



HAL
open science

Pierres-gardiennes au Norte Potosí, des archives lithiques

Laurence Charlier Zeineddine

► **To cite this version:**

Laurence Charlier Zeineddine. Pierres-gardiennes au Norte Potosí, des archives lithiques. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 2020, 49 (2), pp.297-320. hal-03226692v1

HAL Id: hal-03226692

<https://hal.science/hal-03226692v1>

Submitted on 15 May 2021 (v1), last revised 15 Dec 2021 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Laurence Charlier
Maîtresse de Conférences - Université Toulouse Jean Jaurès 2
LISST-CAS
5 Allée Antonio Machado, 31100 Toulouse
laurence.charlier-zéineddine@univ-tlse2.fr

Pierres-gardiennes au Norte Potosí, des archives lithiques Une histoire migratoire et foncière des famillesⁱ

Résumé : Dans la région du Norte Potosí bolivien, les habitants de l'*ayllu* Aymaya peuvent bénéficier de l'action tutélaire des montagnes gardiennes mais aussi de l'action d'une catégorie de pierres spécifiques : les pierres-gardiennes. La protection de ces dernières se situe à l'échelle d'une famille et non de l'*ayllu*. Cet article est consacré à l'étude du rôle mémoriel de ces pierres-gardiennes dans l'histoire migratoire et foncière de cette région. Il permet ainsi d'enrichir les recherches sur les ancrages de la mémoire sociale dans les Andes. Mais ce texte entend aussi étoffer l'ethnographie du cosmos minéral dans les Andes que la littérature andine n'a pas fini d'épuiser.

Mots-clés : Pierres-gardiennes, archives, Norte Potosí, historicité, support mémoriel, êtres minéraux.

Piedras guardianas en el Norte de Potosí. Una historia de la migración y de la propiedad de familiar mediante unos archivos líticos.

Resumen : En el Norte Potosí los habitantes del *ayllu* Aymaya pueden aprovechar la acción tutelar de los cerros guardianas pero también la acción de una categoría pétreo específica: las piedras guardianas. Su protección se lleva a cabo al nivel de una familia y no de un *ayllu*. Ese artículo trata sobre el papel de las piedras guardianas en la memoria de la historia de la migración y de la propiedad de la tierra de esa zona. Permite así enriquecer la investigación sobre la memoria social en los Andes. Ese texto aspira también a fortalecer la etnografía del cosmos mineral en los Andes cuyo estudio no está todavía agotado.

Palabras claves: Piedras guardianas, archivos, Norte Potosí, historicidad, apoyo de memoria, seres minerales.

Guardian Stones in North Potosí. A migration and land history of families through the lithics archives

Summary: In the region of Bolivian Norte Potosí, the inhabitants of *ayllu* Aymaya can benefit from the tutelary action of the guardian mountains but also from the action of a category of specific stones: guardian stones. This protection is effective at a family level (but) not for the all *ayllu*. This article is devoted to the study of the memorial role of these guardian stones in the migratory and land history of this region. It thus makes it possible to enrich the researches on the roots of the social memory in the Andes. But this text also intends to expand the ethnography of the mineral cosmos in the Andes that the Andean literature has not finished exhausting.

Keywords: Guardian stones, archives, Norte Potosí, historicity, memorial support, mineral beings.

Lors de mes derniers séjours dans le département du Norte Potosí bolivien en 2017 et en 2018, des techniciens (agronomes, chargés de développement) cartographiaient les *ayllus* des Hauts Plateaux en présence des autorités indigènes déposant ici ou là des plaques en ciment indiquant le nom de l'*ayllu*. Les applications récentesⁱⁱ de la Loi bolivienne INRA (Loi du Service National de Réforme Agraire) visent en effet à ce que toute la surface du pays fasse l'objet de titres de propriété (*titulación*). Mais dans les communautés agropastorales des *ayllus* Aymaya et Kharacha où je mène mes recherches, les désaccords ne portaient pas tant sur les frontières qui séparaient chaque *ayllu* que sur les limites de chaque parcelle (*canchón*) dont l'usufruit dépend des unités familialesⁱⁱⁱ.

[carte 1]

Un *ayllu* est un collectif d'humains et de non-humains partageant un territoire commun, soumis à des autorités communes et unis par des liens de parenté. Les *ayllus* du Norte Potosí actuel (provinces Bustillo, Bilbao, Ibañez, Chayanta et Charcas) sont situés sur le territoire de l'ancienne chefferie aymara Charka et se caractérisent par une organisation hiérarchique et segmentaire^{iv}. Chaque *ayllu* est en effet divisé en deux moitiés : *Alaxsaya* (Haut) et *Manqbasaya* (Bas). Divers segments s'articulent selon ce principe dualiste de division en moitiés. Le grand *ayllu* est formé d'*ayllus mayores* qui à leur tour se divisent en *ayllus menores* puis en *ayllu minimos* ou *cabildos*, enfin en communautés^v. Ce faisant, les *ayllus* Aymaya et Kharacha appartiennent au grand *ayllu* Chayanta qui comprend les *ayllus* suivants : Laymi, Puraka, Chullpa, Jukumani (moitié *Alaxsaya*), Chayantaka, Sikuya, Kharacha, Aymaya, Panakachi (moitié *Manqbasaya*). L'histoire régionale a été profondément marquée par des conflits entre *ayllus* pour des motifs territoriaux (guerres entre Laymi et Aymaya, entre Laymi et Qaqachaka, tensions diverses^{vi}). Pourtant, au sein des *ayllus* Aymaya et Kharacha, l'attention s'est momentanément déplacée des frontières entre *ayllus* vers les frontières entre parcelles : les pratiques des géomètres et leurs cadastres ont fait resurgir des litiges de voisinage qui étaient restés jusque-là tacites à propos des limites entre les parcelles.

Ce changement d'échelle fut décisif dans mes recherches. Je connaissais en effet l'existence de documents écrits se rapportant à l'*ayllu* (titres de propriété, archives coloniales - *censos*, *revisitas* - cahiers contenant les listes des tributaires ou celles des personnes qui doivent avoir une charge dans le futur, notamment) et soigneusement conservés par les autorités de l'*ayllu* suite à leur investiture (Rivière, 2007)^{vii}. Par ailleurs, j'avais observé que certaines pierres constituaient un support mémoriel déterminant dans l'histoire régionale (celle de l'*ayllu* et de ses relations avec les *ayllus* voisins) (Charlier, à paraître). Mais qu'en était-il de l'histoire beaucoup plus locale, celle des familles et de leurs terres au sein de l'*ayllu* ? Existait-il des pierres qui étaient aussi investies mémoriellement et qui venaient compléter les archives écrites ?

Cet article est consacré à l'étude des rapports entre certaines pierres et les dynamiques d'occupation afin de saisir leur rôle mémoriel dans l'histoire migratoire et foncière de cette région. Il permettra ainsi d'envisager les archives dans un sens plus extensif et d'enrichir les recherches en ethnohistoire dans les Andes. Mais ce texte entend aussi enrichir le matériel ethnographique sur les pierres dans les Andes, ce matériel étant consacré presque exclusivement aux pierres *illa*^{viii}, pierres le plus souvent zoomorphes et de petite taille (voir : Allen 2016, De la Cadena 2015, Flores Ochoa, 1977, Ricard Lanata, 2010). Il vise donc à enrichir l'ethnographie du cosmos minéral que la littérature andine n'a pas fini d'épuiser.

Après avoir insisté sur l'importance des pierres-gardiennes dans l'étude des ancrages de la mémoire sociale, nous montrerons les limites d'une analyse uniquement textuelle. Loin de se réduire à des évocations du passé, les pierres-gardiennes sont des membres du *ayllu*. Ce faisant, elles sont aussi décrites comme des partenaires sociaux nous invitant à adopter une analyse relationnelle des régimes d'historicité.

Les pierres-gardiennes, un support mémoriel

La cohabitation entre les membres des *ayllus* s'établit en grande partie sur la soumission à des autorités communes : le *mallku*^x, humain élu pour gouverner l'*ayllu* durant deux ans, et les *apu mallku*, les montagnes les plus hautes. *Apu* signifie « chef » en aymara et peut être employé par les locuteurs pour se référer à ce qui est saillant dans le paysage comme les montagnes remarquables. Dans la communauté d'Urur Uma, l'*apu mallku* ou *tata^x mallku* est la montagne Huancarani **[photo 1]**. Chef suprême de l'*ayllu*, le Huancarani est aussi le gardien et le protecteur de l'*ayllu* ce qui explique que les habitants de la région puissent aussi le désigner par le terme aymara *uywiri*, « personne qui a la charge d'élever » (Arnold y Dios de Yapita, 1998 : 97).

Les *apu* font l'objet de fêtes rituelles durant la période du Carnaval et le premier août. À cette occasion, les *apu* peuvent recevoir des offrandes culinaires (*mesas*) de la part des *comunarios*^{xi} qui souhaitent les satisfaire et témoigner leur gratitude pour l'attention qu'ils manifestent. Les activités agropastorales dépendent en effet en grande partie des *apu* : les perturbations climatiques (sécheresses, inondations, tempêtes, grêle), la diminution des troupeaux ou encore les conflits entre les membres de l'*ayllu* proviendraient du courroux des *apu* ou de leurs caprices.

Outre l'*apu*, certaines pierres sont associées au territoire de l'*ayllu*. Quand il y a des guerres (*ch'aqwa*), les pierres qui bornent l'*ayllu* par exemple, deviennent assermentées (*jurado*) au sens où elles font l'objet d'un pacte entre les autorités (*mallku* et *apu mallku*) des *ayllus* en conflit^{xiii} : quiconque déplace ces pierres doit mourir. Le dessein de ce pacte cosmopolitique est pragmatique : éviter que la guerre ne reprenne. Dans la région où j'ai mené mes recherches, la plupart des pierres assermentées renvoient à la guerre des années 1940 entre les deux *ayllus* frontaliers Aymaya (allié avec les *ayllus* Kharacha, Sikuya et Chhuqu) et Laymi (allié avec les *ayllus* Puraka et Ch'ullpa). À ces bornes lithiques, s'ajoutent des rochers balisant les routes qui relient les Hauts plateaux aux vallées. En raison du contrôle vertical des étages écologiques (Murra 1975) et de la culture bizonale Platt (1978 et 1981), les habitants d'Urur Uma possèdent des terres dans les vallées, dans la communauté de Suarani afin d'obtenir des ressources non disponibles sur les Hauts Plateaux comme du maïs ou du blé. Or, à chaque *ayllu* correspond un itinéraire spécifique que certains rochers considérés comme la pétrification d'ancêtres ou d'ancêtres

exemplaires indiquent : les récits de ces lithomorphoses traitent de héros guerriers ou culturels. Associés au territoire de l'*ayllu*, certains des rochers décrits comme des pétrifications ont d'ailleurs un pouvoir sollicité par les Aymayas ou les Kharachas pour vaincre les *ayllus* de la moitié opposée (Laymi, Puraka, Chullpa et Jukumani) dans le cadre de batailles rituelles (*tinku*) ou de guerres (*ch'aqwa*) (Charlier, à paraître).

Mais le champ d'action des pierres peut être plus domestique et se rapporter au groupe familial^{xiii} seulement. Dans la communauté d'Urur Uma, les habitants peuvent en effet bénéficier de l'action tutélaire d'une catégorie de pierres spécifiques que j'appellerai « pierres-gardiennes ».

Contrairement aux pierres *illa* réputées « apparaître » aux bergers, les pierres-gardiennes ont été « choisies » par un aïeul à son arrivée dans la région pour y vivre. Dans les *ayllus*, les familles sont patrilinéaires et la résidence est virilocale. Ce faisant, les pierres-gardiennes sont toujours sélectionnées par des hommes. Une fois que la personne a choisi une pierre, elle en devient le maître (*dueño*)^{xiv}. À chaque pierre-gardienne, un foyer-famille et réciproquement. Connues de tous, les pierres-gardiennes sont l'œuvre d'un savoir collectif : chacun sait où est la pierre-gardienne de chaque famille.

Il existe plusieurs catégories de pierres-gardiennes. En leur sein, les pierres ont des attributs distinctifs qui sont mobilisés comme critères taxinomiques. Les pierres-gardiennes les plus communes sont celles nommées *tiranचाग्रुरु*, nom aymara signifiant selon mes interlocuteurs « Là où nous sommes, nous devons rester » ou « d'où nous sommes dirigés/qui nous dirige ». Il convient de préciser ici le double emploi de ce nom : *tiranचाग्रुरु* est employé à la fois comme un nom générique équivalent à « pierres-gardiennes » (toutes les pierres-gardiennes sont *tiranचाग्रुरु*), à la fois comme un nom taxinomique mettant l'accent sur l'attribut particulier d'une pierre-gardienne par rapport à une autre. Les pierres *tiranचाग्रुरु* sont censées « aider la famille qui vit sur le lieu, en prendre soin, lui garantir la santé, la protéger des infortunes, la défendre » (Corseño, 2017). **[photos 2, 3 et 4]**. D'autres pierres-gardiennes en revanche sont plus spécifiquement associées aux activités agropastorales comme les pierres *mayrumiri*, de l'aymara *ymiri*, « qui a la charge d'élever ». Ces pierres-gardiennes protégeraient les animaux des bergers, feraient accroître leur nombre et garantiraient une production alimentaire suffisante **[Photo 5]**. Enfin, d'autres pierres-gardiennes sont réputées octroyer richesses, argent (les pierres *phaxima*), d'autres encore aideraient à voyager (aller à pied dans les vallées).

Associées à un lieu, les noms des pierres-gardiennes sont des toponymes : « chaque endroit a sa *tiranचाग्रुरु*^{xv}, ma *tiranचाग्रुरु* s'appelle Chhankarani [puisqu'elle se trouve dans la zone appelée Chhankarani^{xvi}] » m'expliquait mon compère Romero Condori. Le maître ne choisit donc pas le

nom de la pierre. C'est le lieu (choisi par un aïeul) qui détermine celui-ci. Il s'agit de toponymes.

Attardons-nous à présent sur l'histoire de Romero Condori. Romero a dépassé les soixante ans et réside aujourd'hui dans la communauté d'Urur Uma baja alors que sa pierre-gardienne se situe dans la communauté d'Urur Uma alta^{xvii}, dans la zone appelée Chhankarani. Son arrière-grand-père, venu des vallées, avait choisi cette zone pour s'implanter : « mon grand-père a choisi cette pierre pour sa famille car le lieu était bien. C'est notre pierre, celle de la famille ». Par contraste, le voisin de Romero, Juan Condori, a sa pierre-gardienne dans la zone appelée Jachäsi. **[Schéma 1]** L'emplacement de ces deux pierres-gardiennes est ici très instructif. Dans la communauté d'Urur Uma baja, la majorité des personnes portent le même patronyme : Condori^{xviii}. Cependant, les Condori se divisent en deux groupes : 1) les Condori de Wiluyu venus des vallées (de Condor pampa) comme Romero et, 2) les Condori venus de Merk'Aymaya (*Ayllu* Kharacha, Province Bustillo) comme Juan^{xix}. **[carte 2]** La distinction de ces deux familles Condori s'objective spatialement puisqu'elles vivent de part et d'autres de la rivière Liwichi (aujourd'hui asséchée)^{xx}. L'emplacement de ces pierres-gardiennes constitue ainsi un support historique permettant de retracer l'histoire des peuplements de cette région : les deux zones où se situent les pierres-gardiennes (zone Chhankarani pour les Condori provenant des vallées et celle de Jachäsi pour ceux provenant de Merk'Aymaya) correspondent effectivement à des zones d'habitation plus anciennes, aujourd'hui délaissées. Les personnes sont descendues vers des terres plus fertiles et plus proches des rivières, déplacement qui les a conduites à choisir une autre pierre-gardienne. Selon Romero (né dans les années 1950), sa pierre-gardienne (et celle de ses frères) aurait été choisie par son arrière-grand-père, Baselio Condori. Le grand-père de Romero (Luciano Condori) aurait conservé la pierre-gardienne de Baselio (père de Luciano) alors que ses frères en auraient choisi une nouvelle au moment de leur déplacement vers des zones plus fertiles et de leur fondement d'un foyer-famille^{xxi}. C'est en effet à cette génération que les familles changèrent de zones d'habitation. Cette migration explique qu'aujourd'hui, Romero (et ses frères) n'ait plus la même pierre-gardienne que ses cousins paternels (les descendants de Baselio) : « c'est normal qu'on n'ait plus la même pierre-gardienne aujourd'hui, ils ont en choisi une autre car nous ne sommes plus des germains ». La pierre-gardienne de Romero se trouve en effet sur le terrain (*canchón*) de son cousin Felix. Celui-ci a hérité de la parcelle et la cultive depuis. La pierre-gardienne de Felix se situe quant à elle sur une parcelle à proximité de sa maison qui appartient néanmoins au frère de Romero, Modesto. La parcelle appartenait en effet au père de Romero et fut ensuite divisée entre Romero et Modesto.

L'étude des pierres-gardiennes met ainsi en évidence les dynamiques d'occupation dans la région, leur présence indiquant des lieux d'établissement et de production agricole lorsque les activités humaines se sont déplacées. Archives lithiques, elles permettent de retracer l'histoire des peuplements et des mouvements de population dans la région. Supports mémoriels pour les habitants, elles concourent également à retracer l'histoire des transactions foncières, des ventes et des partages de terrain dans les fratries.

L'emplacement des différentes pierres-gardiennes révèle deux moments historiques. Situées à Urur Uma dans les zones de Chhankarani et de Jachäsi, elles indiquent une occupation (début 19ème siècle environ) par des familles Condori provenant de deux endroits distincts : Condor Pampa dans les vallées, et Merk'Aymaya sur les Hauts plateaux. Témoins d'un établissement dans la région, les pierres-gardiennes étaient alors situées sur une parcelle cultivée par leur maître. Elles se trouvaient également aux abords de l'habitat du foyer-famille. Les pierres-gardiennes étudiées permettent ainsi d'identifier les zones de Chhankarani et de de Jachäsi comme étant les premières zones d'occupation dans la région c'est-à-dire dans les hauteurs, sur le versant de la montagne Huancarani. Nous retrouvons d'ailleurs ces premiers lieux d'occupation auprès des familles principales de l'*ayllu*. Les Gallegos par exemple sont considérés par la plupart des habitants comme les *originarios*^{xxii} de l'*ayllu* Aymaya et habitent aujourd'hui dans la même zone que les Condori venant de Merk'Aymaya. J'ai pu rendre visite à l'un des membres de cette famille. Sa pierre-gardienne était située au-dessus de la zone de Jachäsi, sur le chemin qui mène à Aymaya, ce qui va dans le sens d'une première occupation de la région sur des terres situées beaucoup plus en hauteur, près du sommet Huancarani^{xxiii}.

Le second moment historique correspond au moment où ces populations sont descendues, approximativement dans les années 1920. Elles ont alors changé d'habitat et ont été amenées à choisir de nouvelles pierres-gardiennes. Celles-ci se situent sur des parcelles près des rivières (Liwichi, Urur Uma). Ce mouvement a donné lieu à la division d'Urur Uma en deux moitiés et à la naissance d'Urur Uma Baja. Depuis lors, les habitats se sont relativement stabilisés ce qui explique que les pierres-gardiennes choisies par la génération de Luciano Condori soient quasiment les dernières pierres-gardiennes choisies. Il y a quelques particularités. Certains ont en effet tenu à choisir une nouvelle pierre-gardienne tout en gardant celle choisie par l'aïeul. Parmi les cousins de Romero descendants de Baselio, Corseño est le maître de deux pierres-gardiennes. La première nommée Qalach'uru (située sur une colline du même nom) avait été choisie par le grand-père de Corseño (le frère de Luciano). Pour Corseño, c'est la pierre-gardienne de « sa famille » c'est-à-dire de son père, de ses oncles paternels et de ses cousins parallèles paternels. C'est donc une charge partagée par les descendants du grand-père paternel. Mais Corseño est

aussi le maître de la pierre-gardiennne *piebra mesa* (pierre autel) choisie par son père lorsque celui-ci avait désiré changer d'habitat. Dans la mesure où Corseño est le seul de la fratrie à vivre dans la maison paternelle, cette charge lui incombe. [Schéma 2].

Les pierres-gardiennes sont donc étroitement liées à l'habitat des familles. On peut s'attendre à ce que le réchauffement climatique soit accompagné d'un autre mouvement massif des populations d'Urur Uma baja vers la rivière Jatun Mayu. L'abandon des parcelles les plus hautes ou leur usage réservé au pâturage témoignent de la continuité des déplacements des populations « vers le bas », près de la rivière. En 2017, la sécheresse et des averses de grêle extrêmement violentes endommagèrent les cultures. Ce fut une catastrophe pour les paysans de la région : certains ne pouvaient plus subvenir à leurs moyens et pour la première de leur vie, durent acheter des pommes de terre^{xxiv}. C'est à ce moment que Romero songea à changer de lieu d'habitation. Jusqu'à la mort de son père, Romero avait toujours privilégié les terres dans les vallées. Le partage des terres dans la fratrie s'était fait en respectant cette priorité. Dans les *ayllus*, les fils héritent des terres une fois qu'ils ont fondé un foyer et que le père est décédé. La répartition se fait idéalement de manière équitable^{xxv} et peut s'opérer de manière diverse. Le père peut être amené à diviser une même parcelle entre plusieurs de ses fils ce qui explique la taille de plus en plus réduite de certains terrains. Le père peut aussi répartir ses parcelles entre ses fils et notamment en conservant le contrôle vertical des étages écologiques. C'est dans ce cadre que Romero eut l'usufruit de la plupart des terres dans les vallées tandis que ses deux frères s'étaient partagés les terres des Hauts Plateaux. Mais l'abandon progressif des terres dans les vallées par les habitants des Hauts Plateaux, et plus récemment, les changements climatiques observés conduisirent Romero à changer de priorité. C'est ainsi qu'il voulut s'établir dans la maison de ses parents abandonnée depuis leur décès. Celle-ci se situe en effet à proximité de la rivière Jatun Mayu. Cette localisation comporte plusieurs avantages : un abreuvement des animaux plus facile et un coût beaucoup plus modeste pour l'obtention d'un puits dans la mesure où le forage est moins profond^{xxvi}. Pour justifier son choix, Romero fit précisément allusion à la parcelle de Modesto où se trouve la pierre-gardiennne de leur cousin Felix : cette parcelle se trouvant au bord de la rivière Urur Uma, il était normal que Romero profite à son tour de parcelles à proximité d'une rivière. Romero me confia qu'il s'était toujours senti lésé par rapport à son frère qui avait pu bénéficier de terres plus fertiles sur les Hauts Plateaux^{xxvii}.

Cet exemple témoigne du fait que les pierres-gardiennes constituent aussi un support mémoriel pour identifier les différentes transactions foncières. Aujourd'hui en effet, la majeure partie des maîtres des pierres-gardiennes ne sont plus les propriétaires des parcelles sur lesquelles les pierres

se situent. Contrairement au lieu d'implantation du foyer, les parcelles font l'objet de plusieurs transactions. Le corollaire est que toute pierre-gardienne a un maître indépendamment du propriétaire de la parcelle et du destin de celle-ci (que la parcelle soit cultivée ou non). Dans les *ayllus*, les terres agricoles sont distribuées selon deux formes d'usufruit : *los canchones* et les *mantas*. Dans le premier cas, la production est individuelle et les activités agricoles sont régies par l'unité familiale. Les *mantas* sont des superficies de culture très étendues, de propriété communale, et sous le contrôle du *cabildo* et de l'*ayllu*. Les *mantas* sont divisées en parcelles appelées *qallpas* sujettes à la rotation préétablie des cultures, laquelle est déterminée par l'*ayllu*, le *cabildo*, ou la communauté^{xxviii}.

Excepté les parcelles qui font partie des *mantas*, beaucoup de parcelles ont été vendues ces dernières années en raison des migrations, elles-aussi accentuées. L'héritage de la charge de maître de pierre-gardienne et celui du patrimoine foncier ne sont donc pas obligatoirement solidaires et peuvent bifurquer. Ce faisant, les pierres-gardiennes légitiment le lien ancestral à la terre mais non plus à sa propriété.

Si elles ne sont pas vendues ou transmises, les parcelles peuvent aussi être abandonnées, notamment les plus hautes, les parcelles où se situent les pierres-gardiennes choisies par les bisaïeuls. On observe ainsi des pierres-gardiennes qui « veillent » sur des parcelles abandonnées par leur maître. Dans les années 1980, la fermeture des mines du Norte Potosí entraîna une migration massive de la population vers Cochabamba, principalement dans la province du Chaparé, zone tropicale humide adaptée à la culture de la feuille de coca. C'était le début de la colonisation de cette région des Basses Terres par les paysans et les mineurs des Hautes Terres. Tandis que les hommes se dédiaient au défrichage nécessaire à l'agriculture, leur épouse et leurs enfants s'installaient dans des zones périurbaines (Cochabamba, Sacaba). Par la suite, les migrations se sont intensifiées tandis que celles qui étaient saisonnières devinrent de longue durée. Dans les années 2010, les migrations extrarégionales (vers toutes les régions de Bolivie, Hautes Terres et Basses Terres) et régionales (des communautés agropastorales vers les bourgs d'Uncía ou Llallagua) s'accroissent donnant lieu cette fois-ci à des installations définitives. Dans tous les cas, si les parcelles peuvent être abandonnées, si les pierres-gardiennes qui s'y situent peuvent également être délaissées, celles-ci sont toujours des supports historiques. La fonction mémorielle des pierres-gardiennes supporte la perte de leur usage et se trouve désolidarisée des activités agricoles présentes. Ce n'est ni la possession de la parcelle où se situe la pierre-gardienne, ni le travail de la terre qui fait le maître de la pierre.

Ce constat laisse entrevoir une double disjonction : une première entre la propriété d'une pierre-gardienne et la propriété foncière, une seconde entre la propriété d'une pierre-gardienne et la

nature de la tenure foncière dans les *ayllus*. En effet, la loi qui régit le foncier dans les *ayllus* depuis la réforme agraire de 1953 est la suivante : la terre appartient à ceux qui la travaillent. Cette règle va de pair avec une tenure foncière collective. La reconnaissance des territoires indigènes de Bolivie s'est faite à travers les titres de « Tierras Comunitarias de Origen » (Terres Communautaires d'Origine) ou TCO, reconnues par la Loi INRA en 1996^{xxix}. Dans les *ayllus* organisés en TCO, l'ensemble des terres demeure celui de l'*ayllu* quelles que soient les formes de l'usufruit. Les titres de propriétés relèvent donc de l'*ayllu* et non des familles qui ne peuvent dès lors ni vendre, ni faire hériter sans l'accord du *segunda mayor*, l'autorité de l'*ayllu*.

Qu'en est-il des pierres-gardiennes liées aux familles ? Pouvons-nous distinguer deux formes d'ancrage révélées par les pierres, l'*ayllu* et la famille ? L'étude de Pierre Duviols (1979) sur les fameux *wanka*, les monolithes évoqués dans les sources coloniales est à cet égard enrichissante. Ces rochers anthropomorphes ou zoomorphes constituaient le double lithique de l'ancêtre de l'*ayllu*, lequel avait fondé le territoire et cultivé ses terres. Répliques minérales d'ancêtres momifiés, les *wanka* pouvaient être dotés de titres distinctifs : ils pouvaient garantir le cycle agricole, protéger le champ et ses récoltes (*chacrayoc*), de même qu'ils pouvaient être considérés comme les gardiens et protecteurs du territoire (*marcayoc*) (Duviols, *op. cit.*). Ces recherches ont pu être enrichies grâce aux travaux de Valérie Robin (2008) sur les *ramaderos* dans les communautés du département de Cuzco. Les *ramaderos* sont des menhirs situés dans un enclos ou à proximité des maisons. Or, comme dans le cas des pierres-gardiennes, leur usage est domestique et tout *ramadero* a son propriétaire. Les *ramaderos* comme les pierres-gardiennes témoignent de l'occupation primordiale d'une partie du territoire par un foyer-famille de même que leurs actions ne concernent que le groupe familial^{xxx}. L'étude de Valérie Robin sur les pierres a donc permis de mettre en avant l'existence d'une autre modalité d'ancrage révélée par les pierres : le foyer-famille. L'ethnographie des communautés de l'*ayllu* Aymaya révèle la coexistence de différentes catégories de pierres, chacune étant dotées de propriétés diverses, certaines renvoyant directement à l'*ayllu*, d'autres à un foyer-famille particulier. Ces données nous suggèrent de ne pas présenter ces formes d'ancrage différentes comme étant concurrentielles, exclusives les unes par rapport aux autres ; elles nous invitent à ne pas les penser non plus comme des transformations progressives et historiques de l'une à l'autre. Elles semblent en effet cohabiter synchroniquement. Il n'y a pas à choisir. À Urur Uma, chaque foyer famille a sa pierre-gardienne qui la distingue d'une autre famille par son histoire (l'histoire de sa première occupation et son origine) tout en pouvant entretenir des relations avec un rocher qui fait office de marquage territorial de l'*ayllu*^{xxxi}. Qu'elles soient le témoin de la fondation d'un *ayllu* ou de l'occupation ancienne d'une famille, que leur

action tutélaire vise l'*ayllu* ou une famille particulière, les pierres sont considérées comme membres de l'*ayllu*.

Pourtant, avoir sa pierre-gardienne et posséder ainsi le témoignage d'une occupation primordiale d'une partie du territoire par un aïeul de la famille, n'est pas suffisant pour « faire *ayllu* ». Un des fils de Romero émigré à Cochabamba me confiait ainsi que lorsqu'il venait à Urur Uma, ses cousins ne le saluaient plus lui signifiant par là qu'il ne le reconnaissait plus comme un membre de l'*ayllu*. Les migrations extrarégionales impliquent en effet de ne plus cultiver la terre de l'*ayllu* et de ne plus contribuer au système de charges collectives (comme diriger la communauté, nettoyer les réserves d'eau, améliorer les routes, etc.). La plupart des habitants revendiquent la conservation de l'organisation en TCO afin que les migrants soient dénués de capital foncier. D'autres souhaiteraient adopter le syndicalisme^{xxxii}, cette organisation permettant de faire payer des amendes aux absents qui ne participent plus aux charges (*gotas*)^{xxxiii}. Or, jusqu'à présent, Romero a toujours eu la possibilité d'accomplir les charges communautaires à la place de ses fils. De janvier 2018 à juin 2018, il a ainsi mené à bien la charge de *jilanqu*^{xxxiv} avec son épouse pour se substituer à son fils cadet parti vivre dans la banlieue de Cochabamba depuis une dizaine d'années. Mais comme le souligne mon compagnon, que se passera-t-il à la mort de Romero ?

Les pierres-gardiennes : des membres de l'ayllu

Faire partie d'un *ayllu* ne repose donc pas sur le seul critère de l'ancrage territorial familial. Les réactions des membres de ceux qui vivent dans l'*ayllu* insistent sur l'importance d'y habiter, d'y travailler et d'y entretenir des relations sociales fondées sur l'échange. Les pierres-gardiennes qui font office d'archives testimoniales ne suffisent pas à garantir et légitimer l'appartenance à un collectif. Mais pouvons-nous réduire les pierres-gardiennes à des supports historiques ou des modes de transmission du savoir^{xxxv} ? Nous allons voir que les pierres ne sont pas de simples supports narratifs ou mémoriels destinés à évoquer le passé.

Les pierres-gardiennes sont décrites par mes interlocuteurs hispanophones comme des « voisins » (*vecinos*) ou « parents/partenaires » (*parientes*). Ce lien se rapporte aux relations que les humains entretiennent avec certaines pierres mais également aux relations que ces pierres entretiennent entre elles ainsi qu'avec les montagnes : « La pierre autel, les *jurürü*^{xxxvi}, la montagne Ch'yaraqhi^{xxxvii}, nous sommes tous voisins, tous parents » (Corseño, Vinto 2017). En aymara, le terme utilisé pour se référer à cet ensemble est *markapacha*^{xxxviii}:

« *Markapacha* ça veut dire plein de gens, plein de gens qui peuvent t'aider à quelque chose. Imaginons par exemple que ta mère meure. Bon, tu es toute seule et donc tu dois avertir les *markapacha* (*a los markapacha*) et ce *markapacha* va t'aider. *Markapacha* peut désigner ceux qui t'aident à semer les pommes de terre ou bien le labour [...] *Markapacha* ça veut également dire respect. Tu ne vas pas dire "les gens" mais "Un" seulement. Tu dis juste "Un" pour (te référer à) tous. Par exemple, ils sont en train de semer des pommes de terre. Tu ne vas pas dire " les gens ". C'est mal poli. Tu dois dire avec respect *markapacha*. "Dieu vous paie *markapacha* " et non " Merci à vous tous ". Un seul pour désigner 10, 15, 20 personnes » (Romero, Urur Uma 2018).

Markapacha réfère donc une qualité des relations entre des membres de l'*ayllu*, ces membres devenant alors des voisins. C'est donc la relation (la solidarité contractuelle) qui crée le voisinage et non la proximité physique au sein d'un territoire commun.

Néanmoins, ces relations de voisinages ne doivent pas laisser penser qu'elles sont exsangues de différenciations sociales et de rapports de subordination. Comme nous l'avons vu, les *apu* protègent et défendent (*uyway*) tous les membres de l'*ayllu* en même temps qu'ils en sont les autorités suprêmes (*mallku*). Dès lors, la protection des *Apu* suppose une relation hiérarchique et foncièrement asymétrique. Marisol de La Cadena (2015) rapporte ainsi le nom donné aux *apu* : *munayniyoq* « le maître de la volonté »^{xxxix}. Dès lors, les humains comme les pierres (y compris les pierres-gardiennes) doivent obéir aux montagnes qui dominent et ordonnent (*kamachiy*).

Par ailleurs, si les pierres sont définies par mes interlocuteurs comme des voisins, les relations qu'elles entretiennent avec les humains ne sont pas du même ordre que celles que les humains entretiennent entre eux au sein de l'*ayllu*. En effet, les pierres sont des prédateurs, les humains sont des proies. Les pierres sont des *sagra*, des êtres présolaires provenant de l'inframonde et associés au temps de la première humanité, le temps des *ch'ullpa*. Y cohabitent les morts récents, des esprits, des maîtres des lieux, des forces telluriques comme le vent ou la foudre, ou encore des animaux chthoniens. Or, le monde d'en bas se caractérise par sa force et sa fécondité débordante (Harris et Bouysse-Cassagne 1988) ce qui explique que les pierres aient un rôle actif dans les activités agropastorales. Il se spécifie également par sa faim, une faim insatiable. Les pierres-gardiennes ont en effet besoin d'être nourries. Une fois par an, au Carnaval ou au premier août (plus rarement à Noël), leur maître les invite à manger (*qaray*) lors de la *willja*^{xl}. **[photo 6]** : romarin, bonbons roses et blancs (*confites*), *q'uwa*^{xli}, cannelle, feuilles de coca, alcool pur, maïs blanc moulu, maïs *chuki* (maïs jaune), de la graisse de lama (*untu*) avec laquelle on confectionne des lamas en miniature. Cette invitation est décrite comme un témoignage d'adoration et de

soumission visant à interpeller la pierre. L'attention des humains est en effet interprétée comme un dispositif de mise en présence des *sagra*. Dans le même ordre d'idées, le maître prendra garde à toujours saluer sa pierre-gardienne lorsqu'il marche aux alentours et à lui offrir s'il le peut quelques feuilles de coca (*su cariño*). **[photo 7]**. Une fois interpellée par les humains, par leur tendresse et leurs nourritures, les pierres pourront interagir avec les humains et leur octroyer des bénéfices. Pourtant, les maîtres ne sont nullement épargnés par la prédation de leur pierre-gardienne. En effet, si elles ont chacune leur particularité, les pierres se caractérisent par une même faim. Celle-ci les conduit à saisir l'âme (*animu*) des personnes humaines pour leur alimentation dès qu'elles en ont l'opportunité. Si les pierres ou les rochers associés à l'*ayllu* peuvent menacer n'importe quel de ses membres, les pierres-gardiennes quant à elle elles ont une capacité de prédation qui ne concerne que leur maître et son foyer-famille. José, le fils de l'*aysiri* Apolinario, prenait soin de ne pas s'approcher de ses pierres-gardiennes « en ce moment [début août], il ne faut pas marcher autour parce que c'est dangereux. Elles peuvent nous tuer. Si tu t'approches, il faut être bien préparé [*sumaqta preparakuspa rinanchis tiyan*] » (Urur Uma, août 2018). Pour les satisfaire et espérer assouvir leur faim, leurs maîtres s'appliquent à les nourrir périodiquement : « Nous sommes comme des femmes, c'est comme ça qu'on dit parce qu'il faut toujours leur donner à manger » me confiait Mario. Ils savent pourtant que leurs offrandes culinaires ne sont pas suffisantes pour neutraliser leur prédation. L'ambivalence des pierres ne vient pas affaiblir leur caractère sauvage et prédateur. Les offrandes culinaires visent à leur témoigner de la soumission, de l'adoration et à actualiser l'espoir d'un basculement : celui d'une relation de prédation en relation d'échange. Pour mes interlocuteurs, l'échange constitue un ethos communautaire partagé entre humains. Celui-ci régule en effet le système de production et de reproduction sociale des familles et des communautés paysannes. L'institution du *compadrazgo* unit ainsi les différents parents par des liens d'échange réciproque et constitue un système d'entraide mobilisé en premier lieu dans les activités agropastorales. De même, l'*ayni* est un échange de services, de faveurs ou de travail régi par une réciprocité dite symétrique ou égalitaire. Les membres des communautés peuvent y avoir recours spontanément pour aider un membre de la famille ou un voisin, ou de manière plus formelle en réalisant un compromis sur l'honneur (Mendoza et *alii* 1994)^{xlii}. Mais ce mode de relation n'appartient qu'aux humains. Si les pierres-gardiennes peuvent protéger leur maître et leur procurer des bénéfices, elles n'en demeurent pas moins foncièrement prédatrices et imprévisibles. Dès lors, leur prédation ne consiste pas à sanctionner un défaut de réciprocité dont leur maître serait responsable, de même que l'offrande n'est pas définie comme un moyen de compenser une défaillance. L'échange est un idéal qui appartient aux humains, un mode de relation que les humains espèrent pouvoir conférer aux *sagra*

tout en constatant périodiquement que cet espoir est déçu; les humains ne parviennent jamais à apprivoiser les *sagra*. Par conséquent, les humains qui sont en relation avec des pierres encourent toujours un risque. S'ils peuvent bénéficier de moments caractérisés par un soin réciproque entre eux et leur pierre-gardienne, la pérennité de cette mutualité n'est jamais garantie. Offrandes et prédation cohabitent tragiquement. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Cette cohabitation ne correspond pas au voisinage de deux schèmes relationnels, prédation et échange. La prédation ne doit pas être comprise comme un échange asymétrique ou comme une détérioration de la relation d'échange normalement instituée (Charlier Zeineddine 2015). Pour mes interlocuteurs, la relation d'échange entre les humains et les *sagra* relève de l'idéal alors que celui de la prédation relève de l'expérience vécue ; la première est souhaitée, la seconde est constatée.

Ces dernières remarques nous incitent à compléter l'analyse textuelle par une analyse relationnelle^{xliii}. Si les pierres-gardiennes ne partagent pas le même destin que les parcelles sur lesquelles elles se trouvent, à quel moment tombent-elles dans l'oubli et que signifie alors le fait d'oublier sa pierre-gardienne ? Nous avons vu que dans la communauté d'Urur Uma, personne n'est sans ignorer la famille-foyer de chaque pierre-gardienne. En tant qu'archive lithique, elles font l'œuvre d'un support mémoriel partagé par les habitants. Pourtant, les pierres-gardiennes ne suscitent pas toutes l'attention de leur maître. Il peut arriver qu'elles ne soient plus nourries. Cette négligence est définie par mes interlocuteurs comme le fait d'oublier car ils confèrent à ce verbe un sens relationnel. En effet, les locuteurs emploient le verbe quechua *yuyay* pour se référer au fait de penser, de se souvenir, d'avoir l'esprit occupé par. L'emploi du verbe *yuyay* traduit une disposition particulière, une attention déployée. Dans les contextes rituels, les locuteurs emploient le verbe *yuyay* comme intransitif dans le sens de se recueillir en signe de soumission, faire montre de son adoration, de tendresse, faire des offrandes. Il prend parfois le sens synonyme de *qaray*, « donner à manger ». L'emploi du verbe souligne ici la disposition dans laquelle se trouvent les personnes pendant l'activité rituelle, une disposition à la fois mentale et pratique : penser à la pierre avec affection, invoquer son nom pour l'interpeller dans l'espace du rituel, boire de l'alcool, faire des libations, mâcher des feuilles de coca. Dès lors, oublier prend le sens d'abandonner. Voyons ainsi dans quel cadre les pierres-gardiennes peuvent être abandonnées.

Lors de mon dernier séjour, Corseño me confia avoir compris pourquoi son taureau perdait tous les combats dans les *toro tinku*, les combats rituels de taureaux. La coca « avait parlé » au devin guérisseur (*yatiri*) qu'il avait consulté : Corseño ne faisait plus d'offrandes à sa pierre-gardienne *ch'ullpamuqu tiranchaqruru* depuis plusieurs années. Le premier août 2018, j'ai pu assister au rituel de la *millja* en compagnie de Corseño et du chaman (*aysiri*)^{xliiv} Don Apolinario. Interpellée par ce

dernier, la pierre intervint et manifesta sa colère contre Corseño. Celui-ci dut se justifier : sa femme l'avait quitté et il avait dû faire face à la honte, au déshonneur et à la difficulté de se retrouver seul au foyer. Trop préoccupé, il avait délaissé sa pierre-gardiennne. Il dut implorer son pardon. La pierre accepta et exigea une *willja* à chaque Carnaval.

L'abandon des pierres-gardiennes par les évangéliques est quant à lui moins circonstanciel. Qu'ils soient pentecôtistes, baptistes ou adventistes, ils ont mis un terme aux relations qu'ils avaient avec leurs pierres-gardiennes qualifiées de « diables » (comme tous les *sagra*). Les raisons qui les ont incités à cette coupure radicale sont morales et religieuses mais aussi prophylactiques : se protéger de leur prédation. En effet, les pierres-gardiennes ne peuvent agir en tant que prédatrice qu'une fois que la relation entre elles et leur maître a été acceptée par ce dernier. Il faut que la relation soit mutuelle. Or, cette réciprocité est engagée dès lors que le maître y pense, s'en souvient, manifeste de la tendresse, de l'attention. À l'inverse, toute indifférence à leur égard rompt la mutualité de la relation et par là, constitue une garantie certaine. Les pierres ne mangent pas les humains qui ne font pas cas de leur existence. Pour les évangéliques, les pierres « ne sont que des pierres » (*pedra no más es*) et non des partenaires.

Conclusion

Les pierres-gardiennes jouent un rôle déterminant dans l'histoire migratoire et foncière des familles au sein de l'*ayllu* : choisies par un aïeul à son arrivée dans la région, elles servent aujourd'hui de supports mémoriel et historique. Figurant dans les cartes mentales des *comunarios*, les pierres-gardiennes sont répertoriées afin de retracer l'histoire des peuplements et des migrations des familles, les différentes transactions foncières entre les familles ou entre membres d'une même fratrie. Nous avons ainsi proposé de considérer les pierres-gardiennes comme des archives lithomorphiques. Les ancrages de la mémoire sociale manifestent d'autres supports mémoriels que les archives coloniales ou les cadastres de l'INRA.

Cependant, les pierres-gardiennes ne sont pas que des figurations du passé. Elles sont en effet décrites comme des « voisins », des « partenaires » potentiels dont l'action tutélaire peut être sollicitée par les humains. Il s'agit donc d'archives un peu spéciales : lithiques, elles n'en demeurent pas moins douées de pouvoir d'agir et d'intentions. Leur nom témoigne du lieu où elles sont implantées mais révèle aussi la catégorie d'action qui leur est imputée : protéger des maladies, aider à la reproduction du bétail, procurer de l'argent, garantir la fertilité des terres etc. En outre, la catégorie générique des pierres-gardiennes ne doit pas effacer la singularité de chacune d'elle. La relation interpersonnelle et dialogique entre une pierre et son maître dévoile en effet leur subjectivité. Les pierres-gardiennes sont sensibles et peuvent être vexées ou

courroucées si leur maître les a délaissées. Ce constat révèle toute la tension qui peut émerger de la concomitance entre un modèle et la pratique. Les *comunarios* souhaiteraient que la relation entre les humains et les pierres-gardiennes soit régie par le modèle de l'échange. Pourtant, cette règle n'est pas toujours respectée. La relation peut se dégrader en raison du comportement des humains qui les oublient de manière momentanée ou non. Cet oubli n'est pas révélateur d'ontologies ou de cosmopolitiques différentes : il témoigne de pratiques cosmopolitiques différentes chacune motivée par la confession, la vie privée, des intérêts personnels et prosaïques, des alliances politiques, etc. Enfin, le comportement des pierres-gardiennes à l'égard des humains est tout aussi relatif dans la mesure où elles sont mues avant tout par l'opportunité de pouvoir manger. C'est en partie à cause de cette prédation foncière que les évangéliques ont choisi de couper radicalement les liens qui les unissaient à leurs pierres-gardiennes. Dans la mesure où l'attention manifestée à travers les offrandes culinaires et les témoignages de tendresse est un dispositif de mise en présence, les évangéliques ont fait le choix de ne plus avoir de relation avec ces « voisins » potentiels. Dès lors, les pierres-gardiennes ne sont plus que des saillances topographiques qui aident à évoquer le passé.

Bibliographie

AGUILÓ, F., 1983 - *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Sucre : Qori Llama.

ANSIÓN, J., 1987 - *Desde el rincón de los muertos, el pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima : Grupo de estudios para el desarrollo.

ALLEN J., C., 1988 - *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington & London : Smithsonian Institution Press.

ARNOLD, D., 2009 - Cartografías de la memoria: hacia un paradigma más dinámico y viviente del espacio, *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 36 : 203-244.

ARNOLD, D., YAPITA, J.D., 1998 - *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz : Instituto de Lengua y Cultura Aymara.

ASTVALDSSON, A., 2006 - Reading without words: landscapes and symbolic objects as repositories of knowledge and meaning. In : *Kay Pacha. Cultivating Earth and Water in the Andes*, (P. DRANSART ed.): 107-114; Oxford : British Archaeological Reports.

CHARLIER ZEINEDDINE, L., 2015 - *L'homme-proie. Infortunes et prédation dans les Andes boliviennes*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes (« Amériques »).

CHARLIER ZEINEDDINE, L., (à paraître) - The Topography of Time. Prehispanic ruins, topographical vestiges and the controversial Andean New Year (North Potosi, Bolivian Andes).

In : Living Ruins: Ancient places for present-day Amazonian, Andean and Mesoamerican peoples (V. VAPNARSKY & P. ERIKSON, eds), Boulder : University of Colorado Press.

BASTIEN, W. J., 1996 - *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz, Instituto de Historia Social Boliviana.

BERNAND, C., 1992 - *Pindilig. Un village des Andes équatoriennes*, Paris, Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

DE LA CADENA, M., 2015 - *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham : Duke University Press.

FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1999 - *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

FLORES OCHOA, J., 1977 - *Pastores de Puna. Uywamichiq Punarunakuna*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos.

GOSE, P., 1994 - *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an andean town*, Toronto : University of Toronto Press.

GUZMÁN GALLEGOS, M. A., 2009 - Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of Dan Gonzalo. In : *The occult life of Things. Native Amazonian Theries of Materiality and Personhood* (F. SANTOS GRANERO, ed.) : 214-234 ; Tucson : University of Arizona Press.

HARRIS, O. & BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1988 - Pacha : en torno el pensamiento aymara. In : *Raíces de america. El mundo aymara* (X. ALBÓ, ed.) : 217-282 ; Madrid : Alianza América/UNESCO.

HOWARD, R., 2006 - Rumi: an ethno-linguistic approach to the symbolism of stone(s) in the Andes. In : *Kay Pacha. Cultivating Earth and Water in the Andes* (P. DRANSART, ed.): 233-245; Oxford : British Archaeological Reports.

LAYME PAIRUMANI, F., 2004 - *Diccionario bilingüe. Aymara castellano. Castellano aymara*, La Paz : Concejo Educativo Aymara.

MOLINIE FIORAVANTI, A., 1985 - Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes, *Journal de la Société des Américanistes*, 71 : 97-114.

MURRA, J. V., 1975 [1972] - *Formaciones Políticas y Económicas del Mundo Andino*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos.

PLATT, T., 1981 - El papel del ayllu andino en la reproducción del regimen mercantil simple en el Norte Potosí, *América Indígena*, 41(4) : 665-728.

PLATT, T., 1997 - *La persistencia de los ayllus en el Norte-Potosí. De la invasión europea a la República de Bolivia*, Sevilla/La Paz : Diálogo.

PLATT, T., 1978 - Mapas coloniales de la Provincia Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje. In: *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza* (M. U. DE AGUIERRE and G. MENDOZA L., eds): 101-118; La Paz.

PLATT, T., 1981 - El papel del ayllu andino en la reproducción del regimen mercantil simple en el Norte Potosí, *América Indígena*, 61(4) : 665-728.

RICARD LANATA, X., 2010 - *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*, Nanterre : Société d'ethnologie.

RIVIÈRE, G., 2007 - "Amtat jan amtata..." Caciques et *Mallku* dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie). In: *Jeux de mémoires – Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques* (A. ARIEL DE VIDAS, ed.) : 69-92 ; Paris : l'Harmattan.

ROBIN AZEVEDO, V. - 2008 - *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre : Société d'Ethnologie.

RÖSING, I., 1993 - *La mesa blanca callawaya. Variaciones Locales y curación del susto, Estudios callawayas 4*, Cochabamba, La Paz : Los Amigos del Libro.

SALAS CARREÑO, G., 2012 - Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'Etat : Les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012) », *Recherches amérindiennes au Québec* 42 (2-3) : 25-37.

VAN DEN BERG, H., 1989 - *La tierra no sa así no más*, La Paz : Instituto de Historia Social Boliviana, Universidad Católica Boliviana San Pablo, Instituto Superior de Estudios Teológicos.

VAN KESSEL, J., 1991 - *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz : Instituto de Historia Social Boliviana.

VAN VLEET, Krista E., 2008 - *Performing Kinship. Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*, Austin : University of Texas Press.

VERICOURT, V., 2000 - *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, Paris : l'Harmattan (« Connaissance des hommes »).

ⁱ Je tiens à remercier très vivement les évaluateurs de cet article pour la qualité de leur implication et la pertinence de leurs remarques. Cet article doit beaucoup à la richesse de ce dialogue scientifique.

ⁱⁱ Applications 3545 de 2006.

ⁱⁱⁱ Les *ayllus* Aymaya et Kharacha se singularisent en effet par rapport aux autres *ayllus* de la province Bustillo qui se sont opposés au processus de *titulación* des parcelles (tout comme ils ont réitéré leur refus d'adopter l'organisation en syndicats, présente dans les vallées). Les différentes autorités des *ayllus* de la province ont en effet considéré qu'il s'agissait d'ingérence politique de la part de l'Etat et ils ont fait comprendre aux techniciens que s'ils pouvaient se charger de tracer les frontières entre les *ayllus*, ils n'avaient pas à se mêler de ce qui se passait à l'intérieur des *ayllus*.

^{iv} La région a été profondément marquée par l'économie minière du 20^{ème} siècle et l'arrivée massive de travailleurs provenant de zones où l'on parlait quechua (Cochabamba, Chuquisaca). C'est la raison pour laquelle le quechua s'est progressivement diffusé dans la région devenant plus prestigieux que l'aymara. Aujourd'hui, les locuteurs sont bilingues (aymara/quechua) ou trilingues (aymara/quechua, espagnol). En revanche, l'ensemble des toponymes, des noms de pierres ou des noms rituels sont en aymara.

^v Contrairement à certaines régions des Andes, péruviennes particulièrement, la région du Norte Potosí distingue l'*ayllu* de la communauté. L'*ayllu* Aymaya (*ayllu mayor*) comprend ainsi une trentaine de communautés.

^{vi} entre l'*ayllu* Kharacha et l'*ayllu* Kawali le long de la rivière Jan'qu Chhaka, entre l'*ayllu* Kharacha et l'*ayllu* Ch'u'llpa, entre l'*ayllu* Kharacha et l'*ayllu* Aymaya, entre l'*ayllu* Aymaya et l'*ayllu* Qaqachaka notamment.

vii Selon Gilles Rivière (*op. cit.*), la conservation de ces archives permet un recours éventuel en cas de conflit avec des communautés voisines ou de tentatives de spoliation des terres.

viii Dans la région du Norte Potosí, les pierres *illa* sont aussi nommées *kbuyiri*. Dans d'autres régions andines, elles sont appelées (souvent indifféremment), *kbuya rumi* (pierres à compassion), *inqaychu* ou *inqa* (Allen 2016, De la Cadena 2015, Ricard Lanata, 2010).

ix Le *mallku* est aussi appelé *Segunda Mayor* dans la région du Nord-Potosí. C'est l'autorité la plus importante du *P'ayllu*. En aymara, *mallku* désigne également le condor le plus jeune et qui est le chef de son groupe.

x *Tata* : est ici employé pour marquer le respect et la soumission à une autorité comme dans le cas de Dieu, de saints, de pierres, des chefs d'une communauté ou d'un *ayllu*.

xi Membres d'une communauté.

xii Ce pacte se réalise lors d'une assemblée où les principales autorités sont présentes. Les *apu mallku* sont convoqués par les chamans (*aysiri*) de l'*ayllu*.

xiii Dans le texte, le terme de famille (traduit de l'espagnol *familia*) sera utilisé dans son acception émique à savoir, ego, les parents d'ego, les frères et sœurs d'ego, les enfants d'ego.

xiv Quels sont les critères de sélection ? Comment une personne est-elle amenée à choisir une pierre comme allant devenir sa pierre-gardienne. Dans la plupart des cas, je n'ai pas eu de réponse à cette question, mes interlocuteurs me disant qu'ils ignoraient comment leur grand-père ou leur arrière grand-père avait choisi une pierre plutôt qu'une autre. Néanmoins, lorsque les habitants évoquaient une pierre-gardienne, ils soulignaient à chaque fois sa particularité : la morphologie (comme la taille imposante, la présence de nombreuses cavités ou encore le dessus plat et lisse qui l'apparente à un autel), l'orientation, l'emplacement ou encore le fait que la foudre tombe systématiquement sur elle. Malheureusement, je n'ai pas suffisamment d'éléments ethnographiques pour aller plus loin sans tomber dans l'écueil d'une analyse purement spéculative. Ces critères distinctifs étaient-ils partagés par les aïeux qui ont choisi les pierres ? Ces critères ont-ils motivé le choix de l'aïeul ? Y a-t-il eu transmission de ces critères ?

xv *Tiranchaqruru* peut aussi être employé dans le langage rituel à la suite d'un nom de lieu et sans désigner la pierre-gardienne : *ch'ullpamuqu tiranchaqruru* signifie « Ch'ullpamuqu, le lieu où nous sommes/d'où tout est dirigé/qui nous dirige ».

xvi De l'aymara *chbankarani* signifiait « endroit accidenté avec de nombreux rochers. Endroit dont la déclivité est importante ». Le toponyme est aujourd'hui souvent hispanisé : Changarani.

xvii Autrefois, la communauté d'Urur Uma n'était pas divisée en deux moitiés (haut et bas) et était située à l'emplacement actuel d'Urur Uma alta. Les deux communautés, Urur Uma alta et Urur Uma baja firent partie du même *cabildo* (avec le bourg Aymaya) jusque dans les années 1970. La création de l'école à Urur Uma baja conduisit les habitants à vouloir leur propre *cabildo*.

xviii Les autres patronymes principaux sont : Gallego (ils sont considérés comme les *originarios*), Quispe (considérés comme les « gendres » des Aymayas), Muruchi et jusqu'à la fin des années 1980, Mamani (il n'y en a plus aujourd'hui).

xix Selon certains habitants de la communauté, ces Condori viendraient de Chhuqu (*ayllu* Aymaya). Ce n'est qu'ensuite qu'ils se seraient implantés à Merk'Aymaya. Cette hypothèse semble corroborée par le fait que ces Condori ont des terres dans la communauté de Chhuqu.

xx En aval du Liwichi, les Condori de Merk'Aymaya habitent à droite et ceux des vallées à gauche.

xxi Il serait pertinent de comprendre les raisons qui expliquent que Luciano ait gardé la charge de la pierre-gardienne du foyer-famille contrairement à ses frères. Si l'on se réfère au schéma de parentèle de Romero, on peut constater que Romero est l'aîné de sa fratrie et que son père était le seul garçon de sa fratrie. J'ignore si Luciano était l'aîné. Mais l'aînesse ne me semble pas un critère convaincant (il n'entre pas en ligne de compte par exemple dans l'héritage). En revanche, le fait que l'un des fils habite dans la maison de ses parents et y fonde son foyer semble plus déterminant. Ce fut le cas de Romero. Il fonda son foyer dans la maison paternelle. Ses parents changèrent d'habitat. À la mort de son mari, la mère de Romero revint habiter chez Romero, dans son « ancienne maison ». Précisons que selon l'étude de Krista E. Van Vleet (2008) dans la région de Sullk'ata (province Chayanta, Norte Potosí), traditionnellement, c'est le frère cadet qui habite dans la maison natale suite au décès de ses parents.

xxii Selon les locuteurs, ils seraient originaires d'Urur Uma alta, de Waylluni ou encore de Merk'Aymaya.

xxiii Dans le même ordre d'idées, les Muruchi, considérés par certains comme les *originarios* de l'*ayllu* Aymaya, occupaient Jachäsi et auraient été rejoints par les Condori, les Mamani et les Gallego.

xxiv Celles-ci provenaient de la région de Cochabamba.

xxv Dans la réalité, la répartition est souvent vécue par les fils comme inégale. Certaines terres sont en effet plus fertiles que d'autres, des parcelles sont mieux situées (près de la rivière, près du domicile) par exemple. Sur la rivalité entre les fils générée par l'héritage foncier, voir Van Vleet (2008).

xxvi Le forage de puits apparaît comme une des solutions possibles pour lutter contre les périodes de sécheresse et permettre l'irrigation. De plus en plus de familles y ont eu recours, le plus souvent avec l'aide financière de l'Etat lorsqu'elles étaient affiliées au parti Movimiento Al Socialismo (MAS) de l'ancien président Evo Morales.

xxvii Depuis 2017, Modesto et sa femme font même un peu d'horticulture dans le patio de leur habitation cultivant des tomates, des poivrons ou des herbes aromatiques. Cette nouvelle pratique (qui nécessite beaucoup d'eau) n'était

pas sans agacer Romero : elle montrait tous les avantages que pouvaient générer une habitation près de l'eau et par là, témoignaient à nouveau d'une répartition inégale des parcelles.

^{xxxviii} Le nombre de *manta* auquel ont accès les communautés ou les unités familiales individuelles varie de six à seize (Mendoza et *alii* 1994). Dans l'*ayllu* Aymaya, la *manta* est cultivée trois ans puis laissée au repos quatre ans.

^{xxxix} Dans le Norte Potosí, ce processus de reconstitution est mené par les leaders de la « Fédération des Ayllus, Originaires et Indigènes du Norte Potosí » (FAOINP) avec l'aide d'Organisations Non Gouvernementales. Parmi celles-ci, notons le rôle majeur de la THOA (Taller de Historia Oral Andina) fondée par l'anthropologue Silvia Rivera Cusicanqui puis de l'ISALP (Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí) financé par la coopération danoise.

^{xxx} Quelques différences sont à spécifier cependant. Alors que les *ramaderos* ont la plupart des fois été plantés par un aïeul (après avoir été transportés), les pierres-gardiennes ont été choisies par un aïeul. Elles se trouvaient déjà là. Elles préexistaient au foyer-famille. Une autre distinction majeure est que les pierres-gardiennes présentent des attributs différents et peuvent concerner le pastoralisme comme l'agriculture. Les pierres-gardiennes se voient ainsi dotées de pouvoirs touchant à la fois à la fécondité du bétail et à la fertilité agricole. Au contraire, l'action des *ramaderos* ne concerne que le bétail de la famille - alors que les *wanka* ne concernent que l'agriculture. Comme le souligne Valérie Robin (2008), Pierre Duviols n'a en effet trouvé aucune mention de culte concernant le bétail. Enfin, une autre différence probablement plus conjoncturelle est à mentionner : le lien au foncier. Si les *ramaderos* font office de bornes lithiques et qu'ils sont inclus dans la transmission du patrimoine foncier (Robin, 2008 : 266), les pierres-gardiennes ne possèdent plus les mêmes caractéristiques sur le plan de la légitimité de la propriété foncière.

^{xxxi} Il existe d'ailleurs d'autres catégories de pierres dont l'usage est réservé à la sphère domestique et qui sont liées aux familles comme les pierres *illa*. Lorsqu'ils en aperçoivent, les bergers ont la charge de les élever (*ayway*). Ils les emportent, les lavent avec de l'alcool puis les enterrent dans l'une de leurs parcelles. Ils devront en prendre soin et les nourrir grâce à des offrandes culinaires. Ces pierres sont censées garantir à leur maître la protection de son troupeau et la multiplication de ses animaux. Rosaleen Howard (2006) identifie les pierres *illa* comme des pierres *conopa* censées animer l'*animu* des végétaux et des animaux du berger.

^{xxxii} En intégrant la *Federación Única Sindical de Trabajadores Campesinos (Originarios) del Norte Potosí* qui regroupe les paysans dans les vallées et fait face à la *Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí* des Hauts Plateaux.

^{xxxiii} Ces propositions sont souvent qualifiées de partisans par les membres de l'*ayllu* qui ne sont pas favorables à l'organisation en syndicats : pour ces derniers, cette volonté d'adopter les syndicats traduirait leur affiliation au parti MAS (*Movimiento Al Socialismo*) dirigé par Evo Morales, ancien leader du syndicat des cultivateurs de la coca (*cocaleros*).

^{xxxiv} Le *jilanqu* est l'autorité du *cabildo* (ou *ayllu mínimo*). Urur Uma Baja par exemple est placé sous l'autorité du *jilanqu* élu par les *comunarios* pour une durée de six mois. La durée de la charge de *jilanqu* varie de six mois à un an selon l'importance du *cabildo*.

^{xxxv} Voir Howard (2006). Dans le même ordre d'idées, Denise Arnold (2009) ou Astvaldur Astvaldsson (2006) proposent de définir le paysage défini comme un « texte primaire ».

^{xxxvi} Pierre de forme sphérique réputée voler de sommets en sommets les nuits de pleine lune et de nouvelle lune.

^{xxxvii} Ch'yaraqhi signifie « falaise noire » en aymara (*ch'iyara* : noir, *aqhi* : falaise/ravin).

^{xxxviii} Prononcé localement *markpacha* (contraction de *markapacha*). *Marka* est un suffixe employé en quechua dans tous les toponymes pour marquer le lieu mais en aymara il prend deux sens : 1) l'union de deux moitiés (*saya*); un *ayllu* étant divisé en moitiés, *marka* peut désigner l'*ayllu*. 2) un lieu, un village, une communauté établie sur un même territoire, unis par des liens historiques, linguistiques, religieux, économiques plus ou moins forts (Layme Pairumani 1996 : 119). *Pacha* en aymara est un suffixe nominal indiquant la totalité, la globalité.

^{xxxix} Dans un monde analogique, il n'est guère étonnant que les montagnes soient décrites comme des propriétaires terriens ou comme des métis (*misti*) (Gose 1994). Pour les *comunarios*, la hiérarchie bureaucratique de l'État fournirait le modèle de l'ordre (Allen 1988, Ansión 1987, Gose *op. cit.*, Salas *op. cit.*) tandis que la faim et la prédation des montagnes renverraient à l'appropriation et à l'exploitation exercées par les classes dominantes sur les paysans (Gose *op. cit.*).

^{xl} *Willja* désigne à la fois le nom du rituel et la pratique consistant à « inviter à manger » (*qaray*) des montagnes (ou des pierres). Les locuteurs hispanophones traduisent d'ailleurs *willja* par « inviter ». Les noms de ces cérémonies sont variables régionalement. Au Pérou, dans l'Ausangate par exemple, elles se nomment *ch'nyay* au Carnaval et *pago*, le premier août (Ricard Lanata 2010).

^{xli} *Q'umva* : *satureja boliviana*, végétal aromatique destiné à être brûlé dans les rituels d'offrandes.

^{xlii} C'est en raison de l'importance de l'échange dans la vie sociale des communautés paysannes que les anthropologues ont proposé une lecture du lien humain/non-humain fondée sur le paradigme de la réciprocité (et plus récemment sur celui du *care*). Voir Aguiló 1983, Bastien 1996, Bernard 1992, Fernández Juárez 1999, Harris et Bouysse-Cassagne 1988, De la Cadena 2015, Molinié Fioravanti 1985, Ricard Lanata 2010, Rosing 1993, Van der Berg 1989, Van Kessel 1992, Véricourt 2000 notamment. Pour une synthèse, voir Charlier Zeineddine 2015.

^{xliii} Les archives, qu'elles soient des documents écrits ou non, peuvent être considérées comme capables d'agir, cette agentivité allant parfois de pair avec l'intentionnalité. Voir à ce propos les travaux de Maria A Guzmán Gallegos (2009) sur les objets textuels telles les cartes d'identité ou d'identification (*identity card*, *identification card*) : chez les Runa (Equateur), ces objets sont dotés de différents degrés et de différents types de subjectivité et d'agence.

^{xliv} Parmi les *yatiri*, seuls les *aysiri* sont réputés pouvoir faire parler des *sagru* en les réceptionnant dans leur corps.