

## Entre créateurs d'alliance et marchandises : les cochons d'Inde dans les Andes péruviennes à l'heure des projets d'élevage

*Emmanuelle PICCOLI \**

---

**Résumé :** Dans cet article, nous montrerons les transformations issues de la mise en place de projets de développement de l'élevage de cochons d'Inde dans la région de Cajamarca, dans le nord des Andes péruviennes. Plus particulièrement, nous soulignerons les transformations qu'implique la marchandisation d'un animal qui joue un rôle fondamental pour sceller les alliances et fait partie de la communauté domestique. Ces projets de développement, en rupture avec les manières de faire traditionnelles, obligent à des ajustements relationnels dans et entre les familles, parmi les cochons d'Inde et entre les hommes et les animaux (changement des espaces, transformation des liens sociaux et des alliances, modification des productions agricoles) qui constituent autant de transformations majeures à comprendre dans le contexte minier contemporain des Andes péruviennes.

**Mots-clés :** marchandisation, élevage, cochon d'Inde, Andes, Pérou, développement, parrainage, économie du don, communauté domestique

---

Le cochon d'Inde (*Cavia porcellus*), animal originaire des Andes, est élevé et consommé depuis 1000 ACN (Gade, 1967 : 215). Loin de l'image de l'animal de compagnie nord-américain ou européen, le *cuy* (en espagnol péruvien) fait partie de la culture

---

\* Emmanuelle Piccoli est chargée de recherches au Fonds de la recherche scientifique (FRS-FNRS) et chercheure au Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP) et au Centre d'études du développement (DVL) de l'Université catholique de Louvain (UCL), en Belgique.

culinaire des Andes et est intrinsèquement lié à la création et à l'entretien des relations sociales.

Or, ces dernières années, le cochon d'Inde s'est aussi fait plus présent sur la scène nationale et urbaine au Pérou : mascotte de campagnes politiques, symbole gastronomique, sa consommation est en hausse et les potentialités d'un marché pour sa viande sont de plus en plus évidentes. Ce faisant, étant à la fois profondément intégré dans la culture andine et paysanne des Andes et étant porteur de perspectives économiques, son élevage représente une opportunité pour développeurs qui cherchent à mettre en place des projets effectifs et localement intégrés.

Dans cet article, je mettrai en évidence les différentes manières d'envisager la place de cet animal dans la région andine de Cajamarca, au Pérou, ainsi que ses divers rôles économiques. Je soulignerai également les modifications introduites par les projets de développement au sein des foyers, que ce soit dans les relations entre les humains et les animaux, dans la structure de la production agropastorale familiale ou dans la dynamique économique familiale.

Dans l'ensemble du texte, le cochon d'Inde sera régulièrement pris comme sujet de l'analyse. Cela signifie qu'il prendra parfois une place d'acteur à proprement parler. Ce parti pris s'inspire non seulement de la sociologie de l'acteur réseau (Latour, 2006 ; Houdart et Thiery, 2011), mais s'inscrit aussi dans une volonté de rendre compte des relations humains/animaux relativement proches d'un point de vue émique (Olivier de Sardan, 2008 : 104–129) qui reconnaît la possibilité de relations interpersonnelles entre les espèces.

Les données de cet article proviennent de huit années de recherches de terrain dans la région de Cajamarca, recherches principalement menées sur la base d'observations participantes et d'entretiens depuis la communauté de I., dans la région centrale du département. Elles ont notamment donné lieu à des travaux sur les organisations paysannes (Piccoli, 2011b), les programmes de transferts monétaires conditionnés (Piccoli, 2014) et les conflits miniers (Piccoli, 2013).

Bien que le sujet ne soit pas directement abordé dans cet article, il est important de souligner que la région de Cajamarca traverse actuellement des problèmes graves liés à l'exploitation minière.

Plusieurs mégaprojets sont présents dans la région depuis les années 1990 et le territoire est à moitié sous concession minière, soit potentiellement en voie d'exploitation (Piccoli, 2013). En filigrane de ce texte et en parallèle des processus de marchandisation du cochon d'Inde, nous trouvons donc des processus de marchandisation du non humain d'une tout autre ampleur et d'un tout autre type : la transformation des montagnes et des lacs, devenant des ressources minérales et aquifères principalement vouées à une exploitation radicale et complète et non plus des lieux de vie et d'habitat, et des êtres avec lesquels se maintient une forme d'interaction.

### **Le cochon d'Inde au sein des familles et de la logique du don**

Dans cette première partie de l'article, je me pencherai sur la place et le rôle des cochons d'Inde dans les familles paysannes en dehors des élevages intensifs ou semi-intensifs et des obligations liées aux programmes sociaux qui se multiplient dans les années 1990 et 2000. Animaux du foyer, ils sont traditionnellement élevés dans la cuisine et en interaction constante avec les membres du foyer. Ils ont différentes fonctions. Cuisinés, ils sont un mets particulier et apprécié qui joue un rôle important dans la mise en place de nouvelles alliances et, par conséquent, dans les liens de réciprocité qui contribuent à la reproduction économique des foyers. Par ailleurs, ils ont aussi un rôle dans le soin et la détection des problèmes de santé. Enfin, échangés, ils permettent d'accéder à des biens nécessaires et, sporadiquement vendus, ils représentent une source de liquidité rapide.

### ***La maisonnée comme un espace mixte***<sup>1</sup>

Animaux de la maison, les cochons d'Inde étaient généralement élevés dans la cuisine, au point qu'avoir une cuisine et avoir des

---

<sup>1</sup> Terminologie empruntée à celle de « communauté mixte » décrite par Larrère et Larrère (1997 : 13) et Midgley (1984). Les auteurs soulignent que les communautés humaines ont, depuis le néolithique, toujours inclus des animaux, de telle sorte qu'entre les animaux et les hommes se sont établis des rapports de sociabilité et que s'est ainsi constituée une sorte de « communauté mixte » et ce, même si certaines relations sont hiérarchiques et inégalitaires.

cochons d'Inde pouvaient sembler devenir synonyme. Généralement, un espace était prévu pour eux entre des briques d'adobe, mais ils circulaient généralement relativement librement parmi les enfants et les parents, entre le feu du foyer et la table, passant de leurs cachettes au fourrage qui était déposé à leur intention<sup>2</sup>. Dans cet élevage domestique, il n'y a donc pas de cages. Ce sont les femmes et les enfants qui en ont généralement la charge (Archetti, 2001 : 22).

Au-delà de la cuisine, *los cuyes* s'insèrent aussi dans un ensemble domestique et agricole plus large, caractérisé par des espaces mixtes (Larrère et Larrère, 1997 : 13 ; Midgley, 1984) où existe une faible séparation entre les espaces humains et animaux. Ainsi, la maison (*casa*) se prolonge par la cour où les récoltes sont triées avant d'être stockées. La grande pièce principale de la maison sert à la fois de grenier et de pièce de réception. S'il y a des étages, les chambres s'y trouvent ; sinon, un espace est aménagé dans la grande pièce. Les poules, les canards, les chiens et les chats vont et viennent dans et autour de la maison. Il n'y a pas de clôtures ou de barrières qui les empêchent d'entrer. La vie quotidienne est dès lors une négociation incessante des espaces. Sans cesse les poules entrent dans la cuisine, sans cesse elles sont chassées. Tout en restant tuables et mangeables, les poules, cochons d'Inde et autres animaux domestiques ont aussi droit au chapitre dans la maison, affichant leurs humeurs et leurs volontés qui ne seront contrées que si elles gênent celles des autres, humains ou animaux. La négociation est une des caractéristiques de l'élevage traditionnel pour Larrère et Larrère (1997 : 15).

La *chacra*, l'ensemble des terres cultivées, complète les espaces familiaux<sup>3</sup>. Il s'agit de pluricultures, variables selon les espaces

---

<sup>2</sup> Selon Archetti (2001 : 32-34) et Bolton et Calvin (1985 : 279-288), cette localisation permettait notamment de protéger les animaux du froid et des prédateurs, tandis que la fumée du foyer semblait intervenir dans le contrôle des parasites.

<sup>3</sup> Ces espaces (*casa/chacra*) sont par ailleurs complétés par l'espace du *monte*, du sauvage montagneux non domestiqué. Cet espace, miroir de l'espace humain, est considéré comme l'espace domestique du *shapi* (« diable ») qui y possède ses propres plantations (notamment constituées par des herbes médicinales) et ses propres animaux (De la Tore, 1986 ; Piccoli, 2011a : 188-201 ; Red de Bibliotecas Rurales de Cajamarca, 1988).

écologiques, mais qui peuvent combiner jusqu'à une dizaine d'espèces de céréales, de légumineuses, de courges et de tubercules (Piccoli, 2011a : 145–162 ; Morlon, 1992 : 122–202). Les animaux plus grands y sont attachés : bovidés, ovidés, équidés, caprins<sup>4</sup>. Ils se nourrissent de ce qui reste des récoltes en même temps qu'ils fertilisent les terres. En périphérie de ces terres, la luzerne et les herbes sont ramassées chaque jour pour les cochons d'Inde. La *chacra* est un lieu de rencontres, notamment après le travail des champs ou au moment de la traite<sup>5</sup>.

Cette interrelation des humains et des non-humains dans un même espace et l'existence d'une « maisonnée mixte » (interspécifique) se manifestent notamment dans le double emploi du terme *criar*, qui signifie à la fois « élever » et « éduquer » et s'applique de manière réciproque aux humains et aux non-humains : les parents *criar* leur enfant, les hommes *criar* le bétail, mais aussi les plantes et l'eau. La montagne et l'eau, à leur tour, *criar* les hommes parce qu'elles leur offrent de la nourriture et de la boisson...

Entre la *casa* et la *chacra*, c'est un système complexe d'interrelations qui se tisse, proche d'une forme d'écosystème domestique où différentes espèces interviennent.

### ***Les occasions de consommation des cochons d'Inde***

Je vais maintenant détailler quatre moments<sup>6</sup> qui donnent lieu à la consommation ou à l'échange des cochons d'Inde. Ceci nous permettra de saisir l'importance accordée à l'échange de l'animal (préparé) dans la vie sociale des paysans de la communauté étudiée. Comme nous le verrons, toutes ces formes de consommation ou d'échange signifient la création ou le renforcement d'un lien

---

<sup>4</sup> Il n'y a pratiquement pas de camélidés andins dans la zone.

<sup>5</sup> C'est particulièrement le cas pour les terres situées autour de la maison, mais les terres d'altitude (dans la zone écologique de Jalca, notamment, soit autour de 3 000 mètres dans la communauté de I.) ont aussi ces fonctions plurielles. S'y mêlent les activités humaines, animales et végétales.

<sup>6</sup> Ces catégories sont évidemment strictement opératoires et elles peuvent se juxtaposer et se croiser. Notons que, dans mon travail de terrain, je n'ai pas observé que les cochons d'Inde étaient servis lors des travaux collectifs dans les champs.

important. Les cochons d'Inde ne font pas partie du régime alimentaire quotidien. Dans le centre de la région de Cajamarca, les *cuyes* sont généralement servis frits et accompagnés de pommes de terre cuites dans l'huile de friture, de riz et d'une salade d'oignons. La préparation ne varie guère d'une situation à une autre (seule la quantité de viande servie change)<sup>7</sup>.

Premièrement, les cochons d'Inde sont consommés en famille, avec les compères, les amis et les autorités, lors des fêtes annuelles telles que Noël, les fêtes patronales, les fêtes des différents saints. La consommation de cochons d'Inde se fait en partie selon le calendrier, comme l'ont noté également Eduardo Archetti (2001 : 68) et Ralf Bolton et Linda Calvin (1985)<sup>8</sup>. Dans ce cas, les cochons d'Inde marquent un événement important et sont offerts aux personnes proches.

Deuxièmement, en consonance avec cette première forme de consommation, servir un plat de cochons d'Inde peut signifier l'importance de la visite d'un proche (un parent, un ami ou un compère). La relation est entretenue par l'échange et la visite. Son actualisation s'accompagne de la consommation du cochon d'Inde. Il s'agit donc davantage d'un don, qui participe au maintien d'une relation et de l'échange, très important entre les membres de la famille élargie et, plus encore, avec les compères.

Troisièmement, les cochons d'Inde sont offerts aux autorités, aux visiteurs extérieurs, en raison surtout, dans ce cas, de leur statut social. Les prêtres, les agents d'ONG ou de l'État, les dirigeants en visite dans la communauté pour résoudre un conflit dans le système de justice paysanne (Piccoli, 2011b) sont régulièrement invités, par les familles, à manger du cochon d'Inde. Dans ce cas-ci, la

---

<sup>7</sup> La mise à mort de l'animal est généralement réalisée par les femmes. Les cochons d'Inde sont égorgés et saignés, puis trempés dans l'eau chaude pour être épilés avant d'être ouverts en deux dans le sens de la longueur et vidés. Les os sont ensuite rompus et la viande est mise à dégorger pendant un moment sur un fil avec du sel. Les poils étaient et sont encore par certaines familles déposés sur les chemins « pour que les cochons d'Inde augmentent » (terrain, Communauté de I., 2006).

<sup>8</sup> Bolton et Calvin (1985 : 305) vont cependant jusqu'à affirmer que les fêtes sont placées dans le calendrier selon la disponibilité des cochons d'Inde, ce qui semble une inversion fonctionnaliste problématique. Hypothèse également reprise par Olinda Celestino (1998).

préparation de l'animal s'insère plus manifestement dans une relation d'échange plus asymétrique, vis-à-vis de personnes représentant un pouvoir extérieur ou des figures d'autorités, soit qu'on en espère des faveurs, soit qu'on veuille les remercier pour leurs attentions ou les bienfaits obtenus. Cette omniprésence des *cuyes* dans les relations des autorités avec les paysans des communautés vaut au prêtre le surnom de « *guayguash* » (« fouine », soit « celui qui mange les cochons d'Inde<sup>9</sup> »), ce qui peut être compris comme une manière de critiquer cette position d'autorité ou de tourner en dérision cette situation.

Enfin, les cochons d'Inde jouent aussi le rôle de « nourriture cérémonielle utilisée pour marquer la transition ou le passage d'un statut à un autre » (Morales, 1995 : 72), rites marqués également par la présence de parrainages. Dans ce cas-ci, le don de cochons d'Inde et le contre-don de nourriture qu'il implique vont jouer un rôle capital dans la symbolisation d'une relation d'échange plus large. En effet, le parrainage et le compérage supposent la mise en place de relations d'échange et de solidarité durables entre des groupes familiaux.

Il existe différents types de parrainage : on peut être parrain d'un enfant (en l'accompagnant à son baptême, en lui coupant les cheveux ou en l'accompagnant à sa remise de diplôme, par exemple), mais aussi d'un couple (lors du mariage), d'un objet (comme d'une maison, d'une voiture, mais aussi de la croix d'un défunt...) <sup>10</sup>. Deux relations sociales se créent lors d'un parrainage : celle de parrainage et celle de compérage. Par exemple, dans le cas d'un baptême, il y a, d'une part, le parrainage qui unit un(e) filleul(e) (*ahijado/a*) à son parrain et marraine (*padrino/madrina*, en général un couple), et, de l'autre, le compérage qui unit les parents de l'enfant et les parrains de leur enfant (*compadres* : « compères ») <sup>11</sup>. Dans le cas du parrainage d'un objet, la seule

<sup>9</sup> Notons que « la fouine » est aussi régulièrement surnommée le « *compadre* » puisqu'elle mange des cochons d'Inde, soulignant la richesse linguistique et métaphorique de l'espagnol paysan de Cajamarca.

<sup>10</sup> Pour plus de détails, voir Christinat (1989) et Piccoli (2011a : 137-146).

<sup>11</sup> Dans le cas des parrainages les plus importants, comme le baptême chrétien, les enfants du parrain et de la marraine et le/la filleul(e) sont aussi considérés comme *hermanos de pilar*.

relation sociale est celle de compérage, même si on se réfère à son compère comme *padrino* (*de la casa...*)<sup>12</sup>.

Compères, parrains et filleuls entretiennent entre eux des liens d'interdépendance d'intensité variable en fonction du type de rite, mais toujours marqués par un grand respect et une solidarité obligatoire<sup>13</sup>. Cette parenté rituelle dessine les réseaux d'appartenance, d'obligations entre les paysans, mais aussi entre les citadins et les migrants. Elle agrandit les réseaux de solidarité et d'entraide des individus<sup>14</sup>.

L'ensemble de ces parrainages et compérages s'institue à la fois par le rite, mais aussi par la consommation et le don<sup>15</sup> de cochons d'Inde et de pain, fromage, boissons gazeuses, alcool<sup>16</sup> entre les compères<sup>17</sup>. En fait, les logiques de consommation et de don se rejoignent. En effet, si les compères sont dans une relation de

---

<sup>12</sup> Deux autres cas de compérages doivent être mentionnés : d'une part, celui des « quasi-compères » (Piccoli, 2011a : 140) ou « compères de respect » (Ossio, 1992 : 259), où le terme *compère* est employé pour s'adresser à un proche – sans qu'il y ait eu le rite correspondant –, et, d'autre part, celui des parrains/bienfaiteurs pour les classes de promotion, les inaugurations, les fêtes patronales, etc., qui parrainent l'ensemble de l'institution et doivent payer une grande partie des frais de la fête. Ces liens sont limités et n'incluent pas de compérage.

<sup>13</sup> L'interdit de l'inceste s'applique à cette parenté rituelle (Ossio, 1992 : 252–253 ; Robin Azevedo, 2008 : 140–162), particulièrement avec les parents rituels principaux – liés par le baptême, la première coupe de cheveux ou le mariage (Christinat, 1989 : 171). Il s'étend aux compères entre eux (parents et parrains), au (à la) filleul(e), à son parrain ou sa marraine et son conjoint, et, parfois, aux enfants de ces derniers (Piccoli, 2011a : 138).

<sup>14</sup> Jean-Louis Christinat (1989 : 178) différencie parrainage vertical – avec des autorités ou des personnes dans une position qui leur permette d'offrir un appui à leur(s) filleul(e/s) ou à leurs compères – et horizontal – entre individus choisis pour leur proximité. Cependant, cette distinction se perd souvent dans un ensemble de pratiques obliques où les relations interpersonnelles se mêlent à des stratégies d'ascension sociale (Piccoli, 2011a : 143).

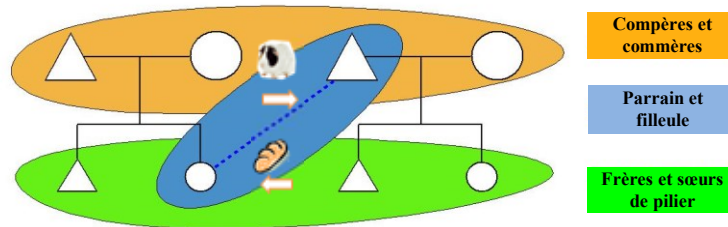
<sup>15</sup> Étant donné le grand nombre de cochons d'Inde normalement offerts, nous nous situons bien ici en dehors d'une simple consommation.

<sup>16</sup> Notons que le rôle d'autres aliments a fait l'objet d'autres études, notamment concernant la coca (Allen, 1981) ou l'alcool (Magny, 2008) et leur rôle symbolique, ainsi que les adaptations nécessaires liées à certains interdits religieux de consommation.

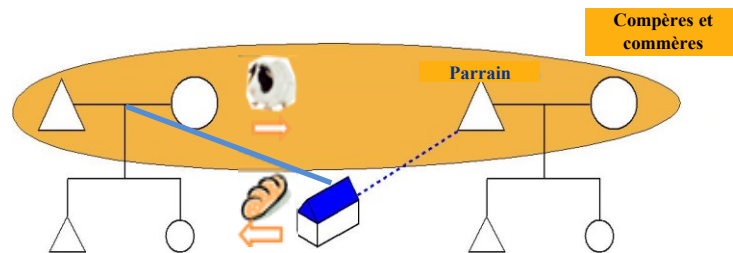
<sup>17</sup> Le compère/parrain doit aussi se charger de certains autres frais de la fête : vêtements de l'enfant ou de la mariée, orchestres.

don/contre-don, les invités, eux, sont davantage dans une logique de consommation des aliments et des boissons qui s'échangent à l'occasion des rites. En raison de la présence des voisins et parents des compères, les rites de passage peuvent représenter des dépenses majeures qui tendent à être désormais évitées (voir *infra*).

Les schémas ci-dessous (figures 1 et 2) reprennent les relations ainsi créées et le sens de circulation des dons et contre-dons.



**Figure 1.** Relations de parrainage et de compéage instituées autour d'un enfant.



**Figure 2.** Relations de parrainage et de compéage instituées autour d'un objet.

Dans les rites entourant un décès, tout comme dans les autres rites qui impliquent un parrainage, les cochons d'Inde jouent un rôle important et très codifié (Piccoli, 2011a : 221–233). La même structure d'échange d'aliments se retrouve, traditionnellement, notamment autour des baptêmes et des unions.

Les deux photos qui suivent (figure 3 et 4) montrent l'échange de nourriture lors d'une levée du deuil (un an après un décès) dans la communauté de I. Après une nuit de prière et une messe, les voisins, les amis et la famille se retrouvent pour partager la nourriture apportée par le parrain de la croix et préparée par le veuf ou la veuve et les enfants du défunt.



**Figure 3.** Enfants du défunt recevant du pain, du fromage et des boissons gazeuses de leur commère (épouse du parrain de la croix).  
(Source : Photo de l'auteur, 2009).



**Figure 4.** Parrain de la croix ayant reçu des cochons d'Inde préparés par ses compères et commères (veuve et enfants du défunt).  
(Source : Photo de l'auteur, 2009).

Sur la première photo, on peut voir la marraine de la croix servir la première partie du repas à une des filles du défunt. Ce repas est composé de pain et de fromage et accompagné de boissons gazeuses sucrées. Les personnes présentes à la fête reçoivent également du pain, du fromage et des boissons, en moindre quantité et de manière hiérarchique selon leur proximité avec le défunt et

leur position sociale. Elles sont servies sur des châles ou des toiles de plastique étendus l'un à la suite de l'autre sur le sol de manière à former une longue table, autour de laquelle les convives sont assis.

Sur la deuxième photo, on voit le compère de la croix avec le plat qu'il vient de recevoir des enfants du défunt. Une dizaine de cochons d'Inde lui ont été servis sur du riz et des pommes de terre. De nouveau, les personnes présentes reçoivent toutes un morceau de viande, des pommes de terre et du riz, selon leur position sociale et leur proximité avec le défunt. Dans ce double échange se manifestent la relation de réciprocité instaurée entre les familles ainsi que les relations entre les personnes présentes.

Ainsi, recevoir un cochon d'Inde n'est jamais anodin : c'est toujours recevoir un don signifiant. Animal par excellence du lien, il est un « articulateur social » [notre traduction] (Archetti, 2001 : 74) et engage dans des logiques du don et de dette (Mauss, 1973) qui le dépassent largement. Le don d'un cochon d'Inde signifie en effet un don plus grand, particulièrement dans le compéragé où l'échange de nourriture – où le cochon d'Inde a une place centrale – signifie la mise en place d'une relation de soutien mutuel entre les familles qui dépasse cet échange premier et symbolique. L'animal se trouve ainsi placé au cœur des échanges et des liens sociaux qui assurent la reproduction économique des familles, au travers de l'économie du don.

### ***L'usage thérapeutique des cuyes***

Par ailleurs et indépendamment de ce rôle dans les alliances, notons que le cochon d'Inde peut avoir une fonction thérapeutique importante qui a été bien documentée, notamment par Eduardo Archetti (2001 : 86–111) et Edmundo Morales (1995 : 75–97).

Les animaux sont ainsi utilisés pour des *limpias* (« nettoyages ») qui permettent de « voir » l'état d'un malade et de le soigner. Il existe différents types de *limpias* (avec une pierre d'alun, un œuf, etc.). La *limpia con cuy* est utilisée pour les cas graves. Elle consiste à frotter le corps du patient avec un cochon d'Inde dont les entrailles seront ensuite observées pour poser un diagnostic plus précis. Les *limpias* ont tout à la fois une fonction de soins et de diagnostic. Si l'objet/l'animal qui a servi au nettoyage montre, par certains signes, que le mal dont souffrait le patient est encore

puissant, le soigneur (*curandero*) prescrit d'autres séances (*vijajes*) ou recourt à d'autres méthodes.

Ces pratiques de soins prennent sens en relation avec une représentation du monde qui reconnaît la possibilité d'échange de forces vitales entre des êtres humains et non humains et la possibilité d'agir sur celles-ci par des logiques animiques (par des transferts d'énergie)<sup>18</sup> et analogiques (car des éléments semblables portent des marques semblables de maux). Voir notamment sur ce sujet Descola 2005.

### *Une vente secondaire*

Enfin, en marge de son rôle dans la signification des liens sociaux et sa fonction thérapeutique, le cochon d'Inde est aussi échangé contre d'autres biens ou vendu au marché pour obtenir l'argent nécessaire à l'achat d'autres produits. Jusqu'à aujourd'hui, lors des périodes sèches, où l'herbe manque (juin-septembre), la vente permet l'acquisition de biens par le biais des animaux autrement condamnés à mourir de faim. Contrairement aux autres animaux (ovins, caprins, bovidés, porcs) principalement élevés pour la vente, celle de cochons d'Inde est restée limitée. Elle ne deviendra un élément central qu'à partir des années 1990.

Dans les années 1980, le rôle économique des cochons d'Inde semble ainsi visiblement lié à l'économie du don. Ainsi, à la fin de cette décennie, une paysanne de Cajamarca raconte comment le cochon d'Inde peut être utile pour s'assurer un accès à certains biens :

Ces animaux sont petits, mais nous servent davantage que pour de petites choses ; s'il nous manque de quoi manger, on échange un cochon d'Inde. S'il nous manque du sel, on l'échange contre un cochon d'Inde. S'il nous manque de la laine pour finir une couverture, on l'échange contre un cochon d'Inde ; parfois, même pour les allumettes. (Maximila Goicochea de Silva de Cortegana, citée dans Red de Bibliotecas rurales de Cajamarca, 1992 : 83-84)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Le comportement des animaux peut aussi être lu comme un présage (voir Red de Bibliotecas rurales de Cajamarca, 1992).

<sup>19</sup> L'ethnographie de Mary Weismantel, dans les années 1980 en Équateur, confirme cette tendance dans la région : « La vente de *cuyes* est stigmatisée, les

Progressivement, l'échange deviendra vente, avec le développement d'une plus grande monétarisation des campagnes<sup>20</sup>. Cependant, le circuit économique reste très court en dehors de l'élevage intensif (voir *infra*). Le cochon d'Inde est vendu et l'argent immédiatement utilisé. Le dimanche, jour de marché, les animaux sont ainsi vendus le matin dans le bas de la ville (*mercado de animales menores*) – éventuellement en même temps que d'autres produits agricoles – et l'argent récolté sert à acheter les produits manufacturés – le sucre, la farine de blé ou l'huile – l'après-midi dans le haut de la ville (à des marchands venus de la côte ou dans des magasins).

Nous allons maintenant voir comment les organismes de développement et programmes d'État poussent à des transformations importantes, afin de profiter du potentiel économique de l'élevage des cochons d'Inde, tout en menant des politiques de nature hygiénique dans les foyers.

### **Le cochon d'Inde dans les projets de développement**

Dans cette deuxième partie de l'article, j'envisagerai comment les relations et le rôle des cochons d'Inde ont été transformés par les projets de développement de l'élevage et de la vente. Le cas de la communauté de I. nous permettra de réfléchir aux modifications engendrées, entre autres dans le rapport à l'animal et dans celui au marché.

#### ***Un animal-projet idéal ?***

Le cochon d'Inde, dans les Andes, semble parfois être devenu le candidat idéal pour mener des politiques de développement en faveur des populations rurales, tant *los proyectos de cuyes* se

---

gens sont réticents à admettre que cela a lieu. Idéalement, ils doivent être donnés » (1988 : 101). Cependant, les choses vont changer rapidement. Ainsi, deux décennies plus tard, toujours en Équateur, Eduardo Archetti (2001 : 125) signale le début de l'existence d'un processus de conversion limitée de l'animal en marchandise.

<sup>20</sup> Celle-ci se manifeste aussi dans un recours plus grand aux *peones* pour le travail des champs, soit des ouvriers engagés à la journée parmi les voisins des communautés et non des compères ou des membres de la famille agissant selon les logiques d'échange, sans salaire.

multiplient dans la région de Cajamarca. L'amélioration de l'élevage du cochon d'Inde semble ainsi faire l'unanimité dans les politiques de développement. Ainsi, les projets d'élevage de cochons d'Inde paraissent constituer une base non problématisée du développement, un espace apparemment apolitique (Ferguson, 1994) comme s'ils étaient soit nécessairement désirables, soit sans effets qu'il conviendrait de problématiser.

Ainsi, alors que Cajamarca est une région extrêmement polarisée, en raison de conflits miniers aigus (Piccoli, 2013), et que les ONG et les organisations peuvent, dans un tel contexte, être très différemment positionnées, les projets de développement des *cuyes* sont repris par des acteurs se trouvant dans des positions très différentes.

D'un côté, la mine G. promeut, par exemple, le développement de projets liés aux cochons d'Inde, « [a]vec la finalité de réduire la malnutrition et d'améliorer les rentrées monétaires des familles » (Gold Fields La Cima, 2011). Ils font partie des politiques de « responsabilité sociale » de l'entreprise et se trouvent en bonne place sur leur site Internet. De même, BC., un consortium d'entreprises, promeut le développement de la chaîne économique du cochon d'Inde dans la région (Articulación Empresarial, 2014). De l'autre côté, F., ONG de Cajamarca à la pointe de la défense des droits de l'homme et des droits environnementaux au sein des conflits miniers et porteuse d'une vision de développement alternatif, a aussi un projet de développement de l'élevage de cochons d'Inde. Le gestionnaire explique qu'il travaille à l'amélioration de la qualité de la production (amélioration de l'alimentation et irrigation des champs, amélioration génétique des animaux) et au développement d'un abattoir local « pour générer de la valeur ajoutée ». La production est ensuite vendue dans une boutique écologique de Cajamarca (León, juillet 2013, Cajamarca). Enfin, les gouvernements régionaux et les municipalités se lancent également dans la mise en place de grands projets de développement de l'élevage de cochons d'Inde.

Les grandes lignes de ces projets sont donc globalement semblables. Il s'agit d'aider un groupe de personnes (idéalement la communauté) à développer un élevage plus rentable via l'amélioration de la nourriture et de la race des animaux et la mise

en place de techniques intensives<sup>21</sup>. Il s'agit aussi de former les producteurs aux règles du marché. L'objectif de l'ensemble de ces projets est le développement de la vente et l'augmentation des rentrées financières, couplé pour certains avec un objectif nutritionnel<sup>22</sup>. En dépit des orientations politiques et sociales des différents bailleurs, l'ensemble des projets sous-tend une vision marchande de l'animal et oriente l'élevage vers le bénéfice monétaire ou protéinique direct des familles. De manière peu surprenante, aucun de ces projets ne vise à augmenter l'élevage dans le but d'avoir plus d'animaux à offrir aux fêtes, mais bien le revenu ou l'apport nutritionnel<sup>23</sup>.

Plusieurs caractéristiques concourent à ce que ces projets occupent une place particulière auprès des bailleurs de fonds. L'élevage de cochons d'Inde représente d'abord un risque peu élevé et la production est potentiellement vite rentable. Les animaux sont déjà présents dans les familles et un marché existe déjà pour leur consommation. Ensuite, les efforts d'« amélioration des races » par la distribution de mâles reproducteurs sélectionnés représentent des procédés nettement moins chers que s'ils étaient réalisés avec du grand bétail. Le risque économique est donc minime pour des organisations soumises à des évaluations d'efficacité.

Par ailleurs, le cochon d'Inde possède aussi un caractère « local » en raison de sa nature endogène, ce qui donne l'image d'un projet « inculturé » dans les Andes et non pas importé de toutes pièces de l'extérieur. Enfin, à l'instar d'autres projets de petite production, les projets de développement de l'élevage de cochons d'Inde permettent de générer une série d'images à l'intention des donateurs. Comme pour d'autres projets, il y a une économie visuelle des projets d'élevage de cochons d'Inde et de la

---

<sup>21</sup> Le nombre de projets est difficile à chiffrer, car il n'existe pas de données centralisées.

<sup>22</sup> La malnutrition est un problème médical chronique dans les communautés, notamment en raison de la part trop importante des féculents dans l'alimentation.

<sup>23</sup> En un sens, donc, l'utilisation festive des cochons d'Inde n'est légitimée que pour des acteurs économiques ayant un pouvoir d'achat élevé et capables d'acheter les animaux aux petits producteurs, et générant la création de marchandises. Les paysans, eux, sont encouragés à ne pas « gaspiller » leurs animaux à des fins non économiques ou non nutritionnelles (individuellement).

mise en scène de leur réussite. Les animaux sont ainsi très souvent exposés lors des foires, voire déguisés pour des concours, et les photos produites peuvent facilement représenter le succès du projet de développement.

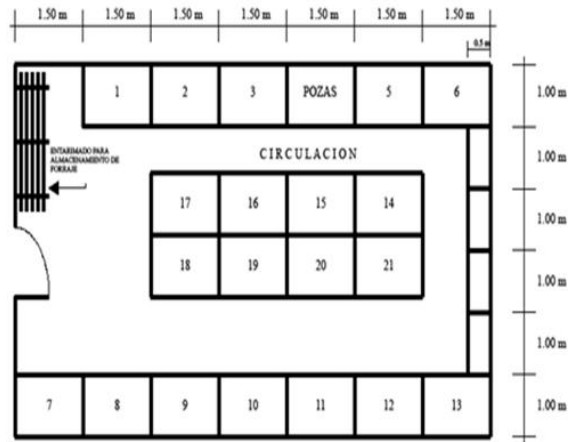
Que ces projets soient désirables ou non n'est pas la question que je poserai, notamment parce qu'ils existent dans un contexte extrêmement complexe où la survie et l'amélioration de la vie quotidienne passent de plus en plus par des processus marchands et le recours à l'argent. Cependant, je soulignerai, à partir de l'exemple d'un projet de la communauté de I., leur caractère politique par le fait qu'ils sont porteurs de transformations importantes dans la vie quotidienne concernant les relations entre les humains et les animaux, la gestion de la maisonnée et de la *chacra*, enfin la marchandisation de la vie quotidienne.

#### ***La ferme de cochons d'Inde de la communauté de I.***

Le projet intitulé « Renforcement de la chaîne productrice de cochons d'Inde » est promu par la région de Cajamarca et la municipalité de Hualgayoc-Bambamarca. Le premier projet a commencé en 2008 et se poursuivra, en principe, jusqu'en 2011. Il a pour objectif de promouvoir la production de cochons d'Inde en mettant sur pied des démonstrations et en renforçant les capacités techniques et productives ainsi que les capacités en gestion des entreprises. Il doit bénéficier à 165 familles, dans cinq communautés différentes (25 familles à I.). L'idée de départ est qu'il existe un marché important et peu sollicité pour le cochon d'Inde dont la production est à 95 % familiale. Le projet dépend du gouvernement régional et de la municipalité.

Le projet comporte officiellement trois axes. Le premier axe comprend la construction et la mise en service d'un centre démonstratif de production de cochons d'Inde où seront élevés des reproducteurs de race (70 femelles et 10 mâles). Il mesurera 48 m<sup>2</sup> et contiendra des cages, des kits sanitaires, du matériel spécialisé. De la luzerne sera semée dans une parcelle à côté du centre. Celui-ci requiert un investissement de la communauté, priée de fournir les terres (pour le centre et la parcelle de luzerne) et le matériel de construction. Ce projet suppose donc un quadrillage et une séparation des espaces entre ceux attribués aux humains/membres

de la maison et ceux attribués aux animaux/membres de la ferme technicisée (voir figure 5). Séparation à laquelle s'ajoute une rationalisation de l'animal et de son cycle de vie (nourriture, reproduction) dans l'optique d'un rendement fructueux<sup>24</sup>.



**Figure 5.** Plan de l'élevage de cochons d'Inde proposé par le projet mis en place dans la communauté de I. (Source : Gobierno regional de Cajamarca, 2008).

Le deuxième axe du projet était le renforcement des capacités de production, d'organisation et d'entreprise des producteurs et des commerçants de cobayes grâce à une série de formations. L'objectif était une standardisation de la production par les bénéficiaires dans les domaines de l'alimentation, de l'amélioration génétique, de la protection sanitaire, afin de s'insérer dans de nouveaux marchés. Le troisième axe concernait la promotion de la production et de la commercialisation. Il était prévu qu'elle se fasse par le biais de festivals, de concours de production et de cuisine.

En 2009, lorsque le projet se mettait en place dans la communauté de I, vingt-cinq familles y participaient. Cependant,

<sup>24</sup> Notons que certains interrogent ce type de pratiques par le prisme du bien-être animal (Garcia, 2010).

d'emblée, plusieurs problèmes se posèrent concrètement pour une gestion communautaire. Tout d'abord, quelqu'un devait donner les terres tout en ne sachant pas quel pourrait être le bénéficiaire exact du centre pour lui. Il semble que le projet n'ait pas pris en compte que la parcelle où allaient se construire les bâtiments et être semée la luzerne n'était pas collective : elle engendrerait donc une inégalité des apports et pourrait conduire à une privatisation de l'initiative. Par ailleurs, le fait que vingt-cinq familles doivent normalement se partager les soins et les bénéfices de la production de cochons d'Inde n'a rien d'évident. Il faut se répartir le travail, apporter le fourrage complémentaire en quantité importante et éviter les vols, etc. – ce qui pose des problèmes concrets évidents.

En 2010, le projet trouva une porte de sortie. Un petit groupe de cinq familles nucléaires non apparentées et déjà organisées comme productrices de tomates reçurent la charge de l'ensemble de la production de cochons d'Inde de la communauté. À ce stade, il était probable que si le projet continuait de manière communautaire, il n'aboutirait pas. Un responsable de l'Agence agraire confirma que, dans les cinq communautés où l'on avait adopté le projet, la même solution avait été trouvée : de la communauté, le projet était transféré à un petit groupe (entretien, juillet 2010, Hualgayoc)<sup>25</sup>. Cependant, cela ne fut pas sans générer des conflits<sup>26</sup>. La ferme continue de fonctionner jusqu'à aujourd'hui (2014). Cependant, des cinq familles impliquées, seules deux la gèrent effectivement, se partageant le travail et les revenus.

---

<sup>25</sup> Le fait que les foyers du groupe ne soient pas apparentés permet aux fonctionnaires de le présenter comme un groupe communautaire et maintient l'illusion. En amont de cela, on retrouve un « mythe tenace et largement répandu du "collectivisme traditionnel" » (Olivier de Sardan, 1995 : 60). Or, si la communauté est une réalité sociale et/ou administrative dans les Andes (encore que, dans le cas de Cajamarca, la majorité de ces communautés soient, légalement, de simples *caserios*), elle est rarement la base des activités économiques en tant que telles, au-delà de la répartition des terres.

<sup>26</sup> En effet, les familles écartées d'un projet qu'on leur avait initialement présenté comme communautaire réclamèrent leur part et reprochèrent cette privatisation forcée. Pour apaiser les tensions, les cinq familles bénéficiaires distribuèrent une partie des mâles reproducteurs reçus et commencèrent le centre démonstratif avec moins d'animaux qu'initialement prévu.

### ***Les modifications du système maison-chacra***

En 2013, la présence de cet élevage avait considérablement modifié la manière dont s'articulait la vie dans la *chacra* de ces deux foyers, dont celui de Juan et Isabel.

Ainsi, pour nourrir la centaine d'animaux, plusieurs terres, autrefois destinées à la polyculture (maïs, légumineuses, courges), sont désormais allouées à la luzerne et non plus aux cultures autosuffisantes. En outre, il n'est plus possible pour les familles de détenir des poules, car leurs excréments risquent de contaminer le fourrage des cochons d'Inde, ce qui signifie que les œufs doivent désormais être achetés ; ceci concourt à une plus grande spécialisation productive. Une grande quantité de déjections peut servir aussi d'engrais pour d'autres cultures intensives, notamment une nouvelle production de tomates sous serre (Piccoli, 2011a : 173–178). La répartition des ressources en eau et en terres est aussi bousculée. En effet, l'irrigation nécessaire aux champs de luzerne pour produire suffisamment de fourrage tout au long de l'année a obligé une des familles à acheter le terrain d'un voisin, là où existait une source d'eau qui a été canalisée jusqu'à ces champs, générant une redistribution des ressources locales. La production familiale et l'articulation du système *casa-chacra* sont donc bousculées. Et cette famille, si elle gagne davantage d'argent, dépend aussi davantage du marché pour satisfaire ses besoins quotidiens.

Pour la famille, le développement d'un tel projet signifie également une augmentation de la charge de travail. Les cochons d'Inde sont extrêmement voraces en herbes fraîches (plus de 300 g par jour et par animal) et, même s'ils sont en partie nourris par des mélanges préparés, achetés en ville<sup>27</sup>, la charge de travail est grande. Il faut, tous les jours, couper l'herbe à la faucille, la mettre à sécher puis la distribuer, soigner les animaux, laver les cages, gérer les naissances et les répartitions... Or, si les représentants publics de la ferme de cochons d'Inde sont des hommes, le travail est avant tout réalisé par les femmes et les filles aînées. Deux à trois heures de travail en plus ont été ajoutées à leurs tâches quotidiennes, la majeure partie réalisée à genoux dans les champs de luzerne. En juillet 2013, Isabel me faisait comprendre la charge

---

<sup>27</sup> Ce qui n'est pas le cas pour les animaux du foyer.

que cela représente et la fatigue physique qu'elle ressentait, mais, en même temps, elle ajoutait : « Je suis contente, comme cela j'ai plus d'argent », argent qu'elle gère principalement elle-même. Cette année-là, en effet, son aînée allait commencer des études supérieures et l'argent était plus que nécessaire pour les cours et le logement dans une grande ville côtière.

La mise en place de ce centre démonstratif ne s'est donc pas faite sans difficulté et sans tensions. Par ailleurs, ce centre change la structure des terres, la répartition de l'eau et le partage du travail dans la famille et dans la communauté, en même temps que cela offre de nouvelles possibilités économiques aux bénéficiaires.

### ***Séparation des espaces et rébellion***

Dans le cas des familles impliquées dans un projet de ferme technicisée, la place des cochons d'Inde est modifiée, nous venons de le voir. Cependant, des modifications similaires touchent aussi les autres familles.

En effet, les programmes sociaux, tels que le *Programa Juntos*, ont aussi un volet « Cochons d'Inde », car ils servent de levier à des politiques hygiéniques globales. Mis en place au Pérou dès 2005, le programme Juntos vise à intégrer les familles pauvres à l'économie de marché et à favoriser l'accès à l'identité, aux soins de santé et à l'éducation via un apport monétaire conditionné de 100 Nuevos Soles (environ 27 €) pour les femmes enceintes et les mères d'enfants de moins de dix-huit ans. Cependant, en plus des conditions légalement attachées au programme (avoir des documents d'identité, se rendre au poste de santé et envoyer les enfants à l'école), les promotrices utilisent des mécanismes extralégaux pour faire changer certains comportements domestiques qui sont jugés impropres par les ministères et menacent les femmes qui possèdent des cochons d'Inde dans la cuisine de se voir retirer l'aide sociale (Piccoli, 2014). Ainsi, les projets de développement de l'élevage et les programmes sociaux promeuvent tous deux une mise à distance de l'animal par rapport aux humains et la transformation de la maisonnée vers une maisonnée moins mixte.

Néanmoins, s'il y a bien une rupture entre des manières plus traditionnelles de penser le cochon d'Inde et la manière d'envisager l'animal dans les projets de développement et les programmes sociaux, au milieu de tout cela et avec tout cela, animaux et paysans inventent des entre-deux.

Ainsi, un soir, dans la communauté de I., je me rends chez Tilia. Nous nous installons dans sa cuisine pour préparer le souper. Elle donne sur la cour arrière, où se trouvent les cages des cochons d'Inde et de quelques lapins et où dorment les poules et les canards. Je m'approche pour les regarder. J'aperçois alors un *cuy* qui court au pied des cages (voir figure 6). Je le lui signale. Elle me répond simplement : « *Se salio, pues* » (« Il est sorti, voilà »). Et il restera là, avec plusieurs autres. Tous les jours, elle lui laisse du fourrage au sol et lui court librement entre les cages.



**Figure 6.** Cochons d'Inde élevés dans une cage extérieure.  
(Source : Photo de l'auteur, 2009).

Le lendemain, une visite à Maria me convainc de ce que j'ai observé la veille. Chez elle aussi, plusieurs cochons d'Inde ont repris leur liberté et elle les laisse en jouir. Ils courent dans la pièce principale de la maison, en dehors des espaces qui leur étaient formellement réservés. En dépit des recommandations des

programmes sociaux, les cages ne sont pas des absolus et les animaux rebelles aux programmes hygiéniques s'enfuient sans être remis en place. Au sein de cette histoire en train de s'écrire, les cochons d'Inde ne sont donc pas placés dans une position secondaire ou perçus sans capacité d'action. Au contraire, ils participent à la résistance, puisque c'est leur fugue qui est reconnue et validée comme un acte politique de résistance, à la fois par les humains et les animaux.

### *Entre dons et marchandises*

En vente, le cochon est une marchandise. Or, une marchandise, en tant que bien interchangeable, perd le sens dont elle pouvait être porteuse autrement. Cette caractéristique rend donc le bien (ici le cochon d'Inde) différent de ce qu'il était au sein des logiques du don et d'échange.

Dans ce processus de transformation, l'élément marchandisé n'a plus d'autre sens que la valeur qu'il génère (Marx, 1993). La marchandise est ainsi le fétiche, l'objectif final de la production. Dans ce processus, « la relation sociale est consommée dans la relation de la chose à elle-même » (Taussig, 2010 : 35). Dans le cas qui nous occupe, cela signifie que le sens et la valeur d'un cochon d'Inde ne sont plus, fondamentalement, que la valeur marchande qu'il est capable de produire et que l'animal et son échange ne renvoient plus à rien d'autre que cela. Le *cuy* perd donc le sens qu'il avait en tant que créateur de lien ou animal capable de lire le mal. La vente génère un apport monétaire, mais ne crée pas de lien avec l'acheteur. La relation s'arrête avec la marchandise et ne la dépasse pas. Les relations entre les humains, les animaux et l'environnement sont ainsi simplifiées et réduites à la capacité de générer un bénéfice monétaire.

Ce cochon d'Inde/marchandise, localement, permet de répondre au besoin de plus en plus grand d'argent, de monnaie, que ce soit pour la scolarité (uniformes, matériels, activités, etc.), le déplacement désormais motorisé vers la ville, les soins de santé, les nouvelles technologies, l'électricité, etc. Marchandisation de la vie paysanne et nécessité de monnaie se répondent donc. Ces processus sont renforcés par l'interconnexion permanente avec les espaces urbains, mais aussi par la présence de l'industrie minière et les

transformations économiques que cela suppose (notamment une augmentation des prix localement). La monétarisation est également favorisée par les programmes de transferts monétaires conditionnés comme Juntos (Piccoli, 2014).

Cette marchandisation qu'on observe a comme corollaire la remise en cause des fêtes de baptême/compérage. Celles-ci ont tendance à être jugées comme étant du gaspillage plutôt qu'une dépense somptueuse, signe de l'importance du lien. Julia, professeur originaire de la communauté de I., analyse : « Avant, le cochon d'Inde était pour manger, maintenant il est pour vendre. Maintenant, tout le monde [les] élève en pensant à l'argent ». Elle poursuit : « Avant, on faisait le *compadrerique* [fête pour le parrainage], mais il n'y a plus d'argent, nous sommes pauvres. Les coutumes se perdent, il y a plus de désunion. Il y a d'autres coutumes maintenant avec l'avancée [de la culture occidentale]. Tout cela se perd. Il y a d'autres valeurs et les gens déprécient [leurs anciennes valeurs]. Nous sommes avec [en présence] d'autres cultures » (entretien, juillet 2013)<sup>28</sup>. Dans une économie monétarisée, l'absence de pauvreté et la relative aisance économique se calculent, en effet, désormais davantage par l'accès à des ressources monétaires que via l'accès à un large réseau de parents rituels.

De même, Juan, qui est un des bénéficiaires de la ferme de cochons d'Inde de I., affirme : « La voisine, quelle bêtise ! Elle a tué une douzaine de cochons d'Inde pour le baptême. Elle est pauvre : tuer autant de cochons d'Inde pour les compères, quelle bêtise ! » (entretien, juillet 2013), signalant ainsi comment, pour lui, de tels choix festifs semblaient erronés au vu des besoins de la famille. Il se positionne ainsi en connaissance de la valeur marchande des animaux. Ce qu'il perçoit, c'est donc avant tout le manque à gagner en termes économiques. Lui, dont les enfants font

---

<sup>28</sup> Cette observation est largement partagée par d'autres habitants de I. Ainsi, la forme prise par les mariages, par exemple, a également fortement changé pour des raisons de calculs économiques. Au processus de demande de la main de la fiancée impliquant un repas de la part des parents de la mariée (cochon d'Inde/viande, pommes de terre et riz) et des parents du marié (pain, fromage, boissons et frais annexes) se substituent désormais majoritairement des « fugues » des jeunes filles dans les familles des jeunes hommes, sans que l'union ne soit scellée par une forme reconnue.

des études, doit se rendre régulièrement dans la capitale départementale et il possède une moto ; pour cela, il a besoin de s'assurer un apport monétaire. La ferme de cochons d'Inde, couplée à la production de tomates, lui permet désormais de répondre à ces besoins, au prix d'efforts renouvelés.

Cependant, cette première affirmation doit être nuancée. Car Juan et son épouse Isabel n'ont pas abandonné toute logique du don, même s'ils s'insèrent largement dans l'économie marchande par la ferme. Ainsi, chez eux, un autre entre-deux s'invente qui permet, cette fois, la coexistence d'une logique d'élevage en batterie et d'élevage domestique. En plus de la ferme technicisée qu'ils partagent avec une autre famille, ils ont aussi, dans leur arrière-cuisine, une vingtaine d'animaux « à eux », qu'ils gèrent comme bon leur semble. Lorsque quelqu'un les visite, lorsqu'Isabel a besoin d'échanger un service, elle peut prendre un de ces animaux. Ceux de la ferme n'ont pas entièrement remplacé ceux de la cuisine<sup>29</sup>, mais les deux logiques se maintiennent.

Cette multiplication des lieux permet ainsi la superposition de plusieurs logiques économiques : l'une où le don est premier, l'autre où le marché est premier – avec le maintien de ces deux logiques économiques. En gardant un espace séparé, Juan et Isabel gardent la possibilité du don tout en marchandisant entièrement une partie des animaux. Cette situation est probablement symptomatique d'une transition partielle à une économie marchande, sans que celle-ci suffise à permettre la sécurité (les compères restent fondamentaux en ce sens) ni qu'elle donne la possibilité de manifester l'affection et le lien de manière aussi évidente que par l'échange traditionnel<sup>30</sup>.

De même, la relation de compérage se transforme plus qu'elle ne s'évanouit. Julia raconte que « pour moins de frais, désormais, les compères emportent les cochons d'Inde crus [vivants] »

---

<sup>29</sup> Eduardo Archetti (2001 : 137) note le même type de dynamique pour les races : d'une part, les animaux « améliorés » et, de l'autre, les *runas* pour la consommation. Les uns répondent au projet de développement et aux besoins qu'ils jugent nécessaires de combler et les autres servent aux usages habituels.

<sup>30</sup> Cet entre-deux propre à une situation de « modernité insécurisée », où la modernisation est incomplète ou inaccessible, nécessite le maintien, tant bien que mal, des logiques anciennes du don et d'échange, en particulier face à un État qui n'assure pas la sécurité sociale minimale (Breda *et al.*, 2013).

(entretien, juillet 2013). Par le biais de ce stratagème, la relation de compéragé se maintient et les cochons d'Inde n'en disparaissent pas entièrement, mais le nombre d'animaux offerts est revu à la baisse. En effet, le fait d'offrir des animaux vivants et des aliments non cuits (pommes de terre, riz et alcool) permet d'éviter les obligations relatives à l'organisation d'un grand repas où les parents des compères et les voisins seraient également invités. Le « compéragé cru » s'institue donc en compromis entre deux économies, tout comme les doubles pratiques d'élevage.

### **Conclusion**

Par le cochon d'Inde, animal bon à penser, à donner et à vendre, se donnent ainsi à voir les enjeux contemporains des communautés paysannes de Cajamarca, enjeux liés à l'exploitation de l'environnement et au rapport à celui-ci ainsi qu'aux questions de la pauvreté et d'une monétarisation accrue.

Le quotidien et les modes de vie dans les maisons paysannes et les relations d'alliance entre compères se dessinent désormais dans des entre-deux (économie du don/économie marchande, maisonnée mixte/espaces séparé et technicisé) qui découlent de processus de marchandisation globaux, favorisés tant par des microprojets, que des programmes sociaux ou des politiques minières.

Dans ces transformations, il est intéressant de constater que la relation entre la mise à distance physique de l'animal de la maisonnée (changement du mode de relation humains/animaux) et la mise à distance de la symbolique de l'animal dans la marchandisation (logique du don et de la dette) vont de pair. De membre de la maisonnée mangeable et surtout échangeable, le cochon d'Inde, dans la ferme, devient ainsi un animal de batterie, un animal-machine (Larrère et Larrère, 2004) destiné à la vente et à générer des bénéfices. D'animal-membre du foyer, en interaction avec les membres de la maisonnée, il se transforme en animal-marchandise, séparé, renvoyé à un espace technicisé où il produit des ressources monétaires.

Tout cela renvoie évidemment à des processus plus larges. Il sera notamment intéressant d'analyser comment ces transformations font écho aussi à une mise à distance symbolique et pratique d'autres « non-humains », comme la montagne, désormais

envisagée, par les entreprises minières, sous l'angle technique et non sous l'angle de la relation interpersonnelle et de l'échange.

Loin d'être apolitiques (Ferguson, 1994), ces microprojets de développement sont les expressions de politiques économiques spécifiques qui technicisent, transforment les liens, bousculent les systèmes domestiques, les liens interpersonnels et marchandisent le quotidien paysan. Les analyser donne ainsi des clés de lecture intéressantes pour comprendre, de l'intérieur, les transformations des sociétés andines contemporaines.

### **Remerciements**

Je remercie Guy Cossée, Yolanda Chavez, Lino Galvez, Christine Gard, Matthew F. Hayes, Juana Marufo, Alfredo Mires, Christiane Paponnet-Cantat ainsi que les participants au colloque « Visions du monde animal » (Québec, novembre 2013) et les relecteurs pour les échanges qui ont contribué à la construction de cet article.

### Bibliographie \*

- ALLEN, Catherine J. 1981. « To Be Quechua : The Symbolism of Chewing in Highlands Peru ». *American Ethnologist*, vol. 8, no 1, p. 157–171.
- ARCHETTI, Eduardo P. 2001 [1997]. *Guinea-pigs : Food, Symbol and Conflict of Knowledge in Ecuador*. Oxford : Berg.
- ARTICULACIÓN EMPRESARIAL. 2014. « Cadena del cuy – Cajamarca ». Dans *Articulación Empresarial*. Récupéré le 10 mars 2014 de <http://articulandomyperu.copeme.org.pe/historia-cadena-cuy-cajamarca.php>.
- BOLTON, Ralf et Linda CALVIN. 1985 [1981]. « El cuy en la cultura peruana contemporánea ». Dans *La tecnología en el mundo andino. Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*, sous la dir. de Heather LECHTMAN et Ana María SOLDI, p. 262–236. Mexico : Universidad nacional autónoma de México.
- BRÉDA, Charlotte, DERIDDER, Marie et Pierre-Joseph LAURENT. 2013. *La modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*. Louvain-la-Neuve : Academia.
- CELESTINO, Olinda. 1998. « Stratégies alimentaires dans les Andes ». *Journal des anthropologues*, vol. 74, p. 83–104.
- CHRISTINAT, Jean-Louis. 1989. *Des parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DE LA TORE, Ana. 1986. *Los dos lados del mundo y del tiempo, Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima : Centro de Investigación, Educación y Desarrollo.
- DESCOLA, Philippe. 1994. « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation ». Dans *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, sous la dir. de Bruno LATOUR et Pierre LEMONNIER, p. 329–344. Paris : La Découverte.
- . 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- FERGUSON, James. 1994. *The Anti-politics Machine : "Development", Depoliticisation, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- GADE, Daniel W. 1967. « The Guinea Pig in Andean Folk Culture ». *Geographical Review*, vol. 57, no 2, p. 213–224.
- GARCIA, María Elena. 2010. « Super Guinea Pigs ? ». *Anthropology Now*, vol. 2, no 2, p. 22–32.
- GOBIERNO REGIONAL DE CAJAMARCA (août 2008). *Expediente técnico del proyecto 'Fortalecimiento de la cadena productiva del cuy, en las provincias de Cajabamba, San Marcos, Cajamarca, Hualgayoc y Cutervo, Cajamarca*.

---

\* Tous les hyperliens actifs en date du 28 avril 2015, sauf indication contraire.

- Récupéré le 19 février 2010 de [http://www.regioncajamarca.gob.pe/descargas/desecco/2009/proy\\_cuyes.pdf](http://www.regioncajamarca.gob.pe/descargas/desecco/2009/proy_cuyes.pdf).
- GOLD FIELDS LA CIMA. 2011. « Programa Crianza tecnificada de cuyes rinde sus frutos ». Dans *Gold Fields La Cima*. 8 décembre. Récupéré de <http://www.goldfields.com.pe/noticia-detalle.php?n=80>.
- HOUDART, Sophie et Olivier THIERY. 2011. *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- LAURENT, Pierre-Joseph. 1998. *Le don comme ruse. Une association de développement en pays Mossi*. Paris : Karthala.
- LARRERE, Catherine et Raphaël LARRERE. 1997. « Le contrat domestique ». *Le Courrier de l'environnement de l'INRA*, no 30, p. 5–17.
- . 2004. « Actualité de l'animal-machine ». *Sens public*, vol. 9. Récupéré de <http://www.sens-public.org/spip.php?article77&lang=fr>.
- LATOUR, Bruno. 2006. *Changer la société, refaire la sociologie*. Paris : La Découverte.
- MAGNY, Caroline. 2008. « Quand on ne peut plus boire d'alcool ni mâcher de feuilles de coca. Le cas des convertis "protestants" dans les Andes centrales péruviennes ». *Anthropology of Food*, vol. 54. Récupéré de <http://aof.revues.org/index2972.html>.
- MARX, Karl. 1993 [1867]. *Le capital*. Volume 1. Paris : Presses universitaires de France.
- MAUSS, Marcel. 1973. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». Dans *Sociologie et Anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France, p. 149–279.
- MIDGLEY, Mary. 1984. *Animals and Why They Matter*. Athens : University of Georgia Press.
- MORALES, Edmundo. 1994. « The Guinea Pig in the Andean Economy : From Household Animal to Market Commodity ». *Latin American Research Review*, vol. 29, no 3, p. 129–142.
- . 1995. *The Guinea Pig : Healing, Food and Ritual in the Andes*. Tucson : The University of Arizona Press.
- MORLON, Pierre. 1992. *Comprendre l'agriculture dans les Andes Centrales, Pérou-Bolivie*. Paris : INRA.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement*. Paris : Karthala.
- . 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- OSSIO, Juan. 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes : una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Emmanuelle PICCOLI

- PEARSON, Susan et Mary WEISMANTEL. 2010. « Does “The Animal” Exist? Towards a Social History of Animals ». Dans *Beastly Natures : Animals, Humans, and the Study of History*, sous la dir. de Dorothee BRANTZ, p. 17–37. Charlottesville : University of Virginia Press.
- PICCOLI, Emmanuelle. 2011a. « Vie paysanne et gouvernance rondera dans les Andes. Ethnologie de la communauté de l’Ahijadero et de la gestion du vivre ensemble à Bambamarca, Pérou ». Thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.
- . 2011b. *Les rondes paysannes. Politique, vigilance et justice dans les Andes péruviennes*. Louvain-la-Neuve : Academia.
- . 2013. « Cajamarca : quand le futur se débat autour de l’eau et des mines ». *En question*, no 105, p. 4–8.
- . 2014. « *Dicen que los cien soles son del Diablo* : l’interprétation apocalyptique et mythique du *Programa Juntos* dans les communautés andines de Cajamarca (Pérou) et la critique populaire des programmes sociaux ». *Social Compass*, vol. 61, no 3, p. 328–347.
- RED DE BIBLIOTECAS RURALES DE CAJAMARCA. 1988. *Los seres del mas acá, Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca : Red de Bibliotecas rurales de Cajamarca.
- . 1992. *Hermano cuy, hermana yuta, Los animales en la tradición cajamarquina*. Cajamarca : Red de Bibliotecas rurales de Cajamarca.
- ROBIN AZEVEDO, Valérie. 2008. *Miroirs de l’autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Paris : Société d’ethnologie ; Université Paris X Nanterre.
- TAUSSIG, Michael T. 2010. *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.
- WEISMANTEL, Mary. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

---

**Abstract :** In this article, we present the transformations brought about by the implementation of guinea pig breeding development projects in the region of Cajamarca, in the northern part of the Peruvian Andes. We highlight, in particular, the changes introduced by the commodification of an animal that plays a fundamental role in sealing alliances and that is part of the domestic community. These development projects, which depart from traditional ways, necessitate relational adjustments within, and between families, with guinea pigs and with humans and animals, that is, changes in the use of spaces, transformation of social ties and alliances, and modification of agricultural production. We study these major social changes in the light of the contemporary mining context of the Peruvian Andes.

**Keywords :** commodification, livestock, guinea pigs, The Andes, Peru, development, gift economy, domestic community

---