

Numéro 29 - décembre 2014
Ethnologie et mathématiques

Compter les journées de travail, classer les individus et ordonner la société dans une communauté des Andes sud-péruviennes

Ingrid Hall

Résumé

Le décompte des journées de travail est une pratique ancienne et l'ethnographie de la communauté paysanne de Llancho située dans les Andes sud-péruviennes (Calca, Cusco, Pérou) montre que c'est également une pratique socialement très importante. À l'époque préhispanique, les khipu servaient notamment à indiquer à l'Inca le nombre de jours travaillés pour lui. Dans la communauté étudiée, le décompte des journées de travail communales (faena) est l'indicateur principal pris en compte par la collectivité au moment de réviser la liste des membres de la communauté (le padrón). Ce décompte est associé à un autre exercice faisant intervenir un classement et des numéros : le choix de l'ordre d'inscription sur cette liste. L'élaboration de ce document permet d'apposer au processus administratif le sceau de la logique sociale paysanne. C'est ainsi que l'une des composantes du tableau fourni par l'administration — un numéro — est investie d'une valeur symbolique et est devenue un enjeu social majeur. Dans cet article, je propose de présenter et d'analyser ces pratiques en les inscrivant dans une histoire du décompte des journées de travail depuis l'époque précoloniale. L'hypothèse qui sous-tend cette mise en perspective historique est que les pratiques contemporaines concernées relèvent partiellement d'une logique mathématique auparavant engagée dans la réalisation d'artefacts tels que le khipu ou le khipu-alphabétique puis les listes (padrones).

Abstract

Counting workdays, categorizing people and ordering society in a South Peruvian Andean community. Ethnographic research in an Andean peasant community (Llancho, Cusco, Peru) indicates the social importance of calculating days of work (faena), a very ancient practice in the region. During the pre-hispanic period, some khipu (counting artifacts made of knotted strings) were used to indicate to Incan rulers the number of days their subjects had worked for them. In Llancho today, this calculation is the main means for determining membership in the community (padrón), and is also used in attributing individual rank and status. The renewal of these lists shows that this administrative process is both symbolically and socially informed : one component of the tabulation given by the authorities - a number - is invested with symbolic meaning and imbued with significant social stakes. In this paper, I analyze these

activities in historical perspective. My primary hypothesis is that contemporary practices of counting and ranking contain reformulated components of an ancient social-mathematical logic that was involved in the making of specific artifacts such as khipu and khipu-boards, and latter lists (padrones).

URL: <https://www.ethnographiques.org/2014/Hall>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Ingrid Hall, 2015. « Compter les journées de travail, classer les individus et ordonner la société dans une communauté des Andes sud-péruviennes ».

ethnographiques.org, Numéro 29 - décembre 2014

Ethnologie et mathématiques [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2014/Hall> - consulté le 18.07.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Compter les journées de travail, classer les individus et ordonner la société dans une communauté des Andes sud-péruviennes

Ingrid Hall

Sommaire

- Introduction
- Compter les journées de travail
 - L'importance du travail pour les paysans des Andes
 - Le décompte des journées de travail à Llancho
- Classer les individus
- Des nœuds aux chiffres
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction

L'ethnographie de la communauté de Llancho (Calca, Cusco, Pérou) (cf. [Illustration 1](#)) [1], située dans les Andes du Sud du Pérou, montre l'importance sociale d'opérations de décompte et de classement. Il s'agit dans ce texte non seulement de rendre compte de la centralité accordée à ces pratiques mathématiques — ou plus précisément arithmétiques —, mais également de les inscrire dans le temps. En effet dans les Andes, la comptabilité est une tradition de longue date ; l'existence des *kipu* [2], des objets faits de cordelettes et de nœuds utilisés entre autres choses pour la comptabilité, est attestée 1000 ans avant notre ère (Salomon, 2006 : 30) (cf. [illustration 2](#)). On trouve par ailleurs des objets hybrides, des *kipu*-alphabétiques (*kipu-boards*) qui consistent en une liste collée sur une planche dans laquelle sont enchâssées des cordelettes sur lesquelles peuvent être réalisés des nœuds (cf. [Illustration 3](#)). Étaient ainsi documentés, suppose-t-on, des recensements, des calendriers, des inventaires (armes, aliments, vêtements, troupeaux) et des décomptes des journées de travail (Salomon, 2006 : 30). Ce dernier type de décompte a tout particulièrement retenu l'attention des chercheurs (Salazar-Soler, 2013 : 237 ; Salomon, 2006 : 91 ; Rostworowski 1990 : 295 ; Murra, 1980 : 137), en grande partie car les documents espagnols, rédigés, donnent des indications à ce sujet.



Illustration 1 : Carte de localisation de la ville de Calca, capitale de la province où se trouve la communauté de Llancho (Géoatlas)

↑^a **Illustration 1** : Carte de localisation de la ville de Calca, capitale de la province où se trouve la communauté de Llancho (Géoatlas)



Illustration 2 : Un khipu inca (1450 - 1532), Pérou, Musée du quai Branly. © musée du quai Branly, photo Patrick Gries, Bruno Descoings

↑^a↓^b **Illustration 2** : Un khipu inca (1450 - 1532), Pérou, Musée du quai Branly. © musée du quai Branly, photo Patrick Gries, Bruno Descoings



Illustration 3 : un « *khipu* tablette » (*khipu board*) de la région d'Ayacucho. On peut lire en haut de l'objet « Padrón des personnes du village de Mangas » (esp. *Padrón de las personas del pueblo de Mangas*). Cet objet date du XIXe siècle et on suppose qu'il servait à noter l'assistance aux activités rituelles de l'Église catholique de la population du village de Mangas (Hyland 2014). (Photographie de Sabine Hyland, University of San Andrews)

↑^a ↓^{bc} Illustration 3 : un « *khipu* tablette » (*khipu board*) de la région d'Ayacucho. On peut lire en haut de l'objet « Padrón des personnes du village de Mangas » (esp. *Padrón de la personas del pueblo de Mangas*). Cet objet date du XIXe siècle et on suppose qu'il servait à noter l'assistance aux activités rituelles de l'Église catholique de la population du village de Mangas (Hyland 2014). (Photographie de Sabine Hyland, University of San Andrews)

D'un point de vue ethnographique et contemporain, il semble que pour les paysans andins (de la communauté considérée mais il ne s'agirait pas d'une spécificité locale), un lien fort existe entre fait social et opérations à caractère mathématique. Les travaux de Franck Salomon (2006, 2011) sont très précieux en ce sens ; en effet, il ethnographie des pratiques contemporaines faisant intervenir des opérations mathématiques dans une communauté rurale andine (Tupicocha, Huarochiri, Lima). Cependant nos problématiques de recherche diffèrent car cet auteur tente avant tout d'apporter des éléments de compréhension sur les *khipu* anciens [3] tandis que nous sommes intéressée par la logique sociale contemporaine

de ces pratiques. À la différence de cet auteur, notre intérêt pour les *kipu* est ainsi secondaire et s'inscrit dans une volonté de retracer la logique déglacée dans le temps. Malgré cette différence d'approche, certaines conclusions de Salomon (2006) sont essentielles à notre propos. Ainsi, pour lui, le renouvellement des autorités est la pratique sociale contemporaine la plus proche des contextes de réalisation des anciens *kipu*, et il suppose que les résultats des opérations mathématiques autrefois enregistrées par des nœuds, sont désormais inscrits sur papier. La valeur rituelle actuelle des *kipu* serait la trace de l'importance passée de ces objets, et l'importance des pratiques mathématiques se manifesterait actuellement dans le soin apporté par les paysans à la réalisation des comptes de la communauté. L'objet aurait perdu sa fonction première, et les calculs sont désormais effectués autrement. À Llancho aujourd'hui, l'importance sociale de la logique mathématique se manifeste également, mais de façon différente. En effet, les comptes ne font pas l'objet de pratiques aussi élaborées qu'à Tupicocha. Là, les paysans dénombrement les journées de travail communal et actualisent l'ordre de la liste des paysans de la communauté. Dernière différence, à Llancho il n'y a pas de trace de *kipu*, ni anciens ni actuels.

L'ethnographie présentée ici a été réalisée dans la communauté de Llancho (Calca, Cusco, Pérou) entre les années 1998 et 2005. Elle permet de mettre au jour l'importance du classement des individus, lequel est effectué principalement sur la base d'un calcul (des journées travaillées pour la communauté). La description et l'analyse de ces différentes opérations vont permettre d'explorer le lien contemporain entre les logiques sociale et arithmétique. Puis nous mobiliserons des données (ethno)archéologiques afin de montrer que les opérations mathématiques et leurs modes d'inscription (par des nœuds sur des cordelettes ou par des chiffres sur le papier) sont ici des activités sociales. Le propos est de montrer que pratiques sociales, opérations mathématiques et artefacts de comptabilité sont indissociables. Il ne s'agit pas d'établir la prédominance de l'une de ces composantes sur les autres, mais d'insister sur le fait qu'elles sont intimement liées. L'article est organisé en trois temps : nous détaillerons d'abord les pratiques sociales liées au décompte des journées de travail ; nous mettrons ensuite en lumière la façon dont elles président au classement des individus ; et dans une troisième partie, nous nous pencherons sur les continuités qui peuvent être mises en évidence entre les données ethnographiques, ethno-historiques et archéologiques afin de discuter sur le long terme du rôle des opérations mathématiques et des modalités concrètes de leur inscription (écriture / nœuds) dans la vie sociale des paysans andins.

Compter les journées de travail

L'importance du travail pour les paysans des Andes

Les populations rurales des Andes péruviennes sont organisées en communautés paysannes [4]. Que ce soit sous l'empire inca, sous la colonie ou sous la république, les individus des communautés étaient comptabilisés par l'Etat, notamment parce qu'ils devaient fournir des journées de travail. Ces travaux obligatoires ont perduré jusqu'à la réforme agraire qui a démantelé le régime latifundiaire en 1969. Sous les Incas, était comptabilisé le nombre de personnes envoyées coloniser des régions à contrôler, travailler sur les terres de l'Inca ou servir ce haut personnage ; sous la colonie, c'étaient surtout les journées de travail dans

les mines qui étaient comptabilisées (Spalding, 1975 : 110), ou les prestations auprès de l'Eglise ; enfin sous la République, il s'agit entre autres choses de comptabiliser les participants aux corvées réalisées pour les municipalités. À d'autres niveaux également, le travail était essentiel. Dans les grandes propriétés (esp. *haciendas*) [5], le travail était comptabilisé, que ce soit pour les travailleurs ou pour les paysans des communautés avoisinantes qui louaient leurs bras contre un droit de pâture, l'obtention de bois, etc. (Molinié, 1982 : 118). Ainsi, pendant une période de plus de cinq siècles, le décompte des journées de travail a été l'une des pierres angulaires du rapport que les paysans des communautés entretenaient avec l'État, une composante essentielle de leur statut de citoyen. Ce décompte caractérisait aussi leur insertion dans les structures de pouvoir locales.

Sans doute pour cette raison, l'importance du travail marque et imprègne aujourd'hui encore les relations sociales au sein des communautés paysannes. Salomon, qui a étudié les archives d'une communauté de Tupicocha (Lima), montre d'une part que le décompte des journées de travail est bien documenté dès la fin du XIX^{ème} siècle, et d'autre part qu'au cours du XX^{ème} siècle, il a pris de plus en plus d'importance (2006 : 162). En l'occurrence, ce sont les *faenas*, c'est-à-dire les corvées communales, qui sont comptabilisées. Ce terme, espagnol, porte en lui la trace de l'histoire coloniale et républicaine. Cependant, cette valorisation du travail fait aussi écho à l'importance sociale du travail localement, laquelle semble ancienne. Il faut ici signaler que la topographie rend difficile la mécanisation des travaux agricoles, aussi la plupart des tâches agricoles sont-elles encore réalisées manuellement. Il est de ce fait essentiel, jusqu'à aujourd'hui, de compter sur une main-d'œuvre importante pour réaliser les labours [6], le semis ou la récolte. Par ailleurs, la richesse des modalités de prestation en travail entre les paysans atteste également de l'importance du travail dans les communautés andines. Un type de prestation, tout particulièrement, a retenu l'attention des anthropologues : l'*ayni* (que.), ou entraide. Il s'agit d'une prestation symétrique et réciproque : une journée de travail donnée doit être rendue à l'identique. Cette réciprocité a d'ailleurs été élevée par les anthropologues [7] au rang de valeur fondamentale pour les sociétés andines rurales.

Le décompte des journées de travail à Llancho

Avant de présenter l'ethnographie [8] du décompte des journées de travail, quelques précisions sont à apporter. Ce décompte s'inscrit dans le processus d'élection des autorités communales qui a lieu tous les deux ans. Selon le Règlement de la loi générale des communautés paysannes [9], chaque communauté doit être représentée devant l'Etat par une Junte élue composée d'un Président, d'un vice-Président, d'un trésorier, d'un secrétaire et de deux porte-paroles (esp. *vocales*). Son actualisation, appelée spécifiquement *reempadronamiento* (esp.), fait intervenir le décompte des journées de travail. Cette liste est conservée par le secrétaire de la Junte communale avec les livres d'actes de la communauté et les autres documents officiels. La communauté datant de la fin des années 1980, l'ensemble des archives communales consiste en une petite vingtaine de livres et documents divers. On pourrait qualifier le *padrón* de liste électorale (c.f. [Illustration 4](#)), mais nous verrons qu'il est bien plus que cela.

MAPÓN DE ELECTORES DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE:

Cuzco Provincia de: Cuzco Departamento de: Cuzco Cuzco

NOMBRES Y APELLIDOS	FECHA DE NACIMIENTO	SEXO		ESTADO CIVIL	DOCUMENTO DE IDENTIDAD	FIRMA O HUELLA DIGITAL
		F	M			
70 Pita Regina Cuzco	08.09.66		X		24452	[Signature]
71 Estrella Tapuyllay Condasi	12.03.74	X		X	24452	[Signature]
72 Paulina Condasi Huamani	04.05.75	X		X	24452	[Signature]
73 Magdalena Cuzco Tapuyllay	07.05.73	X		X	24452	[Signature]
74 Rosamaria Condasi Cuzco	01.10.69		X		24452	[Signature]
75 Teresita Cruz Huamani	24.03.64	X			24452	[Signature]
76 Julia Regina Tapuyllay	22.02.77		X		24452	[Signature]
77 Lucia Rosalia Cuzco Huamani	07.02.67		X		24452	[Signature]
78 Elena Huamani Cuzco	02.05.66	X			24452	[Signature]
79 Teresita Cruz Huamani	01.04.72		X		24452	[Signature]
80 Melchora Ato Tapuyllay						
81 Miguel Angel Guape Zorano	15.07.74		X		24452	[Signature]
82 Danyela Ato Huamani	04.05.64	X			24452	[Signature]
83 Beatriz Huamani Huamani	28.02.75		X		24452	[Signature]
84 Zulema Tapuyllay Condasi	21.12.88		X		24452	[Signature]

C. 23.12.98

Illustration 4 : Ce *padrón* est celui de 1998, il a été réalisé sur les formulaires fournis par la Fartac. Le formulaire indique qu'il s'agit d'un « *padrón* d'électeurs ». La date qui figure sur le document est la date de l'élection, le 23 décembre 1998, et un tampon de la Fartac montre que le document a été vérifié et validé par cette institution qui dispose d'un service dédié à l'organisation des élections communales. Ce document a servi de référence pour les années 1999 et 2000. (scan de l'auteur)

Illustration 4 : Ce *padrón* est celui de 1998, il a été réalisé sur les formulaires fournis par la Fartac. Le formulaire indique qu'il s'agit d'un « *padrón* d'électeurs ». La date qui figure sur le document est la date de l'élection, le 23 décembre 1998, et un tampon de la Fartac montre que le document a été vérifié et validé par cette institution qui dispose d'un service dédié à l'organisation des élections communales. Ce document a servi de référence pour les années 1999 et 2000. (scan de l'auteur)

Cette étape du *reempadronamiento* est présentée par la Junte et la population comme la première phase du processus électoral, et elle est considérée par certains comme étant plus importante que l'élection elle-même. En effet, l'inscription dans cette liste est perçue comme la preuve de l'appartenance d'un individu à la communauté. Or dans la région de Cuzco, et plus généralement dans la région andine qui figure parmi les plus pauvres du Pérou [10], la communauté apparaît actuellement comme l'institution sociale de référence, le filet de sécurité en cas de maladie ou pour les vieux jours (Laats, 2000) [11]. Une femme, à Llancho, estimait que si elle n'était pas inscrite au *padrón*, elle ne pourrait pas être enterrée dans sa communauté, ce qui la préoccupait grandement. Par ailleurs, dans une communauté voisine de Llancho où le processus électoral avait été organisé sur deux jours et où le premier avait été réservé pour le « *reempadronamiento* », une autre femme craignait que personne ne vienne le lendemain car le plus important lui apparaissait être cette première phase. Il est significatif que ces propos émanent de femmes : participant peu à la vie politique, le processus électoral les concerne moins directement que les hommes. L'enjeu majeur de la journée, pour elles, est d'être réinscrites dans le *padrón*.

Curieusement, à chaque occasion, le décompte des journées de travail n'apparaît qu'*a posteriori* comme l'une des phases essentielles du processus d'actualisation du *padrón*. En effet, c'est une activité qui n'est pas prévue dans l'ordre du jour, mais se fait systématiquement et

s'impose d'elle-même lors de débats informels. Un espace de discussion est en effet créé du fait de la lenteur du démarrage de l'Assemblée communale. Les premiers arrivés en viennent d'ailleurs à se demander si la réunion va bien avoir lieu. Les conversations s'installent et comme on vient pour une élection, l'absence de certains est commentée. C'est de cette façon qu'insensiblement commence la première étape de l'actualisation du *padrón*. De fil en aiguille, tous les présents, hommes et femmes confondus, commencent à s'interroger : Untel a-t-il vraiment le droit de voter puisqu'il ne vient jamais ni aux corvées communales ni aux assemblées ? Les commentaires s'amplifiant, il est suggéré d'évaluer la participation des uns et des autres aux journées de travail et aux assemblées. Alors la Junte électorale [12] est sommée de faire le décompte. Les registres sont sortis et la Junte commence à faire les comptes sous les remarques acerbes de l'assemblée qui estime que ce travail aurait déjà dû être fait. C'est ainsi, de façon apparemment fortuite, que le décompte de la participation aux travaux communautaires s'impose comme une nécessité. Ce critère est censé permettre d'évaluer la participation de chacun à la vie communautaire. Parfois, l'assistance aux Assemblées communales est également évoquée, dans un second temps.

Les travaux communautaires comptabilisés consistent à curer le canal, à semer, labourer ou récolter une parcelle communale, à renforcer une terrasse, à entretenir un chemin, à construire une route ou à mettre en place un réseau d'irrigation par aspersion. Il s'agit de tâches qui concernent l'ensemble des membres de la communauté, et elles peuvent s'inscrire dans le cadre d'un projet de développement — gouvernemental ou non. Généralement, en effet, les paysans ne payent rien mais doivent participer en fournissant la main-d'œuvre. À l'issue de chaque journée de travail, l'un des membres de la Junte communale fait « passer la liste » et note qui était présent sur une photocopie du *padrón* [13]. Ces informations sont ensuite théoriquement reportées sur un grand cahier du même type que le livre d'actes de la communauté, visé par un notaire. Puis le nombre de journées travaillées par chaque individu est calculé à partir des informations présentes dans ce livre dédié au décompte des journées de travail. Les présences n'étant pas toujours reportées, certains documents ayant pu être égarés, cette tâche est parfois complexe et le résultat est partiel. Dans l'une des communautés, le calcul a été réalisé sur un an seulement au lieu des deux correspondant à la période écoulée depuis la dernière élection, mais personne n'a contesté le calcul, qui nous le verrons a surtout vocation à identifier ceux qui ne participent pas aux travaux communautaires [14]. Le décompte final réalisé, les résultats sont lus publiquement.

Le comité électoral va ensuite de nouveau « passer la liste » (esp. *pasar lista*), c'est-à-dire lire le *padrón*. Il s'agit non pas de contrôler les présences à la journée électorale mais de rendre publique la participation des uns et des autres aux travaux communautaires. Un premier élément est à souligner : seuls les représentants des foyers sont cités. Souvent, ce sont les hommes, à moins qu'une femme ne soit célibataire (veuve ou séparée). Les femmes ayant un conjoint sont donc omises, elles ne font qu'un avec leur conjoint ; leur nom figure pourtant juste après le sien sur le *padrón*. Ceci renvoie au fait que chaque foyer doit collaborer, un couple doit donc une journée de travail et non deux. Les femmes célibataires doivent collaborer de la même façon car elles représentent leur foyer, mais une certaine tolérance est de rigueur dans ce cas : ces femmes

envoient souvent à leur place un fils, qui peut être adolescent. Après le nom du chef de famille est énoncé le nombre de *faenas* auxquelles la personne a participé. L'ensemble des personnes présentes s'empresse de commenter, tant pour apprécier que pour critiquer. Seuls les aînés et les femmes célibataires sont épargnés. Ceux qui ne viennent jamais ou presque sont rapidement stigmatisés. Un score particulièrement mauvais suscite un commentaire particulier sur lequel nous reviendrons en détail ultérieurement : la possibilité de faire « descendre » l'individu en question : « on va le descendre [dans le *padrón*] », « il faut le descendre » (esp./que. *padrónmanta bajaranq*, esp. *lo vamos a bajar, hay que bajarlo*). Chacun participe activement à cette phase pourtant apparemment improvisée, c'est un moment essentiel de la journée. Chaque donnée numérique est ainsi commentée. Untel a participé à 17 *faenas*, c'est bien, c'est quelqu'un de sérieux. Mais d'autres en ont fait moins de 3 ! Ces derniers sont vivement critiqués, plus vivement que précédemment encore : ils « manquent de respect envers la communauté », ils manquent à leurs obligations, ce sont des « *faltantes* » (esp.), des « défaillants » ou encore des « *morosos* » (esp.). Les personnes présentes s'accordent à chaque fois pour dire que ces individus devraient être privés du droit de vote, et qu'il faut les « mettre à l'épreuve », les « surveiller » (esp. *le pondremos a prueba, le vamos a observar*). Voter est pourtant considéré comme un devoir et non comme un droit tant dans la constitution péruvienne que dans les statuts communaux. L'article 54 des Statuts de la communauté stipule qu'une amende sanctionnera toute abstention. Si les « défaillants » sont présents, ils écoutent sans rechigner les divers commentaires qui émanent de l'assemblée. Même si ceux-ci sont cinglants, ils regardent par terre, muets. Pour ceux qui ont trop peu travaillé, on peut également vérifier la participation aux assemblées communales. Une participation assidue permet en effet de rétablir un certain équilibre ; on y lit une bonne volonté qui incline à excuser.

Au fur et à mesure, s'impose l'idée de définir qui doit être puni ; l'ensemble des personnes présentes discutent et l'on tombe rapidement d'accord sur le fait qu'il faut établir une liste des « défaillants » (ce terme est le plus employé à Llancho) qui reprenne les noms de ces hommes qui « ne respectent pas la communauté », « s'en moquent » (esp. *no respetan a la asamblea... se burlan*). Ces commentaires reviennent. Plus que le nombre de *faenas* effectivement travaillées, c'est la comparaison qui intéresse les personnes présentes. Rapidement le débat porte sur la limite à partir de laquelle les hommes devraient être pénalisés et celle-ci est discutée, négociée [15]. À Llancho, en 2004, après avoir hésité entre 3 et 5, c'est ce dernier nombre qui a été retenu. On peut noter qu'entre 17 et 5, il y a une grande différence. Ce sont ainsi seulement les cas les plus critiques qui sont stigmatisés. Encore une fois, l'improvisation semble régner, mais selon une logique bien établie. La remise en cause du droit de vote apparaît ici comme une façon d'intégrer cette étape au processus électoral, en dépit du fait qu'aucun article des textes officiels sur les communautés n'évoque un quelconque décompte des journées de travail dans le déroulement d'une journée électorale. Enfin établie, la liste des « défaillants » est dressée, puis elle est passée en revue [16]. Chacun des individus mentionnés est prié de se justifier. Au brouhaha succèdent des interventions plus formelles organisées par la Junte. Après les justifications des « défaillants », les hommes du comité électoral et certains orateurs — souvent les mêmes — prennent la parole et formulent les remontrances [17]. La rumeur se fait plus discrète mais elle persiste, demandant que les fautifs « égalisent » et « aident » (esp./que.

igualapun, que. *yapaykuy*). Les journées travaillées sont perçues comme un dû qu'il faut rembourser. Il est demandé à ces hommes de travailler à la hauteur du seuil minimal fixé par l'assemblée.

Parmi les hommes épinglés qui sont présents, un certain nombre se plaint que les « *mink'a* » (que.) n'ont pas été comptabilisés. La *mink'a* est, à Llancho [18], une prestation réciproque asymétrique (contrairement à l'*ayni*) dans laquelle ce qui est rendu n'est pas forcément équivalent à ce qui a été donné. Ainsi, une journée de travail agricole peut être « rendue » sous forme d'argent, sans pour autant que ce versement soit considéré comme une forme de salariat. Travailler en *mink'a* implique en effet une relation de proximité et de réciprocité absente dans le salariat. Sont ainsi visées les personnes qui n'ont pas travaillé elles-mêmes. Dans les discours, la *mink'a* est nettement distinguée du salariat, mais cette modalité de travail est souvent utilisée et perçue comme un salariat déguisé. L'ensemble des présents accuse le comité de n'avoir pas fait son travail correctement en ne les prenant pas en compte, on lui demande de refaire les comptes pour la prochaine fois, juste avant le vote. Dans les faits, il semblerait bien qu'à Llancho comme dans la communauté voisine Accha Baja, ce soit à dessein que l'on ne prenne pas en compte les *mink'a*. Il est important que chacun travaille personnellement pour la communauté et le message est passé de cette façon détournée. Une certaine frange de la population est particulièrement visée par cette mesure implicite : ceux qui ne vivent pas sur le territoire communal mais ont néanmoins accès à des terres communales, les *hawasani* (que.) [19]. Souvent, ils ne sont pas prévenus de la tenue d'une *faena* car ils ne vivent pas dans la communauté (et le message peut être délivré peu de temps avant). Dans tous les cas, leur absence est interprétée comme une faute grave. Leur statut marginal les oblige à être vraiment « ponctuels » (esp. *puntuales*), c'est-à-dire à respecter scrupuleusement toutes leurs obligations s'ils veulent conserver l'usage de leurs parcelles. Le décompte des *faenas* est l'occasion de resserrer l'étau sur eux, de leur faire sentir qu'ils doivent se soumettre à l'autorité communale. Pour ceux qui sont installés en ville et ont honte de leurs origines paysannes, la leçon est souvent mal vécue. Ainsi, certaines formes de travail ne sont pas comptabilisées et le décompte des journées de travail apparaît ici comme un moyen de faire passer un message : vous êtes tolérés ici et votre absence doit être compensée.

Un par un, le cas de chacun des « défaillants » est exposé, débattu. On statue en prenant son temps. Alors qu'initialement, on menaçait de les empêcher de voter, des solutions individuelles sont finalement trouvées. Bien souvent, dans un premier temps il leur est demandé de compenser en travail ; on parle d'organiser des *faenas* spécifiques afin qu'ils « égalisent » en travail. Si une tâche ponctuelle est à réaliser, ils seront sollicités en premier. Malgré les déclarations selon lesquelles l'argent ne saurait remplacer une journée de travail, le paiement d'une amende est systématiquement évoqué pour pouvoir « égaliser ». On discute du montant calculé sur la base d'une journée de travail (7 soles en 2005 soit environ 2 euros [20]). Si un « fautif » a travaillé un jour et que le minimum est fixé à cinq, il doit 4 jours de travail, soit 28 soles (6 euros environ). Mais finalement on change d'avis, il y a quelqu'un pour redire que l'argent ne vaut pas le travail. Pour sortir de cette impasse, l'un des « fautifs », souvent un *hawasani*, propose de donner « sa volonté » (esp. *su voluntad*), un cadeau fait volontairement qui vient compenser le préjudice. Le montant donne par ailleurs une idée de la force de la «

volonté » en question. Il s'avère qu'il est finalement assez proche des 7 soles par jour évoquées auparavant [21]. Par le biais de la « volonté », l'argent peut être accepté. On peut ici faire un parallèle entre la « volonté », l'affection (esp. *cariño*) et sa version quechua (*muñay*) : la « volonté » s'inscrit dans un champ d'action qui va de l'échange amical à l'offrande rituelle, et qui permet de manifester du « respect » envers un partenaire, d'enclencher avec lui une relation de réciprocité, et de sceller un contrat (Perez Galán 2004 : 197 ; Salomon et Niño-Murcia 2011 :171-172). Par ce biais, les fautifs expriment leur repentir, signifient leur volonté de réparer leur conduite et de renouveler leur lien avec la communauté. Dans tous les cas observés, une attitude de ce type est fortement valorisée, même si la « volonté » est une somme d'argent. L'offense peut être réparée par le versement d'une offrande. En principe, les hommes qui ont manqué à leurs obligations sont également « mis à l'épreuve », nous reviendrons sur ce point. Malgré les menaces proférées à leur rencontre, tous les « défaillants » votent. On trouve toujours à s'arranger finalement, ce d'autant plus que priver quelqu'un de son droit de vote va à l'encontre de la législation.

Ainsi, la menace principale d'interdire de voter n'est-elle pas appliquée et tout le processus s'apparente à un coup d'épée dans l'eau. Mais cela ne nous indiquerait-il pas plutôt qu'il est question de quelque chose d'encore plus important que le droit de vote pour les paysans de Llancho ? Si nous revenons à l'ethnographie, que souligne la mise en scène assez dramatique à laquelle ce décompte donne lieu ? La nécessité de « respecter la communauté » revient inlassablement dans les commentaires. Dans un premier temps, le principal critère d'évaluation de ce « respect » apparaît être la participation aux corvées communales, critère qui a l'avantage d'être quantifiable. Il convient désormais de se pencher plus particulièrement sur les conséquences d'être identifié comme « défaillant ».

Classer les individus

Si les personnes inscrites sur la liste des « défaillants » (esp. *faltantes/morosos*) ne sont pas privées de leur droit de vote, elles sont l'objet d'une autre forme de sanction, subtile mais significative, qui fait intervenir un reclassement des individus et un jeu de numéros. Pour bien en saisir la nature, il nous faut revenir au *padrón* et détailler plus précisément ce qu'est cet objet. Il consiste en quelques feuillets de format A4 agrafées entre elles (cf. illustrations 4 et 5).

TABLA COMUNAL		DEC	AÑO	2005-2006
NOMBRE	FECHA	ESTADO		
1. Fortunato Aguilar	11-06-97	M	C	2446 75 73
2. Amargosa Belva	12-01-51	F	C	2446 35 74
3. Juan Angulo	06-06-99	F	Vda	2446 44 79
4. Estela	02-07-50	F	C	2446 31 74
5. Margarita	12-01-75	F	C	2446 33 75
6. Lidia	15-05-73	F	C	2446 29 72
7. Domingo	09-05-96	F	C	2446 37 72
8. Faustino	13-02-72	M	C	2446 12 03
9. Teresita	17-04-58	F	C	2446 17 03
10. Faustina	02-01-53	M	C	2446 13 74
11. José	04-01-76	F	C	2446 17 74
12. Lucía	18-12-76	M	C	2446 19 76
13. Amalita	05-01-51	F	C	2446 59 20
14. Beatriz	04-09-71	M	C	2446 19 76
15. Alicia	16-07-60	F	C	2446 16 53
16. Fortunato	22-02-91	M	C	2446 21 53
17. Rosa	30-09-02	F	C	2446 10 72
18. Rosalva	30-05-92	M	C	2446 10 72
19. Lidia	18-02-75	F	C	2446 10 72
20. Lidia	10-08-94	M	Vda	2446 20 68
21. Amalia	08-09-51	M	C	2446 18 08
22. Adyela	08-02-62	F	C	2446 18 02
23. Juan	07-06-31	F	Vda	2446 30 80
24. Amelita	27-05-58	M	C	2446 16 54
25. Vales	06-03-94	M	C	2446 39 55
26. Juana	10-03-76	F	C	2446 04 81
27. Amalia	08-02-72	M	Vda	2446 15 10
28. Lidia	20-02-67	M	C	2446 12 11
29. Lidia	08-01-62	F	C	2446 14 75
30. Benito	03-07-62	M	C	2446 08 54
31. Rosalva	03-07-62	F	C	2446 08 03
32. Amalia	10-07-61	M	C	2446 16 13
33. Juana	24-11-40	F	C	2446 38 06
34. Lidia	12-01-60	M	C	2446 17 18
35. Amargosa	08-02-51	F	C	2446 17 81
36. Lidia	04-07-61	M	C	2446 21 81
37. Lidia	19-01-61	F	C	2446 33 74
38. Lidia	03-08-64	M	C	2446 01 75
39. Lidia	13-08-54	F	C	2446 30 72
40. Juan	21-01-64	M	C	2446 30 72
41. Lidia	05-08-67	F	C	2446 32 82

Illustration 5 : Le *padrón* est une simple liste sur 3 feuilles agrafées. Ici il s'agit du « *padrón* communal » mis à jour en 2004 et qui a fait référence pour les années 2005 et 2006 qui sont d'ailleurs mentionnées en haut à droite de la première page du document. (photographie de l'auteur)

↓^{bc} **Illustration 5** : Le *padrón* est une simple liste sur 3 feuilles agrafées. Ici il s'agit du « *padrón* communal » mis à jour en 2004 et qui a fait référence pour les années 2005 et 2006. Les années 2005 et 2006 sont d'ailleurs mentionnées en haut à droite de la première page du document. (photographie de l'auteur)

C'est un formulaire très simple, un tableau destiné à recevoir les informations requises pour chaque personne dont l'inscription au *padrón* est acceptée ou renouvelée, à savoir : le nom, le numéro de la carte d'identité, la date de naissance et le statut marital. Chaque ligne de ce tableau correspond à une personne et est numérotée à partir du numéro 1. Le nom de la femme mariée est indiqué à la suite de celui de son mari ; elle a le numéro suivant. Les signatures qui apparaissent à droite de la feuille rendent visible le fait que ce document est utilisé comme feuille d'émargement lors de l'élection communale. Pour les analphabètes, l'empreinte digitale est portée sur le document en lieu et place de la signature. L'absence de signature indique que la personne n'était pas présente et n'a pas voté. À regarder la liste, ce sont essentiellement des femmes qui sont dans ce cas, ce qui renvoie au fait que jusqu'à présent ce sont les hommes qui représentent généralement leur foyer devant

l'Assemblée communale. Le *padrón* est le document qui permet à l'État de connaître la composition des communautés paysannes. Au Pérou, depuis que le statut de « communauté indigène » a été promulgué en 1920, la nécessité de tenir à jour une liste de la population est inscrite dans la loi. Cette obligation apparaît dans tous les textes ultérieurs. Ces documents officiels, souvent de nature fiscale, sont réalisés depuis plusieurs siècles et leur valeur dépasse leur dimension administrative : ils servent de référence à l'intérieur de la communauté. Pour les organismes extérieurs à la communauté, le numéro qui figure tout à gauche du document permet de faciliter le décompte des électeurs. La fonction de liste électorale est d'ailleurs inscrite sur les formulaires spécifiques fournis par ces institutions comme le syndicat agricole Fartac (Federación agraria regional Tupac Amaru Cusco) (voir l'[illustration 4](#)). Mais en interne, il prend une toute autre signification, il est un « *padrón* communal » comme l'indique le document présenté dans l'[illustration 5](#), qui vaut en interne. Cette liste a été réalisée sur une feuille vierge, mais reprend le modèle des formulaires fournis soit par le Ministère de l'agriculture, soit plus fréquemment par des syndicats paysans comme la Fartac ou des ONG, autant d'institutions impliquées dans le renforcement des institutions communales. Ces dernières aident la Junte électorale à organiser les élections de façon à respecter les règles administratives en vigueur et vérifier la conformité des documents qui seront déposés au Ministère de l'agriculture pour valider le résultat de l'élection. Le document de l'illustration 4 porte les marques de cette fonction administrative : il est daté précisément du 23 décembre 1998, le jour de l'élection, et il porte un tampon au nom de la Fartac, et plus précisément du Bureau des processus électoraux. Le « *padrón* communal » de l'illustration 5, quant à lui, porte la mention « de 2005 à 2006 », ce qui indique la période durant laquelle le document fera référence. Il ne mentionne pas la date de l'élection et ne porte aucun tampon. S'il a bien servi de liste électorale, les signatures des votants en attestent, la valeur interne du document transparaît.

Nous allons maintenant voir comment cette liste est actualisée par les paysans de Llancho. La mise à jour de la liste des membres de la communauté implique une actualisation des informations qui s'y trouvent : il faut prendre acte des décès, des changements de partenaire, des départs à la « retraite » [22] (esp. *jubilación*), et de l'arrivée de nouveaux venus. L'ordre d'inscription dans le *padrón* n'est pas alphabétique ; il correspond à première vue à un ordre d'aînesse, mais il s'agit plus précisément de l'ordre d'inscription des individus dans la communauté, comme Salomon le constate également (2006 : 93). Pour être reconnu officiellement membre de la communauté, il est nécessaire d'en faire la demande par écrit, tout comme pour la retraite. La lettre est lue à l'Assemblée communale, qui statuera sur la demande. Les derniers inscrits sont ajoutés en fin de liste ; ils sont par ailleurs théoriquement « mis à l'épreuve » (esp. *a prueba*) [23], le temps de voir s'ils méritent d'être définitivement incorporés à la communauté. Comme les demandes sont faites à l'entrée dans l'âge adulte [24], ceux qui présentent leur demande ont presque le même âge. À leur départ à la retraite, les plus âgés – qui sont donc en tête de liste – passent en fin de liste. Ils libèrent donc les premières places et viennent rejoindre les derniers inscrits. Dans les faits, les retraités sont placés juste avant les derniers inscrits, qui sont eux en toute fin de liste. Cette position reflète le fait que les plus jeunes sont « mis à l'épreuve ». Avec le temps, ils vont « monter » dans la liste jusqu'à atteindre les premières places puis les perdre à leur tour au profit

de plus jeunes. C'est ainsi qu'entre 1998 et 2004, trois couples sont passés en bas de la liste car ils avaient pris leur retraite. Les personnes retraitées ont été placées au-delà du rang 75, juste après les inscrits du *reempadronamiento* précédent. Ceci a permis à un paysan plus jeune — ayant tout de même presque soixante ans — de passer du septième au premier rang.

Un éclaircissement apparaît nécessaire sur la façon dont les femmes figurent dans le *padrón*. Les femmes en couple « suivent » leur conjoint dans l'ordre du *padrón* : elles sont toujours inscrites juste après lui. Ici, le mariage officiel est valorisé mais pas obligatoire. La décision de prendre sa retraite vaut pour le foyer, c'est-à-dire l'homme et la femme. Tous les deux passent en queue de liste en même temps, la femme juste après son conjoint. En cas de changement de partenaire, une femme « suit » son nouveau partenaire et prend le numéro qui suit le sien. Si une femme reste célibataire après une séparation ou un veuvage, elle devient chef de famille. Elle aura cependant beaucoup de difficultés à « monter » dans la hiérarchie. Ceci est à mettre en relation avec le fait que les femmes n'assurent que des charges administratives mineures (par manque de disponibilité et de reconnaissance sociale). Les charges politiques et administratives sont essentiellement une affaire d'hommes, or ce sont ces dernières qui permettent de « monter » dans le *padrón*. Une femme veuve est ainsi au rang 56 en 2004 alors que les adultes de sa génération sont placés autour du rang 20.

Pour actualiser le *padrón*, on « passe » (esp. *pasar lista*) une nouvelle fois la liste. Le nouveau document servira de feuille d'émargement pour les élections à suivre, c'est donc l'une des étapes du processus électoral. Lors de ce dernier « passage de la liste », les différentes informations relatives aux personnes qui ont fourni un nombre de journées de travail suffisant sont actualisées. Divers commentaires accompagnent cette étape, positifs comme négatifs. L'ensemble des présents discute dans un brouhaha apparemment désorganisé des qualités de chaque individu. Si quelqu'un a un commentaire, il peut prendre la parole et faire une objection. Le principal sujet évoqué est la façon dont les hommes assument les charges qui leur ont été confiées. Dans l'Amérique hispanophone, les hommes, en tant que représentants de leurs foyers, doivent assumer différentes charges religieuses et/ou politiques qui forment système entre elles. Un homme doit les « passer » les unes après les autres pour monter dans la hiérarchie sociale [25]. À Llancho, hors des charges de la Junte, les hommes sont impliqués dans des comités spécialisés dédiés à l'entretien du réseau d'eau potable ou encore à la construction d'un réseau d'irrigation par aspersion [26]. Le *reempadronamiento* offre l'opportunité de faire un bilan et de rappeler chacun à ses devoirs. Les doubles activités qui impliquent des absences du territoire communal sont alors prises en compte ; nombre de paysans ont acheté des terres sur le versant amazonien proche pour récolter du café, d'autres partent désormais travailler dans des mines ou pour entretenir des infrastructures routières. Ces migrations temporaires doivent faire l'objet de démarches spécifiques, des autorisations doivent être demandées et accordées par la Junte, sous peine de perdre les droits fonciers acquis. D'autres sujets peuvent être évoqués, comme par exemple la violence domestique. Dans un cas particulièrement dramatique, sous prétexte de remplir correctement la case du document relative au statut marital de l'un des membres de la communauté, il a été rappelé à un homme que la violence envers les femmes n'était pas

acceptable.

Ces discussions accompagnent la réinscription de chaque personne. Puis la liste est actualisée. Le résultat est que certaines personnes « descendent » (esp. *bajan*) effectivement dans le *padrón*. En effet, à comparer les rangs des individus entre 1998 et 2004, à Llanchu, il apparaît que trois hommes ne sont pas à la place qui devrait être la leur. Au lieu d'être « montés », ils sont « descendus ». Les 3 hommes concernés ont perdu respectivement 24, 18 et 3 places. Les deux premiers sont connus pour ne pas être sérieux, ils se présentent saouls aux assemblées communales, parlent à tort et à travers et on ne peut pas compter sur eux. Le troisième, venu d'ailleurs, n'a pu s'inscrire que parce qu'il s'est marié avec une fille de la communauté, mais il ne participe pas à la vie communale [27]. Je n'ai pas été témoin de discussions, le rang en lui-même n'est pas discuté en Assemblée [28]. Le nouveau *padrón* est réalisé par la Junte lors du repas, quand tout le monde est à l'extérieur, reçoit de la bière de maïs et échange de la nourriture. La Junte électorale évalue les fautes de chacun et replace les individus dans un nouvel ordre sur la base de l'évaluation menée collectivement, la décision est donc le fruit de ce travail collectif d'identification des fautifs puis d'évaluation personnelle. La première évaluation initialement évoquée et quantifiée est complétée par la prise en compte de la participation aux journées de travail communautaire, puis par la prise en compte d'autres critères difficilement quantifiables, à savoir la façon dont un individu a assuré ses charges, dont il prend soin de sa famille et respecte les autres membres de la communauté. L'appréciation initiale est ainsi nuancée ; on remarque d'ailleurs que le nombre des « descentes » est bien inférieur à celui des « défaillants » identifiés lors du décompte des journées de travail : 3 contre une petite dizaine à Llanchu en 2004. Seuls les récidivistes sont rétrogradés, ceux pour qui les remontrances et les amendes n'ont pas suffi. Le décompte des journées de travail fournit ainsi la base d'un premier tri, qui est l'occasion de déployer un premier niveau de sanctions. Puis la « descente » dans le *padrón* semble fournir un second niveau de sanctions pour la collectivité. Lors de cette seconde étape, les critères d'évaluation sont plus complexes. Si ces mesures ne suffisent pas, une lettre peut être officiellement envoyée, puis jusqu'à 3, et enfin l'exclusion peut être demandée. Le Comité électoral procède en petit comité aux négociations précises sur le nouveau rang des individus.

Pour comprendre ce que peut signifier cette « descente » pour les paysans, il est nécessaire d'explicitier l'importance d'une tradition de classement en ligne dans les Andes. Diverses métaphores entre l'ordre social et un segment de droite se retrouvent dans les sociétés andines. L'ordre social est ainsi appelé « sillon » (que. *wachu*) à Chahuaytiri (Pérez Galán, 2004 : 13) [29]. Gary Urton (1984) mentionne le terme quechua « *chuta* » (segment) qu'il met en parallèle avec le système des *ceques* (que.) – lignes irradiant depuis Cusco sur tout l'empire inca et jalonnées de sites rituels – étudié par Tom Zuidema (1964). Plus loin en Bolivie, Gilles Rivière indique que les populations aymaras de Caranga utilisent la métaphore du « chemin » (aym. *taki*) (2008). Thomas Abercrombie (1998 : 178-188, 259) interprète ces données en proposant que le chemin soit conçu comme un « guide pour la main, l'œil et l'esprit ». L'accent porté sur le placement en file est particulièrement explicite lors du renouvellement des autorités (comme dans l'ethnographie proposée), et elle renvoie au passage des charges. À Chahuaytiri, Beatriz Perez-Galán (2004) décrit les rituels réalisés à cette occasion et montre que les

nouvelles autorités marchent en une file ordonnée selon l'ordre des charges occupées. Celles-ci parcourent le territoire communal et se rendent à la mairie de la petite ville adjacente pour être reconnues par les autorités municipales. De tels rituels avaient apparemment lieu à Llanchu jusque dans les années 1970. Rivière (2008) montre comment les autorités aymaras de Carangas s'assoient dans un ordre précis correspondant à leurs positions hiérarchiques. Le classement linéaire dans l'espace renvoie dans ces différents cas explicitement à un ordre hiérarchique basé sur le fonctionnement social, en l'occurrence le système des charges et la hiérarchie qu'il produit. Dans ces différents cas, les auteurs distinguent les autorités dites « traditionnelles » de celles qui sont élues. Dans la communauté de Llanchu, où les charges dites traditionnelles ont largement été abandonnées suite à la réforme agraire de 1969 et à la conversion massive de la population à une Église protestante [30], tandis que les anciennes charges périclitaient, les charges administratives créées depuis par différents organismes (gouvernementaux ou non) ont été intégrées au système de charges préexistant. L'ethnographie présentée ici montre que cette évolution du système n'a pas remis en cause l'importance de classer les individus [31], même si ce classement n'est plus inscrit spatialement.

Cette façon de placer les gens dans des files ordonnées dépasse le cadre du renouvellement des autorités. À Sonqo, Catherine Allen (2002 : 97-98) indique que les hommes s'installent en ligne selon leur position hiérarchique durant les pauses des *faenas*. L'illustration 5 montre que cette façon de faire est aussi présente dans des communautés proches de Llanchu, en tout cas chez les hommes d'un certain âge ici placés à droite du canal. Steven Webster (1974 : 136) constate par ailleurs que les invités d'une fête s'assoient dans un ordre déterminé, et que c'est alors que la hiérarchie est la plus manifeste. Cet auteur a d'ailleurs inventé une technique d'enquête originale : il a demandé à ses informateurs de classer les photos des individus selon différents critères. Cette demande a fait sens pour ses interlocuteurs et il a pu montrer l'importance du « respect » et de la position sociale des individus. Résultat collatéral, il a également montré l'importance du classement selon un ordre linéaire. À Llanchu et dans les communautés voisines, on retrouve cette tendance à se placer de façon rectiligne à travers la propension des hommes à s'installer en file pour les pauses lors des travaux agricoles (cf. illustration 6, mais dans ce cas des adolescents sont venus remplacer les beaux-frères et parents proches du même âge qui se sont désistés suite à un conflit et le classement n'est pas significatif). Aujourd'hui, force est de constater, avec les paysans les plus âgés, que les jeunes — surtout lorsqu'ils sont éduqués — ont de plus en plus de mal à respecter l'ordre hiérarchique établi par le biais du système des charges. Ceci se manifeste notamment par une remise en cause de la projection spatiale de cet ordre lors des manifestations publiques. Sur l'illustration 7, on voit que les hommes les plus jeunes sont placés face aux aînés ; leur placement ne renvoie pas à un ordre hiérarchique et constitue même un acte de défi.



Illustration 6 : Pendant une *ayni* à Llancho. Les hommes sont assis en ligne. Ici des adolescents ont remplacé les pairs, aussi l'ordre linéaire ne renvoie-t-il pas à la hiérarchie. (photographie de l'auteur)

↑ **Illustration 6** : Pendant une *ayni* à Llancho. Les hommes sont assis en ligne. Ici des adolescents ont remplacé les pairs, aussi l'ordre linéaire ne renvoie-t-il pas à la hiérarchie. (photographie de l'auteur)



Illustration 7 : Pendant une *faena*, à Yanahuallas. Les hommes d'un certain âge sont tous placés sur une ligne, à gauche du canal. Certains hommes, plus jeunes, sont assis en face, ce qui est une façon de montrer qu'ils souhaitent rompre avec cet ordre qu'ils jugent trop rigide. (photographie de l'auteur)

↑ **Illustration 7** : Pendant une *faena*, à Yanahuallas. Les hommes d'un certain âge sont tous placés sur une ligne, à gauche du canal. Certains hommes, plus jeunes, sont assis en face, ce qui est une façon de montrer qu'ils souhaitent rompre avec cet ordre qu'ils jugent trop rigide. (photographie de l'auteur)

A Llancho, l'histoire de la communauté rend difficile la spatialisation de l'ordre hiérarchique. En effet, la population qui forme le groupe social aujourd'hui provient de structures socio-économiques (une ancienne communauté et une grande propriété) qui étaient bien distinctes avant la réforme agraire de 1969. Cette zone propice à l'agriculture était en effet occupée très majoritairement par des *latifundia*, et l'attente puis l'application de la réforme agraire a généré un conflit entre « gens des grandes propriétés » et « gens des communautés ». De ce fait, dans cette communauté, l'ordre social interne apparaît potentiellement contestable [32], ce qui semble être un facteur qui explique que l'ordre hiérarchique

ne soit plus inscrit spatialement. La nécessité de fournir une liste électorale à l'administration pour démontrer le bien-fondé de l'élection et la légitimité des autorités nouvellement élues contraint les paysans à ordonner les noms sur le papier. C'est ainsi que la liste apparaît comme un prolongement sur papier de pratiques qui prenaient jusqu'à récemment également sens dans l'espace. Nous reviendrons sur ce point en conclusion.

Une question se pose : certes les paysans ont l'obligation administrative de rédiger ce document, le *padrón*, mais pourquoi maintenir la pertinence de l'ordre linéaire ? Pour les paysans de la communauté, l'ordre d'inscription sur cette liste a acquis une valeur symbolique : être rétrogradé à un rang inférieur équivaut à une sanction morale. Chaque *reempadronamiento* donne lieu à des réajustements et être placé parmi des hommes plus jeunes que soi, pour un adulte en âge et en condition de travailler, signifie avoir eu un comportement inadapté qui a été sanctionné par la communauté. Si la « montée » se fait au fur et à mesure des départs à la retraite, des décès et des migrations, c'est-à-dire indépendamment de la volonté d'un individu, en revanche la descente est le fait d'une responsabilité individuelle. Ce type de mesure est précédé d'avertissements et nous avons vu que seuls les cas vraiment extrêmes sont effectivement sanctionnés. Le *padrón* garde ainsi la mémoire du parcours des individus : s'ils se sont mal conduits, s'ils ont gravement failli à leurs obligations envers la communauté, leur rang sera inférieur à ce qu'il aurait dû être. La lecture de cet ordre à chaque Assemblée et à chaque *faena* (soit au moins 2 fois par mois) lui confère une dimension performative, le déclassement étant ainsi énoncé périodiquement. Ceci s'inscrit dans des sociétés qui cultivent les marques de « respect » (esp. *respeto*, que. *manchanakuy*) et mettent en œuvre une véritable éthique autour de cette valeur (Hall, 2009 : 181-183). Les distributions de boisson et de nourriture, à l'instar de celles de feuilles de coca décrites par Allen (2002), sont autant de façons d'indiquer la hiérarchie. Il est ainsi significatif que la première charge que doivent assurer les jeunes hommes consiste à préparer et à servir de la boisson alcoolisée, de la bière de maïs (que. *chicha*). Cette activité est étroitement liée à l'apprentissage de la hiérarchie et des marques de respect. Le jeune homme doit servir les 40 litres de bière préparés par sa femme au vu et au su de tous [33]. Les convertis au protestantisme ne se sont pas libérés de cette obligation, ils apportent également de la bière de maïs — non fermentée cependant [34] — et doivent se livrer au même exercice. Ainsi, les formulaires administratifs servent-ils ici de prétextes et d'outils au maintien d'une logique sociale qui classe les individus selon un ordonnancement linéaire et leur rappelle les normes sociales en vigueur.

Des nœuds aux chiffres

Ces pratiques contemporaines permettent de dégager un certain nombre de continuités sur le long terme. En effet, plusieurs des éléments mis en évidence présentent des similitudes avec le type d'informations et la façon dont celles-ci étaient compilées dans les *kipu* ou les *kipu*-alphabétiques, sous la forme de cordelettes et de nœuds. Avant d'entrer dans des détails techniques, un bref rappel de la structure de ces objets s'impose (cf. illustrations 2 et 3). Les objets les plus nombreux et les mieux documentés sont les *kipu* dont les Incas ont généralisé l'usage pour inscrire et transmettre différentes informations nécessaires pour l'empire (Murra, 1975 : 135 ; Salomon, 2006 : 30). Les chercheurs ont

établi dès les années 1930 que la majorité des *kipu* étaient structurés sur une base décimale. Urton estime que les *kipu* décimaux représentent à peu près les deux tiers des artefacts connus (2003 : 55). Comme l'ont montré les époux Marcia et Robert Ascher (1981, voir tout particulièrement le chapitre 2) en systématisant les observations et les descriptions, un *kipu* est composé d'une corde principale sur laquelle sont attachées des cordes secondaires (subsidiaries), sur lesquelles d'autres cordons peuvent eux-mêmes être attachés [35]. Sur ces cordons subsidiaires sont réalisés des nœuds spécifiques qui indiquent chacun un numéro ou une série de numéros entre 0 et 9. Chaque numéro correspond à un type de nœud, et un espace entre les nœuds indique les différentes décimales. Ainsi sur une cordelette, un nœud correspondant au chiffre 3 suivi d'un espace puis un second correspondant au chiffre 2, un autre espace et enfin un dernier nœud correspondant au chiffre 5 donnera le chiffre 325. Différents cordons peuvent être attachés sur la corde secondaire si plusieurs informations sont quantifiées pour une même unité (domestique le plus souvent comme nous le verrons ultérieurement). Le sens du filage du cordon, sa couleur, la façon dont il est inséré sur la corde principale (etc.) [36], servaient sans doute à encoder des informations non chiffrées permettant notamment de savoir ce qui était comptabilisé.

Maria Rostworowski mentionne le cas du *kipu* du Curaca Guacra Paucar de Hatun Jauja étudié par Espinoza et Machover (1971) et Murra (1975) – lequel date de 1561 – dans lequel les cordons secondaires correspondaient souvent à un foyer (cités par Rostworowski 1990 : 303). Sur le cordon secondaire étaient attachés d'autres cordons qui, ensemble, encodent différentes informations relatives à cette unité domestique : le nombre d'enfants, les surfaces de terres, le nombre de têtes de bétail par foyer ou encore le nombre de journées travaillées (Rostworowski, 1990 : 298). Dans ce contexte, pour savoir à quelle famille correspondait le cordon, des informations non-décimales étaient sans doute encodées sur le cordon secondaire, mais il est également possible que l'ordre d'inscription des foyers ait été défini précisément. Non seulement la participation aux travaux obligatoires était renseignée dans les *kipu*, mais cette information apparaissait essentielle et pouvait structurer l'objet lui-même. Certains auteurs montrent en effet que différentes catégories de travailleurs sont distinguées dans les *kipu* incas et postérieurs (Murra, 1980 : 138 ; Lestage et Salazar-Soler, 1998 : 371). Y figurent les adultes en âge et condition de travailler, les personnes âgées qui réalisent de petits travaux, les personnes invalides et enfin les enfants [37]. À part les enfants qui ne sont plus mentionnés, Salomon retrouve ces catégories dans les documents écrits de Tupicocha produits depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Le lien reste si fort entre le décompte du travail et les *kipu* que les interlocuteurs de Salomon lui parlaient de « *equipos* » (équipes [de travail], qui réalisent les travaux communautaires), de sorte qu'il a cru pendant un temps que ses interlocuteurs souhaitaient l'inviter à voir un match de football et non lui montrer des *kipu* (2006 : 24) [38] !

Bien qu'il n'y ait pas de *kipu* à Llancho, on trouve différents éléments structuraux similaires entre les *kipu* et le *padrón* : l'inscription par foyer, le décompte des journées de travail, la distinction entre différentes catégories de travailleurs (hommes matures et retraités) et l'utilisation d'un classement linéaire. Cet ordre fournit par ailleurs, dans le *padrón*, la base de la distinction entre les travailleurs : en effet le *padrón* pourrait tout à fait indiquer autrement cette information ; il suffirait d'ajouter une

colonne dans laquelle figurerait le statut au sein de la communauté. Ces similarités indiquent que la participation en travail est conçue, et structurée, de la même façon dans les *kipu* et le *padrón*. Ces éléments confortent l'hypothèse selon laquelle c'est avant tout le support d'inscription qui a changé. Chaque ligne du *padrón* équivalait peut-être à une corde secondaire sur laquelle chaque information pourrait figurer sur une cordelette subsidiaire, l'une d'elles portant l'information relative au nombre de journées de travail réalisées. En lieu et place d'un numéro, il y avait sans doute une série de nœuds.

Cette compatibilité structurelle entre le *kipu* et le *padrón* est parfois explicite. Carmen Salazar-Soler (2013 : 238) mentionne que dans la *Relación de la Villa imperial de Potosi* datée de 1585, le terme *padrón* est employé comme synonyme de *kipu*. Au début de la colonie, *kipu* et *padrón* étaient tous deux réalisés, puis progressivement les *kipu* ont perdu de l'importance. Certains objets hybrides montrent la compatibilité des deux logiques d'inscription des informations numériques ; ce sont les « *kipu*-alphabétiques » ou « *kipu*-tablettes » (*kipu boards*). On dispose de quelques informations sur ces objets dans les chroniques, et seuls trois d'entre eux sont connus à ce jour. Il y a deux *kipu*-alphabétiques à Ayacucho, dont l'un a été décrit par Alan Robles Mendoza (1990) et un à Ancash étudié par Sabine Hyland, Gene R. Ware et Madison Clark (2014, cf. [illustration 3](#)). Cet objet consiste en une planche de bois sur laquelle a été collée une liste de noms (*padrón*) ; devant chaque nom est enchâssée une cordelette. Il y a plusieurs types de *kipu*-alphabétiques ; comme pour les *kipu*, nous ne savons pas avec certitude le type d'information qu'ils contenaient. Le premier type se rapproche des *kipu* précédemment évoqués : chaque cordelette (avec éventuellement des cordes secondaires pouvant être de couleurs différentes) permet de comptabiliser un ou plusieurs éléments par l'intermédiaire de nœuds (Hyland, Ware et Clark 2014 : 191). Le second type est plus simple, la cordelette traverse la planche et peut être tirée d'un côté ou de l'autre de telle sorte qu'il y a deux positions possibles : la corde est longue ou courte devant le nom inscrit (cf. [Illustration 8](#)). Ceci permet d'inscrire une information binaire, de type oui ou non. Les objets connus datent du XX^{ème} siècle et ils semblent associés au culte catholique. D'après Salomon et Niño-Murcia (2011 : 77) ainsi qu' Hyland, Ware et Clark (2014 : 191), ces objets ont été utilisés à l'époque coloniale par l'Église catholique pour prendre en note la participation des paroissiens au culte, leur présence au catéchisme ou le décompte des objets rituels. L'exemplaire décrit par Robles Mendoza a été trouvé dans un bâtiment ecclésiastique. L'usage de ces objets a pu dépasser ce cadre : à Casta au début des années 1920, Tello et Miranda décrivent la façon dont un *kipu*-alphabétique sert à compter les participations aux travaux et rituels de curage des canaux (Tello et Miranda 1923, cité par Salomon et Niño-Murcia, 2011 : 80). Dans ce cas, c'était un *kipu*-alphabétique du second type qui était employé (avec une cordelette placée de façon à être courte ou longue) ; il s'agissait apparemment de noter les absences. On peut noter ici une convergence intéressante : à Llancho, le but du calcul de la participation aux *faenas* est actuellement d'identifier les « défailants » qui feront l'objet de réprimandes, tout comme ceux qui ne participaient pas aux activités rituelles catholiques sous la colonie étaient identifiés grâce au *kipu*-alphabétique pour être ensuite punis (flagellés) (Hyland, Ware et Clark, 2014 : 190). Tandis que le premier type de *kipu*-alphabétique permet de faire l'appel facilement lors d'un événement spécifique, le second permet d'attribuer facilement une somme à un nom et d'en

garder la trace. La logique a cependant en commun, dans les deux cas, de permettre d'identifier des fautifs et de les punir. La notion de contrôle social semble fortement associée à ces objets, ce qui donne une importance particulière aux opérations mathématiques qui lui sont associées. La dimension éthique du travail porte peut-être également les traces de cette histoire catholique des décomptes.



Illustration 8 : *Khipu* alphabétique (*khipu board*) trouvé dans la dispense d'une église dans la région d'Ayacucho (photographie de Di Hu, doctorante à Berkeley University). Il s'agit du second type de *khipu*-alphabétique, dont les cordelettes sont soit longues, soit courtes et permettent d'établir une liste des présences et des absences. Il s'agit sans doute de l'objet étudié par Robles Mendoza (Hyland 2014).

↑ **Illustration 8** : *Khipu* alphabétique (*khipu board*) trouvé dans la dispense d'une église dans la région d'Ayacucho (photographie de Di Hu, doctorante à Berkeley University). Il s'agit du second type de *khipu*-alphabétique, dont les cordelettes sont soit longues, soit courtes et permettent d'établir une liste de présence et des absences. Il s'agit sans doute de l'objet étudié par Robles Mendoza (Hyland 2014).



Illustration 9 : Khipu de la Huaca Perez, sur la côte du Pérou (Lima), objet de la collection du Musée du quai Branly (Autorisation de M. Gary Urton qui a pris la photographie).

Illustration 9 : *Khipu* de la Huaca Perez, sur la côte du Pérou (Lima), objet de la collection du Musée du quai Branly (Autorisation de M. Gary Urton qui a pris la photographie).

Salomon et Niño-Murcia (2011 : 76-78) soulignent trois éléments en analysant l'histoire des *khipu*-alphabétiques dans les Andes sous le prisme des techniques d'inscription des informations. Tout d'abord, les nœuds ont été associés à l'usage de documents administratifs et légaux ; ensuite, on note l'influence de l'Église dans l'usage fait de ces objets ; enfin les villages réduits [39] les ont utilisés pour gérer leurs affaires internes. La continuité structurale entre les différents objets — *khipu*, *khipu*-alphabétique et *padrón* — résulte d'une histoire longue et complexe. Les paysans ont puisé, à chaque époque, dans les ressources à leur disposition pour gérer leur communauté et défendre leurs intérêts (notamment le territoire). Au fur et à mesure que les relations avec l'État se formalisaient [40], la documentation interne aux communautés a pris de plus en plus d'importance et chaque communauté locale a alors procédé selon une logique qui lui était propre (Salomon et Niño-Murcia 2011 : 67-68). Les évolutions se sont données localement, en fonction des contextes sociaux et historiques. C'est ainsi que l'importance des pratiques mathématiques dans les mécanismes de contrôle social contemporains se manifeste différemment à Llancho et à Tupicocha : dans le premier cas à travers le décompte des journées de travail, dans le second par les comptes de la communauté.

L'utilisation tardive des *khipu* ou des *khipu*-alphabétiques pour enregistrer spécifiquement la participation aux journées de travail est un élément supplémentaire en faveur de l'hypothèse d'une continuité structurale et sociale. Salomon (2006 : 149) a montré que la technique des cordes à nœuds n'a pas disparu avec les Incas. En effet, elle a été utilisée par les Espagnols au début de la colonie, et si ces derniers l'ont ensuite abandonnée au profit de l'écriture avec l'arrivée d'écrivains et de notaires au cours du XVI^{ème} siècle, la technique a continué à être employée par les communautés, tout en étant reléguée à des espaces plus informels, tout comme le *khipu*-alphabétique décrit par Tello et Miranda (Salomon et Niño-Murcia 2011 : 80). Les informations ainsi documentées pouvaient être utilisées pour contester des usurpations de terres ou de biens par les colons. C'est sous la forme de *khipu* que le Curaca Guacra Paucar de Hatun Jauja (1561) a tenu la comptabilité des biens donnés par sa communauté à Pizarro puis aux autres Espagnols (cas étudié par Espinoza et Murra, cité par Rostworowski 1990 : 298). Salomon indique que vers 1750, l'art du *khipu* est non seulement pratiqué mais connu de la population sans discrimination de classe ou de genre (2006 : 159). Par ailleurs, cet auteur note que les premiers registres internes de la communauté de Tupicocha – qui datent de 1870 – traitent en premier lieu des travaux communautaires ou *faenas*. Ainsi, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, à Tupicocha, il est possible que la participation à ces travaux ait été documentée par le biais de *khipu*. Salomon montre d'ailleurs que les premiers temps, ce ne sont pas tant les présences que les absences qui sont indiquées dans ces registres. Ceci pourrait renvoyer à une tradition ancienne de double comptabilité documentée par Urton (2005) à partir de *khipu*. L'ethnographie présentée ici montre d'ailleurs que l'on comptabilise les présences, pour ensuite réaliser la liste des absents, ce qui reprend la logique d'une double comptabilité. Enfin, Salomon rapporte

l'usage contemporain de *kipu* simples, sans comparaison avec les *kipu* archéologiques ou historiques, pour comptabiliser le nombre de têtes de bétail (travaux de Mackey cités par Salomon, 2006 : 31) ou pour l'irrigation (Salomon, 2006 : 264). Par ailleurs, certains étudiants de l'Université San Antonio Abad de Cusco utilisaient encore dans les années 1980 des cordelettes comme moyen de mémorisation (communication personnelle Enrique Pilco). Ceci permet de supposer que dans les Andes, et sans doute également à Llancho, l'usage de la technique n'est pas si lointain.

Un autre élément souligne l'importance de ces pratiques : la réalisation de ces objets représente un moment fort de la vie des communautés concernées. Salomon (2006 : 243) parle de « comptabilité sociale » tant ces pratiques sont au cœur de la vie sociale ; elles englobent d'ailleurs pour les paysans la comptabilité d'éléments non monétaires tels que la participation aux travaux communautaires. À Llancho, la comptabilité est certes importante, mais elle ne conditionne pas la remise à jour du *padrón* ; c'est le décompte des journées de travail qui prime ; la comptabilité sera d'ailleurs faite ultérieurement, lors de l'entrée en fonction de la nouvelle Junte élue. À Tupicocha comme à Llancho, les opérations les plus significatives du point de vue des populations sont réalisées lors des activités liées au renouvellement des autorités. Les opérations arithmétiques (respectivement le calcul des sommes d'argent restant dans les comptes et le décompte des journées de travail) permettent de rendre compte de ce qui a été fait pendant la période écoulée. Par ailleurs, le renouvellement des autorités semble de façon durable (l'ethnographie l'atteste pour le XX^{ème} siècle) avoir fait l'objet de rituels importants dans les communautés rurales des Andes (Pérez Galán, 2004 : 171 et suivantes ; Rivière, 2008 ; Salomon, 2006 : 171 et suivantes). L'influence croissante des normes administratives républicaines, accentuée avec la réforme de 1969, a certes pu faire disparaître le caractère rituel de ces événements essentiels de la vie politique communale — à Llancho particulièrement —, mais il apparaît vraisemblable que la logique sociale sous-jacente ait été conservée à travers des pratiques telles que le décompte des journées de travail et le classement des individus. Salomon (2006 : 94) explique l'importance de cette « comptabilité » par la nécessité de constater la solidité de la solidarité et de l'harmonie communale. Cette hypothèse m'apparaît devoir être complétée par une approche plus sociologique. Ces comptes ne sont pas seulement de nature fiscale, ils ont une dimension éminemment sociale. En effet, ils permettent d'évaluer la conduite des individus. L'ensemble des présents discute, par le biais de cette comptabilité des journées travaillées, à quel point chacun respecte les valeurs communales. Cette évaluation est traduite en termes numériques à travers la modification de l'ordre d'inscription au *padrón* et son inscription dans des tableaux administratifs. À l'occasion du renouvellement des autorités communales, la société exerce donc un contrôle social qui est explicité par le biais d'opérations à caractère mathématique (le décompte des journées de travail, le classement des individus) qui prennent comme critère synthétique la participation aux travaux communautaires. Ceci renforce l'idée, défendue par Franck Salomon, que l'acte d'inscrire une information lors du renouvellement des autorités communales - sur papier actuellement et sous la forme de nœuds auparavant - est l'acte qui permet le renouvellement de l'ordre social. L'argument étant autant social que symbolique. À Llancho, c'est d'ailleurs littéralement l'ordre hiérarchique communal qui est actualisé

par l'intermédiaire du rang attribué à chaque individu. Dans ce cas, l'importance sociale et symbolique accordée au fait de recenser la population, de dénombrer les journées de travail et de classer les individus a contribué à donner sa cohérence à la communauté. On peut d'ailleurs supposer que les recensements ont eu un effet similaire aux époques précédentes (inca, coloniale puis républicaine).

Conclusion

Nous avons démontré que les pratiques sociales faisant intervenir des opérations mathématiques lors du renouvellement des autorités communales ont une valeur sociale extrêmement forte et sans aucun doute ancienne. À Llancho, l'ordre d'inscription dans le *padrón* a une signification sociale : être en tête de liste signifie avoir respecté tout au long de sa vie les normes communales, avoir « respecté » la communauté. Le rang d'inscription est empreint d'une valeur sociale et morale importante ; être rétrogradé à un rang inférieur équivaut à une sanction. L'ordre d'inscription est remis à jour tous les 2 ans, et les corrections prennent en compte non seulement les décès et les départs à la retraite, mais également le comportement des individus au cours de leur vie. Pour évoluer normalement dans la hiérarchie et monter progressivement, il est essentiel de participer à la vie communautaire, et notamment aux travaux communautaires. Si l'ordre de classement des individus dans le *padrón* repose en premier lieu sur l'ordre d'inscription dans la communauté, ce sont les qualités personnelles des individus qui permettent de modifier ce classement, exclusivement dans un mouvement de « descente » vers le bas de la liste. Le calcul de la participation aux travaux communautaires, assez rapide, propose une première lecture de la qualité de citoyen de chacun. Le décompte des journées de travail permet, grâce à l'établissement d'une liste des « défaillants », d'exercer un contrôle collectif et public sur les individus concernés (contrôle d'autant plus sévère que les personnes ne vivent plus dans la communauté). Ce critère initial, quantifiable et dont l'importance sociale est ancienne, sera ensuite relativisé et le jugement sera affiné par la prise en compte d'autres éléments, non quantifiables aussi facilement. Chaque jeu d'écriture fait alors l'objet de discussions publiques, le registre de l'oralité vient compléter et donner sens à l'acte d'écriture. Le recours à l'écriture permet d'établir une sorte de sociogramme qui dessine les liens sociaux et les zones de rupture (pour reprendre les termes de Salomon et Niño-Murcia 2011 : 157). Les discussions autour de l'ordre d'inscription dans le *padrón* permettent de formuler en creux les valeurs sociales partagées autres que la nécessaire participation aux travaux communautaires, et de faire valoir une éthique communautaire. Chaque jeu d'écriture mobilise un ensemble de valeurs mises en scène de façon éloquente. La réactualisation du *padrón* apparaît ainsi un événement majeur de la vie sociale de la communauté. Cependant, produire le nouveau *padrón* n'est pas le but en soi, il s'agit plutôt de produire une image actualisée de la communauté tout en affirmant les valeurs socialement partagées et en vérifiant que chacun les respecte. C'est dans cette perspective que doit être compris le caractère performatif [41] de cette liste. L'acte d'écriture permet à Llancho de prendre acte de l'ordre social. La lecture du nouveau *padrón* rappelle périodiquement les valeurs et l'histoire des individus. Elle a une valeur mémorielle à ces deux niveaux, collectif et individuel. Ne pas « descendre » dans cette liste indique que l'on exerce ses devoirs de citoyen d'une façon jugée appropriée, que l'on respecte la conception du pouvoir qui

fonde l'organisation politique et que l'on y prend part de façon satisfaisante. Il faut notamment accepter l'importance accordée à l'Assemblée communale (Hall 2015).

L'on ne peut que constater l'importance des outils de gestion fournis par l'administration, lesquels sont mis au service d'une logique sociale historiquement constituée. Les registres de l'écrit et de l'oral, de la loi et de la coutume se combinent et se complètent. À l'intersection des deux, les notions d'appartenance et d'inscription administrative se confondent pour se renforcer mutuellement. Être membre de la communauté signifie trouver sa place dans un ordre linéaire. Cet ordre étant actualisé, retravaillé périodiquement, tous les deux ans, le classement est un outil qui permet non seulement le rappel des valeurs sociales fondamentales, mais également leur maintien.

Si le support pour comptabiliser les prestations en travail a changé, ce qui est calculé et la façon dont les informations sont structurées semblent très stables : il faut évaluer la participation aux travaux communautaires et classer la population par famille en fonction, notamment, de ce critère jugé essentiel. L'inscription sous la forme de nœuds, présente dans les *kipu* de l'époque préhispanique, a perduré malgré les évolutions de la société. Avec l'objet et les techniques qui lui étaient liées, une certaine logique sociale a été maintenue. Le recours ultérieur à l'écriture n'a pas induit une refonte des logiques cognitive et sociale correspondantes. La complexité des informations présentes dans les *kipu* a laissé place à une simplification : désormais, le décompte du travail est le critère quantifiable essentiel. Des listes ont ensuite remplacé les cordelettes et les nœuds, mais la logique textuelle a permis de conserver la logique antérieure. Le transfert technologique n'a pas entraîné la modification des principes qui fondaient les pratiques sociales.

Le calcul et le classement ne comptent pas tant pour eux-mêmes que parce qu'ils créent un espace où la communauté prend sens dans toute sa complexité. Les normes administratives de chaque époque, les différents acteurs institutionnels (État colonial ou républicain, Église) et leurs façons de contrôler les communautés locales ont contribué à façonner cette manière de concevoir le lien social. La communauté est pensée comme une suite ordonnée d'individus que la collectivité classe périodiquement avec passion, affirmant haut et fort les valeurs sociales qui la fondent. Ce recours à la liste faisant référence pour l'administration est sans doute à comprendre, dans le cas de Llancho, comme une façon de dépasser les oppositions entre les individus, avant la réforme agraire. C'est ainsi que prend corps et sens cette nouvelle unité sociale. Et l'importance centrale accordée au décompte des journées de travail est peut-être à mettre en relation avec la prégnance des *haciendas* avant la réforme agraire. En effet durant l'époque républicaine, il est resté essentiel de compter les journées de travail dues aux grands propriétaires. Tous ces facteurs ont influencé les pratiques locales, qui néanmoins portent autant la trace d'une logique ancienne que celle des contraintes contemporaines.

Notes

[1] Je remercie Géoatlas de m'autoriser à publier cette carte, ainsi que Di Hu, Sabine Hyland et Gary Urton pour m'avoir généreusement autorisée à reproduire ici leurs photographies de différents artefacts.

[2] Ce terme est d'origine quechua. Dans le reste du texte, les termes quechua seront précédés de la mention « que. ». Les termes espagnols seront précédés de la mention « esp. », tandis que les mots ou expressions provenant d'un mélange des deux langues seront précédés de « esp./que. ». La marque du pluriel en quechua étant complexe (on ajoute « kuna » et non « s » à la fin du nom) et souvent omise car le contexte peut suffire pour l'indiquer, les termes quechua seront indiqués au singulier.

[3] L'intérêt ethnographique initial de cet auteur pour ces pratiques a résidé dans le fait que les autorités nouvellement élues exhibent à cette occasion des *kipu* républicains à la manière des écharpes des maires péruviens ou français (2006). Si Salomon évoque des formes contemporaines simples de *kipu* (utilisés pour irriguer ou compter du bétail), personne ne sait actuellement lire les *kipu* patrimoniaux. L'auteur tente, à travers l'étude de la documentation de la communauté de savoir jusqu'à quand et par qui ces objets ont été utilisés et lus localement (2006 ; Salomon & Niño-Murcia, 2011).

[4] Le statut juridique actuel est celui de « communauté paysanne » ; il date des années 1970 et est l'expression la plus contemporaine d'institutions plus ou moins formelles qui se sont succédé au cours du temps. Pour une histoire juridique des communautés paysannes au Pérou, se référer à l'ouvrage de Román Robles Mendoza (2002) ou à celui de Castillo et al. (2007).

[5] Essor de ces grandes propriétés au cours de l'époque coloniale (Glave et Remy 1983), et démantèlement avec la réforme agraire de 1969.

[6] Pour labourer une parcelle d'un tiers d'hectare en une journée avec une *chakitaklla* (que.), une bêche à pied, une dizaine d'hommes est nécessaire.

[7] Sur ce sujet, voir notamment la compilation éditée par Alberti et Mayer (1974) qui a fortement influencé l'anthropologie andine et a alimenté des interprétations marxistes des sociétés rurales des Andes mettant en avant la réciprocité et la redistribution.

[8] L'ethnographie présentée repose sur l'observation de trois élections communales, deux ayant eu lieu à Llancho en 1998 et en 2004, la troisième dans la communauté voisine d'Accha Baja en 2004. Dans ces trois cas, la logique de fonctionnement était similaire.

[9] Reglamento de la ley general de comunidades campesinas, decreto supremo N° 008-91-TR, qui actualise le texte issu de la réforme agraire datant de 1971.

[10] Le recensement de 2007 indique un taux de pauvreté totale de 54.7

% pour le département du Cusco (INEI, <http://censos.inei.gob.pe/Censos2007/Pobreza/>, consulté le 15/01/2014). Des chiffres similaires sont trouvés dans les autres départements andins, notamment dans le Sud du pays.

[11] John Murra (1975 : 138) indique qu'il en allait de même sous l'État inca.

[12] Pour l'élection, une Junte spécifique est élue ; elle supervise le processus électoral puis est dissoute. Le Président de cette Junte doit avoir été président de la Junte communale préalablement.

[13] A Tupicocha, il en va de même si ce n'est que cette activité est incluse dans une étape appelée « l'heure de la coutume » (esp. *hora de costumbre*), qui s'apparente à un rituel lors duquel un acte est rédigé précisant le lieu, la tâche à accomplir et le travail réalisé par chacun, puis l'ensemble des présents signe l'acte, attestant ainsi de leur présence (Salomon et Niño-Murcia 2011 : 156-158). À Casta (Huarochiri) au début des années 1920, Tello et Miranda (1923 : 534 cité par Salomon et Niño-Murcia 2011 : 82) décrivent la façon dont la liste des absents est établie grâce à un *kipu*-alphabétique (*kipu board*).

[14] La façon dont le décompte est réalisé n'a pas été contrôlée, contrairement à ce qui se fait pour les finances à Tupicocha où les paysans se munissent tous d'un cahier et d'un crayon et refont les calculs pour vérifier les chiffres annoncés par la Junte sortante (Salomon, 2006 : 243 et suivantes).

[15] Je ne dispose que des chiffres de 2004 à Llancho, cet aspect s'est révélé essentiel après les observations de terrain. La logique, cependant, est clairement identique d'année en année et sur ces deux terrains.

[16] Telle était la logique du décompte décrit par Tello et Miranda (Salomon et Niño-Murcia 2011 : 80). Diego de Porres (1572-1579, cité par Hyland, Ware et Clark 2014 : 190) rapporte un usage identique des *kipu*-alphabétiques de la part du clergé pour identifier les personnes n'ayant pas assisté à la messe et devant être flagellées.

[17] Pour une analyse du lien entre qualités oratoires et hiérarchie sociale, ainsi que pour une analyse des prises de parole lors des Assemblées communales, voir Hall, 2009 : 166-171.

[18] La terminologie varie d'une région à l'autre.

[19] Ce terme désigne les personnes qui vivent en dehors de la communauté mais qui en sont originaires ; ils ont hérité de droits fonciers qu'ils ont réussi à maintenir jusque-là mais leur statut est précaire et on le leur fait sentir. *Hawa*, qui signifie dehors en quechua, indique la marginalité du statut.

[20] Actuellement les tarifs sont bien supérieurs, 20 à 25 soles, du fait notamment de l'ouverture du marché du travail (mines, tourisme, voirie) et de la raréfaction de la main-d'œuvre agricole.

[21] Les *hawasani*, qui déguisent souvent le salariat en *mink'a*, doivent

donc payer doublement : le salaire de la personne venue travailler et l'amende. Tel est le prix à payer pour garder le droit d'exploiter les parcelles dont ils ont hérité l'usage au sein de la communauté. S'ils n'acceptent pas de se plier à cette exigence, ils perdent leurs droits d'usage rapidement et définitivement.

[22] Le terme employé fait penser à un employé qui prendrait sa retraite, mais dans le cas présent les paysans ne cotisent pas et ne perçoivent pas de pension de retraite. Ici une personne décide de « prendre sa retraite » (esp. *jubilarse*) quand elle transmet ses terres à ses enfants. Elle est alors exemptée de travailler aux *faenas* et de toute responsabilité politique ou administrative. Seules les personnes ayant travaillé toute leur vie dans la communauté et ayant assuré les différentes charges communales peuvent obtenir ce statut. La personne devient alors un « aîné » (que. *kuraq*) dont la communauté doit prendre soin si la famille éprouve des difficultés à le faire.

[23] Juridiquement, cela signifie que les jeunes sont inéligibles pendant 5 ans, ce qui n'est pas respecté. Les termes de la loi sont ici interprétés selon les normes locales.

[24] Ce qui correspond bien souvent au fait d'avoir fondé une famille, et non pas à la majorité légale.

[25] Ce point a été particulièrement étudié en Mésio-Amérique, mais également dans les Andes. Le lecteur pourra se référer à la bonne synthèse proposée sur ce sujet par Perez-Galán (2004).

[26] Ces comités peuvent être créés par des institutions gouvernementales ou des organisations non-gouvernementales.

[27] Son statut de « gendre » est mal perçu dans cette société où la résidence est virilocale.

[28] Ce point précis mériterait d'être approfondi ultérieurement.

[29] Le parallèle terminologique entre le statut social et certaines pratiques agricoles s'inscrit dans un système de représentation complexe dont l'ampleur dépasse le cadre de cet article (Hall, 2012).

[30] Il s'agit de l'Église évangélique péruvienne, dont l'influence est perceptible depuis les années 1980 (*Iglesia Evangélica Peruana* ou IEP). Depuis 1995, le taux de conversion est de 50 pour cent.

[31] L'opposition entre charges dites traditionnelles et administratives semble relever avant tout d'un choix analytique. Les secondes sont dites administratives par opposition à celles qui existaient préalablement à la réforme agraire de 1969 dans la mesure où elles renvoient à un processus de modernisation et de démocratisation (selon les textes juridiques). À Llancho, j'ai pu constater que cette opposition ne fait pas sens pour les paysans qui mentionnent en premier lieu les charges dites « administratives » pour parler des charges les plus importantes de leur parcours. J'estime ainsi nécessaire de les incorporer au système pour en comprendre la dynamique (Hall, 2009 : 126-152).

[32] Ceci se manifeste de différentes façons, chacun est extrêmement vigilant et fait en sorte de ne pas pouvoir être remis en question publiquement. Les anciens travailleurs de la grande propriété, majoritairement catholiques, sont particulièrement concernés. Sur cette histoire, voir (Hall, 2013).

[33] Les qualités de la femme sont également évaluées à cette occasion. Le plus souvent, les jeunes décident de s'inscrire quand ils sont en couple et ont un enfant, aussi est-ce en tant que couple qu'ils sont évalués. Les célibataires sont vivement critiqués et se trouvent dans une situation compliquée.

[34] En effet les convertis ne boivent théoriquement pas d'alcool, et surtout pas en public.

[35] Un site internet réalisé par Gary Urton présente un nombre important d'informations sur les *kipu*. Pour visualiser les différents éléments évoqués ici, se référer notamment à la page suivante <http://kipukamayug.fas.harvard.edu/KhipuConstructOvervw.html> (consulté le 27/10/2014).

[36] Urton a sur ce point développé une série d'hypothèses très intéressantes (2003 : 55 et suivantes).

[37] Par ailleurs, hommes et femmes sont également distingués (Rostworoski, 1990 : 303). Ils pouvaient être comptabilisés sur deux cordes différentes filées de façon inverse (vers la droite ou vers la gauche) ou insérées différemment sur le cordon principal (vers le haut ou vers le bas).

[38] Différents chercheurs, dont Urton et Hyland, Ware et Clark (2014), tentent actuellement de mieux comprendre la manière dont la structuration sociale, et notamment les moitiés, sont encodées dans les *kipu*. À Llancho, il n'y a pas de partition sociale de ce type, aussi cette ethnographie n'apporte-t-elle pas d'élément de ce type. Par ailleurs l'unité sociale de référence est récente (reconnaissance en 1988) et il y a une discontinuité avec les structures plus anciennes.

[39] Au début de la colonisation espagnole, au XVI^{ème} siècle, le territoire et la population ont été organisés dans des « réductions » (esp. *reducciones*). La population auparavant répartie de façon lâche sur le territoire a été regroupée dans des villages placés sous l'autorité d'un Espagnol.

[40] Par le biais de l'analyse des productions littéraires locales, Salomon et Niño-Murcia (2011 : 63-68) distinguent trois phases d'intégration des communautés locales à l'appareil étatique : les *cabildos* de l'époque coloniale où il y avait peu d'intégration des communautés locales, les débuts de la République où les communautés sont reconnues par l'État, puis dans un troisième temps l'augmentation progressive des normes étatiques pour protéger la communauté d'agressions extérieures et gérer la vie de la communauté.

[41] Sur ce point se référer plus particulièrement à Salomon et Niño-Murcia (2011 : 158, 180-181).

Bibliographie

ABERCROMBIE Thomas Alan, 1998. *Pathways of Memory and Power : Ethnography and History among an Andean People*. Madison, WI, University of Wisconsin Press.

ALBERTI Giorgio et MAYER Enrique (eds.), 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. 1 vol., Lima : Instituto de Estudios Peruanos (Serie : Perú problema).

ALLEN Catherine J., 2002. *The hold life has : coca and cultural identity in an Andean community*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

ASCHER Marcia et ASCHER Robert, 1981. *Code of the quipu : a study in media, mathematics, and culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

CASTILLO Pedro, DIEZ Alejandro, BURNEO Zulema, URRUTIA Jaime et DEL VALLE Pablo (eds), 2007. *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas ?* Lima, Allpa. Comunidades y desarrollo.

ESPINOZA SORIANO Waldemar, MACHOVER Solomon, 1971. *Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Peru (Anales científicos 1).

GLAVE TESTINO Luis Miguel et REMY Maria Isabel, 1983. *Estructura agraria y vida rural en una region andina : Ollantaytambo entre los siglos XVI-XIX*. Cusco, Peru, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas ».

HALL Ingrid, 2009. *De la loi à l'esprit. Ethnogenèse d'une communauté des Andes sud péruviennes*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre, La Défense.

HALL Ingrid, 2012. « Labourer la terre, tisser la vie. Éclats d'analogies dans les Andes sud-péruviennes ». *Journal de la société des américanistes*, 98 (1), pp. 101-131.

HALL Ingrid, 2013. « La reforma agraria, entre memoria y olvido (Andes sur peruanos) ». *Anthropologica*, 31, pp. 101-125.

HALL Ingrid, 2015 (à paraître). « Quand l'orateur fait l'homme, parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou (Calca, Cusco, Pérou) », *Autrepart*, no 76.

HYLAND Sabine, WARE Gene R., CLARK Madison, 2014. « Knot direction in a khipu/alphabetic text from the central Andes », *Latin American antiquity*, 25 (2), pp. 189-197.

LAATS Henkjan, 2000. « Propiedad y autonomia en comunidades campesinas en el Perú, proyecciones desde la población », Taller regional realizado en 1997 en la casa campesina — Comunidades campesinas y saneamiento legal en el contexto de la nueva ley de tierras peruana, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

LESTAGE Françoise et SALAZAR-SOLER Carmen, 1998. « Grupos de edad en la visita de Huánuco », in ARNOLD Denise (ed.), *Parentesco y genero en los Andes. Las tramas de parentesco en los Andes Tomo 2*, La Paz, Bolivia : Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA)/Centre for Indigenous American Studies and Exchange (CIASE)/University of St Andrews.

MOLINIÉ Antoinette, 1982. *La Vallée sacrée des Andes*. Paris, Société d'ethnologie.

MURRA John V., 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de estudios peruanos.

MURRA John V., 1980. *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo Veintiuno.

PÉREZ GALÁN Beatriz, 2004. *Somos como Incas : autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Cuzco, Madrid, Iberoamericana.

PORRES, Diego de, 1953 [ca. 1572-1579]. « Instrucciones », dans BARRIGA Victor (ed.) *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI*, Vol. 4, Arequipa, Editorial La Colmena, pp. 174-177.

RIVIÈRE Gilles, 2008. « Amtat jan amtata... Caciques et Mallku dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie) », in Anath Ariel DE VIDAS (ed.), *Pour une histoire souterraine des Amériques : Jeux de mémoires - Enjeux d'identités - Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Paris, L'Harmattan, pp. 71-97.

ROBLES ROMAN Mendoza, 1990 [1982]. « El kipu alfabetico de Mangas », In Mackey, C., Pereyra, H., Radicati, C., Rodriguez, H. and Valverde, O., *Quipu y yupana : Coleccion de escritos*. Lima, CONCYTEC, pp. 195-202.

ROBLES ROMAN Mendoza, 2002. *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*, Mexico, UNMSM.

ROSTWOROWSKI Maria, 1990. « La visita de Urcos de 1652 : Un kipu pueblerino », *Historia y cultura*, no 20, pp. 295-317.

SALAZAR-SOLER Carmen, 2013. « Los capitanes de mita y el conteo de indios en las minas del Cerro Rico de Potosí durante el siglo XVI », in José Carlos PUENTE LIMA (de la) et Marco CURATOLA PETROCCHI, *El quipu colonial : estudios y materiales*, Lima, PUCP, pp. 237-274.

SALOMON Frank, 2006. *Los Quipocamayos : el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, Pérou : IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos, IEP, Instituto de Estudios Peruanos.

SALOMON Franck, NIÑO-MURCIA, Mercedes, 2011. *The Lettered Mountain, A Peruvian Village's Way with Writing*, Durham, Duke University Press.

SPALDING Karen, 1975. « Hacienda-Village Relations in Andean Society to 1830 ». *Latin American Perspectives* 2, no 1, pp.107-121.

TELLO Julio C., MIRANDA Prospero, 1923. « Ceremonias gentílicas

realizadas en la región central cisandina del Perú central (Distrito arqueológico de Casta) », *Inca* 1, pp. 475-549.

URTON Gary, 1984. « Chuta : el espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú ». *Revista andina*, 2, no 1, pp. 7-43.

URTON Gary, 1993. « Contesting the past in the Peruvian Andes », in MOLINIÉ, Antoinette et BECQUELIN Aurore (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, La Société d'ethnologie, pp. 107-144.

URTON Gary, 2003. *Signs of the The Inka Khipu, Binary coding in the Andean knotted-string records*, University of Texas Press, Austin.

URTON Gary, 2005. « Khipu Archives : Duplicate Accounts and Identity Labels in the Inka Knotted String Records », *Latin American Antiquity*, vol . 16, no 2, pp. 147-167.

WEBSTER, Steven, 1974. « Factores de posición social en una comunidad nativa Quechua ». *Estudios andinos*, 4, no 2, pp. 131-159.

ZUIDEMA, Tom, 1964. *The Ceque system of Cuzco : the social organization of the capital of the Inca*, Leiden, Brill.