Indépendance, la *faena* va perdurer sous l'ère républicaine. Dans un contexte d'intensification des conflits de terres aux XIX^e et XX^e siècles, principalement en raison de la privatisation des terres communales et de l'expansion des haciendas (Piel, 1995 ; Yvinec, 2021), de nombreuses localités y ont vu un moyen de protéger leur territoire (Arce Sotelo, 2007 ; Gose, 2004 ; 84-85 ; Rivera Andía, 2002). Ainsi, en 1950, la *faena* était présentée par les autorités politiques régionales comme une voie de résolution des conflits hydrauliques entre Puyca et les localités voisines. Cependant, le projet d'une *faena* commune pour construire et entretenir un canal qui aurait mieux acheminé l'eau des sources Ñahuec et Cheñahue ne verra jamais le jour, en raison de son coût¹³.
7. Aujourd'hui, quiconque possède des terres à Puyca (usuario) — et par conséquent, se sert de l'eau —, doit participer à la *faena*. Toute absence est sanctionnée d'une amende d'un montant variable fixé par les autorités politiques et la *junta del agua*. Chaque année, un dimanche de juillet, tous les usagers (*usuarios*) se réunissent pour nettoyer les canaux d'irrigation et les trois réserves d'eau du village. Cette tâche est placée sous la houlette de

13 *Resolución Administrativa n°20*, le 31/01/1969 à Lima. Archives de la communauté paysanne Pettece, courtoisie de l'avocat César Machaca. Ma traduction.

trois *cargantes*, appelés *obreros*. Chacun dirige un groupe d’usagers préalablement formé par la *junta del agua* selon des critères de genre et d’âge. Les anciens et les femmes sont généralement assignés aux canaux situés au niveau du village, tandis que les hommes adultes sont envoyés dans la *puna*, dont l’accès est jugé plus difficile. En tout, trois tronçons sont à nettoyer : l’un près de la rivière en contrebas de Puyca, l’autre au cœur du village et le dernier à la source du cours d’eau. Tandis que les villageois déblaient les canaux, les *obreros*, accompagnés de musiciens et de quelques parents proches, les motivent en dansant au son des trompettes et des tambours¹⁴. Les groupes d’usagers s’opposent généralement dans une compétition bon enfant et les conversations vont bon train pour deviner qui rentrera en premier au village. Une fois le travail terminé, les *obreros* et leurs épouses invitent les usagers à boire et à manger sur la place de la mairie. Bien qu’il s’agisse d’une charge rituelle théoriquement volontaire, de nouveaux *obreros* sont désignés chaque année à la fin de la *faena* lors d’une assemblée villageoise. La pression collective s’exerce particulièrement sur les usagers ayant une grande quantité de terres. Au contraire, les individus les plus pauvres, comme les métayers, peinent à accéder à la charge. J’y reviendrai par la suite. Le même sort est réservé aux *tomeros*. À la fin de la *faena*, deux individus sont poussés par les villageois à accepter cette charge rituelle, qui a pour fonction de contrôler la répartition de l’eau toute l’année. Toutefois, le *tomero* n’a aucun rôle dans la fête.

8. Cette *faena* « principale » est complétée par plusieurs *faenas* « secondaires¹⁵ » tout au long du mois d’août. Celles-ci sont également dirigées par un *obrero*, accompagné de musiciens. Toutefois, elles sont beaucoup plus localisées. Elles visent à nettoyer les rigoles d’un seul secteur agricole et n’impliquent que les usagers y ayant des champs. Ces derniers reçoivent un repas chez l’*obrero* une fois le travail terminé.

Un rituel propitiatoire

9. Le but premier de la *faena* est de demander aux *apus* de l’eau en abondance pour l’année à venir. Les réponses des usagers interrogés étaient explicites. Il faut réaliser la *faena* « pour que l’eau ne se tarisse pas »,

14 Cette fonction du *cargante* est également mentionnée par Arce Sotelo (2007) dans la vallée de Pampamarca (Ayacucho).

15 J’emploie ces termes pour différencier les deux fêtes.

« pour qu’il pleuve cette année », « pour que plus d’eau jaillisse de la source », « pour que les *apus* envoient de l’eau toute l’année », ou encore « en remerciement pour les ressources que donne la nature » (Notes de terrain du 22/07/2018. Ma traduction). Il s’agit donc d’un rituel propitiatoire. On remercie les *apus* de leur générosité passée tout en les sollicitant de nouveau pour éviter la sécheresse et avoir des pluies abondantes.

10. De nombreuses offrandes sont réalisées tout au long de la fête. De bon matin, avant d’aller à la *faena*, l’*obrero* et son épouse interagissent avec les *apus* dans l’intimité de leur foyer. En 2018, César Totocayo et Reyna Yanqui ont effectué un rituel en deux temps. Premièrement, ils ont préparé l’offrande qui allait être brûlée quelques heures plus tard sur le lieu de la *faena*. Celle-ci était composée d’aliments particulièrement appréciés par les *apus* : graisse d’alpaga, feuilles de coca, grains de maïs et œillets blancs et roses. L’épouse de l’*obrero*, qui est une bien meilleure connaisseuse des normes rituelles que lui, le guidait discrètement quant aux éléments à mettre dans l’offrande, aux gestes à effectuer et probablement, aux formules à prononcer. Puis, entourés des musiciens qu’ils avaient engagés et de quelques parents, ils ont brûlé de l’encens sur une pierre plate dans le patio de leur maison « pour faire une demande aux *apus* d’où jaillit l’eau » (notes de terrain du 22/07/2018. Ma traduction). Celle-ci a circulé de main en main pour que chacun puisse adresser des prières aux *apus*¹⁶. Lorsque l’*obrero* arrive sur le lieu de la *faena*, il effectue une séquence rituelle semblable à celle décrite plus haut. Tout d’abord, il fait brûler de l’encens sur une petite pierre plate qui circule entre ses parents, le président de la *junta del agua* et un spécialiste rituel. Chacun, lorsqu’il tient l’encens entre ses mains, se tourne vers les *apus* en priant. Puis, une première offrande, identique à celle préparée chez l’*obrero*, est maniée parmi ce petit groupe, qui répète les mêmes gestes. Enfin, l’offrande composée au petit matin passe entre les mains de tous les usagers, qui tour à tour remercient et prient les *apus*. En 2019, ceux qui nettoyaient les canaux dans la *puna* se tournaient directement vers l’apu Ayaquille, d’où jaillit la source principale de Puyca, pour adresser leurs demandes. Certains se mettaient même de l’encens sur le visage pour entrer davantage en contact avec ce dernier. Une fois que tous les usagers ont rendu hommage aux *apus*, l’offrande est brûlée. La

16 Les prières des participants du rituel étaient malheureusement inaudibles, et leurs destinataires ne m’ont été confirmés qu’*a posteriori*.

fumée dégagée et les libations de *chicha qora*¹⁷ sur les flammes permettent aux *apus* d'en consommer le contenu (Cometti, 2015 ; Salas Carreño, 2019). Puis, l'*obrero* invite les participants du rituel à boire de la chicha et de l'eau-de-vie, dont chacun doit offrir quelques gouttes à la terre et aux *apus*. L'importance de cette consommation d'alcool m'a été notifiée par l'un des *obrerros* en 2019. Servie abondamment, j'évaluais mes capacités à revenir alcoolisée au village, situé à une bonne heure de marche, par les chemins escarpés de la *puna*. Tandis que je tentais d'esquiver un nouveau verre, l'*obrero* m'a tendu impérieusement une dose d'eau-de-vie en disant suffisamment fort pour que tous profitent du spectacle que je devais boire « pour que l'eau ne s'assèche pas » (notes de terrain du 21/07/2019. Ma traduction¹⁸). Au-delà de l'effet comique de cette provocation envers l'ethnologue, il me fallait bien admettre que tous finissaient leurs verres, quelle que soit la quantité reçue. Refuser de l'alcool en contexte rituel est d'ailleurs vu d'un très mauvais œil. Dans les Andes, il est reconnu que l'ivresse accroît la communication avec les non-humains¹⁹. Il faut mettre les corps à mal par l'alcool, la danse, la musique, voire un trop plein de nourriture, pour atteindre un état d'épuisement extrême, qui favorise les interactions avec les *apus* et augmente les chances de voir les demandes de fertilité aboutir.

11. Ce n'est qu'après cet enchaînement d'actes rituels que le nettoyage des canaux peut commencer. Altérer cet ordre déclencherait à coup sûr le courroux des *apus* sollicités. Par ailleurs, il est dangereux de flâner près de l'eau dans les Andes. En effet, les envoûtements (*encantos*) qui m'ont été rapportés sont toujours survenus en milieu aquatique ou dans les montagnes, qui sont des lieux extrêmement dangereux. Ceci explique que d'innombrables précautions rituelles soient prises durant la *faena*, particulièrement par le groupe se rendant à proximité des *apus* et des sources dans la *puna*. Habituellement, les rituels sont effectués dans l'enceinte du village. Il est rare que des offrandes soient faites au plus près des *apus*. Or, aller à la source de l'eau requiert de traverser le territoire et de s'approcher des sommets. Ce dépla-

17 Bière de maïs fermenté des Andes.

18 Cette injonction à boire lors du nettoyage des canaux d'irrigation pour éviter que l'eau ne se tarisse a également été faite à l'anthropologue Juan Javier Rivera Andía (2002 ; 331) dans la communauté San Juan de Viscas (Pacaraos, Lima). Notons que dans ce cas, il s'agissait de boire les premières eaux boueuses qui arrivaient à la communauté au terme de la *faena*.

19 À ce sujet, voir (Abercrombie, 2006 ; Geffroy, 2017 ; Saignes, 1993 ; Salas Carreño, 2019), entre autres.

cement dans l'espace augmente la portée du rituel tout en le rendant plus dangereux.

12. Mentionnons enfin l'importance de la musique. Tout au long de la fête, des tambours et des cuivres accompagnent l'*obrero*. Leur rôle est double : motiver les travailleurs et plaire aux *apus*. Ces instruments et ces airs musicaux, qui font partie intégrante du rituel, sont propres à la saison sèche²⁰. On les retrouve lors des fêtes patronales, notamment celle du patron San Santiago, qui a lieu quelques jours plus tard. Ainsi, il s'agit d'une offrande abondante pour obtenir de l'eau en abondance. Les *apus* sont des êtres puissants, à la fois bienveillants et cruels. En l'absence d'un hommage adéquat, ils pourraient châtier les villageois en ne prodiguant pas d'eau²¹. C'est pourquoi les codes rituels sont à suivre à la lettre. Afin d'éviter les impairs, les *obreros* sont souvent accompagnés d'un spécialiste rituel qui connaît ces normes à la perfection.

Des rapports inégaux au territoire

13. Bien que la *faena* soit une action collective, tous n'ont pas le même accès aux faveurs des *apus*. Premièrement, les *obreros* réalisent plusieurs rituels privés qui soulignent leur dévotion personnelle dans le but d'obtenir un bénéfice familial. Ainsi, chaque *cargante* et son épouse font un rituel à huis clos avant la *faena*. Seule est tolérée la présence de quelques parents et des musiciens²². Dans l'intimité du foyer du *cargante*, les participants s'adressent directement aux *apus*. Ce premier rituel différencie discrètement les *obreros* et leur famille du reste des villageois. Ceci est sans doute dû à la spécificité des charges rituelles, qui sont la voie d'ascension sociale principale à Puyca. L'individu dépend économiquement et matériellement de son réseau de parenté pour passer la charge. En échange de leur aide, ces parents bénéficient d'une partie du prestige du *cargante* en s'affichant à ses côtés lors des rituels. Ils reçoivent également les faveurs des *apus*. Puis, une mise en scène publique des hiérarchies entre les *obreros* et les usagers s'opère sur le lieu de la *faena*. Chaque *cargante* fait deux offrandes person-

²⁰ Au contraire, lors de la saison des pluies, les *quenas* (flûtes andines) et les tambours accompagnent les rituels propitiatoires. À ce sujet, voir (Gose, 2004 ; Pérez Galán, 2004 ; Salas Carreño, 2019), entre autres.

²¹ Un châtiment de ce type est étudié par Choque et Pizarro (2013) à Socoroma (Chili).

²² J'ai pu observer cette scène en 2018 lorsque mes hôtes et amis ont passé la charge d'*obrero*.

nelles que seuls lui, ses parents proches, le spécialiste rituel et le président de la *junta del agua* peuvent toucher. De même, ce petit groupe consomme de l'alcool et des feuilles de coca²³ pour réaffirmer ses liens en public. Au contraire, les usagers n'accèdent qu'aux rondes d'alcool et à l'offrande collectives. Tandis que le *cargante* fait plusieurs offrandes, les usagers n'en manient qu'une. En somme, le premier interagit plus activement avec les lieux. Cette différenciation entre les deux groupes est non seulement faite par l'action rituelle, mais aussi dans l'espace. L'*obrero* et ses parents sont réunis autour du feu pour exécuter des rituels privés. Inversement, les usagers regardent ces actes au loin, dispersés le long du canal d'irrigation. Les gestes rituels, le positionnement des corps, ainsi que la tenue de l'*obrero*, marquent très clairement son statut supérieur. Lui seul offre de la musique, de la danse et de l'alcool aux *apus* auxquels il demande une protection collective, mais aussi des faveurs personnelles. Cette dynamique est également visible après la *faena*. Durant deux jours et deux nuits, l'*obrero* et ses proches se rassemblent chez ce dernier pour partager alcool, nourriture, musique et danse. Ce banquet familial contraste avec le repas communal précédent. Une fois encore, cela permet à un réseau de parenté d'interagir avec les lieux grâce à la commensalité et à un état d'ébriété prolongé.

14. La *faena* reflète également les inégalités socio-économiques entre les propriétaires de terres et les métayers (*partidarios*). En effet, c'est la possession de terres qui détermine l'accès à l'eau. Autrement dit, plus un individu a de parcelles, plus il reçoit une grande quantité d'eau. Or, les métayers n'ont pas ou très peu de terres, à tel point qu'ils doivent offrir leurs services à un patron²⁴. En échange de la moitié de la récolte, cette main-d'œuvre non salariée s'occupe des terres et du bétail de celui-ci en son absence. Le métayer se substitue également au patron dans ses obligations, qu'il s'agisse de la *faena* ou de passer des charges rituelles en son nom pour légitimer ses droits sur les terres. Ce statut social découle principalement du morcellement des terres, placées sous le régime de la propriété privée, au fil d'héritages successifs. Cela place particulièrement les jeunes adultes dans une position défavorable. Ceux qui souhaitent vivre au village n'ont souvent pas d'autre choix que d'être métayers. La figure du métayer renvoie immanquablement aux haciendas. Du milieu du XIX^e jusqu'à la fin du XX^e siècle, les

²³ Pour une analyse du rôle socialisateur du partage et de la mastication de la feuille de coca, consulter l'ouvrage de référence (Allen, 2008).

²⁴ Le patron est toujours un migrant. Avoir recours à un métayer lui permet de garder ses droits sur les terres tout en vivant en ville.

populations *indígenas*²⁵ ont été dominées et abusées par une poignée d'*hacendados*, appelés *mistis*. Déjà à l'époque, les plus pauvres cherchaient la protection du patron en tant que métayers. Malgré un pouvoir en perte de vitesse depuis la fin du XX^e siècle, les *mistis* conservent encore une influence considérable à Puyca. Ils accèdent régulièrement aux charges politiques et entretiennent des relations de clientélisme avec une grande majorité des Puyqueños. Bien qu'ils vivent en ville, ils possèdent les plus vastes terres de Puyca, qui sont sous la garde des métayers²⁶.

15. Derrière la question du métayage se cache donc celle de l'inégale répartition des ressources. Ceci génère de vives tensions parmi les villageois. Lors du repas de fin de *faena* en 2019, un jeune métayer a eu une altercation publique avec un propriétaire de terres qui l'empêchait d'accéder à la réserve hydraulique principale du village. Profitant de cette tribune, il a dénoncé la différence de traitement des métayers (notes de terrain du 21/07/2019). Bien qu'ils eussent moins de droits que les autres villageois, ils avaient tout autant de devoirs. Ils n'étaient pas dispensés de nettoyer les canaux d'irrigation, mais on leur limitait l'accès à l'eau. Sans leur être formellement interdite, la charge d'*obrero* leur était presque inaccessible. Avec rage, le jeune homme affirmait que les métayers étaient tout autant discriminés qu'à l'époque des haciendas. Il dénonçait également leur impossible ascension sociale. Même les charges rituelles, qui sont la voie d'acquisition de prestige principale à Puyca, ne leur permettent pas de s'élever dans la hiérarchie locale. Pourtant, alors même qu'ils n'en ont pas les moyens, ils doivent les passer, pour ne pas être davantage ostracisés par les villageois. Dans certains contextes, ces derniers les forcent même à passer une charge rituelle contre leur gré.

16. Au contraire, la charge d'*obrero* est accessible en priorité à ceux ayant beaucoup de terres — en d'autres termes, aux paysans aisés. En ce sens, elle diffère radicalement des charges patronales et de *varante*²⁷, réservées à

25 À Puyca, les catégories sociales « *misti* » et « *indígena* » sont utilisées pour opérer une différenciation entre les ex-*hacendados* et leur ancienne force de travail. Par manque d'espace, je ne peux développer la trajectoire particulière de ces termes au village. Sur les catégories identitaires « indien » et « métis » au Pérou, voir De la Cadena, 2006, 2004, 1991 ; Cánepa Koch, 2007 ; Méndez, 2011, 1996 ; Pérez Galán, 2004 ; Salazar-Soler, 2013 ; Wachtel, 1976, entre autres.

26 Ces propriétés n'ont pas été expropriées par la réforme agraire de 1969. Des cas semblables ont été rapportés dans d'autres zones rurales des Andes du sud du Pérou (Loayza Camargo et al., 2020 ; Rázuri Montoya et al., 2023).

27 Le *varante* est une charge civique et rituelle propre aux Indiens, qui puise ses origines

ceux ne les ayant pas encore passées, quel que soit leur statut économique. Le propriétaire d'un grand nombre de terres consomme une quantité d'eau plus importante que des paysans plus modestes. Il doit donc rétribuer le collectif en passant la charge rituelle²⁸. Toutefois, cette dynamique souligne les inégalités économiques et sociales qui traversent le village. Les paysans riches ont plus facilement accès aux voies de prestige locales. Or, plus un individu passe de charges, plus il gravit les hiérarchies sociales, jusqu'à pouvoir prétendre au statut de dirigeant du village²⁹. De plus, cet accès préférentiel aux charges rituelles lui assure les bonnes grâces des lieux qu'il honore au moyen de nombreuses offrandes lors de la fête.

17. Enfin, une différenciation s'est opérée entre les villageois et l'ethnologue lors de la *faena*. En effet, j'ai eu une interaction très limitée avec les *apus*. Si l'on m'a montré l'offrande collective, on ne me l'a pas fait tenir dans les mains. En revanche, on m'a donné le même alcool qu'aux usagers. Cet accès restreint aux offrandes dessine des hiérarchies entre les individus. Lors de la *faena*, le *cargante* et ses parents ont une communication préférentielle avec les *apus*. Au contraire, le faible contact de l'ethnologue avec les offrandes souligne sa non-appartenance au collectif. En somme, je n'étais pas légitime pour demander la fertilité des *apus*.

Se souvenir des haciendas

18. À Puyca, les participants de la *faena* font une mise en scène rituelle qui active le souvenir des haciendas. Celle-ci repose principalement sur le geste. En effet :

la mémoire rituelle peut être dépourvue de parole : on agit alors l'histoire plus qu'on ne la pense. La relation au passé se fait sur un mode non pas discursif mais performatif. L'événement célébré est alors exprimé par des gestes dans les termes d'un autre événement (Molinié, 2016 ; 311)³⁰.

dans l'époque inca. Puyca compte six *varantes*, nommés chaque année par les autorités politiques locales. Leur rôle est double. Ils doivent assurer l'ordre du village, telle une police informelle, et solliciter la fertilité des *apus* lors des fêtes de Noël et du carnaval. Tout villageois doit passer cette charge — la plus prestigieuse de Puyca — deux fois dans sa vie.

- 28 L'idée de rétribution du collectif est présente pour l'ensemble des charges rituelles.
29 Cette dynamique a également été relevée par Beatriz Pérez Galán (2004) à Pisac (Cusco) et par Harald Skar (1997) à Matapuquio (Andahuaylas).
30 Voir également Lévi-Strauss (1971 ; 741) sur la discursivité du geste rituel ; et Molinié (2022) pour une étude des « performances discursives » et des « discours performatifs » dans les Andes.

19. En ce sens, la *faena* peut être considérée comme une « performance discursive » qui répond à un contexte politique et social contemporain et témoigne de l’agentivité de ses acteurs. Les *indígenas* racontent les violences subies par l’ancienne main-d’œuvre des haciendas à la fois pour en transmettre la mémoire et pour montrer que ce temps est révolu. Cette représentation s’insère dans les conflits de terres qui opposent les *mistis* et les *indígenas*. En effet, les haciendas demeurent, ce qui génère de vives tensions à Puyca. Loin d’être abstraite, la « performance discursive » a une forte dimension politique. Selon Joanne Rappaport (2000 ; 44, 54), l’histoire n’est pas une réflexion isolée sur le passé : elle résulte de jeux de pouvoir contemporains. Les mises en scène mémorielles sont :

un acte d’écriture de l’histoire que les acteurs ont choisi de raconter [qui construit] littéralement une certaine réalité du passé et [contribue] à l’élaboration d’une mémoire officielle, produite localement et affichée publiquement, qui doit se comprendre à l’aune des enjeux contemporains à l’œuvre au sein de la configuration régionale (Robin Azevedo, 2013 ; 106).

20. Tout d’abord, les *obrerros* reprennent certaines attitudes des *hacendados*. Leur supériorité est constamment mise en scène lors de la *faena*. D’une part, ils ne travaillent pas pendant la fête. Au contraire, ils supervisent les usagers qui nettoient les canaux sous leur commandement. Or, autrefois, les *hacendados* dirigeaient le travail des *indígenas* lors des *faenas*. Possesseurs des plus grandes terres de Puyca, il leur fallait s’assurer une irrigation régulière. Ce contrôle des *mistis* sur l’eau, une ressource rare, allait de pair avec celui du territoire. D’autre part, la division entre les *obrerros* et les usagers est marquée dans l’espace. Jadis, les *hacendados* nourrissaient leur main-d’œuvre lors de la *faena*. Les *obrerros* en font de même aujourd’hui. De retour du nettoyage des canaux d’irrigation, ils donnent un repas sur la place de la mairie. Chacun trône à une table d’honneur devant le bâtiment municipal, tandis que les usagers sont assis à même le sol. Spécialement invitées pour l’occasion, les autorités politiques du district et de la province s’affichent aux côtés des *obrerros*, tels des hôtes de marque. Une frontière nette est visible dans l’espace. Une poignée d’individus domine la masse indistincte qu’ils représentent auprès de l’État. Naguère, les *mistis* accaparaient les charges politiques. Ils étaient donc les intermédiaires autoproclamés entre une foule *indígena* qui ne pouvait accéder au pouvoir et l’État. Ce statut politique privilégié leur permettait notamment de commettre de nombreux abus.

21. Les femmes participent activement à cette mise en scène lors du déjeuner de la *faena*. Aidée de quelques parents affins subordonnés, l'épouse de l'*obrero* remplit le rôle jadis occupé par celle de l'*hacendado* en servant un repas à la main-d'œuvre. Ce partage de nourriture auprès de plusieurs centaines de personnes notifie publiquement la prospérité des *cargantes*. En effet, les villageois vivent de l'agriculture de subsistance. L'abondance des récoltes et du bétail d'une famille est mesurable durant les repas de fête, offerts par le *cargante* au plus grand nombre. Ceci est particulièrement le cas lors du banquet de la *faena* qui est explicitement destiné à l'ensemble des usagers. Contrairement aux autres repas de fête, il se déroule sur la place de la mairie, et non chez les *cargantes*, ce qui met l'accent sur son caractère public. Cette mise en scène de la supériorité des *obreros* est également alimentée par les usagères, qui leur rendent hommage en leur offrant de la nourriture. Tous m'ont signalé cette activité comme étant volontaire. Toutefois, les deux années où j'ai participé à la *faena*, un très grand nombre de femmes a gravité autour des tables des *obreros*, bien vite remplies d'assiettes pleines³¹. Cette abondance excessive symbolise à la fois l'opulence des *cargantes* et la soumission de la foule. Premièrement, chaque *obrero* étale sa richesse en alimentant tous les usagers (environ 300 personnes). Cette dynamique avalise le statut social des familles les plus aisées, sans réellement redistribuer les excédents économiques dans le collectif. Comme le rappelle l'anthropologue Alejandro Diez Hurtado (2005 ; 258), dans les Andes, les charges sont régies par une « économie de prestige » grâce à laquelle la richesse matérielle est transformée en reconnaissance sociale, au moyen de dépenses excessives et de la générosité montrée lors de la célébration de la fête³² ». De plus, l'action de nourrir quelqu'un place la personne nourrie dans une situation de dépendance vis-à-vis de son protecteur, tel un enfant avec ses parents. Une fois encore, un parallèle s'établit avec la figure du *gamonal*, qui exerçait un fort paternalisme sur les *indígenas*. D'ailleurs, les usagères offrent une quantité de

31 Les *obreras* et les usagères servent des plats semblables à base de viande de bœuf, de pommes de terre et de maïs. En 2018, la famille Totocayo Yanqui avait récolté environ quinze kilos de nourriture. Les *obreros* étant incapables de consommer seuls une telle quantité d'aliments, les mets reçus ont été discrètement rassemblés dans des seaux et ramenés à leur domicile.

32 Ma traduction. La citation originale est la suivante : « *En general, los cargos suponen una "economía de prestigio", gracias a la cual se convierte riqueza material en reconocimiento social, mediante el dispendio y la generosidad mostrada en la celebración de la fiesta* ».

nourriture bien moindre que le *cargante*. Cet échange de nourriture fait écho à des séquences rituelles semblables à Puyca. Lors du carnaval, les *varantes* offrent des assiettes de fruits au maire. Ce rituel trouve son origine dans les haciendas. Autrefois, les *mistis* obligeaient les *varantes* de tout le district à leur offrir les meilleurs fruits en signe de soumission. L'ancienne fête de Pâques présente également des points communs avec la *faena*. À cette occasion, les filleules *indígenas* des *mistis* leur offraient un plat en signe de respect et de subordination. Je suggère que lors de la *faena*, les usagères expriment la soumission des villageois aux *cargantes*. Leurs allées et venues, les bras chargés de présents, entre la foule et les *obrerros*, matérialisent un lien asymétrique entre les deux groupes. Cette configuration spatiale et rituelle avive la mémoire des haciendas.

22. Revenons un instant sur la présence des autorités politiques à la fin de la fête. Celles-ci sont les invitées d'honneur du repas communal. Pourtant, elles ont été totalement absentes du nettoyage des canaux d'irrigation. Comment expliquer leur participation à ce banquet ? Je soupçonne que ceci est dû à la dimension civique de la *faena* qui, pour rappel, a longtemps permis la reconnaissance officielle des droits des communautés andines sur leurs terres. À Puyca, le contrat social entre l'État et les villageois est reconduit lors de chaque *faena*. Le fait que le repas se tienne sur la place de la mairie, et non sur celle de l'église comme dans les autres fêtes, souligne sa dimension civique. De plus, l'attribut de la charge d'*obrero* n'est autre que le drapeau péruvien. Tout au long de la *faena*, les *cargantes* brandissent fièrement l'emblème national. Son importance est telle que la passation de la charge est actée publiquement par la transmission du drapeau des *obrerros* sortants vers les *obrerros* entrants. D'une part, ce geste permet aux villageois de réaffirmer leurs droits sur les terres locales sous les yeux de représentants de l'État. Cela est à replacer dans le cadre des conflits de terre qui ont cours au village. En effet, les villageois se revendiquent comme étant les habitants légitimes de Puyca, contrairement aux migrants partis en ville. Selon eux, leurs interactions quotidiennes avec les lieux en feraient les possesseurs incontestés des terres locales³³. D'autre part, la transmission du drapeau national réaffirme la citoyenneté des villageois dans l'espace public. En effet, tous sont *indígenas*. Or, les populations indiennes n'ont obtenu un statut de citoyens plein et entier qu'en 1980. C'est seulement à

33 Ce thème est développé dans une thèse en cours.

partir de cette date qu’elles ont pu voter pour leurs représentants politiques³⁴. À la lumière de cette contextualisation, nous comprenons le rôle politique que joue cette mise en scène de la citoyenneté par les villageois devant les autorités. Elle émerge comme une tactique de conservation des droits civiques. En faisant preuve de « péruanité » à un moment stratégique, les *indígenas* – qui sont les seuls à être *obreros* – tentent de séduire les représentants d’un État qui les a longtemps laissés à la marge au profit des *mistis*.

23. Le lien entre les villageois et l’État n’est pas établi unilatéralement. Les autorités politiques locales ont régulièrement recours au travail collectif pour construire des infrastructures à moindre coût. En 2018, le maire avait obtenu des financements nationaux et régionaux pour faire cimenter les canaux d’irrigation et pour améliorer la voirie de Puyca. En contrepartie, les villageois, hommes et femmes, avaient exécuté les travaux moyennant un maigre salaire³⁵. En ce qui concerne la *faena*, le nom même de l’*obrero*, « l’ouvrier », renvoie expressément à la fonction de main-d’œuvre, tandis que les travailleurs ont l’appellation neutre « *usuarios* », « les usagers ». Celui qui dirige la *faena* œuvre au service de l’État.

24. Enfin, précisons que les charges politiques ont été accaparées par les *mistis* du XIX^e à la fin du XX^e siècle. Aujourd’hui encore, elles y restent associées. D’ailleurs, les autorités politiques jouent un rôle coercitif, qui rappelle celui des *mistis* autrefois. En plus de convoquer la *faena*, elles y imposent une assistance obligatoire, sous peine d’amende. Or, dans tous les autres contextes rituels, chacun est libre de participer ou pas aux activités. Bien qu’une absence soit vue d’un mauvais œil, il n’y a pas d’obligation formelle, encore moins de châtiments imposés par les autorités politiques. Ceci souligne la dimension civique de la *faena* qui transcende le cadre de la fête religieuse. Cette amende n’est d’ailleurs pas sans rappeler celle que reçoivent les individus qui ne votent pas lors des élections. Une fois encore, la participation au nettoyage des canaux d’irrigation apparaît comme la condition de la reconnaissance de l’État.

34 La suppression totale du droit de vote aux analphabètes au Pérou date de la réforme électorale de 1896.

35 Le salaire était d’environ 30 soles par jour. Le coût total des travaux d’amélioration de la voirie était de 752 000 soles, dont 235 000 financés par le programme national *Trabaja Perú* qui avait pour but de générer des emplois à échelle locale pour les populations les plus pauvres. Je n’ai pas réussi à connaître le montant des travaux de cimentation des canaux d’irrigation.

25. Le rituel matérialise donc des hiérarchies dans l'espace. Toutefois, la supériorité des *obreros* s'estompe dès la fin du repas. Ils sont des représentants temporaires des villageois, dont le pouvoir ne dure que le temps de la fête. Ils s'effacent progressivement au profit des villageois qui reprennent le pouvoir lors de l'assemblée communale. À cette occasion, tous prennent la parole librement. On y débat des problèmes liés à l'usage de l'eau, mais surtout on nomme (souvent contre leur gré) de nouveaux *obreros*. Une véritable représentation du pouvoir des villageois émerge alors. Bien que les noms des futurs *cargantes* soient déjà connus d'avance, ces derniers feignent la surprise et tentent de décliner l'offre. Les délibérations sont féroces et ce n'est qu'au bout de plusieurs dizaines de minutes qu'ils finissent par accepter l'imposition collective de mauvaise grâce. Somme toute, lors de cette assemblée, le protagonisme se déplace des *obreros* vers les villageois. Eux seuls décident qui les représentera l'année suivante auprès des *apus* et de l'État. Ils exercent publiquement et collectivement leur agentivité pour nouer des liens avec deux entités pourvoyeuses de ressources, qui peuvent à la fois les protéger et les punir. Notons qu'une mise en scène laisse place à une autre. Après avoir incarné le personnage de l'*hacendado*, l'*obrero* est supplanté par un groupe *indígena* idéalisé, en apparence traversé par des relations horizontales et émancipé des *mistis*. Ces représentations sont avant tout politiques. Elles s'inscrivent dans des conflits de terres contemporains. Présenter les villageois comme un ensemble homogène cherche à légitimer leurs demandes de droits sur les terres.

Conclusion

26. En définitive, nous avons exploré les tenants et les aboutissants des interactions entre les humains et les *apus* lors de la fête de nettoyage des canaux d'irrigation à Puyca. Celles-ci reflètent la quête de fertilité qui régit l'ensemble du cycle rituel de ce village agricole des Andes du sud du Pérou. Ainsi, la *faena* révèle les hiérarchies du collectif. En effet, les villageois sont dépendants des *apus*. Pour assurer la fertilité des terres, ils doivent leur dédier de nombreux rituels propitiatoires. En sa qualité d'intermédiaire, l'*obrero* est privilégié. Même au sein d'une séquence rituelle collective, il réalise des rituels en son nom. Il interagit donc activement avec les *apus*. De plus, l'accès à la charge est inégalitaire. Les paysans les plus aisés sont

facilement désignés pour être *obreros*, ce qui avalise leur statut social. Au contraire, les métayers sont tenus à l'écart de ces dynamiques de pouvoir. Cette discrimination sociale va de pair avec une inégale répartition des ressources. En plus d'avoir peu de terres, les métayers ont un accès limité à l'eau. Enfin, les villageois font une « performance discursive » lors de la *faena* qui active la mémoire des violences subies dans les haciendas pour mieux la dépasser. Il s'agit de montrer que cette époque est révolue. La mise en scène rituelle présente des *indígenas* émancipés et citoyens, qui sont les possesseurs légitimes des terres et des ressources locales. Ceux qui ne correspondent pas à cette représentation sont mis à la marge. C'est le cas des métayers qui n'ont pas de terres et, faute d'alternative, entretiennent celles des *mistis*. Leur statut social rappelle l'influence qu'ont encore aujourd'hui les anciens *hacendados* à Puyca. L'exemple de la *faena* met donc à jour la dimension politique des rituels, qui sont maniés par leurs acteurs dans le cadre des conflits du collectif. Les villageois considèrent qu'eux seuls peuvent posséder légitimement des terres à Puyca, car ils interagissent au quotidien avec les lieux, contrairement aux *mistis* qui vivent en ville. Régulièrement, les lieux exercent leur agentivité en prenant part à ces conflits. Plus un groupe leur fait d'offrandes, plus il recevra leurs faveurs. Même ainsi, il arrive que les lieux refusent de prodiguer leur fertilité aux humains, auxquels ils sont supérieurs.

Bibliographie

ALLEN Catherine J. (a), *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008.

ALLEN Catherine J. (b), «El animismo en los Andes», *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*, MUÑOZ María (ed.), Cochabamba, Editorial Quipus, 2019, p. 589-604.

ARCE SOTELO Manuel, «Yakumama, serenas y otras divinidades acuáticas del valle del Pampamarca (Ayacucho)», *Cuadernos Interculturales*, vol. 5, no 8, 2007, p. 97-119.

CADENA Marisol de la (a), *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Londres, Duke University Press, 2015.

___ (b), «¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas», *Universitas Humanística*, no 61, 2006, p. 51-84.

___ (c), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

___ (d), «“Las mujeres son más indias”: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco», *Revista Andina*, vol. 17, no 1, 1991, p. 7-47.

CANEPA KOCH Gisela, «Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje», *Crónicas Urbanas*, vol. 12, 2007, p. 29-42.

CHOQUE Carlos et PIZARRO Elías, «Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica», *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, vol. 45, no 1, 2013, p. 55-74.

COMETTI Geremia, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Bern, Peter Lang, 2015.

DESCOLA Philippe (a), *Les lances du crépuscule*, Paris, Pocket, « Presses pocket. Collection Terre humaine », 2006.

___ (b), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

DIEZ HURTADO Alejandro, «Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones», *Religiones andinas*, MARZAL Manuel M. (dir.), Madrid, Editorial Trotta, «Enciclopedia iberoamericana de religiones», 2005, p. 253-286.

GEFFROY Céline, *Jeux de mort. Ivresse et rites funéraires dans les Andes boliviennes*, Paris, L'Harmattan, « Recherches & documents Amérique latine », 2017.

M. LERCIER CASTELOT, «“Tienes que tomar para que no se seque el agua”...»

GOSE Peter, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*, Quito, Abya-Yala, 2004.

INGOLD Tim, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres/New York, Routledge, 2000.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA, IV Censo nacional agropecuario 2012, Lima, 2012. Disponible en ligne : <http://censos.inei.gob.pe/cenagro/tabulados/>

JALLADE Sébastien, « Mémoires du conflit armé et institutionnalisation de la médiation au Pérou. Réflexions à partir des expériences des lieux de mémoire locaux à Ayacucho et Apurímac », *Droit et cultures*, n° 1, vol. 70, 2015, p. 149-182.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Finale », *Mythologiques 4 : l'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 687-768.

LOAYZA CAMARGO Carlos, LUJÁN MEDINA Cipriano et URRUTIA CERRUTI Jaime, *Ayacucho. Idas y vueltas de la reforma agraria*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, «Perú Problema», 2020.

MÉNDEZ Cecilia, «Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú», *Documentos de trabajo del IEP*, vol. 56, 1996, p. 1-27.

MÉNDEZ GASTELUMENDI Cecilia, «De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)», *Histórica*, vol. 35, no 1, 2011, p. 53-102.

MOLINIÉ Antoinette (a), *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*, Lima, Institut Français d'Études Andines/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, « Colección Estudios Andinos », 2022.

____ (b), *La Passion selon Séville*, Paris, CNRS Éditions, « Bibliothèque de l'anthropologie », 2016.

ØDEGAARD Cecilie, *Sources of danger and prosperity in the Peruvian Andes: mobility in a powerful landscape*. London: Journal of the Royal Anthropological Institute, 2011.

PÉREZ GALÁN Beatriz, *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2004.

PIEL Jean, *El capitalismo agrario en el Perú*, Lima, Institut Français d'Études Andines/Universidad Nacional de Salta, 1995.

RAPPAPORT Joanne, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2000.

RÁZURI MONTOYA Diego, CASTRO SEGURA Carlos Alberto et RENGIFO Gabriel, «¿Los ignorados de la Reforma?: memorias y transformaciones en una localidad peruana no afectada por la Reforma Agraria de 1969», *Nuevas miradas sobre la Reforma Agraria Peruana*, DIEZ HURTADO Alejandro et BURNEO María Luisa (dir.), Lima, CISEPA/PUCP, 2023.

RIVERA ANDÍA Juan Javier, «Ritos agrícolas en el valle del Chancay (Lima). Testimonios sobre las celebraciones en torno a la limpieza de acequia recopilados cuarenta años después», *Anthropologica*, vol. 20, no 20, 2002, p. 309-332.

ROBIN AZEVEDO Valérie, «(Re)jouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre : “performance” carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou) », *Droit et cultures*, n° 2 (« Espaces des politiques mémorielles. Enjeux de mémoire »), vol. 66, 2013, p. 103-124.

SAIGNES Thierry, *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima/La Paz, IFEA/Hisbol, 1993.

SALAS CARREÑO Guillermo, *Lugares parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019.

M. LERCIER CASTELOT, «“Tienes que tomar para que no se seque el agua”...»

SALAZAR SOLER Carmen, «¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, «Debates», 2013, p. 1-37.

SKAR Harald, *La gente del valle caliente: dualidad y reforma agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, London: Journal of the Royal Anthropological Institute, 1998.

WACHTEL Nathan, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, «Alianza universidad», 1976.

YVINEC Maud, « Les Péruviens auparavant nommés Indiens », *Discours sur les populations autochtones des Andes dans le Pérou indépendant (1821-1879)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2021.