

Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État

Les allégeances des montagnes dans le sud des Andespéruviennes (1930-2012)

Among Miners, Landlords and the State

The Allegiance of the Mountains in the Southern Peruvian Andes (1930s – 2012)

Entre mineros, hacendados y el Estado

Las lealtades de las montañas en los Andes Sur Peruanos (1930s – 2012)

Guillermo Salas Carreño

Volume 42, Number 2-3, 2012

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024100ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1024100ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

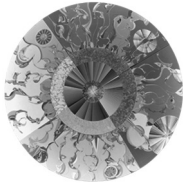
[Explore this journal](#)

Article abstract

Quechua ontologies presuppose that the places constituting the landscape are persons endowed with personhood, intentionality and agency. The places and mountains in particular are experienced as active and powerful members of society. Building over this Quechua perspective, this article historicizes the changing ways in which mountains participate within the power relations in the region of Cuzco (Peru). First, it pays attention to how mountains oppose, react to, or align themselves in relation to mining companies and local communities in the context of the recent mining boom associated with the neoliberal reforms of 1990s and the high metal prices. Then, using ethnographic texts produced in the region since the 1930s, the article sketches the ways in which mountains have been interacting with state institutions, landlords and Quechua communities during a good portion of the 20th century, using the 1969 Agrarian Reform as a watershed.

Cite this article

Carreño, G. S. (2012). Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État : les allégeances des montagnes dans le sud des Andespéruviennes (1930-2012). *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 25–37.
<https://doi.org/10.7202/1024100ar>



Entre les mineurs, les grands propriétaires terriens et l'État

Les allégeances des montagnes dans le sud des Andes péruviennes (1930-2012)

Guillermo Salas Carreño

CIÉRA,
Université Laval,
Québec

*Traduit de l'anglais
par Pascale
Boudreault*

CET ARTICLE PROPOSE une discussion sur la façon dont les montagnes sont vécues dans les communautés comme étant, selon le point de vue des sociétés quechuas de la région de Cuzco (Pérou)¹, impliquées dans les luttes politiques mettant en jeu des acteurs tels que les propriétaires terriens, les sociétés minières et les représentants de l'État. Utilisant notamment des données fragmentaires trouvées dans des études ethnographiques de différentes époques, nous explorerons ici comment les montagnes, en tant qu'actrices sociales dotées d'agencité, ont déplacé leurs allégeances depuis les années 1930 jusqu'à aujourd'hui, alors que le boom minier actuel les a mises à l'avant-plan dans la politique nationale. En mai 2011, Alan Garcia, président du pays à l'époque, sentit le besoin de condamner la référence aux montagnes en tant qu'actrices sociales dans une manifestation contre les concessions minières à Puno, qualifiant celle-ci « d'idéologie panthéiste absurde » et de « religiosité primitive » (Garcia 2011). Les autochtones vivant en relation avec la montagne Khapia rejetèrent le projet d'exploiter son potentiel minier, la considérant comme un être sensible prodiguant la fertilité et doté d'agencité et d'intentionnalité.

Il existe un large corpus de travaux ethnographiques analysant les

pratiques andines qui attribuent de l'agencité et de l'intentionnalité aux lieux nommés dans le paysage. La plupart des précédents chercheurs – mais pas tous – travaillant dans la région des Andes ont abordé ces pratiques à travers un questionnement d'ordre épistémologique, faisant valoir que les personnes d'origine quechua ou aymara comprenaient le monde différemment, en fonction de leurs croyances individuelles ou de la cosmologie, de la religion ou du langage figuratif. Dans ce texte, je préfère envisager ces pratiques à travers le prisme de l'ontologie, c'est-à-dire à propos de ce qu'il y a dans le monde plutôt que de chercher comment il est connu. Cette approche est en dialogue avec une littérature grandissante qui explore les limites des notions modernes de la réalité lorsque confrontées aux ontologies qui ne se conforment pas à la séparation des concepts tels que la nature et la culture, le matériel et l'immatériel, la science et le politique. Ces différents efforts visent la construction de moyens de rendre visibles et traduisibles les multiples réalités qui coexistent avec les mondes modernes dominants (voir p. ex. Blaser 2009; de la Cadena 2010, 2011; Chakrabarty 2000; Descola 2005; Latour 2011; Viveiros de Castro 2004).

Tout d'abord, cet article présente un cadre théorique permettant de caractériser les sociétés quechuas en incluant des lieux possédant une agencéité dans leur appréhension du monde. Par la suite, il discute de la façon dont les liens se créent entre les montagnes et les compagnies minières, de même qu'avec les communautés locales, dans le contexte du boom minier associé aux réformes néolibérales des années 1990 et du prix élevé des métaux. Tel qu'élaboré par de la Cadena (2010) et illustré par Garcia (2011), les montagnes en tant qu'agent deviennent désormais de plus en plus présentes dans la sphère publique et dans la politique formelle dans la région des Andes. Dans les mondes quechuas, le comportement politique des montagnes n'est pas un phénomène récent. Par conséquent, l'article inscrit les interactions des montagnes avec les bureaucrates, les grands propriétaires terriens et les communautés quechuas de la région dans un régime d'historicité, à partir des années 1930 jusqu'à l'actuel boom minier.

L'hétérogénéité de la population habitant la région de Cuzco ne peut être réduite à une simple dichotomie. En effet, il n'existe pas deux groupes clairement distincts (autochtones/non-autochtones) directement associés à des ontologies clairement distinctes. Il y a plutôt des processus historiques particuliers, localement contextualisés, qui participent à une multiplication des constructions ontologiques parmi les communautés. Cette diversité implique une familiarité avec les pratiques émergeant des autres ontologies. Les pratiques impliquant l'agencéité des montagnes ne sont pas exclusivement le fait d'une population rurale quechua, parlant quechua. La plus grande partie de la population urbaine qui se voit comme des *mestizos* est bien informée des pratiques qui supposent que les lieux sont associés à des êtres agissants, et plusieurs d'entre eux y participent activement (de la Cadena 2011 ; Salas 2012 : 12-17).

Cet article se base sur les travaux ethnographiques à propos de la région des hautes montagnes de Cuzco et des environs, de même que sur ma propre expérience de travail de terrain. J'ai utilisé des données recueillies lors d'une visite à la mine Tintaya en 2000, tout comme des conversations, en 2002, avec Juan de Dios Huilca. Ce dernier est un *curandero*² urbain qui travaille à San Jerónimo, en périphérie de la ville de Cuzco. De plus, entre 2007 et 2009, j'ai effectué des recherches ethnographiques intensives dans la ville de Cuzco et dans la communauté quechua de Hapu (Paucartambo).

Cet article ne vise pas à étudier les moyens entrepris par les autochtones afin de construire leur mémoire collective (voir Abercrombie 1998). Alors que dans beaucoup de travaux anthropologiques les agents non humains se retrouvent confinés au domaine des croyances culturelles, l'histoire ne considère pas que les affirmations concernant

l'intervention de ces êtres comptent pour des explications valides des événements sociaux (Chakrabarty 2000). Plutôt que d'analyser ce que sont les « vraies » explications derrière les assertions des gens à propos des interventions d'acteurs non humains, mon objectif est de montrer la façon dont différentes communautés quechuas, à des moments différents au xx^e siècle, ont vécu les interventions des montagnes en tant qu'actrices socio-politiques. C'est pourquoi je ne souscris pas au concept de solidarité sociale de Durkheim ou des projections aliénantes de Marx. À mon sens, ces pratiques renvoient plutôt à des formes d'engagement avec les êtres qui existent dans un monde réel différent, mais tout de même coprésent. Comme toute exploration dans des mondes autres, il s'agit d'un exercice de traduction intrinsèquement lié à un potentiel équivoque. Dans la même lignée que Viveiros de Castro (2004), ces équivoques ne doivent pas être comprises comme étant différents points de vue sur un même monde, mais plutôt différents points de vue sur différents mondes coprésents.

La plupart des ethnographies faites dans les Andes péruviennes du Sud ou encore dans les régions des hautes montagnes de la Bolivie se penchent sur la façon dont les peuples autochtones assignent une agencéité aux montagnes, aux rochers ou à plusieurs aspects distinctifs du paysage (Allen 1998 ; Fuenzalida 1980 ; Isbell 1978 ; Martinez 1956 ; Sallnow 1987). Mais peu d'entre elles discutent comment ces êtres sont politiquement reliés aux grands propriétaires terriens, aux institutions étatiques ou à d'autres acteurs politiques. L'article pionnier de Earls (1969), alors classé dans le domaine de la mythologie, s'est appliqué à comprendre comment les montagnes étaient reliées à la bureaucratie étatique. Les autres auteurs qui, de différentes manières, discutèrent des relations entre les montagnes et les acteurs politiques, ou encore de la façon dont celles-ci intervinrent dans des processus politiques plus larges, sont Ansion (1984), Gose (1994), David Gow (1980), Rosalind Gow (1982) et Nash (1979). En restituant le comportement de ces êtres dans l'optique d'un régime d'historicité, Gose (2008) propose que, durant la deuxième moitié du xviii^e siècle, le « culte des esprits des montagnes » s'inspirait des formes précédentes de vénération des ancêtres, suggérant ainsi un argument similaire à celui soutenu dans le présent article. En effet, je soutiens que les liens qui se tissent entre ces êtres et les humains varient en fonction des changements historiques des horizons politiques. La différence majeure entre mon argumentaire et celui de Gose est que je considère que ces êtres ne sont pas des esprits, mais plutôt les montagnes elles-mêmes.

SOCIÉTÉS DES HUMAINS ET DE LIEUX

Dans cette section, je présenterai brièvement le cadre élaboré dans mes travaux antérieurs afin de comprendre

les relations entre les humains et les montagnes. Par la suite, je proposerai des éléments nouveaux qui sont importants pour les enjeux discutés dans cet article.

À l'intérieur des sociétés quechuas de Cuzco, les relations sociales entre les gens et les lieux où ils vivent et travaillent sont construites à partir des mêmes principes sur lesquels se construisent celles entre les humains. Toute forme d'interaction sociale présuppose des notions de circulation de nourriture et de niveaux de cohabitation. Ces notions sont présentes dans les interactions avec tous les types d'êtres qui peuvent être associés à la vie sociale. Les lieux possédant des noms sont des individus sociaux, vus comme ayant des pensées, des capacités d'action, des émotions et des intentions comme tout être vivant – telle l'habileté de poursuivre une relation ou de la suspendre lorsqu'elle n'est pas récompensée et, avec la capacité matérielle nécessaire, l'habileté d'encourager certaines pratiques, certains événements ou de les détruire. Les lieux sont des pourvoyeurs de nourriture et d'abri pour les gens, grâce à leur matérialité même, et c'est sur cette matérialité que les opérations minières ont des répercussions. La vie des gens dépend totalement de la générosité des montagnes – habituellement mâles et désignées comme étant des *apus* (seigneurs), ainsi que des terres cultivées et habitées, vues comme femelles et désignées comme des *pachamamas* (terres-mères). La reconnaissance par les gens des communautés de leur dépendance envers ces lieux, est exprimée grâce aux offrandes de nourriture qui leur sont faites. La maladie, de faibles récoltes ou toute autre infortune sont nécessairement le résultat d'offrandes qui ne furent pas assez régulières, négligées, ou qui n'étaient simplement pas appropriées pour certains de ces êtres. Par conséquent, les relations entre certains humains et des lieux particuliers ne sont pas nécessairement harmonieuses. À travers ces réseaux d'offrandes nourricières et de cohabitation entre les populations et les lieux, ceux-ci émergent comme étant des acteurs importants et constitutifs des sociétés quechuas (Salas 2012 : 133-170).

Ainsi, autant la nature est une indiscutable facette de la réalité dans les mondes modernes, autant le sont les lieux nommés, en tant qu'acteurs sociaux et politiques, dans les mondes quechuas. Les champs relationnels qui constituent les communautés d'humains et de lieux sont situés à l'intérieur de relations sociales et spatiales plus larges. En fait, leur parenté s'inscrit dans une société aux réalités régionales, nationales et globales, constituée d'êtres humains de même que de lieux plus englobants. Cette parenté est également inscrite dans de larges processus historiques, incluant la nation, entre autres, et au-delà.

Les lieux qui ne sont pas régulièrement nourris par les populations (par des offrandes) peuvent devenir très dangereux. Harris (1980 : 80-81) caractérise ces êtres nocifs, c'est-à-dire ces lieux où la population ne circule pas, ne

cultive pas et qui ne reçoivent pas régulièrement de la nourriture, comme étant sauvages. Gose (1994 : 217) associe ce caractère sauvage aux montagnes elles-mêmes. Cependant, les montagnes ne peuvent être considérées comme sauvages que dans la perspective humaine (quechua). Comme plusieurs ethnographes le rapportèrent, si les lieux sont en constante interaction avec le monde humain, ils ont également leur propre ordre social : ils ont un genre, ils peuvent être riches ou pauvres, ils peuvent posséder de grands troupeaux ou bien être des médecins, entretenir des amitiés tout comme des animosités avec les autres. Juan de Dios explique, à propos de la consommation des offrandes (voir Dalle 1969 ; Fernández 1997), que les lieux invitent leur parenté et leurs connaissances à venir les manger avec eux. De Dios m'a d'ailleurs raconté comment Pikul et Tawqaray, les *apus* (montagnes puissantes) des districts rivaux de San Jerónimo et de San Sebastián, entretiennent des relations conflictuelles depuis longtemps déjà : l'altitude plus basse de Tawqaray est due aux coups portés par Pikul, et, inversement, un glissement de terrain tombé sur Pikul avait été provoqué par la fronde de Tawqaray (voir également Morote 1956 : 264).

Leurs pouvoirs et leurs sphères d'influence sont habituellement associés à leur altitude. Plus haute est la montagne, plus forte elle sera, et plus son influence englobera les autres lieux-agents qui peuvent être vus du sommet. Ainsi, ils vivent dans un ordre hiérarchique qui est similaire à, voir emblématique de la hiérarchie bureaucratique de l'État (Allen 1988 ; Ansion 1984 ; Gose 1994 : 211 ; Morissette et Racine 1973 : 170-171 ; Morote 1956 : 294 ; Roel 1966 : 27).

Il est également possible de qualifier de « fractal » leur ordre hiérarchique, étant donné qu'il s'avère qu'un même lieu nommé peut posséder plusieurs autres noms. En ce sens, un endroit peut « contenir » plusieurs autres endroits, qui eux-mêmes en contiennent d'autres, dépendant des contextes sociaux et spatiaux dans lesquels vivent les populations qui se réfèrent à ces lieux, à un certain moment (voir Favre 1967 : 122). Chaque lieu particulier a une sphère d'influence, qui se retrouve sous le joug d'une autre plus grande et plus englobante. Ainsi, il existe des lieux particulièrement puissants, largement plus puissants que le commun des mortels. Ils reçoivent alors ce qui leur est dû : une attention privilégiée de la part des communautés – que d'autres lieux n'obtiendront pas, bien entendu.

Au cours de mes conversations à propos de ces êtres avec Don Luis, un *paqu*³ de Hapu, celui-ci mentionna à plusieurs reprises que, tout comme les êtres humains en fait, les *apus* possèdent des mules, des poulets et des chats, mais que les yeux de l'homme ne les reconnaissent pas comme tels, mais plutôt comme des vigognes (*Vicugna vicugna*), des condors et des pumas (voir également R. Gow et Condori 1976 ; Morote 1956 ; Roel 1966). Ces

observations font apparaître des similarités avec le perspectivisme amazonien tel que présenté par Viveiros de Castro (1998) : les hommes et les animaux ont la même culture, mais chaque espèce vit dans un monde très différent. Alors que les lieux ont une culture similaire à celle des humains, leur nature est radicalement différente. Ce n'est donc pas surprenant que ces derniers ne puissent voir ou entrer en relation facilement avec le monde social des lieux. Les ressemblances entre les communautés quechuas de Cuzco et le perspectivisme amazonien s'arrêtent là. En effet, selon cette dernière ontologie, pour les jaguars le sang humain ne peut être que de la bière de manioc (Viveiros de Castro 2004), alors que dans les termes quechuas les lieux peuvent transcender leur propre monde social, observer et comprendre la société humaine à partir d'une perspective humaine. Les lieux interviennent sciemment dans les affaires humaines, en punissant ou en récompensant les personnes selon leurs propres critères parfois assez opaques. En tant que tel, le monde des lieux englobe et transcende la compréhension humaine, construisant hiérarchiquement les relations entre les humains et les lieux.

MONTAGNES ET COMPAGNIES MINIÈRES

La croissance de l'exploitation minière au Pérou depuis le milieu des années 1990 est impressionnante : la surface allouée à l'exploration du sous-sol est passée de 4 millions d'hectares à 24 millions entre 1993 et 1997 (De Echave 2005 : 10). Ce phénomène s'est poursuivi grâce au prix élevé des métaux et au soutien important de l'État néolibéral (Bebbington *et al.* 2008). Néanmoins, les institutions étatiques ont brillé par leur absence dans les médiations entre les compagnies minières et les communautés locales (Revesz et Diez 2006). Il n'est donc pas surprenant de voir surgir une forte opposition de la part des communautés rurales contre les projets de développement miniers. Ceux-ci sont devenus la principale source de mécontentement populaire et le moteur des protestations sociales dans les campagnes péruviennes. Les « conflits socio-environnementaux » constituent 50 % des 248 conflits qui furent rapportés en 2010 par l'ombudsman péruvien pour le mois de juillet (Defensoria del Pueblo 2010 : 6), et en juin 2012 ils représentaient environ 60 % des 247 conflits de ce genre (Defensoria del Pueblo 2012 : 10).

Jusqu'à tout récemment Cuzco n'était pas une région minière, comparée, par exemple, à Cerro de Pasco. La mine Tintaya, située dans la province d'Espinar, est la seule mine à ciel ouvert de Cuzco. Ses opérations commencèrent en 1985, menées par une compagnie minière publique qui fut par la suite privatisée en 1996. Elle est actuellement opérée par la compagnie Xstrata. Tintaya sera cependant bientôt épuisée. Les instances minières du gouvernement central ont donc autorisé le commencement de

l'exploitation d'un site minier plus large, Antapaccay, à 10 km de Tintaya (1,47 milliards de dollars d'investissements). Las Bambas est une autre mine à ciel ouvert, encore en construction, de Xstrata (4,2 milliards d'investissements) dans les provinces de Cotabambas et de Grau, avoisinant Chumbivilcas, province de Cuzco (Xstrata 2012). Ayant plusieurs autres sites d'opérations minières, comme les mines Anabi et Ares au Chumbivilcas, les activités de Xstrata comptent pour 88 % de la production minière de Cuzco (Viale 2011).

Il y a également plusieurs autres grands projets miniers à Cuzco. Hudson Bay Minerals commencera à opérer la mine Constancia (Chumbivilcas, 1,5 milliards d'investissements) en 2015 (HudBay 2013), et la Pan Pacific Mining fera de même avec la mine de Quechua (Espinar, 970 millions d'investissements) en 2014 (Bloomberg 2011). Qui plus est, de nombreuses explorations minières sont menées à travers la région. En effet, 78 % de la province de Chumbivilcas, 48 % de la région de Paruro, 34 % d'Espinar et 35 % de la région d'Anta ont été octroyées en concession pour l'exploration en novembre 2010 (CooperAcción 2010).

Les manifestations et protestations organisées par les communautés font face à un niveau alarmant de répression violente provenant des forces étatiques. En mai 2012, les communautés d'Espinar, situées près du projet d'Antapaccay, demandèrent à Xstrata de plus importantes contributions monétaires au fonds de développement communautaire, des changements dans l'administration de ces fonds, de même que des modifications dans le champ d'application des audits environnementaux. Face à l'inaction gouvernementale et au refus de négocier de la part de la Compagnie, et ce, après plusieurs mois de *statu quo*, les moyens de pression escaladèrent. Les demandes de la communauté furent portées à la rue et prirent la forme de manifestations très violemment réprimées par la police. Deux membres de la communauté furent tués sous les balles des policiers et plusieurs furent blessés. Certains, dont des activistes pour les droits humains, furent emprisonnés, torturés et accusés de terrorisme dans des postes de police fonctionnant dans les installations minières. Le maire de la province fut également incarcéré sans respecter ses droits fondamentaux. Dans la capitale, les bureaux de la Fondation Tintaya, responsable de l'administration du fonds de développement de la mine, furent incendiés par des manifestants (*El Comercio* 2012 ; De la Cruz 2012). Le nombre de morts dans les manifestations dus à l'utilisation des armes à feu par les forces de l'ordre a augmenté de façon constante jusqu'à atteindre des niveaux alarmants à l'échelle nationale. Cela est dû entre autres à une récente législation permettant l'utilisation de l'armée pour contrôler les manifestations et octroyant l'impunité aux policiers qui tuent lors de ces circonstances (Briceno et Bajak 2012 ; Silva 2012).

À l'aide de trois exemples reliés au contexte minier à Cuzco, présentés en ordre chronologique, je discuterai maintenant des diverses façons par lesquelles les montagnes prennent part aux relations entre les communautés locales, les corporations minières et les représentants de l'État.

Premier exemple. En 2000, au cours d'une visite des installations de la mine de Tintaya, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec le directeur d'une micro-entreprise communale fournissant des services à la compagnie minière. C'était un membre d'une communauté voisine quechua. Le contexte général était alors caractérisé par de multiples allégations provenant des communautés environnantes concernant les effets négatifs causés par la compagnie minière. Ces revendications ont mené à de nouvelles manifestations et à des négociations, permettant la signature d'accords importants, en 2003 : la compagnie a alors convenu, entre autres engagements, de donner 3 % de ses bénéfices au développement communautaire (Durand 2009; Scurrah 2008).

Vers la fin de notre conversation, j'étais curieux de savoir comment le fait de donner des services à la mine aurait influencé l'attitude du directeur envers elle. J'ai demandé : « Pensez-vous que ces perspectives d'emplois montrent que la mine peut être un bon voisin ? » Le directeur donna alors une courte réponse : « La compagnie [minière] ne nous donne pas de travail. C'est la montagne [qui nous en] donne » (« *La compañía no nos da trabajo, el cerro nos da* »). Par cette remarque, il installait ainsi carrément sa position, délégitimant d'éventuelles déclarations à propos des effets positifs de la société minière. Il attribuait la source du travail de la communauté à l'agencéité de la montagne.

Ici, il y a un contexte d'interaction où l'on affirme que la montagne permet à la mine de fonctionner et de prendre une partie de son corps. Grâce au marché qui transforme les métaux en argent, une partie du corps de la montagne produit des postes de travail et une partie va aux fonds de développement communautaire. Cet argent doit cependant être obtenu grâce à des manifestations et des négociations avec la compagnie minière qui gère le processus d'extraction. La montagne décide de la distribution de la richesse, négociant entre les êtres humains au niveau local. C'est dans ce processus relationnel complexe, c'est-à-dire à travers les relations entre la communauté locale, la compagnie minière et la montagne, que le gouvernement central, l'instance chargée de la régulation des activités minières, est manifestement absent.

Deuxième exemple. En 2007, de fortes rumeurs dans les médias locaux se répandirent à propos de la présence d'un nouveau projet minier dans la région du sanctuaire de Quyllurit'i, lieu principal de pèlerinage de la région, profondément associé au glacier de Qulqipunku et relativement proche d'Ausangate, le plus haut et le plus important

apu de la région. Dans un contexte plus large de vives protestations contre l'activité minière, la Confrérie du Señor de Quyllurit'i, qui articule des centaines de troupes de danse et des milliers de fidèles à travers la région, organisa une manifestation contre ce projet, qui paralysa le centre-ville de Cuzco. Les principaux protagonistes étaient des centaines de danseurs manifestant vêtus de leurs tenues de cérémonie – du jamais vu dans cette ville au passé regorgeant de fortes mobilisations contre le régime des haciendas (de la Cadena 2010; Neira 1964). Cette manifestation incluait également des personnes provenant des communautés voisines du glacier et venues en ville par des autobus loués par la municipalité de Ocongate, le district où est situé le lieu de pèlerinage. Une de ces personnes était Nazario Turpo, un expert bien connu de la médiation entre les humains et les lieux, vivant près d'Ausangate, et qui rencontra alors l'anthropologue Marisol de la Cadena. Celle-ci rapporte que les raisons ayant poussé Nazario Turpo à manifester furent, d'une part, de protéger les hautes terres pastorales de la communauté et, d'autre part, que

[Apu] Ausangate ne permettrait pas l'implantation d'une mine dans [...] l'une des montagnes sous son autorité. Ausangate deviendrait fâché, il pourrait même tuer des personnes. Afin de prévenir ces meurtres, la mine ne devrait pas s'installer [...]. Prévenir la colère d'Ausangate était la motivation de Nazario pour participer à la manifestation et avait, en ce sens, une portée politique (de la Cadena 2010 : 339).

Ce point de vue était bien différent de ce que rapportèrent les journaux locaux à propos de ces protestations, comme le suggère le titre d'un article : « La force des hommes à la défense de l'Apu Qoyllur Rity » (*Diario del Cusco* 2007).

La position de Nazario Turpo montre un contexte où Ausangate, l'apu le plus haut de la région, serait ouvertement opposé aux désirs des institutions étatiques de promouvoir l'extraction et les projets miniers. L'apu userait même de violence pour prévenir l'intrusion de mineurs dans son royaume. Dans ce cadre, la manifestation servait de médiation entre ces deux pouvoirs afin qu'aucune personne ne soit blessée par leurs désirs contradictoires. Effectuée au cœur régional du pouvoir politique humain, la manifestation constituait une performance ayant pour audience les autorités minières de l'État, invoquant leur intervention. Elle prévenait ainsi de la portée et de la force d'une possible agitation sociale qui pourrait prendre forme si un projet minier affectait le sanctuaire Quyllurit'i et, dans le cadre proposé par Nazario Turpo, représentait une tentative pour éviter un affrontement entre l'agencéité de l'Ausangate et celle de la compagnie minière qui, éventuellement, pourrait mener à la mort de mineurs.

Troisième exemple. Il y avait des rumeurs inquiétantes concernant la présence de mineurs dans la communauté

de Hapu (Paucartambo) en 2008, comme s'ils étaient présents partout dans la campagne de Cuzco. En effectuant un terrain là-bas, j'ai eu l'occasion de questionner les gens vivant à Hapu à ce propos. Je leur ai demandé pourquoi les gens s'inquiètent tant si les apus sont si puissants? Est-ce parce que les apus permettraient aux mineurs d'entrer et de prendre leurs ressources? Les réponses révélèrent un conflit interne dans la communauté de Hapu. En effet, les apus pourraient être en colère à cause de la présence de personnes converties à l'évangélisme, soit près de la moitié de la communauté, et qui ne leur faisaient plus d'offrandes de nourriture; ce serait alors afin de punir les évangéliques que les apus pourraient ainsi permettre l'extraction minière. D'autres réponses pointaient plutôt vers leurs différences avec les ingénieurs des mines. Les mineurs, parce qu'ils étaient des ingénieurs, savaient beaucoup plus de choses qu'eux et pourraient ainsi être en mesure de donner de meilleures offrandes que celles données par les membres de la communauté; les apus pourraient donc leur permettre de prendre leur minéral. Selon la sophistication des offrandes alimentaires, les montagnes peuvent déplacer leurs volontés et préférer établir des allégeances plus favorables aux mineurs, laissant ainsi de côté et sans protection, les personnes aux offrandes moins sophistiquées mais qui dépendent d'elles.

Le premier type de réponse inscrit le comportement possible des apus dans une réaction à propos d'un conflit interne entre différentes factions au sein même des Hapus. Dans ce cas, les montagnes pourraient punir même ceux qui continuent à faire des offrandes de nourriture, et ce, afin de satisfaire leur colère envers les évangéliques qui refusent de reconnaître leur puissance. Cette réponse révèle le caractère potentiellement arbitraire de la volonté des montagnes. Le second type de réponse montre une attitude favorable des montagnes envers les mineurs, grâce à des offrandes éventuellement meilleures de leur part, menant à une problématique de hiérarchie ethnique du savoir entre les ingénieurs parlant espagnol ou anglais et les paysans ruraux parlant quechua.

Ce cas souligne le caractère processuel et instable des relations sociales entre les lieux et les personnes. En effet, les montagnes pourraient ne pas tenir compte du besoin de la communauté à être logée lorsque des offrandes nettement supérieures sont données par de tierces parties. Ces relations ne sont donc pas établies ni données, mais doivent être constamment cultivées. Lorsque les apus ne sont plus honorés ou sont négligés, ou, pire, lorsque leur colère est provoquée, par exemple lors du refus des évangéliques de donner de la nourriture aux montagnes, cela pourrait favoriser la pénétration des mineurs dans le royaume des montagnes. En fait, ces dernières ne sont pas considérées comme étant obligées de maintenir certains types de relations si d'autres allégeances, offrant de meilleurs termes, leur sont proposées. Les montagnes, tout

comme les humains, se comportent dans un monde social où, lors de changements de contexte qui impliquent une redéfinition des rapports de force par exemple, les allégeances politiques peuvent être réalignées.

L'exploitation minière implique nécessairement un type de négociation avec la montagne afin que celle-ci la rende possible, étant donné qu'il s'agit de l'extraction de certaines parties du corps des montagnes. Par conséquent, il n'est pas surprenant de considérer que les ingénieurs miniers doivent savoir comment négocier avec elles à travers des offrandes de nourriture. Cela a d'ailleurs déjà été noté dans d'autres régions des Andes, comme à Antabamba (Gose 1986 : 303) ou à Conchucos (Salas 2002 : 340). Gose (1986) précise comment une montagne dont certaines parties furent extraites était vue comme infirme et de plus en plus exigeante envers les communautés. Tant à Antabamba qu'à Conchucos, on considérait que les ingénieurs miniers donnaient des êtres humains pour qu'ils soient dévorés par la montagne, en causant de fréquents accidents dans les mines. Dans une perspective légèrement différente, Nash (1979) rapporte que les dons de lamas périodiquement offerts à la mine non seulement assuraient la prévention des accidents, mais constituaient également une demande à la montagne pour que celle-ci produise du métal.

La forte opposition à l'exploitation des êtres tels qu'Ausangate est facilement compréhensible, car l'exploitation minière contemporaine à ciel ouvert, différente de celle des mines souterraines, peut non seulement détruire la fertilité de la montagne, mais littéralement détruire la montagne elle-même. Dans ce contexte, les intérêts communs qui unissent l'apu et les humains qui y habitent sont évidents.

Il convient de souligner que tous ces cas font ressortir l'absence de l'État en tant qu'acteur important dans les négociations impliquant les montagnes, les sociétés minières et les communautés humaines. Alors que, dans deux des exemples, l'État est absent des interactions, dans un autre, le second, la population tente d'impliquer les institutions de l'État afin de ne pas restreindre leur rôle au simple octroi de concessions minières, mais également de leur faire assumer leurs responsabilités envers les communautés locales.

MONTAGNES ET GRANDS PROPRIÉTAIRES TERRIENS

Lorsqu'il parle de son travail, Juan de Dios, un *curandero* urbain, réfère à ceux qui connaissent les principes de médiation entre les humains et les lieux puissants à l'aide d'un terme fortement associé au régime des haciendas :

JdD — Le *pongo* doit alors les appeler. Le *pongo* est autorisé à appeler les anges⁴.

A — Et qui est le *pongo* ?

JdD — Il est le *altumisayuq*⁵, bien sûr. Ils prient et appellent. Et les anges te rejoignent à la table. Lorsqu'ils entrent, tu dois les inviter à boire⁶.

Pongo provient de *punku* (« porte », en quechua), ou de l'hispanisation de *punkuq* (« appartenant à la porte »), gardien de la porte. Assurer le rôle d'un *pongo* était l'une des obligations que les paysans quechuas vivant dans les haciendas – qui étaient de vastes propriétés foncières – devaient rendre aux grands propriétaires terriens afin de conserver le droit de cultiver un lopin de terre pour leur subsistance. Un *pongo* devait travailler chaque année durant quelques semaines dans la maison du propriétaire terrien en tant que serviteur de bas niveau. Ce mot incarne donc l'extrême exploitation intrinsèque au système des haciendas. Le stéréotype des *pongos* apparaît dans *El sueño del pongo*, une pièce de José María Arguedas (2005). Bien que son travail d'auteur reste nébuleux en ce qui concerne cette pièce, Arguedas raconte dans son introduction que l'histoire lui fut racontée en quechua par une personne venant de Ccatca (Quispicanchi), dans les années 1960. Dans le premier chapitre de son livre *Los ríos profundos*, publié en 1978, un portrait similaire est dressé, l'intrigue mettant en scène la maison d'un propriétaire terrien dans la ville de Cuzco :

Le *pongo* attendait à la porte. Il enleva son chapeau et nous suivit dans la troisième cour. Il vint sans faire de bruit, les cheveux ébouriffés. Je lui parlai en quechua. Il me regarda, confus.

— Ne sait-il pas parler, demandai-je à mon père ?

— Il n'ose pas, me répondit-il [...]

Il portait un poncho hirsute, très court. Il s'inclina et demanda la permission de se retirer. Il s'inclina tel un vers demandant à être écrasé. (traduction non officielle)

Le fragment suivant d'une conversation que j'ai eue avec Demetrio Roca, un anthropologue respecté de Cuzco, illustre également les liens entre le *pongo* et une hacienda de l'époque, Q'ero (Pauartambo). Il y fait référence à sa participation à un projet de recherche en 1955 :

[...] ils s'acquittaient de leurs obligations avec ponctualité. Par exemple, ils allaient durant trente jours, en tant que *pongos*, à Pauartambo [la capitale provinciale où vivaient les grands propriétaires terriens] et là-bas – pauvres gens ! comme ils ont souffert ! – je les ai trouvés à Pauartambo, habitant dans des cabanes, dormant sur le sol. Ils n'avaient rien à manger ! Je leur ai demandé s'ils recevaient de la nourriture. Eh bien non. Ils en avaient apporté un peu, mais il n'y en avait déjà plus. Et alors, comment survivez-vous ? Que mangez-vous ? Seulement des feuilles de coca, qu'ils me répondirent. (Conversation avec Demetrio Roca, Cuzco, 2004)

La réforme agraire lancée en 1969 mena à la disparition du système des haciendas, qui était déjà affaibli. Depuis, le terme *pongo* pour désigner des serveurs de propriétaires terriens n'existe plus comme tel, excepté pour décrire ceux qui servent les montagnes. Juan de Dios

n'est pas la seule personne à utiliser le mot *pongo* de cette façon. Cet usage fut d'ailleurs rapporté aussi par plusieurs ethnographes (voir Arguedas 1975 ; Favre 1967 : 134 ; Gose 1986 : 302 ; Morote 1956 : 290).

Les haciendas de Cuzco et des hautes terres des Andes étaient fondées sur des arrangements réciproques asymétriques entre les paysans qui y vivent et y travaillent et les grands propriétaires terriens. Les familles des paysans n'étaient pas en mesure de couvrir tous leurs besoins avec la production que leur petit lopin de terre, donné par le propriétaire, fournissait. Tout ce qui était nécessaire pour les familles et la communauté, et qu'ils ne pouvaient se permettre d'acheter ou de se procurer, était fourni par les grands propriétaires terriens, ce qui était considéré comme de la générosité de leur part. Ceux-ci possédaient les terres, assumaient le rôle de pourvoyeur afin d'assurer la reproduction sociale de la communauté, et occupaient la position de juges de l'ordre moral de la hacienda. Les punitions physiques envers les paysans étaient interprétées comme découlant de la responsabilité d'un père de corriger ses enfants (Anrup 1990 ; Orlove 1977 ; Skar 1988). Les grands propriétaires terriens étaient en effet accueillis en tant que *papay* (mon père) dans les communautés. Ainsi, ils assumaient le rôle du père, responsable et généreux, de « ses Indiens » tout en assumant celui d'une autorité sans merci.

L'utilisation du terme *pongo* pour référer à *curandero* ou à *paqu* en dit long sur les relations de pouvoir existant entre les humains et les montagnes. La similitude entre les propriétaires terriens et les montagnes va évidemment au-delà de la simple utilisation de ce mot. Par exemple, dans les années 1960, une personne de la région du río Pampas (Ayacucho) raconta à l'anthropologue John Earls que les montagnes très puissantes pouvaient

apparaître sous une forme humaine, chevauchant sur la puna montagnaise « un magnifique cheval blanc paré d'une luxueuse selle et d'un vêtement de San Pedrano avec des rênes d'argent, des œillères – totalement paré. Lui-même portait un magnifique poncho, comme celui des anciens, très fin et avec des éperons ; il était vêtu comme ces riches éleveurs (*hacendados*).

Des affirmations semblables au sujet de l'apparence des apus ont été signalées par Gose (1986 : 299) pour Antabamba (Aurimac) vers la fin des années 1970. Également, les montagnes puissantes ont tendance à être caractérisées comme des *misti* – une étiquette de référence stéréotypée aux citadins ou aux hispanophones de la ville – racialisés comme des Blancs, de grande taille et barbus (Ansion 1984 : 138-139 ; Earls 1969 : 67 ; Gose 1986 : 286 ; Gow et Condori 1976 : 52 ; Rasnake 1988 : 257 ; Sallnow 1987 : 130 ; Tomoeda 1992 : 229).

Les montagnes contrôlent les moyens de production des gens, particulièrement les pauvres qui dépendent de l'agriculture. Ainsi, le pouvoir des montagnes est vécu

comme semblable à celui des propriétaires terriens, en ce sens que tous deux portent des vêtements luxueux et sont perçus comme appartenant à un phénotype blanc ; tous deux sont reconnus comme étant des pères puissants et sans merci ; et tous deux sont propriétaires de la vie et de la mort. Gose (2008) soutient que la perception des montagnes en tant que Blancs est une autre expression de la stratégie andine de *longue* durée en vue de s'approprier le pouvoir de ceux qui les dominent. Comme on le verra dans la section suivante, ces ressemblances n'impliquent pas nécessairement que les montagnes prennent le parti des grands propriétaires sur le plan politique.

VIGOGNES ET TRIBUTS

Quelques travaux ethnographiques effectués avant la réforme agraire (1969) incluent des informations fragmentaires à propos de la façon dont les populations se réfèrent aux montagnes et comment ces dernières entrent en relation avec les institutions étatiques. Prenant en considération les perspectives très limitées qu'ils peuvent donner sur ces relations, je les utilise pour proposer un modèle des changements dans la façon dont les populations autochtones expérimentent les relations entre les montagnes et l'État.

Bernard Mishkin, qui a effectué des recherches ethnographiques dans la communauté de Kawri (Quispicanchi) vers la fin des années 1930, rapporta : « On a dit que l'Apu Ausangate est responsable d'une législation, passée dans la capitale, qui prohibait le meurtre de vigognes et l'utilisation de leur laine pour faire des vêtements. » (Mishkin 1940 : 237) Un thème similaire est mentionné par Gregorio Condori, un Quechua unilingue qui était porteur au marché de Cuzco. Au début des années 1970, il se rappelait les histoires qu'il avait entendu raconter par des codétenus parlant quechua, alors qu'il avait été arbitrairement emprisonné à Cuzco dans les années 1940 :

J'ai entendu parler de la façon dont l'Apu Ausankati [Ausangate] alla jusqu'à Lima pour parler avec le Gouvernement, directement dans sa propre maison. Pour l'occasion, l'apu y est allé vêtu de ses meilleurs habits, qui étaient magnifiques et faits d'or pur. Il entra dans la maison du Gouvernement, chatoyant et rayonnant, et depuis, ce genre de vêtement ne peut se trouver nulle part, même le Gouvernement envia les vêtements de l'apu en disant : « Vraiment superbe ! »

L'apu s'était rendu à la demeure du Gouvernement afin de lui dire que sa police et ses copains allaient et venaient en tuant les vigognes et que, s'ils continuaient à agir ainsi, il les ferait toutes venir dans la montagne Ausankati et qu'il ne resterait plus de vigognes sur le sol péruvien.

Plus tard, j'ai réfléchi à l'absence des vigognes. J'avais entendu dire qu'elles avaient toutes disparu. C'est parce que le Gouvernement n'a pas suivi les instructions de l'apu en ne disant pas aux policiers « Ne tuez pas les vigognes ». Ou peut-être le leur a-t-il dit, mais ils l'ont ignoré ? De toute façon, Apu Ausankati a

dû être très en colère et a emmené bien loin les vigognes. C'est pour ça qu'il n'existe plus aucune vigogne sur le sol péruvien de nos jours.

(Valderrama et Escalante 1996 : 62-63)

Dans ce cas-ci, le glacier Ausangate et le Gouvernement sont deux personnes différentes, n'ayant pas les mêmes pouvoirs ni les mêmes sphères d'influence. Le puissant Apu Ausangate ne peut arrêter la police du gouvernement qui tue ses troupeaux. Il a dû aller à Lima afin de discuter de cette affaire avec le gouvernement. À la fin, selon l'évaluation de Gregorio, l'apu échoue à mettre assez de pressions sur le gouvernement et doit retirer son troupeau des terres péruviennes afin de le protéger.

Earls (1969) a fourni l'élaboration la plus cohérente à ce sujet. Il rapporte la façon dont une personne de San Miguel (Ayacucho), dans les années 1960, avait identifié les montagnes comme appartenant à la bureaucratie étatique. Ici, le thème de la chasse aux vigognes émerge à nouveau. *Wamani* est un terme utilisé à Ayacucho au même titre qu'*apu* à Cuzco.

Les *Wamanis* sont directement employés au service du gouvernement de la République du Pérou. Selon les propos d'un informateur de la communauté de San Miguel, « Quand les troubles surgissent entre les *Yayas* [Pères] (*Wamanis*) à propos du bétail ou autre chose, ils s'habillent comme des *misti* et appellent directement le président de la République pour résoudre le problème. [...] Durant le mois d'août (les montagnes) ouvrent leurs portes et se consultent entre elles afin d'envoyer leurs richesses (de l'or et de l'argent) au gouvernement sur le dos des bêtes de somme, soit des vigognes et des viscaches [*Lagidium peruanum*] qu'elles changent en ânes et en mules. Ceux-ci les transportent à travers les montagnes jusqu'à la côte. Je ne sais pas à qui ils les donnent, mais c'est pour le gouvernement. » « Puisque les vigognes et les viscaches sont des bêtes de somme, quand les chasseurs tuaient ces animaux, les *Wamanis* se plaignaient au gouvernement et c'est pour cette raison qu'il prohiba la chasse de ces animaux-là ; il a même puni les chasseurs en les mettant en prison. » Les offrandes faites par les Indiens au *Wamani* constituent les matières premières à partir desquelles sont fabriqués l'or et l'argent envoyés au gouvernement à Lima, et des informateurs plus aguerris ont affirmé que les *Wamanis* possèdent de la machinerie à l'intérieur de la montagne pour tout fabriquer. À la lumière de ces témoignages, il n'est pas surprenant de voir que les *Wamanis* apparaissent sous la forme de policiers afin de renforcer le système des offrandes. Dans l'une des variantes de ce système, les *Wamanis* plus faibles envoient leurs offrandes à leurs chefs, qui les donnent à *Rasuwillka* et à *Qarwarasu*, deux montagnes capitales, qui négocieront directement avec le gouvernement pour les transferts. (Earls 1969 : 69-70)

Ce n'est donc pas uniquement entre elles que les montagnes sont organisées de façon hiérarchique puisqu'elles sont subordonnées au président de la République et paient leurs impôts aux représentants du gouvernement. Les offrandes de nourriture aux montagnes, de la part des gens, ne sont pas seulement une récompense réciproque, mais constituent la matière première servant à la fabrication de l'or et de l'argent par les montagnes. Les offrandes

sont donc transformées en tributs envoyés au gouvernement. Le pouvoir de l'État et celui des montagnes suivent la même logique et sont sous l'autorité du Président. Il existait donc un État puissant recevant même l'obéissance des montagnes. Paradoxalement, à travers les offrandes aux montagnes, les communautés établirent également une relation asymétrique de pouvoir avec le gouvernement, cet agent puissant à la tête des institutions étatiques formelles (des affirmations similaires, mais exposées plus brièvement ont été proposées par Isbell 1978 : 59).

L'intervention des montagnes dans les activités régulées par l'État se produisit également dans d'autres contextes. Elles se préoccupèrent de leurs protégés sans pour autant remettre en question la légitimité de ces institutions. Par exemple, Roel (1966 : 26) rapporte que l'Apu Qontonya (Chumbivilcas) protégea ses enfants du service militaire en provoquant chez eux certaines maladies, entraînant ainsi leur expulsion de l'armée. Dans le même ordre d'idées, il évoque comment certaines montagnes peuvent être particulièrement efficaces dans leur intervention dans les processus judiciaires (*ibid.* : 27).

Tous ces récits fragmentaires émergèrent dans des contextes où les représentants de l'État étaient au service des intérêts des grands propriétaires, étant souvent les mêmes personnes ou des proches de ceux-ci dans de nombreux cas (Poole 1988; Skar 1988 : 244-247). Ce qui incluait l'intervention de l'armée qui défendait non pas les intérêts de la population, mais bien ceux des grands propriétaires terriens, comme le rappelle Bernabé Condori dans les années 1970 à propos des luttes de son peuple contre les propriétaires de Lauramarca et de Pinchimuro dans les années 1950 :

Puis les soldats sont venus et nous ont pourchassés. Nos femmes dormaient dans les montagnes parce que les soldats les cherchaient [...]. Les soldats ont tiré avec leurs armes et les femmes leur ont fait peur avec leurs frondes. Les soldats ont pris tous nos animaux à la porte de la hacienda Pinchimuro. Là, ils ont tué nos vaches. Prenant nos toiles, ils s'en servirent afin d'emballer la viande qu'ils nous avaient fait cuire pour eux.

Nous ne pouvions plus les endurer. Nous venions tous de Pinchimuro et de Lauramarca en disant « Nous mourrons, mais ils ne pourront pas tous nous tuer », nous nous sommes tous levés d'une seule et même âme. Nous avons dit « nous n'avons pas peur de la mort ». Dans les plaines de Qallawasi, toutes les personnes de Lauramarca et de Pinchimuro ont combattu les soldats. Ils ont tué Fortunato Merma. Les balles passaient à travers nos têtes. Nous avons perdu beaucoup de sang.

(Gow et Condori 1976 : 32)

Selon Rosalind Gow (1982 : 200), les communautés de Pinchimuro et de Lauramarca ont clairement identifié le puissant Apu Ausangate comme combattant à leurs côtés contre les grands propriétaires terriens. Gow a eu des conversations avec différents leaders qui furent très explicites à ce sujet. L'un d'entre eux dit : « L'apu a dit à nos

ancêtres : "Vous devez aller vous battre contre les *hacendados* (propriétaires terriens). Un jour, justice sera faite" ». Un autre affirma : « l'Apu Ausangate nous a toujours aidés, en tant qu'avocat et ami légitime ». Un troisième déclare, en utilisant une rhétorique gauchiste de ces années-là : « l'Apu Ausangate s'est battu pour nous comme notre frère de révolution ». Rosalind Gow ajoute qu'au moins quinze leaders politiques de Lauramarca et de Pinchimuro étaient également des *paqus*, des personnes sachant communiquer avec les puissantes montagnes. Elle rapporte qu'ils ne voyaient pas de contradiction dans le fait d'occuper ces différents rôles mais qu'ils soutenaient plutôt qu'ils étaient de bons leaders étant donné qu'ils étaient de bons *paqus* (Gow 1982 : 201, 216). Ce type d'intervention effectué par les montagnes est relativement exceptionnel dans les archives ethnographiques (mais voir Gose 1994 : 240-243).

DIFFÉRENTES SPHÈRES DE POUVOIR

Lancée en 1969, la Réforme agraire péruvienne fut menée durant la première moitié de la décennie 1970 par le régime militaire réformiste et populiste dirigé par Juan Velasco (voir Mayer 2009; Seligmann 1995; Skar 1988). La Réforme agraire me sert ici de ligne de partage, étant donné sa relation avec la fin du régime des haciendas dans les hautes terres péruviennes. Cependant, il est clair que les changements qui ont eu lieu dans le pays ne suivent pas une périodisation nette liée à l'avant ou l'après Réforme agraire. Le régime des haciendas était en effet déjà affaibli dans cette région et la réforme elle-même constituait une réponse à la mobilisation rurale de la campagne depuis les années 1920 et plus particulièrement durant les années 1960 (Kaspoli 1977; Neira 1964; Rénique 1991). Après la Réforme, la guerre interne entre la guérilla du Sentier lumineux et les forces étatiques donna lieu à une fragmentation progressive des organisations politiques et du pouvoir étatique. Il y a une différence radicale entre la faiblesse actuelle et la difficile articulation des différents paliers gouvernementaux (municipal, régional, national) et l'État militaire monolithique omniprésent du début des années 1970.

Les relations entre les montagnes et les instances étatiques subirent des transformations à mesure que les grands propriétaires terriens perdirent leur emprise sur les terres, que les réseaux de migration se densifièrent, que la mobilité entre urbains et ruraux devint plus fluide, que les autochtones acquirent le droit de vote et que les maires des districts et des provinces furent élus démocratiquement. Au cours du xx^e siècle, au fur et à mesure que ces changements démocratisants se produisirent dans la région, les populations modifièrent leur façon d'expérimenter et de vivre le comportement des montagnes.

Avant 1969, comme le montrent certains témoignages d'habitants de Lauramarca et de Pinchimuro, les montagnes furent parfois vues comme étant contre les grands

propriétaires terriens dans différents contextes. Dans la foulée de la réforme, les apus ont été plus clairement considérés en tant qu'alliés de la communauté. D'ailleurs, à la fin des années 1970, une personne de Qamawara (Calca) déclarait à Sallnow (1987 : 129) : « parmi ceux qui nous apportent justice il y a les apus, qui sont plusieurs ».

Au début de la guerre interne, Ansion (1984 : 154-156) enregistra le récit de vie d'une dame qui avait vécu dans sa jeunesse à Huamanquiquia (Ayacucho), témoignage pertinent dans la présente discussion : à la suite de la construction d'un rapport favorable avec la montagne Pirwachu par Valentin Wamani, une figure d'autorité communale, la montagne soutint la communauté dans son désir de devenir un district. Pirwachu fournit les ressources nécessaires au voyage et leur donna de l'or afin d'en faire cadeau au Président, qui fut très impressionné et acquiesça à la demande de la communauté. Mais il envoya la police à la montagne afin de ramener Pirwachu devant lui. Cependant, la police, pensant qu'il s'agissait d'un être humain, essaya de capturer Valentin Wamani. Elle ne réussit qu'à prendre sa tête, son corps restant incorporé à la montagne. Comme le fait remarquer Ansion, le nom de l'autorité de la communauté réfère au titre de la montagne (Wamani) alors que son prénom évoque le courage. L'assemblage des deux types d'êtres dans la personnalité de cette autorité constitue une référence importante à la constitution relationnelle d'une société formée d'humains et de lieux. Le seigneur Pirwachu rendit possible l'acquisition d'un meilleur statut par une communauté d'humains et de montagne, et ce, à l'intérieur de la structure hiérarchique de la juridiction de l'État. Dans cet exemple, le seigneur Pirwachu n'était pas au service du Président. Au contraire, il était vu comme une menace au pouvoir du Président.

Penelope Harvey (1991) montra que, durant les années 1980, le peuple de la ville d'Ocongate (Quispicanchi), en grande majorité constitué de gens bilingues, percevait le pouvoir de la montagne en tension et en opposition à celui de l'État. Les montagnes étaient dépeintes comme parlant quechua, et les gens insistaient sur « les ressemblances entre eux-mêmes et les montagnes, tant pour ce qui est du style de vie que de la substance de leur corps » (Harvey 1991 : 6). Mis à part leur différence de statut, les personnes étaient ambiguës quant à leur affiliation à ces pouvoirs. Dans certains contextes, les montagnes étaient encensées en tant que source de fertilité et selon des normes de réciprocité, alors que le monde hispanophone (de l'État) était plutôt associé à l'arbitraire et à l'exploitation ; dans d'autres contextes, les montagnes étaient plutôt associées à un mode de vie plus primitif, à un type de pouvoir également primitif, alors que le monde hispanophone était lié à la valeur prestigieuse de l'éducation formelle et de la technologie sophistiquée. Alors que le pouvoir des montagnes n'était pas vu comme une force permettant l'émancipation de la communauté quechua

face à l'hégémonie des hispanophones, ce pouvoir n'était plus considéré comme étant au service de l'État.

Les changements dans l'apparence des montagnes semblent s'inscrire à l'intérieur d'un processus plus large, tel que le démontre cet extrait d'une conversation que j'ai eue avec Juan de Dios :

JdD — [...] ils se sont présentés en tant que paysans, ils portaient plusieurs différentes tenues de paysans.

A — Comment est [Apu] Pikul ?

JdD — C'est un paysan aussi.

A — Et [Apu] Ausangate ?

JdD — Ausangate est un paysan, avec un poncho et des pantalons courts, allant jusqu'aux genoux, avec un petit *chullo* [chapeau de laine tricoté] et portant un petit foulard.

A — Et qui n'apparaît pas comme un paysan ?

JdD — Ils apparaissent tous [comme des paysans]. Le seul qui apparaît comme un prêtre est le cher père Pachatusan. [...] Notre cher père Urusaywa est un médecin, se montrant parfois portant la tenue d'un médecin, parfois portant des vêtements de l'armée.

A — Pourquoi ? Il est également soldat ?

JdD — Il lui arrive d'être un soldat aussi.

A — Et que fait-il en tant que soldat ? Que lui demandes-tu de faire ?

JdD — De nous défendre, bien sûr. De nous défendre contre les délinquants, contre le vol.

A — Oh, ce genre de chose...

JdD — Maintenant, notre cher père [Apu] Santo Domingo de Quillabamba apparaît également comme un père.

A — Et y a-t-il certains d'entre eux qui apparaissent comme des avocats ou des propriétaires terriens ?

JdD — [Apu] Saqsaywaman, Pikul, se montrent parfois vêtus d'un complet-veston, parfois vêtus comme des paysans, de diverses manières.

Dans ses rêves, Juan de Dios n'avait pas vu les montagnes comme étant des grands propriétaires terriens. Il les a plutôt vues dans les vêtements et le rôle de professionnels des sociétés contemporaines : médecins, officiers de l'armée, avocats, ou encore des prêtres. L'importance de ces professionnels s'inscrit dans une idéologie qui voit l'éducation dite formelle des hispanophones comme organisant les hiérarchies qui sont jugées légitimes. Ce qui est frappant, c'est que toutes les montagnes puissantes portent ce que Juan de Dios appelle des vêtements « paysans », les vêtements traditionnels stéréotypés des Quechuas des régions rurales. Actuellement, ces vêtements sont très peu portés par les Quechuas ruraux, excepté par certaines autorités de quelques communautés des hautes terres

durant des célébrations officielles (p. ex. les autorités autochtones de la communauté de Písaq lors des activités officielles; voir Pérez 2005) et lorsque d'autres personnes, ou eux-mêmes, effectuent des représentations stéréotypées des Indiens pré-modernes dans les danses qui sont mises en scène comme des rendus ethnographiques et exécutées dans les célébrations civiques de la région, du district ou même dans des écoles. Les vêtements de l'apu sont ainsi devenus plus ambigus en faisant appel, d'une part, à la puissance du statut de professionnel et, d'autre part, à la représentation stéréotypée de l'authenticité autochtone.

Selon Juan de Dios, les apus interviennent encore dans le fonctionnement de la bureaucratie étatique.

JdD — Ils entrent dans les tribunaux. Quand une personne a vraiment confiance, ils entrent, s'incarnent et tu vois une personne. [...]

A — Vraiment ! Et que font-ils ?

JdD — Ils effacent ton dossier, ils font en sorte qu'il soit perdu, les signatures disparaissent.

A — [...] Qui fait ça ? Quel apu fait ça ?

JdD — Bien sûr tous les apus peuvent faire ça. Ça dépend juste de la requête.

Les apus n'interviennent donc pas afin de faire respecter les lois. Au contraire, ils se comportent selon ce que prescrit la pratique sociale par rapport à la façon dont les procédures judiciaires sont gagnées : preuves disparues, falsification de signatures ou encore en utilisant d'autres pratiques arbitraires similaires. Alors que les personnes possédant suffisamment d'argent ou d'influence peuvent gagner les procédures judiciaires de cette façon, selon Juan de Dios ceux qui « ont vraiment confiance » peuvent se fier au pouvoir des montagnes afin d'obtenir les mêmes résultats.

Dans une large mesure, la façon dont les êtres humains se rapportent aux montagnes puissantes est similaire à la façon dont la plupart des gens interagissent avec les institutions de l'État. Les postes dans la fonction publique sont essentiellement supposées être des sources de pouvoir individuel, et ceux qui les détiennent ont tendance à exercer leur pouvoir de manière clientéliste. Il est nécessaire de tisser des liens avec eux par le biais de formes asymétriques de réciprocité, en donnant les bons cadeaux aux bons bureaucrates, comme le fit le seigneur Pirwachu avec le Président afin d'atteindre le résultat souhaité.

CONCLUSION

Je me suis concentré sur les différents types de relations entre les montagnes et d'autres agents puissants, en particulier les fonctionnaires, les autorités étatiques et les sociétés minières. Avant la réforme agraire, la puissance des montagnes et des grands propriétaires terriens se ressemblait. Les montagnes et les grands propriétaires

portaient des vêtements similaires, avaient des phénotypes similaires, et les deux étaient des prestataires généreux et des punisseurs impitoyables. Dans un sens, les montagnes peuvent être vues, même actuellement, en tant que propriétaires, car elles fournissent elles-mêmes les lieux d'agriculture et de vie, et peuvent retirer leur fertilité selon des décisions arbitraires. Les gens qui dépendent des montagnes se retrouvent donc dans une position de forte infériorité. Cependant, ce ne sont pas tous les humains qui sont soumis à cette dépendance. Les technologies minières actuelles montrent comment d'autres personnes, qui peuvent dépendre d'autres endroits, peuvent détruire non seulement la fertilité des montagnes, mais les montagnes elles-mêmes, ce qui est révélateur des hiérarchies entre les mineurs et les paysans.

Avant la réforme agraire, tandis que les montagnes gardaient une certaine sphère d'influence, leur puissance était inférieure et même subordonnée à celle du Président ou du Gouvernement. Insérées dans les réseaux de pouvoir, les montagnes intervenaient dans les sphères judiciaires de l'État ou dans les efforts des collectivités pour construire des alliances avec les bureaucrates, afin de les aider dans leurs luttes contre les grands propriétaires terriens.

Actuellement, les montagnes ne ressemblent pas aux stéréotypes des grands propriétaires. Elles sont plutôt conçues comme des professionnels urbains, ou encore incarnant le stéréotype de l'authenticité des peuples autochtones. Leur pouvoir est plus clairement indépendant des institutions de l'État et tend à s'y opposer. Dans le scénario actuel, bien que les montagnes ne puissent pas changer les règles de la sphère de l'État, elles peuvent y intervenir, en changeant les corrélations du pouvoir au profit de leurs protégés.

Le boom minier actuel montre clairement ces changements. Les montagnes peuvent être ouvertement opposées à l'État et peuvent négocier leurs relations avec les sociétés minières sans l'intervention de l'État, en prenant des positions différentes à l'égard des communautés qui en dépendent. Les niveaux de contamination élevés, comme dans Cerro de Pasco (Geen *et al.* 2012), ou l'épuisement des mines à ciel ouvert montrent que la fertilité des montagnes peut être gravement endommagée et que celles-ci peuvent même être littéralement détruites.

Comme les interventions politiques des montagnes sont de plus en plus visibles dans la sphère publique, elles ont tendance à être rejetées, considérées comme étant issues d'une manipulation des gens ignorants par les astuces de certains leaders, ou comme un romantisme environnemental n'ayant aucun sens. Les disciplines dominantes de la production des savoirs, l'establishment politique officiel et les médias nationaux et internationaux dominants ne peuvent accepter les pratiques locales qui interviennent dans les relations avec les montagnes si elles

ne sont pas limitées au domaine de la « culture » ou des « croyances » (qui sont finalement jugées comme mauvaises). Ces pratiques sont tolérées lorsqu'elles sont banalisées, et ce, afin de répondre aux besoins de la consommation touristique. Au cœur de cette invisibilité et de ces tentatives de les faire taire provenant des secteurs dominants – pourtant confrontés à de nouvelles menaces de protestations –, les sociétés des humains et des lieux dans les Andes péruviennes du Sud continuent à se reproduire, changeant leurs pratiques et leurs allégeances politiques en fonction de leur engagement profond dans des scénarios sociopolitiques plus importants.

Notes

1. La recherche sur le terrain dans la région de Cuzco, entre 2008 et 2009, a été soutenue financièrement par la National Science Foundation (États-Unis) en vertu d'une bourse doctorale (Doctoral Dissertation Improvement Grant [NSF-0817712]).
2. *Curandero*, mot espagnol qui désigne un guérisseur. Localement, ce mot est utilisé pour parler des personnes qui, comme Juan de Dios, jouent le rôle de médiateur dans les relations entre les personnes et les lieux.
3. *Paqu*, mot quechua équivalent au mot espagnol *curandero* (voir n. 2) : une personne qui sait comment faire la médiation dans les relations entre les humains et les lieux.
4. Il réfère aux montagnes, également en tant que *ángeles celestiales* (anges célestes).
5. *Altumisayuy* : qui possède une haute table, ou d'importants cadeaux des lieux. *Altu* (de l'espagnol *alto*) : haut ; *misa* (*mesa*) : table faisant référence à une table ou à un groupe de petits objets donnés par les lieux. L'*Altumisayuy* peut parler avec les lieux puissants.
6. Toutes les conversations avec Juan de Dios eurent lieu à San Jerónimo, en 2002. Alors que sa langue maternelle est le quechua, ces conversations furent tenues en espagnol.

Remerciements

Je suis reconnaissant envers Marisol de la Cadena, Federico Helfgott, Jorge Legoas, Bruce Mannheim, Stéphanie Rousseau, ainsi qu'envers les lecteurs anonymes, pour leurs commentaires sur des versions préliminaires de cet article.

Médiagraphie

- ABERCROMBIE, T.A., 1998 : *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*. University of Wisconsin Press, Madison.
- ALLEN, C.J., 1988 : *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- ANRUP, R., 1990 : *El taita y el toro : en torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*. Universidad de Estocolmo, Stockholm.
- ANSION, J.-M., 1984 : *Démons des Andes : la pensée mythique dans une région des Andes péruviennes (Ayacucho)*. CIACO, Louvain-la-Neuve.

- ARGUEDAS, J.M., 1975 : « Puquio, una cultura en proceso de cambio », in *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana* : 34-79. Siglo XXI Editores, Mexico.
- , 1978 : *Deep Rivers*. University of Texas Press, Austin.
- , 2005 : « The Pongo's Dream », in O. Starn, C.I. Degregori et R. Kirk (dir.), *The Peru Reader* : 258-263. Duke University Press, Durham.
- BEBBINGTON, A., et al., 2008 : « Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes ». *World Development* 36(12) : 2888-2905.
- BLASER, M., 2009 : « Political Ontology: Cultural Studies without 'cultures'? » *Cultural Studies* 23(5-6) : 873-896.
- BLOOMBERG, 2011 : « Pan Pacific Copper to Start Quechua Mine in 2014 ». <<http://www.bloomberg.com/news/2011-01-03/pan-pacific-copper-to-start-quechua-mine-in-2014-gestion-says.html>> (consulté le 1^{er} mars 2013).
- BRICENO, F., et F. BAJAK, 2012 : « Peru's Anti-Riot Tactics Unmatched in Lethality ». *The New York Times*, July 14th.
- CHAKRABARTY, Dipesh, 2000 : *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- COOPERACCIÓN, 2010 : *Informe de seguimiento de las Concesiones Mineras en el Perú – Región Cusco*. CooperAcción, Lima.
- DALLE, L., 1969 : « El Despacho ». *Allpanchis* 1 : 139-154.
- DE ECHAVE, J., 2005 : *Mining Activity and Community Rights*. CooperAcción, Lima.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO, 2010 : *Reporte de Conflictos Sociales n° 77*. Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad, julio 2010, <<http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2010/reporte-77.pdf>> (consulté le 23 février 2013).
- , 2012 : *Reporte de Conflictos Sociales n° 100*. Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad, junio 2012, Lima. <<http://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/2012/Reporte-de-Mensual-Conflictos--Sociales-N-100---Jun-2012.pdf>> (consulté le 23 février 2013).
- DE LA CADENA, Marisol, 2010 : « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics' ». *Cultural Anthropology* 25(2) : 334-370.
- , 2011 : *Alternative Archives: Indigenous Politics the Andean Way* (provisional title). Manuscrit non publié.
- DE LA CRUZ, Miguel, 2012 : « Protesta en Espinar degeneró en muertes ». *La República*, May 29.
- DESCOLA, P., 2005 : *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- DIARIO DEL CUSCO, 2007 : « Fuerza de los hombres en defensa del Apu Quyllur Rity ». *El Diario del Cusco*, March 6.
- DURAND, F., 2009 : « Tintaya y su gobierno minero ». *Quehacer* 173 : 27-37.
- EARLS, J., 1969 : « The Organisation of Power in Quechua Mythology ». *Journal of the Steward Anthropological Society* 1(1) : 63-82.
- EL COMERCIO, 2012 : « Enfrentamientos en Espinar dejan dos civiles muertos ». *El Comercio*, May 28.
- FAVRE, H., 1967 : « Tayta Wamani : le culte des Montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes ». *Colloque d'études péruviennes* 61 : 121-140.
- FERNÁNDEZ, G., 1997 : *Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas en los Andes del Sur*. CBC, Cuzco.

- FUENZALIDA, F., 1980 : « Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya ». *Debates en Antropología* 5 : 155-187.
- GARCIA, A., 2011 : « Alan Garcia contra las ideologías absurdas panteístas ». *Mira Quien Habla*. <<http://youtu.be/2Vf4WfS5t08>> (consulté le 30 octobre 2012).
- GEEN, A. VAN, C. BRAVO, V. GIL, S. SHERPA et Darby JACK, 2012 : « Lead exposure from soil in Peruvian mining towns: A national assessment supported by two contrasting examples ». *Bulletin of the World Health Organization* 90 : 878-886.
- GOSE, P., 1986 : « Sacrifice and the Commodity Form in the Andes ». *Man* 21(2) : 296-310.
- , 1994 : *Deathly waters and hungry mountains: Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. University of Toronto Press, Toronto.
- , 2008 : *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. University of Toronto Press, Toronto.
- GOW, D., 1980 : « The roles of Christ and Inkari in Andean religion ». *Journal of Latin American Lore* 6(2) : 279-296.
- GOW, R., 1982 : « Inkari and Revolutionary Leadership in the Southern Andes ». *Journal of Latin American Lore* 8(2) : 197-223.
- GOW, R., et B. CONDORI, 1976 : *Kay Pacha*. CBC, Cuzco.
- HARRIS, Olivia, 1980 : « The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes », in C.P. MacCormack et M. Strathern (dir.), *Nature, Culture and Gender* : 70-94. Cambridge University Press, Cambridge et New York.
- HARVEY, P.M., 1991 : « Drunken Speech and the Construction of Meaning: Bilingual Competence in the Southern Peruvian Andes ». *Language in Society* 20(1) : 1-36.
- HUDBAY, 2013 : *Constancia*. <<http://www.hudbayminerals.com/English/Our-Business/Development/Constancia/default.aspx>> (consulté le 25 février 2013).
- ISELL, B.J., 1978 : *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. University of Texas Press, Austin.
- LATOUR, B., 2011 : « From Multiculturalism to Multinaturalism: What Rules of Method for the New Socio-Scientific Experiments? » *Nature and Culture* 6(1) : 1-17.
- MARTÍNEZ, G., 1983 : « Los dioses de los cerros en los Andes ». *Journal de la Société des américanistes* 69 : 85-115.
- MAYER, E., 2009 : *Ugly stories of the Peruvian agrarian reform*. Duke University Press, Durham.
- MISHKIN, B., 1940 : « Cosmological ideas among the Indians of the southern Andes ». *Journal of American Folklore* 53(210) : 225-241.
- MORISSETTE, J., et L. RACINE, 1973 : « La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 167-188.
- MOROTE, E., 1956 : « Espíritus de Montes ». *Letras* 56 : 288-306.
- NASH, J.C., 1979 : *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Columbia University Press, New York.
- NEIRA, H., 1964 : *Cuzco: Tierra o Muerte*. Problemas de hoy, Lima.
- ORLOVE, B.S., 1977 : « Inequality among peasants. The forms and uses of reciprocal exchange in Andean Peru », in R.H. Halperin et J. Dow (dir.), *Peasant livelihood: Studies in economic anthropology and cultural ecology* : 201-214. St. Martin's Press, New York.
- PÉREZ, B., 2005 : *Somos como Incas: autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. M. Wiener, Princeton, NJ.
- POOLE, D.A., 1988 : « Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern Andean Peru ». *Dialectical Anthropology* 12 : 367-398.
- RASNAKE, R.N., 1988 : *Domination and cultural resistance: Authority and power among an Andean people*. Duke University Press, Durham.
- RÉNIQUE, J.L., 1991 : *Los sueños de la sierra : Cusco en el siglo XX*. CEPES, Lima.
- REVESZ, B., et A. DIEZ, 2006 : « El triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos mineros) », in E. Toche (dir.), *Perú Hoy, nuevos rostros en la escena nacional* : 49-88. DESCO, Lima.
- ROEL, J., 1966 : « Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas ». *Historia y cultura* 2 : 25-32.
- SALAS, G., 2002 : « Jóvenes, animales y monstruos en las punas sanmarquina. Algunos motivos de la tradición oral de Conchucos ». *Anthropologica* 20(20) : 333-350.
- , 2012 : *Negotiating Evangelicalism and New Age tourism through Quechua ontologies in Cuzco, Peru*. Doctoral dissertation, University of Michigan, Ann Arbor.
- SALLNOW, M.J., 1987 : *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- SCURRAH, M., 2008 : *Defendiendo Derechos y Promoviendo Cambios: El estado, las empresas extractivas y las comunidades locales en el Perú*. Oxfam International, IEP, Lima.
- SELIGMANN, L.J., 1995 : *Between Reform & Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford University Press, Stanford.
- SILVA, R., 2012 : « Ni un muerto más ». *La República*, June 24.
- SKAR, H.O., 1988 : *The warm valley people: Duality and land reform among the Quechua Indians of highland Peru*. (2nd edition). Gøteborgs etnografiska museum, Gøteborg.
- TOMOEDA, H., 1992 : « Mestizos y curanderos. Salud y ritual en el Cusco contemporáneo », in H. Tomoeda et L. Millones (dir.), *500 Años de Mestizaje en los Andes* : 221-231. Museo Nacional de Etnología, Osaka.
- VALDERRAMA, R., et C. ESCALANTE, 1996 : *Andean Lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán* (trans. P. H. Gelles & Gabriela Martínez). University of Texas Press, Austin.
- VIALE, C., 2011 : *Generación, distribución y uso de la renta gasífera y minera en Cusco*. Grupo Propuesta Ciudadana, Lima.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1998 : « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3) : 469-488.
- , 2004 : « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation ». *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2)1 : 3-22.
- XSTRATA, 2012 : « Our operations ». *Xstrata Copper* <<http://www.xstratacopper.com/EN/Operations/Pages/Operations.aspx>> (consulté le 14 août 2012).