HAL
open science

Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes

Céline Geffroy Geffroy Komadina

▶ To cite this version:

Céline Geffroy Geffroy Komadina. Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Nice Sophia Antipolis, 2013. Français. NNT : 2013NICE2004 . tel-00872754

HAL Id: tel-00872754
https://theses.hal.science/tel-00872754v1

Submitted on 14 Oct 2013

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

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

UNIVERSITE DE NICE SOPHIA ANTIPOLIS
École Doctorale « Lettres, Sciences humaines et sociales » (ED 86)
Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales
(E.A. 7278)

DOCTORAT D'ANTHROPOLOGIE

Céline GEFFROY

BOIRE AVEC LES MORTS ET LA PACHAMAMA

Une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes

Thèse dirigée par : Joël CANDAU, Professeur des Universités

12 Avril 2013

Membres du Jury

Isabelle BIANQUIS	Professeur, Université de Tours	pré-rapporteur
Thérèse BOUYSSE-CASSAGNE	Directrice émérite de recherche, CNRS, CREDAL	pré-rapporteur
Joël CANDAU	Professeur, Université de Nice Sophia Antipolis	Directeur de thèse
Gilles RIVIÈRE	Maître de conférences, CERMA, EHESS	Examinateur
Valérie ROBIN	Maîtresse de conférences (HDR), Université de Toulouse II	Examinatrice

UNIVERSITE DE NICE SOPHIA ANTIPOLIS
École Doctorale « Lettres, Sciences humaines et sociales » (ED 86)
Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales
(E.A. 7278)

DOCTORAT D'ANTHROPOLOGIE

Céline GEFFROY

BOIRE AVEC LES MORTS ET LA PACHAMAMA

Une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes

Thèse dirigée par : Joël CANDAU, Professeur des Universités

12 Avril 2013

Membres du Jury

Isabelle BIANQUIS	Professeur, Université de Tours	pré-rapporteur
Thérèse BOUYSSE-CASSAGNE	Directrice émérite de recherche, CNRS, CREDAL	pré-rapporteur
Joël CANDAU	Professeur, Université de Nice Sophia Antipolis	Directeur de thèse
Gilles RIVIÈRE	Maître de conférences, CERMA, EHESS	Examinateur
Valérie ROBIN	Maîtresse de conférences (HDR), Université de Toulouse II	Examinatrice

Résumé

Engager une anthropologie de l'ivresse rituelle et collective dans un contexte festif – notamment funéraire - andin s'avère un champ de recherche fécond et fascinant tant la *chicha*, cette boisson épaisse de maïs fermenté, contient tout un monde de significations et l'ivresse, dont elle découle, favorise diverses formes de mise en relation avec le monde animé environnant et avec les morts. En ce sens, elle est performative puisqu'elle permet à ces entités d'exister et de devenir de sérieux interlocuteurs pour les humains.

À partir d'une ethnographie dans la région andine de Cochabamba (Bolivie), dans la communauté paysanne quechua de Qhoari et dans le village également quechua d'Arani, l'ébriété et le boire collectif sont analysés comme une action qui consolide le lien social, renforce l'identité de groupe et rapproche du sacré. L'ivresse est alors recherchée, désirée et valorisée. En somme, elle est un moyen de communication qui permet d'établir des relations réciproques aussi bien entre les humains eux-mêmes qu'entre ces derniers et la Pachamama, tous les êtres qui peuplent la nature animée. C'est à travers la boisson alcoolisée que les hommes font entendre leurs requêtes auprès de ces entités surnaturelles car ce n'est qu'en état d'ébriété avancée que l'on peut dialoguer avec elles, qu'elles nous apparaissent en *alter ego*.

En effet, l'humide est symbole de vie, le sec renvoie à la mort. Les offrandes de libations et les sacrifices sanglants favorisent la réhydratation et l'alimentation des entités diaboliques et des morts. Prolongeant cette réflexion, c'est à travers des mécanismes somme toute très proches de ceux à l'œuvre lors des offrandes que le corps du buveur, saccagé par l'alcool, presque moribond, prend tout son sens sacrificiel.

Mots-clés :

Alcool, Andes, chicha, Ivresse, jeux, Pachamama, réciprocité, rites funéraires, carnaval, sacrifice de soi, *saqra*.

Summary

An Andean anthropological focus on ritual and collective intoxication within a festive setting – in particular in funeral contexts - leads to a prolific and fascinating field of research since *chicha*, the thick fermented corn beverage, contains a world of meaning. The drunkenness it engenders promotes diverse ways of creating links with not only the surrounding animated world but also with the dead. In that sense, it is performative because it makes exist these entities who become serious interlocutors for the humans.

This ethnography conducted in the Andean region of Cochabamba (Bolivia), in the Quechua peasant communities of Qhoari and in the nearby village of Arani, analyzes inebriation as a collective action that consolidates social ties, strengthens group identity and even brings the sacred closer. Intoxication is therefore sought, desired and valued. In short, it is a means of communication that allows the establishment of reciprocal relations among humans and between them and the Pachamama (all beings that inhabit animated nature). It is through liquor that human requests can be heard by supernatural entities who can dialogue with them only when they are inebriated, appearing through an *alter ego*.

In fact, wetness is the symbol of life; dryness refers to death. Offerings of libations and blood sacrifices promote the rehydration and nurturing of evil entities and the dead. It is through mechanisms very similar to those at work in such offerings that the body of the drinker, wrecked by alcohol, almost agonizing, acquires its sacrificial meaning.

Keywords:

Alcohol, Andes, carnival, chicha, drunkenness, funeral rites, games, inebriation, Pachamama, reciprocity, Saqra, self-sacrifice.

À la mémoire de Serge Grynberg

Remerciements

Cette thèse est le fruit d'une collaboration multiple. Elle n'aurait pas été envisageable sans l'accueil que toute la communauté de Qhoari m'a réservé. C'est pourquoi je désire exprimer ici ma profonde gratitude à l'ensemble des Qhoareños qui m'ont accueillie pendant de nombreuses années ; à Ernesto pour tous les échanges que nous avons eus, toutes les fêtes auxquelles nous avons participé, les promenades inimaginables qu'il m'a fait faire, les litres de chicha que nous avons partagés, les fous-rires, mais aussi la peine de voir mourir Zenobia, sa sœur ; à toute sa famille et particulièrement à mes *compadres* doña Salomé et don Carlos, qui m'ont accueillie chez eux « comme leur fille » ; à doña Roberta et son époux don Maximiliano ; à don Andrés ; enfin à mes complices d'Arani, Sonia et Norita, avec qui je suis devenue tellement amie et même *comadre*, ainsi qu'à leurs parents, en souvenir de notre épique gueule de bois du 3 novembre 2009...

Je désire remercier tout particulièrement mon directeur de thèse, Joël Candau, qui a pris le risque de me suivre alors qu'il ne me connaissait pas, que j'avais un parcours académique atypique et que j'habitais à l'autre bout du monde. Notre amitié s'est affirmée, en voisins, autour des délicieux Negronis qu'il m'a fait découvrir et des vins exquis produits sur ses terres varoises. J'ai découvert en sa personne quelqu'un de très humain tout en étant un lecteur méticuleux.

Je veux aussi remercier chaleureusement Jean-Luc Ancey pour ses commentaires sarcastiques mais qui m'ont réellement fait avancer dans ma réflexion, pour sa permanente disponibilité pour la relecture, la correction et la lutte contre les inévitables hispanismes qui accablent mon écriture. Jean-Luc pourrait presque être considéré corédacteur de cette thèse tant son travail a été dévoué, minutieux et précis.

Je désire exprimer ma sincère gratitude à Thérèse Bouysse-Cassagne. Plus qu'un guide académique, Thérèse a toujours été présente pour lire ce que j'écrivais, pour m'inviter à dîner, m'aider à dénicher une bourse... ou pour m'apporter de la moutarde en Bolivie.

Quant à Charles-Edouard de Suremain, Philippe Erikson et Isabelle Daillant, je leur suis extrêmement reconnaissante de leur soutien pour obtenir l'aide à la mobilité offerte par l'IFEA. Ma reconnaissance va également à Gilles Rivière pour ses recommandations judicieuses lorsque je rédigeais mon projet de thèse et pour ses invitations à intervenir dans son séminaire, toujours précédées et suivies de rencontres extrêmement chaleureuses et gaies.

J'ai bénéficié de 2010 à 2012 de l'aide à la mobilité de l'IFEA qui m'a été d'un grand secours au moment opportun. Que l'Institut soit remercié ici ainsi que son représentant en

Bolivie, mon ami Robin Cavagnoud.

Je dois beaucoup à Delphine Pérusat, Frédéric Duchesne, Gerardo Fernandez et Pascale Absi qui ont pris le temps de relire des parties de la thèse et de me donner des conseils très précis. Et à Walter Sánchez pour ses nombreuses explications archéologiques sur la région. Merci à vous.

Un grand merci aussi à Caroline Magny et à Armelle Lorcy qui m'ont précédée dans l'étude de l'ivresse et de la nourriture et dont les conseils concrets d'ex-thésardes m'ont guidée dans mon écriture. À Laurence Charlier pour ses encouragements, ses précieuses recommandations et pour les nuits entières de discussions si enrichissantes. Et à Miriam Vargas pour m'avoir présentée à la communauté de Qhoari et pour tous ses conseils méthodologiques toujours passionnants.

Que soient sincèrement remerciés ici Cristina Cielo pour toutes nos connivences, son enthousiasme, son sourire permanent, ses encouragements et sa patiente prédisposition à écouter mes interprétations à mes retours de voyage ; ainsi qu'Émilie pour ses encouragements incessants, sa foi dans mon travail et son amitié fidèle. Et bien sûr, Julian dont les photos des rituel du *t'inku* et de la *wallunk'a* sont bien meilleures que les miennes. Pedro, pour ses idées novatrices, notamment par rapport au genre et nos échanges féconds mêlant anthropologie, histoire de l'art, ciné et littérature. Et évidemment Catherine, mon amie de toujours, qui m'a accompagnée depuis ses montagnes alpines dans cette épopée d'ivresses et avec qui j'ai partagé les premières cuites de l'adolescence.

Le rôle de ma famille a été primordial à tout moment de ma thèse, du travail de terrain à l'écriture. Je veux tout spécialement remercier ma mère, historienne, qui a relu patiemment, souffrant probablement de mes maladresses dans les incursions historiques que j'ai tenté de faire et qui, pourtant, a corrigé et commenté mon travail ; mon père, pour m'avoir insufflé sa passion du bon vin et son goût du théâtre lors de la dégustation ; mon frère Jacques, là aux bons moments et toujours prêt à prodiguer des conseils informatiques ; mes oncles et tantes qui m'ont toujours si gentiment accueillie avec ma famille lors de mes séjours parisiens et parmi eux, Michel jamais avare de conseils de collègue ; et évidemment mes enfants, qui ne voyaient pas la fin de cette thèse qui m'accaparait énormément et qui, pourtant, ont su faire preuve de patience et d'affection, m'ont si souvent accompagnée sur le terrain en participant pleinement des activités paysannes et qui s'intéressaient chaque fois plus au processus de la recherche et à ses résultats ; mon mari qui, à travers vents et marées, m'a également accompagnée sur le terrain plus d'une fois, a apporté son aval en tant que professeur universitaire pour que le syndicat de Qhoari

accepte que je travaille dans la communauté, écouta mes longs récits de retour de voyage et m'attendait avec un bon café de rigueur et surtout un bain chaud ! *Todo mi cariño y mis agradecimientos para ti.*

Et même si je ne l'ai jamais connu, ma reconnaissance va à Thierry Saignes pour m'avoir ouvert un univers d'ivresse.

« Rien n'égale la passion du peuple pour la chicha, c'est une véritable fureur. Les Indiens et les métis ne se contentent pas de la consommer en permanence, de la boire en accompagnant leur nourriture ou pour se rafraîchir, ils recherchent également toutes les occasions possibles lors des fêtes religieuses, pour se réunir et pour boire jour et nuit. (...) Le peuple aime la chicha mais le reste de la société ne la désire pas moins (...), c'est pour cette raison que la consommation est généralisée. »[1] *(D'Orbigny 1835)*

[1]Traduction personnelle.

Table des Matières

Remerciements 9
Présentation de certains acteurs de cette histoire… 25
Introduction 29
Autour du boire collectif rituel et festif 29
Le boire est un langage 36
La communauté : une pratique collective 45
Des habitants et de leurs institutions 47
Activité économique 48
La migration actuelle 52
Organisation de la communauté 54
Méthodologie 56
Plan de la thèse 63
PREMIÈRE PARTIE 65
Le vertige historique de l'ivresse : Une histoire de gens, d'animaux et de biens rituels 65
Chapitre I Histoires de va-et-vient : les gens, les animaux, les biens rituels 69
I. Un climat et des terres bénis des dieux 70
A. Qhoari, à la croisée des chemins 70
B. Un dialogue entre étages écologiques 71
II. Un melting pot à l'andine : la circulation des personnes 76
A. Une ancienne histoire de migrations 76
Une générosité intéressée… 79
B. Les marais salants, les marécages et les troupeaux du *valle alto* 79
Le *valle alto* : un désert salé 80
C. Chemins inka, caravanes de lamas, maïs et coca 83
a) Les caravanes de lamas 83
b) La route de la coca et *l'Inka ñan* 86
c) Deux mille ans de *ch'alla* ? 89
Chapitre II Les biens rituels circulent et s'échangent : maïs, chicha et coca 95
I. La plante des dieux et des soldats : le maïs 95
A. Le stockage 98
B. L'ancêtre de la *chichería* 99
II. La poule aux œufs d'or : maïs, chicha et *chichería* 100
A. D'une boisson cérémonielle à une valeur d'échange 100
B. De Cuzco à Potosi, en passant par Cochabamba 102

La *chichería* et ses ustensiles 104
C. Crise et chicha 107
D. Les impôts et le développement urbain et provincial. 108
Ce que doit la ville de Cochabamba à la chicha 110
E. L'Église et la chicha : un discours et une attitude ambigus 112
F. Une histoire de femmes... 114
Chapitre III Il était une fois, la coca… 117
I. La coca : l'histoire d'une colonisation qui perdure 117
Organisation inka *mitmaqkuna* 118
II. La Colonie et la hausse de la demande de stimulants comme la coca 118
L'Église, partagée entre l'éthique et le gain 119
III. Un imaginaire luxuriant et une économie prolifique 120
Conclusion 123
DEUXIÈME PARTIE 125
L'ivresse silencieuse : l'histoire d'une réciprocité entre vivants, morts, nature vivifiée et Dieu ... 125
Chapitre IV Le départ du mort en fanfare 129
I. La préparation du mort 129
A. La métamorphose du cadavre 130
B. La mise en scène du cercueil 132
a) *Aya wakichiy :* la préparation du bagage 134
Des aliments pour la route et l'au-delà 135
De la coca pour l'éternité 136
Un œuf pour absorber les dettes du défunt 137
Des objets du quotidien 137
Des vêtements et des ornements 138
Et finalement des commissions pour les autres défunts 138
b) Et si le corps du défunt venait à manquer... 139
C. Un long voyage 141
a) Des embûches à surmonter 141
b) les êtres psychopompes 142
Des animaux ambivalents 142
Le meilleur ami de l'homme, pour le meilleur et pour le pire 142
Du chien aux vierges, aux enfants et aux serviteurs : les sacrifices 143
c) Cosmovision et purgatoire 146
II. « *Tout le monde vient à la* veillée*, il y a de la chicha »* : les gestes de réciprocité envers les défunts 149

A. Le « *qhuskacharikuna* », l'accompagnement 150
Le pardon 154
B. la veillée du défunt 155
a) Le pleur rituel 157
b) Les excitants du mort : chicha, coca et cigarettes 161
c) Le service du repas communautaire, une affaire d'hommes 163
C. En route vers le cimetière : le début du voyage 166
a) Au cimetière 170
b) Après le cimetière, on continue de boire 170
c) Les traces de pas du défunt 171
D. Les *misachikus* (messes pour le défunt) : où se manifeste la générosité de ceux qui accompagnent 172
III. L'enterrement des anges 176
Chapitre V Le retour des morts : plein de vie, ils dansent, mangent et s'enivrent 181
I. Un culte indéracinable 181
A. Des morts qui semblent vivants (quelques témoignages de chroniqueurs) 182
B. La communion avec les ancêtres : les offrandes 185
a) Les grottes de l'ivresse 187
b) Le bal des squelettes 190
Un va-et-vient de cadavres 191
II. Le banquet des morts (la Toussaint) 192
A. « Nous sommes plein d'elles » : la présence des âmes 192
B. Le retour des morts : une relation de réciprocité avec les vivants 196
Bontés et châtiments des défunts 199
C. La construction de l'autel 200
a) Préparation du repas en communauté 201
b) La structure de l'autel 204
c) Le travail dans l'allégresse 205
d) *Yanantin* (tout doit être pair) 208
e) Tradition et modernité : deux concepts revisités lors de la préparation des autels des terres hautes et des vallées 209
f) L'espace profane et l'espace sacré 211
D. L'autel : une allégorie de la vie 213
Les mille et un délices de l'autel 214
Du pain avec toutes les connotations symboliques chrétiennes qu'il renferme 215
Des figures anthropomorphes 215
Des représentations de la vie réelle en pâte à pain (*urpus*) 216

Des fruits 216
Des légumes et des fruits secs 216
Des sucreries et des douceurs 217
Des animaux entiers bouillis et plumés ou « pelés » 218
Des objets non comestibles 219
Des éléments de la modernité, surtout présents dans les vallées 220
Bien évidemment des boissons 221
Le cuit221
E. Le *potlatch* autour de la mort 225
a) Question de statut 225
b) Le prix de la mort et les stratégies mises en œuvre 227
c) La migration, la complémentarité entre étages écologiques et autres stratégies 228
F. Circulation au cimetière (gens, chicha, lumière, processions aller-retour) 230
a) des bandes d'enfants prieurs 232
b) Le chemin du retour 234
c) Le cimetière aussi est imbibé de chicha 236
G. Le démontage de l'autel 236
Chapitre VI L'ivresse des morts 241
I. Imputrescibles et éternels : les os 241
II. « Nous ne buvons pas seulement entre vivants mais aussi avec l'âme » 244
A. Scènes bachiques : le *machay* 247
Donner à boire pour assurer l'accompagnement 249
B. « Les hommes sont ivres de Dieu » : alcool, morts, nature divinisée, Dieu et vivants ... 251
C. L'onirisme et l'ivresse 254
D. Après la visite des morts, les aliments et la boisson deviennent *k'aima* (insipides) 254
E. *Alma kacharpaya* (l'adieu aux âmes) 256
III. La guerre des diables : tension entre évangélistes et catholiques 257
Les catholiques sont des ivrognes 260
Chapitre VII La chair, le sang et le cannibalisme symbolique 267
I. La fabrication du pain 267
Les précautions à prendre quant au four 269
II. « Les morts nous aspirent (*'chunquwanchik')* » : cannibalisme mutuel entre vivants et défunts 272
« Renaissance symbolique » 274
Conclusion 276
TROISIÈME PARTIE 277

La mémoire des morts dans l'ivresse 277
Chapitre VIII Les phases de l'ivresse....281
I. L'ivresse, un exercice de mémoire 281
A. « Nous souvenir même des choses que nous avions oubliées »… 281
Pisi machasqa, khuskan machasqa, phiri machasqa : les catégories endogènes de l'ivresse 282
B. Les trois phases de l'ivresse vues par la médecine occidentale 285
C. *Khuskan machasqa* : un état recherché 287
II. La force due à l'ivresse 287
A. La vigueur du buveur manifestée dans les disputes 289
B. Mâcher la farine pour faire le *muk'u* draine la force et la mémoire 290
III. Hâbleur, rebelle, révolutionnaire, insoumis : la recherche de liberté dans l'ivresse 291
A. Le buveur et son double 291
B. Les anciens taki (chants et danses) de l'ivresse 292
La subversion dans l'ivresse : le Taki Unquy 294
Chapitre IX La recherche de l'ivresse pour consolider une forme de mémoire du groupe 299
I. Le partage d'une mémoire des morts et des lieux géographiques 299
A. La *ch'alla* comme mnémotechnie 299
B. Mémoire et oubli 300
a) « La chicha nous aide à nous souvenir de nos morts » 302
b) La consolidation d'une mémoire collective autour des morts ? 303
c) Une liste écrite de défunts 306
Conclusion 308
QUATRIÈME PARTIE 311
Les morts, le jeu, le travesti et l'ivresse 311
Chapitre X Des gestes inversés pour contrarier la mort 315
I. Les morts parmi nous jusqu'au Carnaval 316
Quand les vivants cherchent à tromper la mort... 319
II. Le *pachakuti* (monde à l'envers) des morts et des vivants 319
A. Le retour aux origines 319
B. Des gestes inversés 321
C. La démesure et la débauche d'aliments 323
D. Le désordre garant de l'ordre 326
E. L'ivresse dans les moments de transition 328
Chapitre XI La métamorphose du buveur 329
I. La métamorphose du *curandero* dans l'ivresse 329

A. Pour appâter les Apu... 330
B. Canal de communication 332
C. Les voyages extatiques 333
D. Les démons de l'ivresse 336
II. Un travesti andin : la *qhalincha* 337
A. Comique et grotesque 340
B. Des joutes chantées : le *Takipayanaku* 341
Une musique et des instruments pour l'occasion 343
C. D'autres travestis 345
D. Boire pour se travestir 346
III. La recherche d'une nouvelle identité temporaire dans l'ivresse 348
A. Des gestes homosexuels condamnés en temps de sobriété 348
...mais justifiée sous la protection de l'ivresse 350
B. A la recherche d'une complétude ontologique à travers le déguisement 351
a) Se travestir pour former un tout complet 351
b) Le masque du buveur 353
c) Le corps dans la métamorphose 354
Chapitre XII Jouer avec la mort pour ne pas mourir 357
I. Le jeu funéraire comme rituel d'inversion 357
II. Les jeux à objets volants : l'apprentissage de l'envol de l'âme 362
A. Les osselets et la chicha : le corps et le sang du défunt 362
a) Un jeu vieux comme le monde... 363
b) ... aux modalités très codifiées 365
c) Le jeu créateur de richesses 366
d) La règle proprement dite 367
e) Le déroulement du jeu au milieu de la distribution d'alcool 368
f) Les osselets sans le corps 370
g) Une symbolique complexe 370
B. *Palma choqay* (le lâcher de colombe) 372
C. La *rayuela* 375
III. Les autres jeux funéraires 376
A. *Alma kacharpaya* (l'adieu à l'âme) 376
a) Travestissement des âmes 377
Des morts à la sexualité débridée 378
b) La métamorphose des âmes 380
B. Le *phuqllay* 383

a) « Aujourd'hui, ce sera le *lavatorio* » 383
Repas 383
Préparation de tous les instruments 384
b) Purification par l'eau et par le feu 385
c) Reproduction en miniature de l'environnement quotidien du mort : le *phuqllay* (jeu) .. 386
Des plans d'architecte 386
La casita du mort 388
Représentation des animaux 389
Le terrain 389
d) le lavage des vêtements 390
Blagues permanentes 393
e) La C*h'alla* lors du *phuqllay* 394
C. Le jandanku 395
D. L'érotisme de la *wallunk'a* : un dialogue avec les morts 397
a) Une structure complexe 398
Des poupées dans la décoration 399
Placées en des endroits stratégiques 400
b) Récompenses offertes aux participantes 401
c) Rituels d'inversion 403
d) Le va-et-vient économique 403
e) Une ambiance assourdissante 404
... chargée de féminité 405
Des hommes sur les balançoires 406
f) Les va-et-vient de la *wallunk'a* : à la recherche des significations cachées 406
Un balancement entre la vie et la mort : la communication avec les défunts 406
Vertige 408
g) Comparaison avec les balançoires d'autres sphères culturelles 408
Éléments récurrents : inversion, sensualité 408
Les escarpolettes de l'Antiquité : point de rencontre entre l'amour, le vin et la mort .. 409
Grivoiserie dans la peinture du XVIIIe siècle 410
h) La sensualité des balançoires andines : une métaphore de la sexualité 411
L'érotisme du pied 411
La séduction autour des *wallunk'as* 413
Le serpent, une symbolique sexuelle de la Toussaint 415
Conclusion 416

CINQUIÈME PARTIE 419
Un corps ouvert et sacrifié....419
Chapitre XIII Le corps ouvert : un système hydraulique 423
I. Graisse et urine : des liquides qui circulent 424
A. Un corps plein et hydraté 424
B. Un corps pétri de graisse 425
a) Un vampire et des cannibales 427
b) L'alcool fait fondre la graisse 428
II. L'« eau de la vie » humaine : l'urine 429
A. Un remède contre tous les maux 429
B. L'urine chargée de chicha comme offrande 430
C. La force fécondante de l'urine et de l'alcool 432
D. « *Reponer y gastar y reponer* » (Boire, évacuer et boire de nouveau) 433
III. Un corps ouvert 434
A. La purge du corps accélérée par l'alcool 437
L'urine contre le *ch'aki* (gueule de bois) 438
B. Quand la nature est en panne... 439
C. La gestion des orifices 440
a) Les démons pénètrent le corps béant 441
b) Le repli sur soi 442
D. Les instruments du boire 444
Chapitre XIV Boire avec la Pachamama....447
I. Boire pour s'incorporer les divinités 447
II. La *ch'alla* : un geste de réciprocité 448
III. Une *q'owa* appétissante 450
A. Des excitants 451
B. Le pouvoir performatif de nommer pour entamer un dialogue direct 453
C. Les différentes occasions de faire des *q'owa* et des *ch'allas* 455
Les fêtes de la *wak'a* et de Tata Santa Vela Cruz : quelques symboles en commun 458
D. La Pachamama attend les offrandes - Une pratique réinventée 460
IV. « La Pachamama, c'est la Vierge de la Terre » 463
A. La Pachamama et ses démons 463
a) La vierge est omniprésente 464
b) Vierge et crapaud à la fois 464
c) Des montagnes vivantes 465
Une famille jalouse 466

Les trésors cachés du Machu Qhoari 467
d) Les redoutables *auki* : gardiens de la montagne et des animaux sauvages..... 470
e) Des lagunes et des sources « *phiña* » (énervées)..... 472
Un condensé d'énergie dans les eaux vives 473
Goût et caractéristiques des eaux..... 474
Les *t'itimisi* : de gros chats jaunes hirsutes 474
f) Un monde de pierres..... 475
Les pierres respirent : anthropomorphisation 477
La maladie de la pierre 478
B. Des q'owa et des ch'allas pour calmer l'avidité de tous ces démons enragés 480
a) « il fallait toujours lui apporter de la nourriture et de la *q'owa* » : le tribut aux montagnes et aux eaux vives 480
b) Les pierres « nous demandent des sacrifices, du sang, du vin, de l'alcool et de la chicha »..... 482
c) Des démons vicieux..... 484
C. La Pachamama est ouverte, prête à recevoir les offrandes..... 485
a) Septembre, le mois de la Pachamama 485
b) Augmentation symbolique de la fécondité/fertilité 487
D. L'ivresse de la Pachamama..... 488
Chapitre XV Le corps sacrifié dans l'ivresse 491
I. Quelques réflexions sur le sacrifice..... 491
A. La grande *ch'alla* du mardi de carnaval..... 492
a) Consécration de la victime 495
b) Le sacrifice 496
c) Les sacrifices de libations 497
d) Le sacrifice/offrande d'aliments, de couleurs, d'odeurs pour les champs et les animaux 498
B. Le sacrifice : un transfert d'énergie vitale 503
a) Sacrifice humain, coca et chicha 503
b) Des sacrifices symboliques..... 505
C. Le corps sacrifié 506
a) Un sacrifice de satiété 509
b) Sacrifice et prédation 510
II. Le *t'inku* : une rencontre de corps, de coups et d'amour... encouragée par l'ivresse 513
Le sacrifice de soi : sang, violence, ivresse, fatigue, détérioration du corps 516
Conclusion 518
Conclusion Générale 519

L'ivresse, une vieille histoire..... 520

Ivresse, mort et machay 521

Des jeux pour tromper la mort 525

Le sacrifice de soi comme forme paroxystique de dialogue avec la Pachamama et les morts 528

Lexique quechua et aymara 533

Lexique espagnol 541

Table des photos 547

Table des figures 555

Table des tableaux 555

Index des auteurs 557

ANNEXES 575

ANNEXE I La longue histoire de la colonisation de la région de Cochabamba 577

ANNEXE II Routes inka connectant le *valle alto* aux régions d'altitude et aux *yungas*.....583

ANNEXE III L'*hacienda* : une histoire de violence 585

ANNEXE IV La colonisation des *yungas* pour la plantation de coca 599

Présentation de certains acteurs de cette histoire…

Doña Salomé est ma comadre (parenté rituelle) e, c'est la mère de ma famille d'accueil. Elle est une source inépuisable de savoirs « pachamamesques » mais elle est aussi la catéchiste de la communau Elle a suivi de nombreux cours en tous genres proposés par les ONG. Elle a une grande soif d'apprendre qui se reflète dans son désir de faire étudier ses enfants.

Doña Roberta est une informatrice de premier choix, c'est une véritable actrice qui raconte les histoires en y mettan le ton et en faisant vibrer son auditoire. Elle parle avec facili et enthousiasme des pratiques « pachamamesques », mais aus du corps, des humeurs corporelles, des relations de gen et surtout de l'ivresse.

Don Carlos est le mari de doña Salomé, c'est mon compadre (paren rituelle), il est entre autre le père d'Ernesto, de Facunda et de Zenobia. C'est un homme d'une grande sagesse qui cherche sans cess à faire des expériences afin d'améliorer sa production agricole. Il a été dirigeant de la Sous-central syndicale de Qhoari. Il a été l'impulseur de la mise en place de l'école pour adulte à Qhoari. Comme sa femme, il valorise l'éducation.

Don Maximiliano, mari de doña Roberta, est toujours présent dans les rituels funéraires des voisin pour organiser les jeux, pour aider dans l'organisation des enterrement et des misachiku. Il connait de nombreux mythes de la région et n' pas hésité à recréér et à mettre en scène, pour moi, un rite d'offrande coca pour les pommes de terre, tom en désuétude. Aussi bien doña Roberta que don Maximiliano m' accueillie avec une grande générosité m'offrant beaucoup de temps.

Ernesto Albarado est le fils de mes compadres doña Salomé et don Carlos. Je l'ai rencontré plusieurs mois après le début de mon travail de terrain à Qhoari. A partir de notre rencontre, mes découvertes se sont accélérées. Ernesto est très sensible et intuitif, déchiffrait tout pour moi, depuis le paysage en passant par les relations sociales. Il est très actif dans sa communauté tout en exerçant son métier de sociologue et bientôt d'avocat car il a recommencé un cursus universitaire.

Don Felipe connait de nombreuses histoires de personnages surnaturels comme les condenados, les auki, les t'itimisi mais aussi le terrible qharisiri, le voleur de graisse et de sang. J'ai assisté chez lui et sa femme, doña Luisa, à une jatun ch'alla de carnaval, une fête pour augurer l'abondance de la récolte.

Herculeano est le beau-frère d'Ernesto. Il est le père de trois jeunes enfants et du petit Felipe mort à la naissance. Il participe à de nombreux jeux funéraires.Sa perception sur les morts contraste souvent avec celle des personnes âgées de la communauté.

Doña Luisa a participé à tous les entretiens avec son mari ; elle participait avec autant d'anecdotes et d'enthousiasme que son mari.

Doña Herminia, une jeune mère de la communauté, m'offrit de nombreuses explications quant aux êtres qui peuplent la Pachamama et qui sont la Pachamama. Elle m'apporta des précisions sur les buveurs, sur les catégories de l'ivresse...

Doña Petrona était l'une des vétéranes de la communauté. Elle est malheureusement décédé après les ateliers d'histoire orale, avant d'avoir vu les résultats. Elle y avait participé malgré ses difficultés à marcher et elle avait dansé avec enthousiasme. Plus on buvait de chicha et plus elle se souvenait des paroles des chansons de carnaval. C'est la seule femme que j'ai vue fumer à Qhoari.

Don Andrés est un informateur extrêmement plaisant qui mêle souvenirs et blagues à tout bout de champ. Très émotif, il aime à réfléchir à l'amour, l'ivresse et la fête en se souvenant de sa défunte femme. Il participa aux deux ateliers d'histoire orale en 2007 et 2008. Il fait partie de ceux qui ont connu l'époque d'avant la Réforme Agraire.

Doña Sabina est la veuve de don Cornelio. Nous avons eu quelques conversations sur le corps et ses humeurs. Elle parlait sans embarr et en faisant souvent des comparaisons avec les animaux.

Don Leonida est le Curandero (chamane) de la communauté. Il se métamorphose sous l'effet de l'ivresse et communique avec les êtres du monde surnaturel. Il sait lire dans la coca et les cartes (comme ici sur la photo).

J'ai entretenu avec doña Gabina de conversations sur le corps des personnes ivres, sur les femmes et leurs relations avec les hommes. El parlait toujours avec une once de picaresque. J'apprends au moment rendre cette thèse, qu'elle vient de décéder.

Les enfants et petits-enfants de la famille Albarado peu après les avoir rencontrés. L'aîné, en 2012, doit avoir 10 ans.

Don Simeon vit à Qhoari bajo Il apporta de précieuses informations lors du premier atelier d'histoire orale sur l'organisation de la rébellion dans l'hacienda du patron qui contribua la signature de la Réforme Agraire en 1953. Il raconta avec émotion l'organisation postérieure de l'école du syndicat.

Doña Teodora participa également aux ateliers d'histoire orale. Elle m'expliqua l'histoire de plusieurs fêtes familiales et de la communauté.

Don Faquin, un homme très discret, qui participa aux deux ateliers d'histoire orale. Il me mont les splendides couvertures aux couleurs chatoyantes qu'il est désormais pratiquement le seul à savoir tisser dans la communauté. Il sait également tisser de sompteux ponchos. Il joue du charango.

Doña Roberta, toujours prête à rire mais pas tant à parler… Doña Catalina, décédée depuis, était l'une des dernières pleureuses de Qhoari. Elle vivait seule et emmenait paître ses moutons jusqu'au dernier jour malgré son grand âge. J'ai eu quelques conversations avec elle mais sa grande surdité l'empêchait de beaucoup dialoguer.

Don Florentino Duran fait partie des anciens, c'est le demi-frère de don Andrés, il participa au premier atelier d'histo orale. Son témoignage fut poignant quant aux difficultés à vivre en étant analphabète alors qu'il aurait voulu apprendre à lire pourtant ses parents l'en ont empêc

Tata Lorito, décédé depuis le début de mon travail de terrain. connaissait une multitude de rites, savait les expliquer avec précision. était l'un des plus âgés de la communauté mais devenu trop sourd pour dialoguer longtemps ; pourtant sa bonne volonté prenait l dessus sur cet handicap.

Introduction

« *Hasta mañana, nos vemos a las 8 para la ch'alla del CISO » (Centro de investigación de Sociología* ; « À demain, on se voit à 8 heures pour la *ch'alla* (libation) du CISO ») sont les paroles prononcées par mes camarades, dès mon arrivée à la Faculté de sociologie. Je sortais de quelques années d'études en France (puis au Chili) et je n'étais nullement habituée à partager du temps et de fort nombreuses libations avec mes professeurs. Ce fameux jour, étudiants et professeurs se réunissaient pour réaliser une bénédiction andino-chrétienne du Centre de recherche de sociologie : il s'agissait surtout d'un rite d'initiation, une sorte de bizutage, pour prouver sa capacité à boire et pour « franchir les limites ensemble ». Après avoir ingéré d'énormes quantités de *singani* pur (une sorte de grappa, distillée à 40 °), le bouchon de la bouteille servant de verre, tous se déplacèrent en bus vers une *chichería*[2] dont nous ressortîmes tard dans la nuit, tous plus ivres les uns que les autres, étudiants et professeurs.

Pour moi, petite Française fraichement débarquée à Cochabamba, j'assistai à ce que Navarrete décrivit lors de scènes bachiques mexicaines, comme un patron apocalyptique du boire. Je crois que c'est à partir de cette journée mémorable que je pris la décision de déchiffrer cette forme hautement codifiée et ritualisée du boire qui efface certaines manifestations de hiérarchies (et en crée d'autres) et qui permet pendant un temps – défini par la fête – d'enfreindre les règles implicitement imposées. Depuis lors, j'ai cherché à comprendre ce qui pousse les hommes à boire, non pas seuls mais bien dans un contexte rituel et festif.

Autour du boire collectif rituel et festif

La trame de la recherche que je propose réside dans l'ivresse rituelle et collective dans un contexte festif andin, étude fascinante car la chicha, cette boisson épaisse de maïs fermenté, contient tout un monde sémantique, tout y est symbole. Saignes écrivait :

> « La bière de tubercule ou de maïs fermenté représente la conjonction des principes vitaux féminins (liquides) et masculins (semence/ferment) puisés dans le sang, le cycle de l'eau et des éléments fécondants permettant la reproduction générale de la fertilité. Comme le vin, la chicha était le sang de la terre et dès la fm du XVIè siècle ne manqua pas d'être soutenue la croyance qu'elle était le 'sang du Christ' » (1992 : 17).

Il ne s'agit absolument pas d'une étude de l'alcoolisme ni des méfaits que l'excès d'ivresse peut provoquer dans les familles. Mon travail de terrain, pourtant souvent difficile, s'est déroulé pendant sept ans dans une atmosphère festive. J'ai assisté à des fêtes aussi diverses que variées, qu'elles soient communautaires (civiques par exemple) ou marquant le cycle vital familial (mariages, premières coupes de cheveux, baptêmes mais surtout des fêtes funéraires), religieuses

[2] Lieu où l'on vend de la chicha, une boisson fermentée de maïs.

(patronales, messes), souvent liées au calendrier agricole : les fêtes « pachamamesques » (comme les appellent les habitants) ou plus « syncrétiques » (*q'owa* – offrandes –, *ch'alla*, carnaval)... D'ailleurs, il est très complexe de caractériser toutes ces fêtes qui sont une ode à la rencontre de religions, de manières de vivre, souvent à la croisée entre le rural et le citadin, entre le catholicisme et le pachamamesque (comme le nomment les habitants). Il me semble donc judicieux de brièvement définir ici ce que j'entends par fête pour comprendre l'ivresse dans sa dimension festive.

Photo 1 *ch'alla* (libation) de carnaval. Qhoari 2008.

La fête est omniprésente dans toute la Bolivie. En ville, il n'est pas une soirée – dès la tombée de la nuit – qui ne soit l'occasion de fanfares, de pétards, de feux d'artifice. Ma région d'étude n'échappe pas à ce constat, à tel point que je me demande si l'on peut véritablement parler de moment liminaire à la vie quotidienne tellement la fête en fait partie. Elle se prépare longtemps à l'avance et différentes fêtes ont lieu régulièrement au cours de l'année qui est ainsi ponctuée de préparations et de fêtes, même si certaines dates sont privilégiées au sein de la famille : Pâques, Noël (qui, par ailleurs, n'est pas fêté) et la Toussaint pour le *suwanaku* (rapt des femmes, début du concubinage). D'autres fêtes sont célébrées à des dates non définies telles que l'*umarruthuku* (première coupe de cheveux) ; les baptêmes (qui ont souvent lieu le même jour que l'*umarruthuku* et coïncident parfois avec le premier anniversaire) ; les anniversaires qui sont parfois fêtés sommairement en famille ; les mariages ; enterrements ; messes commémorant le décès d'un parent ; le « bout de l'an » ; les fêtes de retour du service militaire ; les fêtes célébrant l'obtention d'un diplôme... En somme, tout changement de statut politique, économique ou social est célébré.

Tableau récapitulant les différents moments festifs de la région de Qhoari auxquels participent la plupart des habitants (Atelier d'Histoire Orale 2007/2008)

Mois Fêtes	Janvier	Février	mars	avril	mai	juin	juillet	août	septembre	octobre	novembre	décembre
Familiales	qui célèbrent le cycle de vie familiale tout au long de l'année,											
Commu-nautaires/ religieuses		**-Tata Compadres -carnaval** ***-jatun ch'alla***		**Pâques**	**-3 mai Vera cruz** *-15 mai fête de San Isidro labrador avec des attelages bœufs dans communautés Villa et Zapato Rancho.*	**-Saint-Jean marcage des animaux/** ***ch'alla***	*30 juillet Virgen carmen Pairumani*	*-10 août virgen carmen Qhayarani -26 août fête de Virgen La Bella (Arani)*	***- ch'alla*** **Avant de semer** *-14 septembre tata Consuelo (avant) Tiraque*	*10 octobre Virgen Angustias 15 octobre fête patronale Tiraque*	**Todos Santos**	*-Santa Barbara -Virgen Candelaria Tolapampa* **-Nouvel An (très peu fêté)**
civiques					**27 mai : fête des mères**			**-2 août (2 jours) : fête du** ***campesino,*** **la libération l'esclavage -7 août Fête Du drapeau**				

Tableau 1 Les fêtes indiquées en bleu sont celles de Qhoari

Celles en vert sont celles de la région auxquelles participent les habitants de Qhoari

Dans les Andes, la fête révèle l'ivresse, elle la met en scène. C'est un terrain de rêve pour étudier l'ébriété collective. En effet, le corps ivre se montre dans la fête, car elle permet tous les excès, elle donne licence aux débordements en tous genre... Ainsi, l'on verra des individus en état de grande ébriété *(phiri machasqa)* uriner ou déféquer au vu de tous, on assistera au travestissement d'hommes et de femmes, des hommes danseront entre eux et s'embrasseront. Autant de pratiques qui ne seraient pas le moins du monde tolérées en-dehors du cadre festif et de l'ivresse. La *borrachera* cherche à dépasser la réalité quotidienne en provoquant un état particulier dans lequel les perceptions que l'on a du monde qui nous entoure ou de soi-même sont altérées. Comme le soulignait l'historienne et anthropologue, Véronique Nahoum-Grappe :

> « Les fêtes organisent un double pôle de mise en image du corps buvant. D'une part, dans le mime sérieux et hiératique de la cérémonie, les gestes du Boire peuvent exprimer le sacré qui est alors en jeu. D'autre part, dans les réjouissances des ivresses prescrites par le groupe, et de plus en plus proscrites par la loi depuis le XVIe siècle, le Boire permet une mise à l'épreuve quasi initiatique du sujet » (1989a :160).

C'est pourquoi, poursuit l'auteur :

> « Plus évident et plus spectaculaire est le Boire lié au temps de "fêtes". Le Boire festif est un stéréotype où les références à des images "bachiques" de banquets, de danses, de joyeusetés, de rires, de cris, etc., supposent de façon implicite mais quasi obligatoire une ivresse due au trop boire » (1989a : 150).

Dans les Andes cochabambines, aller à une fête est synonyme de boire, voire de « trop » boire, expression d'ailleurs tout à fait relative puisque la fête permet les licences. J'ai vu des personnes affalées, dormant de tout leur long, sur le sol gelé, sans que personne ne s'en offusque, ni ne les aide à se relever pour dormir ailleurs : la personne doit cuver sa chicha (bière de maïs) sur place. Pourtant, lorsque l'on boit en couple, généralement, l'un des deux s'efforce de rester un peu plus sobre afin de s'occuper de l'autre ; « sinon, qui va lui mettre une couverture ? » se demandait ma commère, doña Salomé.

Aller à une fête, c'est poser un acte car c'est une extériorisation du désir de boire. Ainsi, il y a quelques années, lorsque j'ai voulu entraîner ma filleule d'une quinzaine d'années le surlendemain de la fête de la Toussaint chez une famille qui avait érigé un autel, son père nous l'a formellement interdit car cela signifiait d'emblée que l'on voulait boire. Et c'est vrai que *« exigentes son »* (ils sont exigeants), dans le sens que les amphitryons exigent des invités qu'ils boivent beaucoup ; on me le dit systématiquement au moment de se rendre à une fête, quelle qu'elle soit. Et puis, lorsque l'on demande à quelqu'un s'il a passé une bonne fête, il répondra en général en fonction de son degré d'ivresse, c'est-à-dire qu'il mesurera en quantité de boisson la générosité du *pasante* (personne ou famille qui organise et paye la fête). On parle même de fête où l'on n'a pas terminé de s'enivrer, où l'on est resté « à moitié », sur sa soif en quelque sorte, ce

qui est évidemment une sévère critique envers les *pasantes*.

Du coup, certains n'osent pas aller aux fêtes de peur de ne pouvoir refuser de boire. Heureusement pour l'anthropologue, il existe des subterfuges comme celui de réaliser d'abondantes *ch'allas* (libations) qui consistent à répandre sur le sol pour la divinité à honorer une partie plus ou moins importante du contenu de la *tutuma* de chicha. Celui qui veut éviter de trop boire peut faire des libations plus importantes. Toutefois, si la personne qui offre à boire s'en rend compte, il arrive qu'en représailles elle fasse boire deux fois plus la personne coupable.

Hormis le partage de boisson (et de nourriture qui accompagne inévitablement toute festivité), la fête crée du lien social puisqu'en nommant des parrains pour collaborer aux dépenses et au travail, les familles engagées élargissent leur famille spirituelle[3]. En outre, des voisins, parents et amis viennent aider quelques jours avant la fête et le jour même, ce qui renforce et conforte leur relation. Finalement, au cours de la fête, tous les invités sont reconnaissants à l'amphitryon de leur offrir joie, musique et danse, nourriture et boisson. Bien que je ne développe pas le thème du *compadrazgo* dans cette thèse, cette institution est absolument primordiale pour comprendre la complexité de l'enjeu de *« pasar »* une fête (action du *pasante*), ce que l'on perd et ce que l'on gagne. Souvent les relations de *compadrazgo* priment sur la parenté biologique, on ne peut donc laisser au hasard le choix d'un *compadre* ou d'une *comadre*.

La fête créée également de la richesse. La fête en Bolivie motive ou plutôt mobilise de nombreux secteurs économiques. L'industrie des boissons alcoolisées et particulièrement de la chicha n'est pas exclue de ce schéma, mais on y trouve aussi le secteur du transport, éventuellement du tourisme, mais surtout des couturiers, des vendeurs qui profitent des fêtes patronales ou des mariages pour vendre *rosquetes* (biscuits) et cacahuètes, chewing-gums et petits jouets « made in China »...

Ceux qui n'appartiennent pas à la culture andine pourraient penser que les fêtes somptueuses où brille tout l'apparat des familles, où nourriture et alcool abondent, où musique et vêtements imposent aux yeux des spectateurs respect et marquent le prestige, sont le reflet d'un énorme gaspillage, comme si tout le pays était englouti par la fête. Moi-même, je suis bien souvent restée stupéfaite devant les sommes d'argent exorbitantes engagées pour une fête aussi bien de mariage que de la Toussaint (alors que la vie quotidienne est bien austère) et ce, malgré mes 21 ans de vie dans ce pays. Pourtant, c'est à travers cette fabuleuse « dilapidation » que se

[3] Bianquis releva un procédé similaire parmi les Mongols. Offrir de grosses quantités de lait fermenté appelle deux contre-dons : le premier, symbolique, établit un lien entre générosité et l'assurance d'une abondance dans le futur ; quant au second, il se place sur le registre plus direct des relations sociales. Offrir sa boisson fermentée aujourd'hui, « c'est aller boire celui de ses invités demain et, de fait, une véritable ronde des rencontres jalonne tout l'été ». (2004 : 8).

génère la richesse.

Voyons par quels mécanismes cette équation devient possible. On sait depuis Bourdieu (1980) que les différents capitaux qui existent dans un champ économique, social, culturel ou symbolique sont susceptibles de se convertir entre eux. Ainsi, des ressources monétaires peuvent se transformer en capital social et symbolique. Selon ce même auteur, la notion de capital symbolique implique l'accumulation d'un type spécial de biens : le prestige, l'honneur social et la reconnaissance. Le capital symbolique est inévitablement lié au capital social qui, selon Putnam (2001), est l'expression d'un ensemble de relations sociales de coopération et de solidarité qui fondent une collectivité. Ces différents capitaux se rétroalimentent entre eux.

Ainsi, offrir une fête somptueuse, distribuer de la chicha jusqu'à plus soif, proposer des repas gargantuesques pendant plusieurs jours engendrent du prestige qui crée à son tour des hiérarchies économiques, politiques et sociales. C'est à travers ce *potlatch* que l'on gagne en pouvoir symbolique. À Qhoari, parmi les familles les plus reconnues se trouvent celle de doña Demetria et de don Julico, tous deux ayant fait des études et ayant une profession prestigieuse (infirmière et notaire) et vivant dans la ville de Cochabamba tout en gardant d'étroits liens avec leur communauté paysanne. Depuis des années, ils sont les *pasantes* de la fête de Tata Compadres (saint patron du lieu) ce qui leur vaut la reconnaissance de la communauté. Leur prestige s'accroît au fil des ans et se transforme peu à peu en relations de réciprocité (sources de richesses dans une communauté rurale où l'on compte sur de la main-d'œuvre nombreuse pour valoriser les terrains et autres activités). Ces relations se traduiront par de plus en plus de collaboration pendant la préparation de la fête puis au cours de celle-ci, notamment par l'apport de produits en nature de la part des *compadres*. La fête gagne en splendeur et ses organisateurs en richesses. En conséquence, à travers la redistribution de leurs biens économiques dans la fête, semblable à un *big man* qui centralise les richesses puis les redistribue, la famille capte des ressources puis les investit dans la fête, confortant de la sorte son capital social et symbolique[4]. Dès lors, ce sont ses réseaux sa véritable richesse[5].

La migration a sa part dans cette création de richesses par la fête. Toute personne désirant *pasar la fiesta* doit trouver des sommes d'argent que la seule activité agricole peut difficilement procurer. Avoir recours à ses réseaux en nommant des « parrains » est une solution, la migration en est une autre. Elle peut s'étaler sur une année et peut avoir lieu en groupe. L'argent récolté servira pour tout le processus festif, de la nourriture à la boisson, en passant par la musique et même éventuellement la fabrication des vêtements des danseurs (cf. Geffroy et al. 2008).

---

[4]J'ai apprécié le même mécanisme avec la famille Albarado et la fête qu'elle organisa en l'honneur de Tata Compadres.
[5]Bien sûr, cette perception est en train d'évoluer, notamment chez les jeunes, qui recherchent plus facilement des espèces sonnantes et trébuchantes à travers une activité rémunérée (chauffeurs de taxi, récolte de la coca ou migration). Pourtant, ceux qui restent sont obligés de s'insérer dans ces réseaux. C'est ce qui leur confère une position sociale reconnue.

Ainsi, la fête et la distribution de milliers de litres de chicha qui s'ensuit sont promotrices de richesses économiques, politiques et sociales. Le fait de nommer des « parrains » contribue à consolider cet entrelacement de relations. Plus on distribue, plus on se couvre de prestige et plus on recevra aide et bénéfices concrets, sous forme de produits. Plus on reçoit d'aide et plus on peut produire et distribuer. Le cercle est bouclé.

J'ai cherché à montrer que la fête, sous ses apparences dispendieuses, est en fait une véritable source de richesses pour qui accepte d'abord de dépenser. Le cycle commercial du maïs et de la chicha n'échappe pas cette abondance économique, comme je le montrerai dans la première partie de ce travail (cf. Murra 2002, Jennings et al. 2008, Rodriguez et Solares 1990).

La fête se présente sous son aspect généreux redistributif ; toutefois, sous couvert de réciprocité, ce sont des relations de pouvoir et de hiérarchies qui s'instaurent. Celui qui donne et notamment celui qui inonde de boisson engendre une dette que le bénéficiaire devra ensuite solder. La manifestation des hiérarchies est visible à tout moment dans la fête et dans le boire collectif. Offrir à boire peut devenir un instrument de domination, d'affaiblissement de l'autre. À titre d'exemple, au début 2012, au moment où je terminais la rédaction de cette thèse, des indigènes du Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS) entreprirent une marche pour manifester leur refus d'une route traversant leur territoire. Or, cette action pacifiste s'est transformée en un sombre conflit entre indigènes et gouvernement. En pleine rivalité, des dirigeants indigènes se sont plaints que le gouvernement essayait d'obtenir des signatures en échange de l'enivrement des autorités locales[6]. Boire et offrir à boire, c'est donc créer du pouvoir et des hiérarchies. Ce thème n'est pas abordé en profondeur dans ce travail car il me semble qu'il aurait requis à lui seul une thèse entière ; j'ai préféré me tourner vers la phénoménologie du boire rituel. J'entends par là, qu'il m'a semblé passionnant d'analyser les manifestations rituelles personnelles et sociales autour du boire collectif, comme une succession d'événements qui font sens.

La fête crée des richesses, des hiérarchies, mais ce moment particulier dans la vie communautaire favorise également certaines formes de transgression. Le temps festif distend les normes sociales communément admises, l'ébriété est justifiée alors qu'elle est condamnable dans la quotidienneté, en solitude. Dès lors, la *borrachera* (boire collectif) n'est pas uniquement une aventure individuelle, elle représente aussi une pratique sociale qui déplace les limites et les normes admises par la société en temps de sobriété, de manière implicite ou au contraire plus visible. Ce que je désire suggérer c'est que les limites qui définissent les conduites par rapport à l'alcool sont toujours contextuelles et culturellement codifiées (cf. Douglas 1987, Heath 2000,

[6]http://www.erbol.com.bo/noticia.php?identificador=2147483960901, consulté le 6 juillet 2012.

Bianquis 2012).

À titre d'exemple, *La Pirogue Ivre,* une anthologie d'articles, compilée par Philippe Erikson (2004) aborde la thématique des boissons fermentées en Amazonie à partir d'une ethnographie riche et vivante sur les techniques de fabrication de l'alcool et sur les rituels accompagnant son ingestion collective. Cette démarche permet d'appréhender et de comparer les manières de boire de différents peuples amazoniens. Il existe de grandes différences entre les représentations de l'ivresse parmi ces différentes cultures, dès lors, l'on peut soutenir l'hypothèse que les codes culturels ont une influence sur les comportements par rapport à l'alcool. Pourtant, on décèle, dans les différentes études, des ressemblances entre certains imaginaires amazoniens et ceux du boire collectif dans les Andes, notamment celui d'associer la bière au cycle de vie.

Ainsi, les normes sociales par rapport à l'ivresse varient d'une région à l'autre et d'une époque à l'autre. Les frontières sont alors tracées par les interactions entre les groupes sociaux : le contrôle social s'exerce en condamnant les excès en dehors de la sphère acceptée. Cependant, il est complexe de discerner quelles sont les limites de consommation admises ou condamnées. Franchir ces frontières et les franchir ensemble marque l'appartenance au groupe. On boit ensemble, on s'enivre ensemble, on adopte des faits et gestes dont les autres sont témoins.

Le boire est un langage

Après cette brève rétrospective autour de la fête qui est le cadre du boire rituel et festif, trame de ce travail, je propose d'entrer au cœur de l'ivresse. Je pose que l'ébriété et la consommation d'alcool – même en petite quantité – représentent une forme de langage, de communication avec le monde animé et les autres humains et qu'elles jouissent alors d'un pouvoir performatif. Un énoncé performatif, dans le sens que lui donne Austin (1962) par le seul fait de son énonciation, permet d'accomplir l'action concernée, il s'agit d'un acte de réalité : « faire que quelque chose s'accomplisse ». Il n'y a pas que l'ivresse qui est performative, d'autres états qui lui sont proches, comme les rêves, ou qui lui sont liés, comme les jeux, ont une incidence réelle ou symbolique sur la vie des vivants, des défunts ou de la Pachamama[7]. Je pense que tout geste du buveur en contexte rituel et/ou festif s'inscrit dans un schème communicationnel, parfois non verbal, parfois au contraire accompagné de paroles ou de prières qui confèrent tout son sens au rite.

En outre, dans un cadre plus large, à l'échelle de la communauté, je pars du principe que

[7] La Pachamama, dans la bouche des Qhoareños, est un terme générique qui désigne un tout 'non hiérarchisé' composé de tous les démons, les êtres surnaturels, qui peuplent la nature anthropomorphisée. Il s'agit d'une entité à la personnalité bien difficile à cerner puisqu'elle est vierge et démon à la fois, généreuse ou cruelle. J'analyserai plus précisément quelques uns de ses avatars dans la quatrième partie.

l'ivresse festive et rituelle est une pratique sociale collective. Il s'agit ici encore d'une forme de langage. Selon les termes de Nahoum-Grappe, le boire est un langage que le groupe se tient à lui-même (cf. 1989a : 149). Le boire collectif est alors une action qui soude le lien social, renforce l'identité de groupe et rapproche du sacré. C'est un moyen de communication qui permet d'établir des relations réciproques aussi bien entre les humains eux-mêmes qu'entre ces derniers et les divinités. De même, on le verra dans la dernière partie, le sacrifice du corps ivre est une mise en communication avec le monde des morts et celui de la Pachamama, des démons. Ce don de soi, à travers une mise en scène du corps, représente un métalangage, compris selon certains codes partagés par les membres du groupe, humains ou non.

Finalement, d'une façon plus masquée, il s'agit également d'un langage implicite qui marque les limites culturelles de la communauté et les représentations sociales de cette dernière.

La trame de ce travail réside dans cette communication permanente qui unit les vivants et les morts, la Pachamama et Dieu. Quand, dans la première partie, j'aborde la thématique d'un va-et-vient constant entre terres d'altitude et vallées, je le fais dans cette idée d'un flux communicatif, d'un dialogue entre différents étages écologiques, d'un échange de produits rituels, échange qui consolide la communication avec le sacré et entre les hommes. Dans la seconde partie, j'aborde les relations entre humains et défunts à travers, entre autres, le don d'alcool. La troisième partie évoque la mémoire dans l'ivresse, cette mémoire marque aussi un dialogue avec le passé et avec les morts anciens ou récents. La quatrième partie met en lumière des jeux funéraires et de carnaval, qui sont eux-mêmes des mises en scène permettant la communication avec l'au-delà et qui sont encouragés par l'état d'ivresse. Quant à la dernière partie, elle cherche à démontrer que les offrandes et les sacrifices, et leur expression maximale, le sacrifice de soi, symbolisent un message des hommes pour les divinités les implorant d'accorder en échange abondance, chance et bonne santé.

Le boire collectif rituel et festif a donc un pouvoir performatif. À travers l'échange de boisson qui a un caractère inclusif ou exclusif, on engage l'interlocuteur dans une relation de réciprocité. Dès lors, il se trouve obligé de rétribuer ultérieurement cette faveur. Ainsi, en buvant avec les esprits de la nature anthropomorphisée, l'homme les oblige à veiller sur son bien-être et celui du groupe. À travers le don d'alcool et l'ivresse qui s'ensuit (car il est presque impensable de démêler le produit alcool de la conséquence physique et psychique qu'il induit sous forme d'ivresse), on engage un dialogue avec les êtres de l'au-delà. C'est à travers la boisson alcoolisée que l'on fait entendre ses requêtes, mais c'est aussi en état d'ébriété avancée (*khuskan machasqa* et *phiri machasqa*) que l'on peut communiquer avec eux, qu'ils nous apparaissent en *alter ego*. Finalement, réciprocité oblige, en offrant à boire, on entraîne l'autre – humain ou non – dans une dette qui ne sera soldée qu'une fois la supplique accomplie. Canal de communication et pouvoir

performatif, l'ivresse joue un rôle primordial dans la vie des hommes et des dieux, mais c'est un rôle dangereux ; nul n'est à l'abri de la possession par le démon/chicha.

Je me demande alors de quelle façon les boissons enivrantes consommées collectivement peuvent ouvrir les chemins de la mémoire, permettre la cohésion communautaire et garantir la perpétuation de la vie ? Par quel processus le corps récipiendaire de l'offrande devient un médiateur dans la communication autant avec ses semblables qu'avec le domaine du sacré ? Et comment les diverses sécrétions du corps assurent la bonne marche de l'univers en jouant sur une logique de compensation de la perte des liquides ? Comment le jeu et notamment les jeux funéraires – arrosés de boissons euphorisantes – favorisent le rapprochement avec les défunts et autres divinités ?

Les Espagnols, dès leur arrivée sur le continent, se plaignaient que les *borracheras* terminaient en orgies, en luxure. De fait, les ivresses collectives sont saturées de féminité, une féminité qui incite aux relations intimes – parfois dans la violence – accompagnées d'une haleine chargée d'alcool et d'un corps d'une consistance douteuse. Je serai donc souvent amenée à aborder la sexualité dans ma recherche afin de comprendre la relation qui l'unit à la fécondité et l'alcool.

Je m'efforcerai de répondre à ces interrogations au long de cette thèse. Mais explorons d'abord quel fut le cadre théorique de départ.

Bien entendu, beaucoup ont réfléchi à ces questions... Tout aventurier, botaniste ou anthropologue cherchant à décrire les modes de vie boliviens a été confronté à des festivités où l'alcool tient le premier rôle ou plutôt dont il est l'instigateur. Les écrits académiques ou folkloristes sont sans cesse ponctués de descriptions de scènes d'ivresse.

Parmi les premiers à avoir osé, dans les années 1940, l'incursion dans la dimension culturelle du boire se trouvent les Nord-Américains Bunzel (1940) et Horton (1943). Leurs travaux innovateurs entendaient s'éloigner des explications psychologiques qui appréhendaient le boire comme une déviance pathologique comprise en marge du contexte culturel. En effet, pour le contexte andin, dès l'époque coloniale, l'ivresse était perçue comme une forme de maladie sociale. Plus tard, au XIXe siècle, avec l'avènement de l'hygiénisme, on a parlé d'alcoolisme généralisé. Or, l'alcoolisme est un problème plus individuel que social.

Encore aujourd'hui, l'ébriété est perçue dans l'imaginaire des citadins comme quelque chose plaçant le buveur dans une situation marginale, qui prête à sourire, en aucun cas un sujet d'étude sérieux : lorsque j'annonce que je travaille sur l'ivresse, je perçois souvent chez mes interlocuteurs une ironie, une interrogation. Et quand ils ne me le disent pas de front, je sens qu'ils essaient de deviner combien de cuites mémorables j'ai dû prendre...

Des études anthropologiques récentes continuent de mettre en avant l'alcoolisme dans les manières de boire (cf. Castellón 2002, par exemple, qui a travaillé dans une zone semi-rurale et périurbaine de la ville de Cochabamba, à Chillimarca) ; en effet, surtout en contexte urbain, il est difficile de ne pas percevoir immédiatement les ravages que provoque l'alcoolisme – et même l'intoxication sporadique mais violente – sur les relations familiales et la vie sociale du sujet buveur. Pourtant, je me démarque volontairement des études sur l'alcoolisme. J'ai pour cela un argument : je n'ai rencontré, à Qhoari, qu'une seule personne qui boit régulièrement et peut éventuellement être considérée comme alcoolique[8] ; j'entends par alcoolisme le fait d'éprouver la nécessité de boire pour entreprendre quelque activité que ce soit. Par ailleurs, Il n'y a pas de *chichería* (lieu où l'on vend de la chicha) permanente, seules quelques maisons assument de temps en temps ce rôle quand quelqu'un est allé acheter de la chicha en ville. Il n'y a pas de bars ni d'autres lieux où soient vendues des boissons alcoolisées pour leur consommation sur place. Il existe seulement deux petites boutiques qui vendent quelques bouteilles de bière. En revanche, lorsque les gens descendent vendre ou acheter des produits à la *feria* hebdomadaire de Punata, dans le *valle alto* de Cochabamba, ils leur arrive d'en profiter pour boire dans les très nombreuses *chicherías* qui s'y trouvent. Ils le font entre amis ou parents, mais il n'est pas pensable de catégoriser ces pratiques comme de l'alcoolisme puisqu'elles ne se reproduisent que de manière irrégulière. En somme, il est encore très rare de rencontrer des gens buvant en dehors de tout contexte rituel ; le temps festif rythme encore, à Qhoari, le temps du boire.

En revanche, à Arani, petite bourgade du *valle alto* et haut lieu des *chicherías*, où j'ai travaillé de façon plus brève et sporadique, j'ai effectivement vu beaucoup de gens venus partager une chicha s'enivrer sans prétexte festif apparent. Malgré sa ruralité, Arani présente de nombreux aspects citadins, la manière de boire y est différente.

Quoi qu'il en soit, le modèle du boire en zone rurale de Cochabamba est certainement celui d'une importante intoxication – aussi bien de la part des hommes que des femmes – et ce n'est pas en vain que Jennings et al. (2008) soulignent que les Andes ont été l'une des premières régions du monde ayant attiré l'intérêt des chercheurs sur le rôle de l'alcool dans la société. Il faut dire que l'ivresse publique y était au cœur du système religieux bien avant les Inka (Butler 2006) et que, de nos jours encore, l'ivresse collective et rituelle est recherchée, voire, dans la plupart des régions rurales, valorisée.

Or, se demande Claudine Favre-Vassas (1989), « l'alcoolisme *stricto sensu* n'est-il pas de fait inconnu de ces sociétés où l'ivresse est fréquente et valorisée ? Selon l'auteure, les

[8]Lorsque je fis un travail de terrain à Huancarani, dans le *valle bajo* de Cochabamba, en 2001, je n'ai rencontré qu'une seule personne qui buvait quotidiennement. Et pourtant dans la communauté, il existait plusieurs *chicherías*.

chercheurs anglo-saxons proposent la notion d'anomie pour expliquer une relation entre le code majoritaire d'une société et tel ou tel comportement personnel ou collectif. Toutefois, cela suppose que les sociétés disposent d'un ensemble de normes unifiées et homogènes, partout et toujours présentes et efficaces (Fabre-Vassas 1989). Pourtant, se demande-t-elle, « ne sommes-nous pas sans cesse, "sur le terrain", confrontés à une multiplicité contradictoire de règles ? » Il faut alors mettre en contexte chaque situation.

Dans les années soixante, Dwight Heath – un pionnier de l'étude sur l'alcool qui a d'ailleurs commencé ses recherches (1962) parmi les cambas boliviens (habitants du Sud-Est du pays) – et Mary Douglas (1987) prolongèrent cette réflexion en plaçant les études sur le boire dans leur contexte social et culturel. Heath soutenait que les gestes et les attitudes du buveur sont en fait le fruit d'une *expectancy* qui serait le comportement que le buveur sait que les autres attendent de lui, un comportement prévisible, dont le reste du groupe comprend les codes. Quant aux travaux de Douglas, ils vont dans le même sens et s'occupent particulièrement de démontrer que l'alcool est créateur d'identité, entretient les relations de pouvoir, consolide les relations sociales et favorise le rapprochement avec le sacré.

Par la suite, plusieurs livres sont venus enrichir la discipline de l'anthropologie du boire dans les Andes tels que ceux de Catherine Allen (2002), de Bastien (1996) ou encore de Cummins (2002). Dans *Maíz, chicha y religiosidad andina*, Cavero Carrasco (1986) explore le rôle rituel de la chicha ainsi que l'industrie et la consommation d'alcool à travers l'histoire.

Parmi les études les plus importantes se trouvent celles concernant la production, circulation, consommation et utilisation rituelle de la chicha à l'époque pré-colombienne et coloniale. Dès lors, de nombreux auteurs « andinistes » ont appréhendé le thème de la *borrachera*, à partir d'un point de vue ethno-historique. En effet, les références de l'époque coloniale sont foisonnantes, on reprochait alors à la *borrachera* de favoriser l'idolâtrie. L'ouvrage de référence qui a véritablement ouvert le débat et proposé des pistes à suivre est le livre édité par Thierry Saignes *Borrachera y memoria, la experiencia de lo sagrado en los Andes*, qui renferme plusieurs articles sur l'ivresse rituelle. Ce livre est une synthèse intéressante de l'importance des *borracheras* collectives pour les religions autochtones et de la position ambiguë de l'Église qui se devait de les interdire mais ne se résignait pas à refuser le gain que la vente de boissons alcoolisées produisait (Carmen Salazar-Soler 1993). L'ouvrage retrace cette histoire depuis l'époque précolombienne en passant par l'époque coloniale et finalement fournit des éléments d'anthropologie contemporaine, notamment grâce aux travaux de Randall et Abercrombie sur la ritualité dans l'ivresse et les offrandes. Harvey aborde les relations de genre dans l'ivresse. Il apporte par ailleurs une lumière sur la *borrachera* comprise comme un

phénomène social important pour la cohésion du groupe, comme un « lubrifiant », « fluidifiant ». J'ai utilisé ce travail comme point de départ de ma recherche.

Plus tard, une nouvelle compilation sur le boire dans les Andes, *Drink, Power, and Society in the Andes* éditée par Justin Jennings et Brenda Bowser (2008), a vu le jour aux États-Unis en 2008 et apporte une autre vision ethnographique, ethno-historique et archéologique, notamment en introduisant une approche politique. Cet ouvrage cherche à montrer comment les breuvages alcoolisés furent intégrés dans les sociétés andines au cours des cinq cents dernières années, comment l'alcool a maintenu les rôles de genre, les liens de parenté, les statuts hiérarchiques, l'identité ethnique, les relations d'échange et les régimes de production. Les auteurs ont également analysé les changements dans la production de boissons alcoolisées, dans leur circulation et finalement dans les manières de boire, et prétendent que ces transformations précipitèrent le changement social.

Le rôle économique de la production du maïs, de la chicha et autres boissons alcoolisées est un thème récurrent dans la littérature andiniste. Toutefois, Rodriguez et Solares (1990) sont ceux qui contribuèrent le plus précisément à l'analyse du rôle de la chicha pour le développement du département de Cochabamba. Ils démontrèrent, par une fine analyse historico-économique, que grâce aux impôts prélevés à divers moments de la production et de la consommation du breuvage, la ville a pu construire hôpitaux, routes, plusieurs parties de l'université, et moderniser le réseau électrique, pour ne citer que quelques éléments. La ville s'est donc en grande partie construite grâce à la chicha.

Leur précurseur, John Murra, dans une région plus large, avait lui aussi mis en valeur l'importance économique du maïs pour l'empire inka (2002). Quant à Nathan Wachtel (1981), il analysa les déplacements de population réalisés d'abord par Inka Yupanki puis par son fils Wayna Qhapaq, en provenance de toutes parts du Tawantinsuyu (empire Inka), à la fin du XVe siècle. Ce brassage de population avait pour but d'assurer le contrôle politique du royaume tout en garantissant l'approvisionnement en produits indispensables, tels que le maïs.

Le rôle que la chicha joue dans la société est souvent lié aux relations de réciprocité lors des fêtes et des rituels (Jennings 2005). Pour éclairer la dimension sacrée du boire rituel, l'un des ouvrages qui a attiré mon attention est celui de Philippe de Félice (1936), *Poisons sacrés, ivresses divines*. Il y explique en effet que l'on peut considérer certaines ivresses comme des « formes inférieures de la mystique » car les deux impliquent des processus d'altération psychique. Dès lors, il n'est guère étonnant de rapprocher l'expérience de l'ivresse et la croyance religieuse, d'ailleurs la première permet d'atteindre la seconde. À Qhoari, les habitants sont formels : on peut communiquer avec les esprits de la nature vivifiée à travers l'ivresse et grâce

au don d'alcool.

La chicha a aussi été étudiée en tant que boisson sacrée, réalisée par les vierges de l'Inca et bue dans des contextes ritualisés. Ellefsen (1989), par exemple, a montré que le brassage de la chicha était une activité réservée aux vierges choisies de l'empire inka.

Finalement, Caroline Magny (2007), dans sa démarche méthodologique a choisi d'aborder le boire à Churcampa (dans la région andine péruvienne) en le rendant visible « sous toutes ses formes », en prenant pour point de départ de la réflexion les boissons enivrantes et en se concentrant ensuite sur le phénomène de l'ivresse.

Quand j'ai pris connaissance des travaux de Caroline Magny, j'avais déjà posé ma problématique de travail qui suppose que l'ivresse favorise un dialogue entre les hommes et avec la nature animée qui les entoure. Or, cette anthropologue emploie une hypothèse de travail assez proche puisque, selon elle,

> « la consommation d'alcool et l'ivresse qu'elle procure offrent aux habitants – humains et non humains – une possibilité de dialogue qui ne saurait exister autrement. Boire semble, dès lors, peut être envisagé « comme un rituel obligatoire visant à garantir le maintien de la cohésion et de l'identité sociale et religieuse du groupe et pouvant même aller, dans certains contextes, jusqu'à revêtir une dimension sacrificielle ».

Quelle ne fut ma surprise lorsque je découvris cette similitude avec mes propres observations... Mais finalement, nos approches pour aborder cette thématique sont fort distinctes et les contextes, bien qu'andins tous deux, très éloignés dans les faits. Magny a réalisé son terrain dans une ville péruvienne hantée par les fantômes de la *guerrilla* du Sentier lumineux. Bien que dans un premier temps, j'aie bien failli rediriger mon étude dans une autre direction (j'avais pourtant déjà quasiment terminé mon travail de terrain), j'ai décidé de poursuivre dans la direction que je m'étais fixée ; j'ai pensé qu'il s'agissait finalement d'un véritable défi, et ce qui aurait pu être un obstacle est finalement devenu une richesse.

J'ai pour ma part mis l'emphase sur le dialogue avec les êtres surnaturels et avec les défunts : tant de beuveries collectives me menèrent à eux... J'ai perçu cette communication à travers un va-et-vient de produits rituels entre différents étages écologiques, dans la conversation entre vivants et défunts qui se prolonge lors des jeux funéraires – et finalement, dans le geste sacrificiel qui pousse l'homme à nourrir ses dieux en échange de bien-être, dont l'expression maximale est le sacrifice de soi. Magny aborde également cette dimension de l'ivresse quand elle montre que les habitants ne craignent aucunement de boire jusqu'aux ultimes conséquences et c'est là que nos travaux se rejoignent.

On remarquera que la littérature sur les boissons alcoolisées et le boire dans les Andes est

beaucoup plus dense parmi les auteurs anglophones que les francophones. Ces derniers ont adopté une perspective différente, qui met en avant la boisson alcoolisée, ses modes de fabrication et son importance culturelle et identitaire. J'ai choisi de me démarquer de cette approche en ne dédiant qu'une brève partie à la chicha, mais cherchant plutôt à comprendre l'importance du boire collectif, rituel et festif. J'avais pourtant imaginé, dans un premier temps, prendre comme point de départ de ma recherche la fabrication de la chicha, action que j'espérais plus tard confronter aux imaginaires liés à l'ivresse due à la chicha. J'ai participé à la fabrication sur plusieurs jours d'une chicha de premier choix – pour un mariage – dans la ville sanctuaire de cette boisson, au milieu des champs de maïs, à Punata (*valle alto* de Cochabamba). J'ai filmé et photographié tout le processus, j'ai dégusté cette boisson délicieuse... mais j'ai finalement opté pour ne pas me servir de ces données qui m'auraient trop éloignée de mon sujet.

Pour en revenir à la littérature francophone, dans un contexte actuel et éminemment européen, des études plus générales sur le boire ont attiré mon attention. Ces dernières permettent d'établir des comparaisons avec mes propres données de terrain. Carmen Bernand (2000), à partir d'exemples variés puisés sur des terrains très différents, des mines andines aux ports bretons, en passant par Paris, a synthétisé diverses réflexions sur des aspects très variés de l'alcool et de l'ivresse tels que le boire pour vaincre la peur, pour franchir des frontières, le boire rituel, la convivialité ou encore la prise de risque.

Nahoum-Grappe (1989a et b, 1991) a beaucoup contribué à la compréhension du phénomène du boire, essentiellement dans un contexte français à partir d'une approche historique, se rapprochant parfois de l'essai. Ses descriptions des gestes et du corps du buveur ont été particulièrement précieuses pour moi au moment d'analyser ceux du buveur andin. Il est évident que les faits et gestes de la personne ivre varient en fonction du contexte ; toutefois, sur mon terrain, j'ai été confrontée par exemple au corps qui s'ouvre pendant l'ivresse afin de laisser s'écouler les humeurs, sujet évoqué dans les travaux de Nahoum-Grappe. Cette ouverture est indispensable pour mettre la personne en correspondance, en communication, avec son environnement.

Quant à Michel Craplet (2000), un médecin, il s'est penché sur l'histoire, la littérature et l'anthropologie liées à l'alcool pour comprendre la place de l'alcool dans le monde occidental aussi bien méditerranéen que nordique. Son approche est importante car elle apporte une vision d'ensemble aussi bien sur le produit alcool et ses divers avatars que sur les manières de boire.

Des ethnographies de diverses parties du monde contribuèrent à mettre en valeur l'univers de significations que peuvent recouvrir les breuvages enivrants. Ainsi, l'étude ethnographique extrêmement minutieuse d'Eric Jolly (2004) sur la bière de mil en pays dogon, représente un

apport méthodologique indéniable. Il reconstruit la vie sociale, économique, religieuse et politique des Dogon, à partir de l'étude de la bière de mil. Cette approche m'a ouvert un univers d'ivresses différentes mais au sein duquel on peut cependant identifier des points communs, comme le genre féminin de l'activité de brassage et des tenancières des lieux de vente ou encore la ritualité présente lors de la fabrication, de la vente et de l'échange de boisson.

Finalement, l'étude d'Isabelle Bianquis sur les alcools de lait parmi les populations mongoles souligne la variation de significations dans les manières de boire. Ainsi, les représentations autour de l'aïrag (boisson fermentée de lait) revêtent des aspects pluridimensionnels qui en font soit un aliment, soit une soit une boisson conviviale ou désaltérante, un alcool, une offrande ou bien encore un médicament et même un produit de beauté (2004 : 4-5). Si l'on se reporte au contexte andin, on constate que la chicha recouvre tour à tour des significations très similaires. Dans son dernier livre « L'alcool : Anthropologie d'un objet-frontière » (2012), elle aborde les imaginaires liés à l'alcool depuis une perspective comparative (France et Mongolie) et comment la consommation d'alcool est étroitement liée aux différences culturelles. L'étude comparative de la consommation rituelle d'alcool permet justement de visualiser ces différences. Cela va même plus loin, les imaginaires de l'alcool, selon ce travail de recherche, joueraient un rôle primordial dans la construction des croyances et des idées proéminantes dans une société.

Dans ce contexte, je désire aborder le problème du boire collectif comme un phénomène communautaire qui, loin de désarticuler la trame communautaire, la solidifie (même si des escarmouches au niveau familial peuvent altérer cette harmonie) ; au lieu que le buveur se situe en retrait du reste de la communauté, il ose prendre part et s'affirmer comme individu et comme personne appartenant au groupe. Je ne cherche ni à idéaliser la communauté, ni le boire collectif au cours des cérémonies rituelles et festives mais bien à montrer qu'à Qhoari, communauté paysanne, la consommation de chicha est hautement codifiée et ritualisée et permet d'assurer le lien entre les humains et le monde animé. Je ne nie pas qu'il se crée à travers le don d'alcool un système de hiérarchie et de discrimination ou encore que l'intoxication alcoolique peut conduire à des situations violentes, mais ce n'est pas mon objet d'étude et j'ai choisi de me maintenir en marge de ces thématiques.

Dès lors, certains pourraient penser que, romantiquement, j'aborde en priorité les aspects positifs du boire rituel, collectif et festif ou que je les valorise aveuglément sans tenir compte d'autres dimensions qui accompagnent éventuellement cette activité, telles que la violence entre buveurs ou la violence intraconjugale et la déstructuration effective de certaines familles sous l'emprise de l'ivresse, ou encore les dépenses inconsidérées pour acheter de la boisson, ou bien

sûr l'alcoolisme. Je suis tout à fait consciente de ces dangers et je reconnais bel et bien que ces situations existent. J'admets, par ailleurs, qu'offrir à boire crée des obligations, crée de la dette et par là-même des hiérarchies. Ces systèmes, pervers car déguisés sous les apparences du don, sont complexes et mériteraient un développement à part.

Aussi, plutôt que d'analyser les différents domaines de la vie sociale, politique, économique et symbolique de la société – qui ne sont pas pour autant absents de ma thèse mais qui en constituent plutôt la trame en filigrane – ai-je désiré me pencher sur l'aspect rituel du boire collectif.

La communauté : une pratique collective

Approchons-nous de cette communauté rurale, paysanne, qui fut le principal théâtre de mes recherches et découvrons ses habitants.

La communauté est un espace territorial partagé mais c'est aussi un ensemble de relations sociales qui se tissent autour de différents événements tels que les fêtes, les deuils, les travaux communautaires. La communauté, c'est surtout un espace sacré partagé avec les êtres surnaturels, avec les divinités du panthéon andin. On peut presque percevoir la présence palpable de ces êtres de l'au-delà, les *dimonios* (les démons) mais également les défunts, car ils font partie intégrante de la communauté, de ses pratiques quotidiennes et de ses rituels. Ces êtres mythiques nous entourent, nous protègent ou nous rendent malades. Quelques-uns ont une réputation terrifiante, effet accentué par les histoires racontées dans le froid et l'obscurité de la nuit en altitude.

Les narrations des communautaires par rapport aux divinités permettent d'établir des classifications se fondant sur les représentations d'un univers naturel et social partagé. Cet univers mythique se reflète dans l'ordre social et se trouve à l'origine d'une identité commune de groupe, au sein de laquelle sont partagés des codes et des imaginaires qui permettent aux intégrants du groupe de déchiffrer ce monde vivifié.

Afin de comprendre ce processus, j'évoquerai ce que Joël Candau appelle la cognition incarnée (2012). Selon l'anthropologue, des stimuli sensoriels entrent en jeu dans l'élaboration de représentations abstraites, celles-ci étant enracinées dans des perceptions sensorielles de bas niveau : le corps organise toute une série de dispositifs sensoriels qui le mettent en rapport avec le monde. La cognition (acquisition de connaissance supposant l'élaboration de concepts et de catégories, consciemment ou pas, rappelle l'auteur) a lieu dès lors qu'il existe un engagement actif du corps par l'intermédiaire des sens, eux-mêmes intégrés dans un contexte biologique, psychologique et culturel. Arnaud Halloy (2012), à partir d'une ethnographie dans la région de Recife, au Brésil, fait une analyse qui va dans le même sens pour expliquer comment les dieux

s'incarnent dans les initiés lors de rituels de possession.

La nature est animée. La Pachamama, sa personnification, est très complexe à décrire, comme je le montrerai dans la dernière partie de la thèse. Elle est à la fois montagne, pierres, lagunes et rivières mais elle prend aussi la forme d'êtres mythiques et de certains animaux. La Pachamama est vierge et crapaud, fourmi et démon. Par conséquent, les frontières de sa définition sont floues. En bref, tout le monde animé est Pachamama, et cette dernière bénéficie de multiples représentations et se voit associer de nombreux symboles.

Dès lors, la communauté est le théâtre où se forge un pacte de réciprocité vitale : les humains ont besoin des dieux, d'eux dépendent les récoltes abondantes, un climat bénéfique, la bonne santé, de bonnes relations interpersonnelles, la protection de l'environnement et par conséquent du groupe – alors que les dieux dépendent des humains pour leur alimentation et surtout pour boire les breuvages euphorisants qu'ils apprécient tant et que seuls les humains savent élaborer. Tous vivent dans cette dépendance mutuelle. Les actes de réciprocité qui consolident les liens communautaires s'étendent aux démons, ceux de la Pachamama.

Tous ces êtres doivent cohabiter et l'équilibre se maintient à travers les relations de réciprocité, qui se matérialisent dans une invitation généreuse à un banquet où sont offerts les plats les plus exquis. Dans la communauté, on vit un va-et-vient permanent entre le monde de l'au-delà et celui des hommes, un va-et-vient d'offrandes et de rétributions. Ce flux des volontés marque la solidité de cette alliance. Le groupe humain dans son ensemble s'assure les bons auspices et augures de ses êtres protecteurs et ces derniers reçoivent en retour leurs gourmandises. Le monde des démons et celui des morts imprègnent l'univers des vivants ; la frontière est ténue. Les relations de la communauté s'étendent au monde urbain qui participe à son tour de la vie communautaire. La communauté n'est pas isolée du monde globalisé.

La communauté « s'invente » en permanence. Loin de croire en une vision utopique de la communauté, je soutiens qu'elle est le lieu de démonstrations des inégalités et des hiérarchies par excellence. D'ailleurs, certaines formes de réciprocité peuvent masquer des inégalités, comme dans les modalités de travail en *mink'a/peones* (échange de main-d'œuvre contre de l'argent et des aliments et de la chicha) (voir Geffroy et al. 2008) ou le système de charges ; la fête patronale, donc communautaire, on l'a vu, en est un autre exemple. Par ailleurs, dans la communauté, le poids des rumeurs est lourd, elles font et défont les relations sociales, elles mettent à part des familles entières... En outre, les rancœurs se traduisent souvent par des actes de sorcellerie, ce qui créé un climat de suspicion. La communauté n'est pas toujours harmonieuse.

Des habitants et de leurs institutions

Qui sont ces hommes qui peuplent les hautes terres ?

Les familles de Qhoari sont toutes quechuaphones. Quelques hommes parlent un peu espagnol mais la grande majorité des femmes ne le parlent ni ne le comprennent. D'après le Recensement national de population et de l'habitat (INE 2001)[9], la province regroupe 35 017 habitants répartis en 114 communautés paysannes, pour une extension territoriale de 1 739 km^2. Qhoari se divise en trois communautés qui comptent au total 994 habitants (Pata Qhoari en a un peu plus de la moitié avec 55,9 %, Qhoari Medio (où j'ai travaillé) en comprend 24,7 % et Qhoari Bajo 19,3 %[10]. Ces trois communautés présentent des maisons dispersées et entourées de champs cultivés ou en jachère – qui servent alors de pâturage – tout en formant une unité géographique. Certaines maisons peuvent être éloignées de plusieurs centaines de mètres les unes des autres.

Qhoari est située dans la province de Tiraque, elle est traversée par la route interdépartementale qui relie Cochabamba à Santa Cruz, à 20 km à l'est de la capitale de la province, Tiraque, et à 86 km de la ville de Cochabamba[11]. À l'ouest, elle est contiguë avec le district VII de Tiraque ; au sud, elle est limitrophe avec la première section de Vacas de la province d'Arani ; au nord, avec la partie tropicale de Vandiola (où l'on trouve de très anciens champs de feuilles de coca) ; et finalement, à l'est, avec la communauté de Chullkumayu. La communauté se trouve donc à la croisée stratégique des zones subtropicales, des vallées cochabambines et de la haute montagne.

La communauté est située sur les versants qui se font face des deux côtés d'une rivière encaissée[12]. Il s'agit d'un couloir montagneux dans lequel s'engouffre avec rage un vent gelé qui traverse plusieurs communautés paysannes en suivant l'ancienne route qui mène à Santa Cruz de la Sierra. L'un des coteaux est celui du Machu Qhoari, la plus haute montagne de la région, du haut de laquelle on domine toutes les vallées alentour et les lacs volcaniques d'altitude ; les jours de beau temps, avec un œil aiguisé, on peut apercevoir la colline que coiffe le fameux et 'disgracieux' Christ de Cochabamba[13].

Des flancs des montagnes alentour, un peu partout, surgissent des sources formant des monticules spongieux qui, selon les habitants du lieu, sont les yeux de la Pachamama (la Terre-

[9]Le recensement de 2012 doit avoir lieu en novembre et les données tarderont à être publiées.
[10]Je tiens à remercier chaleureusement Ernesto Albarado Jaldín qui a eu la gentillesse de mettre à ma disposition la plupart des données quantitatives concernant la communauté de Qhoari.
[11]D'après la carte IGM 6441, ses coordonnées sont 17° 28' 38" de latitude sud et 65° 34' 25" de longitude ouest.
[12]Dont je ne trouve pas le nom, même sur la carte de l'Institut géographique militaire.
[13]Une imitation du Christ de Rio de Janeiro. Les Cochabambins attachent beaucoup d'importance au fait qu'il soit plus grand d'un mètre que son homologue brésilien.

Mère). Nous y reviendrons plus loin, dans la partie concernant la circulation hydraulique corporelle en parallèle avec celle de la nature vivifiée, mais je voudrais cependant attirer l'attention du lecteur sur cette particularité géologique, qui est dans l'imaginaire local la matérialisation même de la nature vivante du monde qui nous entoure. Certains pensent que les eaux souterraines et qui affleurent sont le sang de la montagne, d'autres son urine, mais tous concordent pour dire que l'eau qui en jaillit est chargée d'énergie, d'une puissance difficile à contrôler et, suivant l'occasion, potentiellement vectrice de maladie ou remède. À certaines heures, le Machu Qhoari et les autres montagnes de la région se mettent à briller sous l'effet du soleil ou de la lune.

À défaut de métal précieux, ses versants abritent des plantes natives comme la *qhewiña*[14], la *t'ola*, les *ch'illcas*, les *yaretas*, des cactus ; là où coulent des ruisseaux, on trouve des fougères, des mousses, des algues et des champignons, des sortes de cèpes[15] qui poussent entre les pins et une paille abondante connue en tant qu'*ichu* (utilisée pour les toits et les matelas – très durs !). Depuis les années 1970, on a planté des bois d'eucalyptus et de pins (ce qui a contribué à un micro-changement climatique, une réduction du vent et du froid)[16]. Parmi les animaux typiques de la région, on trouve des condors[17], des aigles et des faucons et une diversité d'oiseaux (dont le nombre, de l'avis général, a beaucoup augmenté depuis qu'il y a des arbres), de nombreux rongeurs tels que les lièvres, les lapins et les viscaches. Des renards et des sarigues habitent également ces montagnes.

Activité économique

L'agriculture et l'élevage sont les principales activités économiques de Qhoari. Il existe d'autres secteurs d'activité comme la fabrication de matelas de paille et la prestation de services de transport (taxis) depuis 1995. L'une des principales destinations des Qhoareños est Tiraque où se tient la *feria* (marché hebdomadaire) le vendredi, (entre acheteurs et vendeurs, quelque 10 000 personnes s'y rendent) ; une autre destination est Punata, plus loin, mais dont la *feria* est très importante et attire des gens de toute la région le mardi ; et finalement, plus loin encore, Cochabamba. La mise en place de ce service local a permis de casser le monopole du transport interprovincial (Totora, Aiquile, Cochabamba) et désormais le rythme de passage des véhicules est plus régulier[18]. Plusieurs familles ont fait du transport leur activité principale bien qu'elles continuent de travailler la terre, d'élever du bétail et de réaliser quelques autres travaux

[14]Les bois ont malheureusement presque disparu.
[15]Que la population locale n'a aucun désir de goûter bien qu'elle les ramasse et les fasse sécher pour la vente.
[16]Récemment, 40 hectares de pins plantés ont brûlé et ils sont actuellement débités pour être vendus dans le *valle alto* et Sacaba. Nous reviendrons sur ces échanges permanents avec les terres tempérées plus basses.
[17]Les habitants leur tirent dessus car ils les prennent pour des oiseaux voleurs, voire tueurs de petits moutons ou de veaux. Ils reconnaissent que leur population a beaucoup diminué.
[18]Il n'empêche qu'il arrive que l'on attende des heures une voiture, soit qu'il n'en passe pas, soit qu'elles soient pleines à craquer.

artisanaux.

La propriété de la terre est familiale à Qhoari et les terres sont mises en valeur familialement. Les terrains des familles qhoareñas (dont les dimensions oscillent entre 800 m^2 et un hectare) s'étendent sur différents étages écologiques qui s'échelonnent entre 3 600 m et 4 200 m (quelques habitants ont également encore des terres dans les régions tropicales beaucoup plus basses). Pour cette raison, on pourrait la classer comme appartenant à une zone de *puna* bien qu'elle ne se trouve pas sur l'Altiplano (certains chercheurs délimitent la *puna* comme variant entre 3 800 et 5 200 m, d'autres sources la situent entre 3 500 et 4 200 m). Quoi qu'il en soit, la *puna* représente une région de baisse pression atmosphérique avec une moindre diffusion de l'oxygène dans l'air et des climats extrêmement froids et secs, et Qhoari rentre bien dans ces critères. Il s'agit d'un climat continental froid. La température moyenne annuelle est de 11 °C ; en hiver, pendant la nuit et à l'aube, les températures peuvent descendre jusqu'à – 5 °C, heureusement, au cours d'octobre à avril, les températures diurnes sont plus clémentes (18 °C)[19]. Pendant la journée, la sensation thermique est brûlante, le soleil « tape » très fort. Les précipitations sont faibles au début du printemps mais elles abondent, selon don Carlos Alvarado qui tient des registres précis depuis plusieurs années, au cours des mois de décembre et de janvier : elles peuvent atteindre 35 mm en une seule journée. Cependant elles deviennent irrégulières à partir de mars[20].

Les habitants mettent en place diverses stratégies pour accéder aux terres. Cet accès a d'abord été possible par le biais de la loi de Réforme agraire (1953) qui a octroyé des titres de propriété à ceux qui avaient travaillé pour les « patrons » à l'époque de l'*hacienda* (système dans lequel les paysans travaillaient en condition de servitude). Cependant, ces terres ont été de plus en plus fragmentées lors de la transmission d'héritages et, de ce fait, les anciens titres de propriété ne valent désormais plus rien. La taille des terrains varie par conséquent en fonction du nombre d'enfants ; quelques familles conservent cependant de grandes extensions de terre. 1 % de la population – notamment les jeunes de Qhoari – n'a pas de terre alors que 10 % des familles possèdent un hectare. Les familles de Qhoari Alto sont privilégiées par rapport aux deux autres communautés car elles jouissent d'une superficie de terres irriguées plus importante.

Il n'est pas rare que les parents distribuent l'héritage entre tous leurs enfants de leur vivant, notamment pour aider à « démarrer » ceux qui ont décidé de rester dans la communauté et de reproduire le mode de vie paysan. Il est alors décidé en famille (parents et enfants) quels terrains

[19]Mais ne nous leurrons pas, le froid reste mordant la nuit !

[20]Ces données météorologiques sont consignées dans le registre de températures et de pluviométrie quotidiennement et minutieusement tenu par Carlos Albarado pour Qhoari Medio. Cet agriculteur d'avant-garde tient ses registres à jour depuis 1999. Malheureusement, ils sont pour l'heure encore inédits mais pourraient fournir de précieuses informations scientifiques quant aux changements climatiques perçus avec tellement d'acuité par les habitants du lieu.

seront destinés à quelle famille nouvellement formée, tous cherchant à être aussi équitables que possible et à évaluer le cycle de vie dans lequel se trouvent les enfants, les rythmes de vie actuels et les projections de chacun. Les terrains sont distribués aussi bien dans la vallée que sur les versants des montagnes – bien évidemment ces terrains pentus sont les plus nombreux. Au début, cela représente une sorte de prêt jusqu'au décès des parents mais peu à peu, cela devient un droit acquis que l'on fait valoir au moment du partage. En outre, lors d'un mariage, les parents du marié (ceux de la femme également, mais dans une moindre mesure) donnent une parcelle pour que le jeune couple puisse commencer à cultiver.

On comprend alors que la situation des enfants nés d'unions illégitimes ou non reconnus par leur père biologique est catastrophique : « Quand [la mère] ne se marie pas avec le père de ses enfants, les enfants souffrent, leur beau-père ne s'en occupe pas aussi bien, la communauté les rejette voire leur supprime leur droit à l'héritage et il ne leur reste plus rien » (doña Gabina).

Les produits traditionnellement cultivés dans la communauté sont différentes sortes de tubercules comme les pommes de terre[21] (Tiraque est d'ailleurs la principale région productrice du pays[22]) ou les ocas (tubercules) ; la communauté produit également des fèves, des lupins (à certaines époques, les champs se couvrent d'un magnifique bleu intense), de l'orge (en moindre quantité). Avec l'aide d'une ONG (INCCA), certains Qhoareños sèment du blé et quelques légumes (dans de petits potagers protégés du vent et du gel par des murs en torchis ou sous des serres), tels que les carottes, oignons, choux, navets, betteraves, destinés à la consommation familiale. Pour protéger les cultures, on peut aussi planter une herbe nommée *falaris* pour éviter les glissements de terrains et retenir les semailles[23]. Quelques familles se sont lancées dans la production de fleurs, notamment des glaïeuls qui, paradoxalement, poussent très bien à ces hauteurs et malgré le froid. Ces produits, quand ils dégagent un excédent ou si les paysans ont un besoin immédiat d'argent liquide, sont éventuellement vendus sur les *ferias*.

Comme aux temps préhispaniques, il reste quelques parcelles d'usufruit communal mais elles se limitent aux zones de plantation d'arbres, sur les versants extrêmement rocailleux absolument inaptes pour d'autres types d'agriculture.

Les habitants qui ont peu de terre peuvent échanger leur main-d'œuvre avec leurs voisins en *ayni*[24]. Ceux qui ont un peu plus de terrain, notamment quand la main-d'œuvre familiale fait défaut, peuvent conjuguer deux modalités : l'*ayni* et le paiement d'un tarif journalier à des

[21]Don Carlos, le père de ma famille d'accueil, a créé une espèce de banque de semences de pommes de terre qu'il achète ou troque lors de voyages ou qu'il a héritées de son père, et il s'enorgueillit à juste titre d'en posséder environ 150 sortes différentes.
[22]Et on en mange, des pommes de terre... en quantités qui feraient fuir n'importe quel citadin !
[23]Cette plante est arrivée vers 1994, lors de la construction des étables. Tous n'acceptent pas de l'utiliser car elle use la terre sans offrir de bénéfice mesurable.
[24]Une prestation de travail échangée pour une autre de même valeur dans le futur.

peones (journaliers) qu'ils peuvent rétribuer soit en argent, soit avec des produits au moment de la récolte[25] ; d'autres donnent un sillon de pommes de terre au travailleur après la récolte[26]. En outre, certains laissent un sillon pour les personnes âgées (elles doivent alors le récolter elles-mêmes).

L'élevage est également une activité importante dans la communauté, il est généralement confié aux femmes et aux enfants. Il s'agit principalement d'ovins et, dans une moindre mesure, de bovins, de cochons (certaines familles en élèvent un ou deux) et d'animaux de basse-cour (lapins, cochons d'Inde, canards, poules), plutôt destinés à la consommation familiale (ils servent également de « caisse d'épargne » en situation de crise). Les familles qui ont des bœufs ou des ânes ne sont pas très nombreuses (je n'ai vu qu'un âne à Qhoari Medio et aucun cheval). Anciennement, les habitants élevaient des ânes mais aujourd'hui les paysans privilégient les semailles sur des champs peu éloignés de la route : les produits peuvent alors être transportés à dos d'homme ou en brouette. Quand c'est nécessaire est organisé un système d'*ayni* pour obtenir la force de traction des bœufs[27] de voisins ou de parents.

Qhoari a la chance d'être bien approvisionnée en eau, notamment depuis que les canaux d'irrigation ont été consolidés en 2005 ; dès lors, le calendrier agricole est moins rigide et les semailles et les récoltes n'ont pas lieu à des dates fixes bien que les grandes semailles commencent toujours en septembre. Pourtant, la majeure partie de l'eau des sources coule vers Tiraque et Punata, en laissant peu pour la communauté, d'où la nécessité de la création de l'association des irrigateurs de Qhoari. L'eau est distribuée sous le système de *mit'a* (tour) régulé par un juge de l'eau.

En ce qui concerne les taux de pauvreté, on constate que plus l'on s'élève en altitude, plus ils s'intensifient. Le *valle alto*, où se trouve Arani, est de nos jours l'une des régions les moins pauvres de Cochabamba ; en revanche, Tiraque (la province qui comprend Qhoari) compte 84,1 % de pauvres, c'est-à-dire un indice de pauvreté de 29,1 % plus élevé que le reste du département[28]. Ces taux de pauvreté exacerbés se reflètent d'ailleurs dans l'habitat qui est souvent extrêmement rudimentaire. La plupart des maisons sont construites avec des matériaux traditionnels[29], ce qui a des incidences sur la santé de leurs habitants (humidité, poussière, suie).

---

[25]On fait également appel à des *peones* quand il s'agit de travaux qui requièrent de la main-d'œuvre spécialisée, comme pour les travaux de maçonnerie.

[26]C'est ce qui m'est arrivé au début de mon travail de terrain : doña Honorata m'avait donné un sillon de pommes de terre car j'avais collaboré dans la limite de mes possibilités aux semailles et elle a tenu sa promesse, je suis repartie avec une arrobe de pommes de terre quelques mois plus tard.

[27]La tendance est à la mécanisation des travaux agricoles (la mécanisation des campagnes faisait partie d'un plan du gouvernement). Toutefois, j'ai toujours assisté aux semailles avec des attelages de bœufs.

[28]Cependant, Tiraque a réduit la brèche entre les recensements de 1992 et de 2001, et l'indice a chuté de 13,4 % (INE Bolivia : carte de la pauvreté 2001 : 42)

[29]99,8 % des maisons sont construites en torchis ou en pierre, ou les deux. Seulement 4,6 % des sols sont en ciment et les sols en terre sans aucun revêtement sont ceux qui prédominent (Albarado, non édité).

Le matériau couramment utilisé pour la toiture est le chaume mais il faut régulièrement le changer ; les habitants, quand ils le peuvent, préfèrent la tôle ondulée (qui donne pourtant des habitations froides dans un climat où les températures descendent régulièrement en-dessous de zéro) ou les tuiles (mais le transport est difficile et elles sont coûteuses).

L'accès aux services sanitaires de base est très réduit : 50,46 % des familles reçoivent l'eau par des canalisations et 32,1 % la puisent aux sources ou dans les rivières. Seulement 6,4 % des familles ont une fosse septique, alors que 91,2 % n'ont aucun type d'évacuation et un pourcentage identique n'a pas de salle de bain. Ces données montrent une qualité de vie médiocre pour les paysans, bien que ces dernières années les conditions de vie se soient améliorées grâce à l'installation de robinets et de minuscules salles de bain à l'extérieur des maisons. L'habitat s'est également amélioré depuis quelques années.

Le niveau éducatif est très bas dans la communauté. D'après le recensement local effectué par Ernesto Albarado en 2006, 16 % n'ont reçu aucune éducation, 74,3 % ont assisté à l'école primaire (les femmes étant les plus nombreuses) ; 8,6 % de la population a atteint le niveau secondaire (cependant, en 2006 une première promotion a eu le baccalauréat grâce à la mise en place d'une éducation secondaire). Et finalement 1,0 % a suivi une éducation technique ou universitaire.

Malgré ces conditions difficiles, les Qhoareños sont fiers de leur identité paysanne qu'ils revendiquent haut et fort. Ils s'enorgueillissent d'avoir participé à la révolution de 1952 qui a débouché sur la Réforme agraire de 1953. Depuis lors, ils refusent d'être appelés indigènes ou autochtones et se considèrent comme des paysans qui ont gagné leurs terres par leur courage et à la sueur de leur front. Selon eux, les Indiens sont les habitants des basses terres, « ceux qui ont des plumes ».

Pourtant, la région est tellement pauvre qu'elle est devenue le théâtre d'un important flux migratoire depuis maintenant plusieurs décennies et souffre de dépeuplement.

La migration actuelle

Toute la région est soumise à une très forte pression migratoire. Or, l'histoire du peuplement de la région du *valle alto* et de la zone montagneuse de Qhoari, comme nous le verrons dans la première partie de cette thèse, s'inscrit dans un *continuum* historique d'une ancienne pratique de va-et-vient continu de population.

Il faut distinguer deux types de migrations : celle interne et temporaire que tous ont un jour effectuée pour aller récolter de la coca ou des fruits dans les terres basses tropicales du Chaparé, et la migration transnationale.

Voyons quel est le poids de la migration dans la région de Qhoari. Selon une étude menée par Ernesto Alvarado pour obtenir sa licence en sociologie[30], Qhoari vit un processus migratoire transnational (notamment vers l'Argentine) qui s'est accéléré depuis le début de la décennie[31]. Pourtant, la pratique migratoire remonte à plus longtemps : plusieurs personnes âgées de la communauté racontent qu'elles ont des enfants en Argentine depuis parfois vingt ou trente ans. D'après les témoignages recueillis lors de l'atelier d'histoire orale (2007-2008) : « Avant, personne ne partait d'ici, c'était ceux des vallées qui s'en allaient. Plus tard, ils sont revenus et nous ont incités à partir en Argentine et c'est comme ça que les gens ont commencé à s'en aller. » Au moment de l'atelier d'histoire orale, les témoignages rapportaient que la migration vers l'Argentine diminuait et que les gens partaient plutôt vers l'Espagne[32].

Les causes de ces départs massifs sont à chercher dans le *minifundio* improductif, la variation des prix agricoles (« le prix des produits était devenu si bas que ça revenait au même de les donner »), les plaies qui affectent les cultures, les changements climatiques, l'absence d'alternatives de travail et la recherche d'une vie meilleure. C'est ainsi que les personnes âgées qui assurent qu'elles sont habituées à cette vie et qu'elles vont continuer de planter et de récolter des pommes de terres et autres légumes constatent amèrement que les jeunes recherchent autre chose, une vie meilleure, et elles regrettent qu'ils partent pour « servir les riches ».

C'est que la migration représente une alternative de contrôle des risques dans un contexte climatique capricieux[33]. Afin de comparer les données sur la migration, Ernesto Albarado a réalisé un recensement local de population[34] dans les communautés de Qhoari, en 2006, pour établir les changements ayant eu lieu dans la composition de la population. Celle-ci subit une diminution de 30,3 % par rapport au recensement INE 2001. Ces résultats sont constatés sur cinq ans, le pourcentage total de migrants est sans nul doute beaucoup plus important.

Je ne désire pas examiner à fond la problématique de la migration mais seulement mettre en valeur quelques éléments qui ont une incidence sur la trame de mon objet d'étude, l'ivresse rituelle et la fête. La migration a de multiples incidences sur la vie agricole, politique et festive de la communauté. Ainsi, la vigueur des fêtes locales varie au rythme de ces mouvements de population. Une fête peut gagner en force et en vitalité grâce au processus migratoire (cf. Diez Hurtado 2000, Geffroy Komadina et al. 2008). Néanmoins, quand il s'agit d'un territoire entier

---

[30]Malheureusement encore inédite.

[31]Sur les 173 familles qui habitent Qhoari, 130 ont au moins un membre migrant, à l'étranger ou ailleurs en Bolivie.

[32]Depuis, l'espace Schengen a fermé ses frontières et même l'Espagne a dû freiner cet important flux migratoire.

[33]De plus, ces mouvements de population s'inscrivent aussi dans un cycle au niveau national. La Réforme agraire a suscité une importante fragmentation de la terre, ce qui a incité les gens à partir, puis la *nueva política económica* (NPE) mise en place par le gouvernement de Paz Estenssoro en 1985, avec le décret suprême 21060 (un ensemble de mesures économiques libérales) a provoqué, de nouveau, d'énormes mouvements de population, notamment des mines vers les vallées ; ces dernières, qui ont perdu le marché des mines, vivent également des vagues d'émigration importante.

[34]Je le remercie ici d'avoir accepté que je reproduise certains des résultats obtenus.

qui se dépeuple et notamment de sa force de travail jeune – comme dans notre cas –, alors la dynamique festive peut en être atteinte. Les personnes âgées n'ont ni la force, ni les ressources nécessaires pour entreprendre l'organisation de tels événements qui requièrent des mois de préparation et de grosses sommes d'argent, voire des arrangements agricoles et d'élevage particuliers pour pouvoir « passer » la fête ; il faut aussi prendre en compte les réparations ou l'entretien des parties de la maison où se tiendra la fête et où il faudra loger les invités venus de loin.

Dès lors, certaines fêtes se sont perdues (comme celle de Tata Suykuni) et d'autres ne sont plus fêtées avec le même enthousiasme qu'auparavant[35]. Préparer une fête suppose une importante organisation familiale et les rôles sont attribués en fonction du genre ; si l'un des hôtes principaux vient à manquer, la splendeur de la fête risque de se perdre.

En outre, le dépeuplement de la communauté a une conséquence non seulement sur la structure familiale (le modèle de la famille nucléaire se transforme contre toute attente en un patron de famille étendue[36]) mais également par rapport aux valeurs transmises et reçues par les enfants ; de nouvelles convivialités se créent, comme la conjugalité à distance (cf. Albarado Jaldín, non édité), ce qui a des répercussions importantes même sur la vie communautaire puisque les décisions sont normalement prises en famille.

Organisation de la communauté

Il est important de décrire le système organisationnel de la communauté de Qhoari – qui est le reflet des autres communautés dites d'ex-*hacienda* - car toute la vie communautaire tourne autour de ce modèle. L'organisation en syndicats paysans est particulière à la Bolivie, tout au moins à la partie occidentale de celle-ci. Dans la première partie, j'exposerai le déroulement historique qui a permis de passer d'une condition de quasi-servitude dans l'*hacienda* au syndicat paysan[37]. Don Demetrio, un ancien de la communauté, raconte qu'après la promulgation de la loi de Réforme agraire, qui déclare que la terre appartient à celui qui la travaille, les trois communautés de Qhoari ont chacune organisé leur syndicat. Dans un premier temps, ces

[35]Je pense notamment à la fête de Tata Santa Vera Cruz (par exemple, celle organisée par Tata Andrés n'est plus que l'ombre de ce qu'elle était avant le décès de sa chère épouse). Pour sa part, la grande fête de *ch'alla* (libation) à la *wak'a* est pratiquement tombée en désuétude : en effet, les personnes âgées peinent à monter jusqu'au sanctuaire et les jeunes ne sont plus là. Il est pourtant certain que les gens continuent de lui vouer une véritable vénération : j'en veux pour témoins les restes de *q'owa*, *ch'alla* et autres offrandes – feuilles de coca, serpentins, confettis, pommes de terre *chaparras* (les plus gros spécimens) – que nous avons trouvés sur place. Toutefois, les anciens racontent qu'auparavant, le dimanche précédent la fête, tôt le matin, les gens de la communauté et des alentours montaient au sanctuaire en procession pour réaliser des *ch'allas*.

[36]Cf. Le mémoire inédit d'Ernesto Albarado Jaldín : *Huellas, rastros y rostros de la migración*.

[37]Cf. Dans la micro-région de Tiraque, les colons des ex-haciendas se sont organisés en syndicats qui portent généralement le même nom que l'*hacienda*. Les syndicats de Qhoari Alto, Medio, Bajo, et de Ch'ullkumayu se sont regroupés autour de la sous-centrale Qhoari dont le siège se trouvait alors dans la communauté de Ch'ullkumayu. Plus tard, le siège a été transféré à la communauté de Qhoari Alto qui, en 1990, a attiré les sous-centrales de Payrumani, Iskay Wasi et Miska Mayu afin de consolider la Centrale spéciale Qhoari, qui se nomme désormais « Centrale régionale ».

structures étaient destinées à affirmer la légitimité de la jouissance des ex-colons sur leurs terres, ainsi qu'à leur conférer de la représentativité pour communiquer avec d'autres institutions.

L'Organisation syndicale a lieu sur quatre niveaux : la communauté, la sous-centrale, la centrale régionale et des instances institutionnelles de l'État telles que la sous-mairie. La communauté est la base de l'organisation syndicale, le regroupement de plusieurs syndicats constitue une sous-centrale et la réunion de sous-centrales forme la Centrale régionale. Cette dernière est l'organisation syndicale paysanne suprême pour cette zone.

Les anciens se souviennent que dans chacune des trois communautés de Qhoari existait une « maison d'*hacienda* » dirigée par un patron. Les familles vivaient autour des *haciendas* et travaillaient en qualité de *pongos*[38] sur les terres du patron. La Réforme Agraire de 1953 a aboli cette cruelle institution.

Photo 2 ex maison d'*hacienda*, désormais siège du syndicat. Qhoari 2006.

Les ruines de l'ancienne maison d'*hacienda* de Qhoari Medio abritent désormais les réunions du syndicat et d'autres organisations[39] et la chapelle du lieu accueille la fête de Tata Compadres, le saint patron de Qhoari. Dans l'une des pièces remodelées de la maison d'*hacienda*, on a installé un internat (pour les étudiants qui viennent de communautés éloignées assister à l'école) et le *Programa de desarrollo de área* (PDA), ainsi que le *Centro de educación técnica humanística* (CETHA, centre d'éducation alternative qui permet de faire passer le bac aux adultes). Ces maisons sont devenues le centre d'action de la communauté et de la vie sociale des familles, des organisations et des institutions de la région. En outre, la communauté accueille d'autres institutions et organisations comme les bureaux des associations d'irrigation de Tiraque et de Punata, un poste sanitaire (où l'infirmière brille souvent par son absence), le siège du syndicat du transport et finalement deux temples évangéliques et une église catholique, sans oublier l'école et le lycée.

La sous-centrale Qhoari soutenue par la Centrale régionale a entrepris des formalités pour fonder la sous-mairie de Qhoari qui a été créée le 2 février 2005 ; c'est une femme qui a été élue sous-maire, Mme Julia Albarado. Les premiers temps ont été difficiles en raison d'une valse

[38] Personnes travaillant de façon non rémunérée pour un patron.
[39] Les ateliers d'histoire orale réalisés en 2007 et 2008 ont eu lieu dans l'ancienne maison d'hacienda de Qhoari Medio.

constante des autorités. Les dirigeants remarquent que les différents niveaux d'organisation de Qhoari permettent d'obtenir des améliorations qu'il était auparavant impossible de négocier avec les autorités de l'État et les différentes institutions, comme des projets pour l'eau.

Ainsi, Qhoari, malgré sa taille réduite, est devenue un centre important de la région qui tend d'ailleurs à se développer.

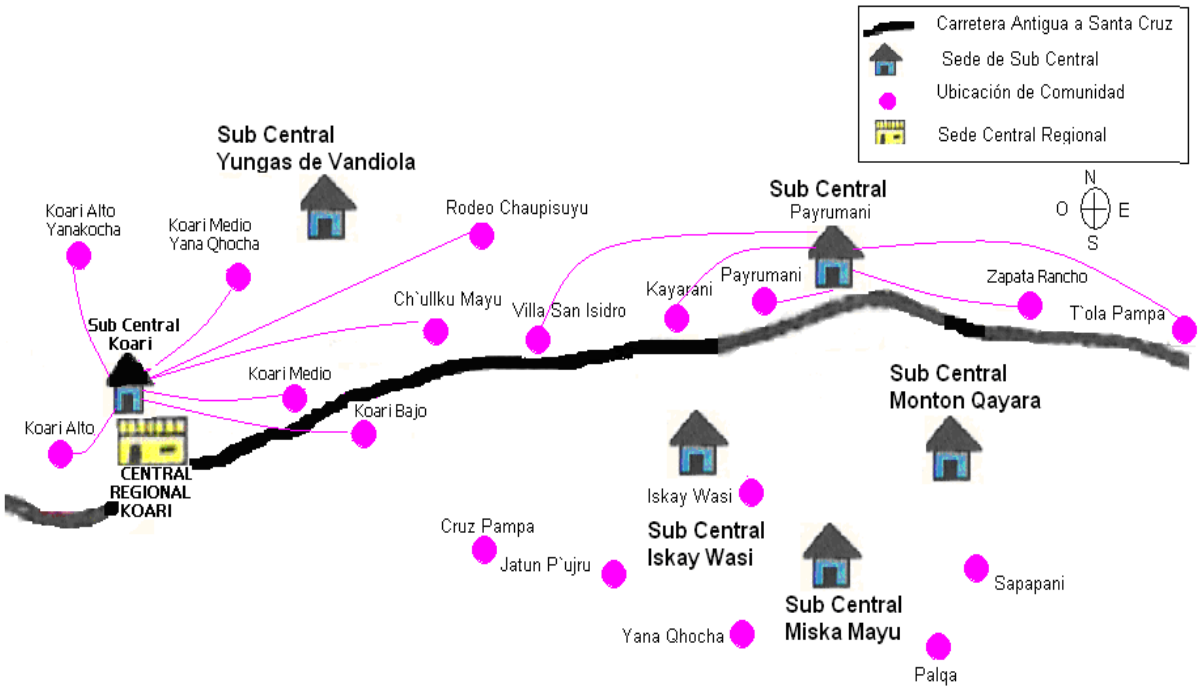


Fig. 1 Croquis de l'organisation syndicale de la région et de la situation géographique des communautés Qhoari. Source : Ernesto Albarado 2007.

Méthodologie

J'ai découvert la région de Qhoari en 2005, année où la communauté, après présentation des objectifs de ma recherche et de nombreux papiers administratifs montrant que l'Université soutenait mon travail, accepta de me laisser « entrer » et travailler. Je devais, en échange, donner photos, vidéos et tout article qui parlerait de ma recherche ainsi que ma thèse achevée.

Pour me faire accepter, j'ai participé, surtout au début de mon travail de terrain, à de nombreux travaux collectifs et également, comme lors de tous mes séjours, aux tâches de la vie quotidienne. Je ne me suis pas fait remarquer pour mon habileté à attacher les moutons et encore moins à peler très finement les pommes de terre, mais j'ai démontré ma bonne volonté, ce qui était le plus important. La famille Albarado qui m'accueillit me disait que j'étais comme une « *wawa* », un bébé qui apprenait. Mes efforts furent concluants puisque voilà maintenant sept ans que j'entretiens des relations de *compadrazgo* (parenté rituelle) avec cette famille et que je me suis fait plusieurs amis dans la communauté. Mon acclimatation à la vie paysanne, dans un climat très rude, ne fut pas sans difficulté, surtout au début. J'avoue que j'ai encore du mal à

manger dans des quantités frôlant le sacrificiel des nourritures épaisses, généralement bouillies, où abonde la graisse de mouton fraîche ou sèche, mais j'ai quand même appris à avaler le nombre faramineux de pommes de terre, de pâtes et de *ch'uñu* (pommes de terre déshydratées) qui accompagnent chaque repas.

Mon contact avec les enfants fut une autre porte d'entrée sur le terrain. Je suis un objet de curiosité pour eux autant qu'eux pour moi. Je les aidais à faire leurs devoirs pendant qu'ils décortiquaient tout ce que pouvait contenir mon sac à dos. J'ai souvent emmené mes enfants sur le terrain sans que ce soit systématique : je reconnais que l'altitude, le froid, les distances à parcourir et les fêtes (avec la quantité de chicha qui y coule) ne me semblaient pas toujours un gage de facilité. D'un côté, cela nous a beaucoup rapprochés, nous pouvions parler en *alter ego*, j'étais mère moi aussi. Le revers de la médaille est que si j'étais mère, j'étais aussi une mauvaise mère... J'étais considérée comme une piètre épouse et maîtresse de maison puisque j'osais abandonner enfants et mari pour partir faire la fête sur le terrain en laissant ma famille cuisiner seule – pendant que j'étudiais un sujet dont l'intérêt n'a jamais vraiment convaincu mes témoins. Toutefois, je reconnais ici ma dette envers cette famille si accueillante, si intelligente et portant l'éducation de ses enfants comme un étendard de mobilisation sociale et économique. Ils m'accueillirent comme une fille de plus, n'acceptèrent jamais d'autre paiement que celui de ma reconnaissance – en dehors de quelques propositions de participer économiquement à la préparation de fête, ou de contribuer aux vidéos de mariage et de la fête patronale dont ils étaient *pasantes*.

Qhoari est une communauté de langue quechua essentiellement bien que quelques personnes, surtout des hommes, parlent espagnol. Il ne m'a pas toujours été facile au début de communiquer, mon quechua étant alors rudimentaire. L'aide incomparable d'Ernesto Jaldín, le fils de la famille Albarado, alors étudiant en sociologie, fut extrêmement précieuse. C'est lui qui décodait pour moi le paysage, les relations sociales, les normes et l'étiquette, qui trouvait les mots justes pour ne pas effaroucher mes interlocuteurs, qui traduisait. Il m'a fait connaître tout un monde de sorcellerie dont je n'avais même pas soupçonné l'existence et qui explique mieux que n'importe quel manuel d'anthropologie comment se forgent les relations sociales, quelles sont les relations à éviter, pourquoi. Sans lui, mes données n'auraient jamais eu la finesse et la précision qu'elles recouvrent aujourd'hui. Il a su analyser très subtilement un univers de sensibilités, d'émotions ; ses intuitions allaient bien souvent au-delà de mes propres idées initiales. C'est lui qui a eu l'idée de mettre en perspective la sexualité des montagnes avec celle des humains pour aborder cette thématique taboue sans tourmenter nos informateurs. Le résultat fut probant. C'est aussi grâce aux données qu'il a lui-même levées sur le terrain que j'ai affiné ma connaissance et la compréhension de la communauté. Avec lui, j'ai parcouru les montagnes

alentour, les chemins inka, à la recherche de sanctuaires, de cascades, de *tapados* où les communautaires pensent que se cachent les trésors enfouis là par les Inka. Il m'a fait découvrir toutes sortes de plantes, de cachettes pour les animaux. Depuis le début de mon travail sur le terrain, j'ai sans cesse validé mes résultats auprès de lui. En échange, je l'ai aidé dans une moindre mesure à la correction de son mémoire de sociologie et en acceptant de faire partie de son jury. Et puis, c'est lui qui m'a présenté Sonia.

Sonia qui est désormais ma commère, dont la sœur est également devenue une amie intime et envers qui j'ai une dette énorme, m'a permis de pénétrer le monde féminin, de l'appréhender de l'intérieur. Sonia aussi était étudiante en sociologie et elle aussi est d'origine paysanne. J'ai suivi son travail de mémoire avec attention, et en raison de sa formation, ses perceptions et ses observations étaient très précises. Elle a tout de suite compris le sens de ma recherche et m'a énormément aidée à établir le contact avec mes informateurs et surtout informatrices. Elle savait peler les pommes de terre à une vitesse défiant toute concurrence, égorger les poulets, les plumer, construire des balais avec de la paille puis balayer. Bref, elle savait gagner la confiance des gens avec une aisance peu commune. Cela dit, cette énergie desservit aussi mon travail. Sonia fut sollicitée pour participer comme actrice principale dans un film espagnol, puis dans un second. Ensuite, elle participa aux élections municipales de son village, faillit devenir maire et n'avait plus beaucoup de temps à me dédier. Cependant sa gentillesse et son efficacité me sont encore une aide précieuse pour préciser un terme, une idée ou vérifier et valider mes écrits.

Sa sœur Norah, également sociologue, dont j'ai aussi été membre du jury de mémoire, m'a invitée à plusieurs fêtes à Arani, m'ouvrant ainsi un nouveau terrain pour une étude comparative et surtout pour comprendre concrètement quelles sont les relations qui unissent intimement la communauté d'altitude de Qhoari avec le *valle alto*, dont Arani fait partie. En somme, je me considère vraiment chanceuse d'avoir pu compter sur la connaissance et le savoir-faire de ces trois personnes.

Hormis une longue observation participante sur plusieurs années (2005-2011) qui me permit de participer à de nombreuses fêtes et à leur préparation, j'ai appliqué quelques instruments qui m'ont permis de collecter rapidement des données précises. J'ai élaboré avec Ema et Carmen Rosa, les sœurs cadettes d'Ernesto, une « carte parlante » de la communauté. Il s'agissait de dessiner toutes les maisons de la communauté selon leur propre perception du relief et d'indiquer qui y habitait et quels étaient les liens de parenté qui unissaient toutes ces personnes. Malgré leur jeune âge, mon attention fut attirée par leur parfaite connaissance de ces relations familiales ou de *compadrazgo*, ainsi que de l'environnement géographique.

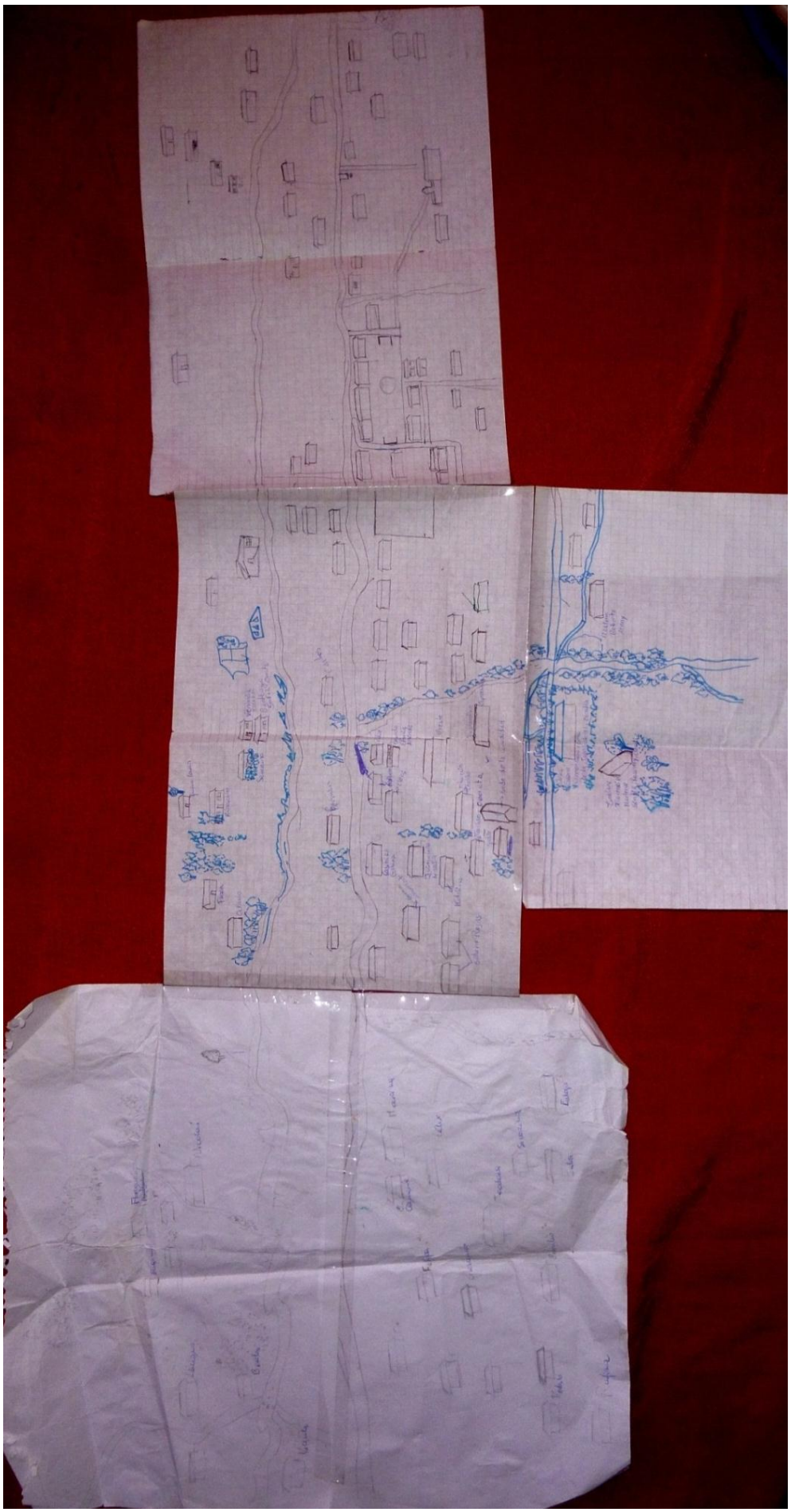


Fig. 2 "carte parlante" de Qhoari élaborée par Ema Alvarado 13 ans. 2008.

Photo 3 Certains des participants au second atelier d'histoire orale (2008) en habits traditionnels « d'avant ».

Photo 4 atelier d'histoire orale novembre 2007. Doña Petrona, assise par terre, boit de la chicha.

Par ailleurs, afin de recueillir les souvenirs de cette époque auprès des dernières personnes encore vivantes, j'ai organisé, avec l'aide d'Ernesto Albarado, deux ateliers d'histoire orale entre novembre 2007 et février 2008. Les personnes qui ont accepté de participer à cette expérience l'ont fait dans l'idée précise de transmettre leurs savoirs et leur passé à leurs descendants. Ils ont également insisté sur l'importance de la transmission du souvenir des souffrances endurées pour que les générations suivantes comprennent tout ce que les *abuelos* (les personnes âgées, les grands-parents) comme on les appelle ici, ont connu d'humiliation, de douleurs, de privations, de coups, de meurtres, de travail, et ce dès la plus tendre enfance. Nous avons donc réuni Don Simion Villaroel, son

frère, don Florentino Duran, tata Andrés Ricaldez, doña Petrona Vidal, doña Teodora Godoy, don Faquin Zurita, doña Salomé Jaldín, doña Sabina Rojas, représentant les trois communautés de Qhoari. Malheureusement, doña Petrona est décédée avant de connaitre les résultats de cet atelier. Il faut remarquer que si ces *abuelos* sont aujourd'hui des personnes âgées, leurs souvenirs de l'*hacienda* remontent à ce qu'ils ont vécu dans leur enfance, voire leur petite enfance. Ils ont par conséquent réélaboré un panorama de cette sinistre époque à partir des narrations de leurs anciens et de leurs propres sensations et émotions. Les jeux de la mémoire sont sélectifs, ils mettent en valeur certaines périodes du passé en les comparant avec la période actuelle[40]. La mémoire peut accentuer certains aspects négatifs du passé pour relativiser les souffrances présentes, perçues comme lourdes mais supportables par rapport à celles ressenties lors de l'époque « des patrons ».

J'ai réalisé des dizaines d'entretiens avec des informateurs de premier choix, hommes et femmes : doña Salomé, don Carlos, doña Roberta et don Maximiliano, don Andrés. Ils m'ont appris à décrypter ce monde mystérieux de l'ivresse et du corps, celui des morts et de la fête. J'ai eu également la chance de partager de longues discussions (notamment pendant l'épluchage des pommes de terre) avec de nombreuses femmes de la communauté, jeunes et âgées, de vivre avec elles au rythme des blagues incessantes qui apportent aussi une lumière sur les relations sociales et les normes. Ces conversations m'ont aidée à comprendre le sens qu'elles donnent aux beuveries et leur perception en tant que femmes des limites qu'elles respectent et de celles que la société, selon elles, impose, ainsi que des licences qu'elles s'octroient. C'est en discutant « entre femmes » que j'ai obtenu de nombreux indices sur leur perception du corps et de ses sécrétions au cours des beuveries collectives, et du rôle du corps en tant qu'intermédiaire avec les instances supérieures sacrées.

Dans un premier temps, j'avais voulu chercher les différences dans les manières de boire et dans la mise en scène de la beuverie entre le masculin et le féminin, mais je reconnais que mon terrain est parti dans une autre direction où j'ai plutôt mis l'accent sur d'autres points, comme les rituels funéraires et les offrandes. Je suis quand même parvenue à ébaucher une nouvelle catégorie de genre, à travers la transition et la transformation que suppose la *borrachera*, dans la figure de la *qhalincha*, un travesti andin.

Quand je présentai mon projet de thèse à Gilles Rivière, anthropologue andiniste, sa première réaction fut de me demander quelle serait ma stratégie pour participer aux fêtes tout en gardant la tête froide et l'esprit clair. Et ce ne fut certainement pas la partie la plus facile de mon terrain. Les hôtes de toutes les fêtes auxquelles j'ai participé prenaient beaucoup de plaisir à me

[40]Cette position oblige à une certaine forme d'oubli pour mettre en valeur d'autres aspects du souvenir. Joël Candau met l'emphase sur l'importance de l'oubli comme une possibilité de la mémoire (2005).

faire boire ; or, si je voulais faire partie du groupe, franchir les limites de l'ébriété avec les autres participants, je me devais d'accepter la ronde interminable des *tutumas* (demi-calebasse) de chicha qui m'étaient proposés. Et je dois avouer que je le faisais de bon cœur : j'aime la chicha – mais aussi et surtout la chaleureuse convivialité qui se tisse autour du partage de boisson. Les langues se délient, les confidences fusent de toutes parts. C'est notre intimité que nous mettions en commun lors de ces beuveries, nous construisions ensemble des souvenirs partagés. Combien de larmes, combien de rires... Comme le synthétise Nahoum-Grappe :

> « Toutes ces circulations d'objets, de paroles, de chansons et de liquides accélèrent les interactions entre les membres du groupe ; entre le dedans corporel de chaque buveur et le dehors commun. Il se créé alors comme un "dedans" du groupe, un corps organique et provisoire de la collectivité, irrigué par l'ensemble de ses échanges, et ce, d'autant plus efficacement que chacun a mis en cause son intériorité propre en buvant : chacun s'est "mouillé" » (1989a : 149).

Pourtant, je ne sais par quel savant mécanisme du corps, je ne me suis jamais enivrée jusqu'à me retrouver dans un état où je ne contrôlais plus mes actions *(phiri machasqa)*. Une sorte de barrière s'était élevée en moi pour m'empêcher d'être totalement ivre (hormis... trois ou quatre occasions ; notamment lors de l'enterrement de don Basilio après avoir joué et gagné toute la nuit aux osselets ; lors d'une *misachiku* à Punata dont je suis sortie hilare ; et plusieurs Toussaint dont une mémorable à Arani en compagnie de Sonia et de ses parents), comme si mon corps plus que ma volonté, dans un contexte hors de ma vie quotidienne cochabambine, se protégeait contre d'éventuels dangers – qui sont loin d'être inexistants. Je ne dis pas que je n'ai jamais été grisée, certainement pas, mais je n'ai jamais expérimenté un état qui aurait pu être dangereux pour moi en tant que femme et en tant qu'étrangère au groupe. Je reconnais ici la dette que j'ai envers la famille Albarado qui a toujours pris soin de moi, m'a toujours mise en garde au sujet des choses à faire et à ne pas faire, à dire et à ne pas dire, en respectant les codes et les normes. Car ce n'est pas simple d'enquêter sur l'ivresse dans une société où l'ivresse est valorisée et recouvre des dimensions gargantuesques ; mais sous la protection de ma famille d'accueil, je n'ai jamais rencontré de véritables difficultés, ni jamais souffert de manque de respect ou de violences quelconques. Évidemment, je courais le risque – et je ne nie pas que j'y ai peut-être cédé – d'analyser l'ivresse *ex post* en réinterprétant les faits et gestes des buveurs, voire de surinterpréter certaines situations. Mais comment être dans la *borrachera* sans y être, en être le témoin tout en y participant, unir le subjectif et l'objectif ?

J'ai complété mon travail de terrain avec l'étude plus brève de deux autres régions. L'un, nettement moins long et consistant que celui de Qhoari est celui que je mène à Arani dans le *valle alto* de Cochabamba, depuis quelques années. J'y vais régulièrement, plus pour comparer des données très précises avec celles récoltées à Qhoari, notamment sur la Toussaint et la fête des *wallunk'as*, des balançoires andines. Cela m'a semblé pertinent étant donné la relation

permanente qui existe entre les communautés de Qhoari et d'Arani, les nombreux liens de parenté et les relations économiques qui les unissent – dont je reparlerai amplement dans la première partie. J'ai passé là-bas des fêtes de Toussaint et de Carnaval et, comme j'y ai des commères et des amis, je prends plaisir à m'y rendre.

Finalement, j'ai assisté deux années (en 2010 et 2012) à la fête du *t'inku* (rituel mettant en jeu des batailles sanglantes) à Macha, village quechuaphone du département de Potosí car elle révèle à mes yeux le sens du sacrifice de soi dans sa plus sublime dimension. J'ai eu la chance de réaliser des entretiens avec le curé de la paroisse de Macha qui en a profité pour m'emmener dans deux communautés de sa juridiction où avaient lieu des *t'inku* – quoique dans une moindre mesure que dans le village lui-même. J'ai également eu l'occasion de discuter avec l'aide du prêtre, Gonzalo, lui-même futur prêtre jésuite, qui me guida dans mes interprétations de la violence déchaînée lors des combats.

Finalement, je voudrais faire une remarque sur le quechua utilisé dans le texte. J'ai bien essayé, dans un premier temps, d'écrire les termes quechua en respectant les règles de l'écriture trivocalique qui tend à s'uniformiser dans le monde quechuaphone. Cependant, le quechua parlé dans la région de Cochabamba est tellement teinté d'hispanismes que cette tâche s'avéra très complexe et j'ai, en définitive, pris la décision de conserver de nombreux mots dans une orthographe approximative mais qui me semble être le reflet le plus précis de la langue parlée, notamment en ce qui concerne les pluriels pour lesquels on utilise parfois le [s] espagnol plutôt que le « kuna » quechua. Le mot « *q'owa* » (offrande) ne peut porter la marque du pluriel car il est utilisé comme un verbe ; en revanche, j'ai choisi par exemple de franciser le pluriel de *ch'alla* (libation), de *t'antawawa* (figure en pain) ou encore de *qhalincha* (travesti) pour une meilleure lecture et parce qu'il arrive aux habitants de les hispaniser quand ils parlent en espagnol.

Plan de la thèse

Avant de pénétrer les voies de l'ivresse rituelle, il m'a semblé judicieux d'explorer l'univers de la production, de la circulation et de la consommation de la chicha et du maïs, premiers responsables de l'ébriété.

Au risque de lasser le lecteur avec une partie contextuelle exhaustive, il m'a quand même paru essentiel de fournir un certain nombre d'éléments afin de comprendre, dans sa dimension diachronique, l'importance du boire collectif dans les sociétés andines. Certaines cultures valorisent positivement l'ivresse et d'autres moins. La Bolivie fait certainement partie de la première catégorie. L'ivresse y est aussi vieille que l'installation des premiers peuples dans cette région où rien ni personne, notamment pas l'Église, n'ont réussi à déraciner une pratique aussi

ancrée. Ainsi, la première partie – historique – propose une promenade dans le temps et la région ; j'y mettrai en valeur la dimension économique et politique tant du maïs que de la chicha et, dans une moindre mesure, de la feuille de coca. Je chercherai à retracer grossièrement le peuplement de la région afin de vérifier s'il a suivi parallèlement la production et la circulation du binôme maïs/chicha. Je montrerai également que cette industrie est devenue l'un des moteurs de l'économie régionale.

Après cette perspective historico-anthropologique, le lecteur sera amené dans l'univers des morts, un monde également partagé par les humains. Dans cette seconde partie, j'explorerai les liens qui unissent vivants et morts, notamment à travers le don de nourriture et de boissons dans un grand banquet. Si on les alimente de la sorte, c'est que les morts sont traités « comme s'ils étaient encore en vie ». À travers la description ethnographique de différents rituels funéraires, nous verrons le pouvoir des morts sur la vie des vivants et vice-versa.

Cette relation est visible dans les mets que les humains offrent aux défunts mais également dans les activités ludiques qui ont lieu en contexte funéraire et qui mettent en valeur l'ivresse collective, facilitant la compréhension de certains de ses codes. Le jeu, objet de la quatrième partie de la thèse, a des pouvoirs performatifs sur la vie après la mort du défunt et pour lui permettre d'accéder au monde des morts. C'est une fois là-bas qu'il sera en mesure d'intervenir auprès des divinités en faveur des survivants. De ce trajet du défunt dépend en quelque sorte la vie des humains. Le jeu joue donc un rôle indispensable. Or, on joue pour de l'alcool et l'alcool est au centre du jeu. C'est ce même alcool qui permet à ceux qui le boivent de participer à certains jeux (funéraires ou de carnaval qui, on le verra, sont liés d'une certaine façon aux morts) qui engagent l'identité de genre et d'âge. La métamorphose n'est guère aisée, il faut bien l'aide désinhibitrice des boissons euphorisantes. Ne se travestit pas qui veut...

Finalement, la dernière partie est l'aboutissement logique de ce qui précède : l'ivresse est présente et nécessaire dans tous les rituels où sont présentés des offrandes ou des sacrifices. L'alcool et l'ivresse qu'il produit permettent de communiquer et d'envoyer les requêtes aux êtres surnaturels qui peuplent la Pachamama, ainsi qu'aux défunts. Pour aller encore plus loin, je postulerai que le corps du buveur ivre s'offre en sacrifice. Pour convaincre de cette hypothèse, j'analyserai, en premier lieu, les formes d'offrandes/sacrifices sanglants ou non réalisés par les habitants de la communauté ; puis je m'attacherai à démontrer que c'est à travers des mécanismes somme toute très proches de ceux cités précédemment que le corps du buveur, détérioré, presque moribond, prend tout son sens sacrificiel.

PREMIÈRE PARTIE

Le vertige historique de l'ivresse :

Une histoire de gens, d'animaux et de biens rituels

Qhoari et Arani, les deux communautés paysannes où j'ai réalisé mes travaux de terrain ont une histoire commune et entrelacée. Depuis le temps où des caravanes de *llameros* (bergers de lamas) et d'auquénidés parcouraient la région jusqu'aux camions et taxis d'aujourd'hui, la circulation des gens et des deux biens rituels que j'ai choisis d'étudier ici, le maïs et sa version manufacturée, la chicha, et la coca suivent aujourd'hui des parcours similaires à ceux des temps pré-hispaniques.

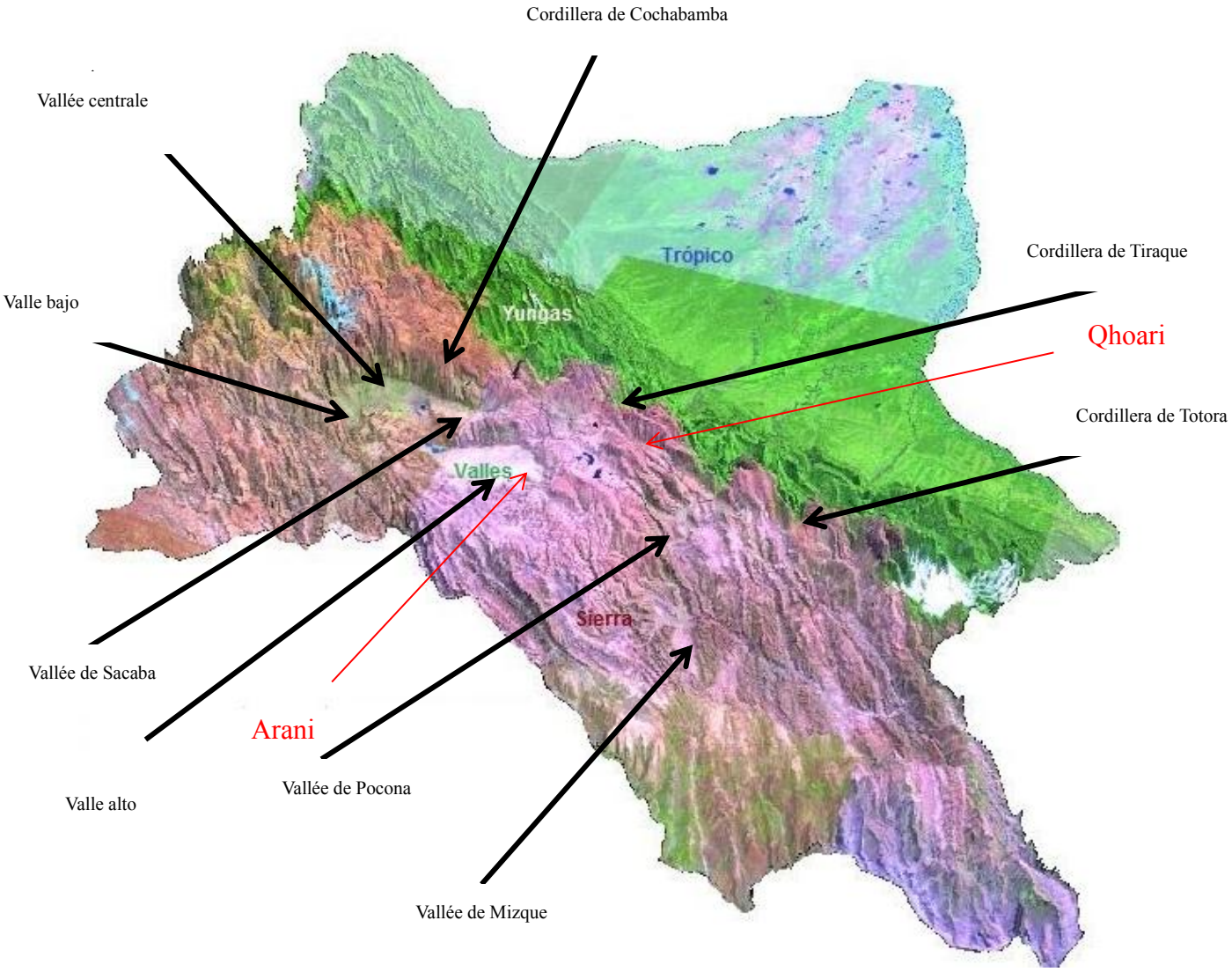


Fig. 3 carte du département actuel de Cochabamba où apparaissent la plupart des lieux cités dans la thèse. (Source : Sanchez 2008 : 51 avec indications personnelles)

Chapitre I

Histoires de va-et-vient : les gens, les animaux, les biens rituels

Je me suis attachée à reconstruire des pans d'histoire de la région qui réunit le *valle alto* de Cochabamba à Qhoari et ses alentours sacrés naturels ou édifiés par l'homme ; cette histoire apporte une explication sur la manière de boire actuelle. C'est en explorant la région, en discutant avec des amis archéologues et anthropologues connaisseurs de l'endroit, en parcourant les écrits ethno-historiques et surtout en partageant la vie quotidienne de la famille Albarado à Qhoari et grâce aux explications d'Ernesto, leur fils, que j'ai compris l'importance de cette brève reconstruction pour percer le mystère du boire rituel, festif et collectif. En effet, la pratique est fort ancienne, elle remonte au moins à l'époque formative (2000 avant JC-300 après JC) comme le montrent les objets rituels du boire retrouvés dans les fouilles archéologiques des alentours.

Dans cette première partie, je voudrais montrer le dialogue qui s'instaure entre région productrice de maïs (*valle alto*), celles qui fournissent la coca (Yungas de Vandiola, Arepucho y Chuquimia), et celle de Qhoari, au croisement de ces deux régions. Et la chicha est bien le lubrifiant (je reconnais que l'expression n'est certainement pas très élégante mais elle illustre bien le rôle social joué par la boisson) qui favorise la communication entre les gens des différentes ethnies qui cohabitaient dans ces étages écologiques différenciés : les travailleurs préhispaniques du maïs et de la coca recevaient de la chicha en échange de leur travail. Je vais relater ici l'histoire de cette circulation de gens et de produits sacrés.

Je pose que l'histoire de la chicha, son industrie (la plantation du maïs, le transport du maïs et donc l'élevage des auquénidés, l'accès à l'eau, sa fabrication) fut certainement, dans les premiers temps, une entreprise « complémentaire » multi-ethnique et qu'elle se calque sur l'histoire des migrations et des déplacements de populations qui ont, depuis des siècles, marqué l'histoire de Cochabamba. Bien que de nos jours, la différenciation ethnique se soit atténuée, il n'en reste pas moins que le va-et-vient des éléments nécessaires à la fabrication de la chicha ainsi que l'endroit où vivent ses consommateurs prouvent un dialogue permanent entre ces régions à éco-système varié. C'est à partir de cette idée de « circulation » que je juge séduisant de retracer une partie de l'histoire de la région liée aux produits à haute teneur symbolique que sont le maïs et la coca[41].

[41] Je ne développerai pas le thème de la coca dans la même mesure que celui du maïs puisqu'il ne fait pas directement partie de l'objet de cette thèse. Toutefois, puisqu'il est impensable de séparer l'ivresse du *p'iqcheo* (mâcher la feuille de coca) et que les deux produits sont insérés dans un circuit circulaire qui se rétroalimente mutuellement, j'ai choisi de présenter certains aspects de la production et de la commercialisation dans le dernier chapitre de cette première partie.

I. Un climat et des terres bénis des dieux

A. Qhoari, à la croisée des chemins[42]

Photo 5 Qhoari, un couloir montagneux. 2008.

Photo 6 vue de la communauté du haut du Machu Qhoari, la plus haute montagne de la région. Saison des pluies. 2008.

Pour comprendre le contexte de ma zone de travail, notamment ses habitants, la production et la circulation du maïs, aliment de base pour l'élaboration de la chicha (bière de maïs)[43], et de la coca, éléments indispensables lors des ivresses rituelles, il faut imaginer ce que furent la région de Cochabamba, notamment celle du *valle alto* et des vallées au climat mésothermique du Sud, Pocona, Mizque, Totora et les terres tropicales des Yungas. Toutes ces régions relativement peuplées à l'époque inka (à l'exception des hostiles Yungas et de la vallée de Cliza ou *valle alto*[44] qui étaient des marécages) étaient interconnectées grâce à l'implantation de colons d'origines diverses et de nombreuses routes qui sillonaient la région.

Qhoari se trouve exactement à la croisée de ces différents centres d'établissements humains, à l'embranchement d'un chemin muletier qui mène directement à Inkallaqta, citadelle inka et centre cérémoniel[45]. Toute la région est parsemée de tumulus, témoins d'une époque

---

42 Toutes les photos de cette thèse ont été prises par moi, dans le cas contraire, leur auteur est mentionné.

43 Goldstein et al. (2008 : 135-136) se sont demandés quelle était l'origine du mot chicha. Deux pistes pourraient être suivies : soit il proviendrait de la région caraïbe, de la langue arawak ; chicha désignait toute forme de boissons fermentées (Cutler et Cardenas 1947), soit il pourrait dériver d'une langue parlée par les Cuna (Panama actuel) (Pardo cité in : Goldstein et al 2008). Quoi qu'il en soit, les Espagnols optèrent pour adopter le terme chicha comme générique pour les diverses boissons indigènes fermentées ou non.

44 Bien que la traduction de *valle alto* corresponde à "vallée haute", je préfère continuer d'utiliser le masculin et ces termes en espagnol dans mon texte.

45 La citadelle d'Inkallaqta fut construite vers 1470 par l'Inka Tupaq Yupanki et reconstruite par son fils Wayna Qhapaq. Inkallaqta est la plus grande citadelle de l'empire inka et la plus représentative de toute l'ancienne province du *Qollasuyu* ;

d'intense activité agricole et rituelle et de cimetières pré-colombiens, de silos –*q'ullqa*-, de chemins pavés par les Inka. Qhoari est également située sur la route qui passe par Monte Punku, un autre accès à la *Pukara* (citadelle) en question et qui continue vers Pocona et ses riches vallées (ancienne route stratégique de la lutte contre l'invasion des ethnies chiriguana - les Guarani actuels – en provenance des terres basses chaudes et humides). Sur l'autre versant de la montagne, on trouve des routes inka menant aux *yungas* de Vandiola où l'on produisait la coca impériale inka et probablement pré-inka et où une partie de la feuille actuelle est encore cultivée.

Et quel meilleur endroit pour se reposer pour les bergers et leurs bêtes qui transportaient coca et maïs que ce passage escarpé dans la montagne la plus élevée de la région où abonde l'eau ? Endroit d'offrande au demeurant… Le nom même de Qhoari suggère, selon les anciens, un lieu d'offrande et serait alors formé sur le lexique quechua « *q'owa* » qui est un don d'encens et autres délicatesses culinaires appréciés par les dieux tutélaires : « on dit qu'avant, les gens des vallées amenaient leurs animaux depuis Punata ou Cliza. Personne ne vivait ici et, au moment de laisser leurs vaches [pour paître] avant de retourner vers la vallée, ils réalisaient une *q'owa* ; depuis, cet endroit s'appelle Qhoari » (atelier d'histoire orale, novembre 2007)[46]. Selon une autre explication, le nom de Qhoari viendrait de *qori* qui signifie or en quechua et qui fait référence aux fameux trésors que renfermerait la montagne et dont je reparlerai plus tard (dernière partie)[47]. Quoi qu'il en soit, or ou pas or, en dépit de son apparence inhospitalière, Qhoari est une zone riche, un lieu de passage, certes, mais aussi une région d'ancien établissement humain qui remonte à l'époque formative.

B. Un dialogue entre étages écologiques

Qhoari se trouve dans la région andine de Cochabamba. Les vallées de Cochabamba bénéficient d'un climat tempéré propice à la culture du maïs. Elles sont au nombre de trois. La première regroupe en fait deux vallées (*valle central* et *valle bajo* : vallée basse), c'est la plus fertile des trois, elle bénéficie de terres alluviales en provenance de la rivière Rocha et jouit ou plutôt jouissait d'une irrigation régulière (le changement climatique altère actuellement le niveau

---

elle a une architecture de type monumental. La *kallanka* (structure architectonique monumentale rectangulaire de 26 m x 78 m) est la plus grande structure d'une seule nef de toute l'Amérique pré-colombienne. Le site est entouré d'une muraille échelonnée et fortifiée mesurant jusqu'à cinq mètres de haut – certainement édifiée pour des fonctions défensives - similaire à celle de Sacsahuamán, à Cuzco, au Pérou, mais d'un type de construction inka provincial. Il existe une structure circulaire dentelée, "El Torreón", un calendrier astronomique qui marquerait les saisons et les époques de semailles et de récoltes. Devant la *kallanka*, se trouve une grosse roche entourée d'une structure en forme de demi croix andine, l'« *Ushnu* » ou autel, depuis lequel il semblerait que l'Inka s'adressait aux gens du lieu, d'où le caractère rituel du site. Plus loin se trouve une cascade "*Paqcha*" qui permit non seulement l'approvisionnement en eau mais qui marque le culte à la Pachamama et à la fertilité.

46 Il est difficile d'accepter ce commentaire dans son ensemble étant donné l'abondance des objets préhistoriques retrouvés sur place et dont certains remontent à l'époque dite formative.

47 Il faut prendre ces explications étymologiques avec précautions, en effet, la plupart des toponymes de la région sont plutôt d'origine aymara.

d'eau de pluie reçu, cf. Geffroy et al. 2008).

Plus vers l'Est, on trouve la vallée de Sacaba qui communique avec la première et profite également d'un climat généreux. Au Sud-Est, il y a la vallée de Cliza, plus généralement connue comme *valle alto* (vallée haute), plus élevée que les autres. Elle est nettement plus aride. Cette vallée semble avoir été relativement dépeuplée au moment de la conquête[48], ce qui permit aux Espagnols d'y établir très tôt leurs premières *chacras*[49]. Le *valle alto* est directement lié à Qhoari qui entretient depuis des siècles d'étroites relations avec lui (cf. atelier d'histoire orale 2007 et témoignages d'anciens). C'est pourquoi je désire comprendre le rôle rituel, social, économique et politique de cette plaine durant l'empire inka, puis pendant la Colonie et jusqu'à l'époque actuelle.

Au Sud, plus particulièrement vers le Sud-Est, on trouve les vallées chaudes de Pocona, Mizque et Totora. Sanchez (2008) affirme que les Inka auraient établi deux "provinces" dans la région de Cochabamba, celle de Pocona[50] et celle de Cochabamba, avec leurs respectives "capitales de province ». Les versions recueillies par Cieza de León ou Betanzos laissent entrevoir des similitudes entre les vallées de Pocona et de ses dirigeants avec le Cuzco[51] (Betanzos 1987 [1551] : cap. 34, Cieza de León 1984 : 380-386, Murúa 2004 [1615] cité in Sanchez 2008 : 251-254).

Pour mettre en valeur les richesses agricoles de l'empire et assurer en même temps un puissant système de contrôle politique, l'Inka Tupaq Yupanki puis son fils Wayna Qhapaq procédèrent à d'importants déplacements de population en provenance de toutes parts du Tawantinsuyu (empire Inka). Depuis, la région de Cochabamba se caractérise par un important brassage ethnique[52] qui a fini par la doter d'une identité propre, fondée sur un perpétuel

48 Il a quand même été retrouvé dans la zone d'Arani et de Muela des céramiques d'influence tiwanakota (2000 avant J.C. – 1000 après J.C.), ce qui prouve un peuplement ancien de la vallée.

49 *Chacra* (ou *chaqra*) est un mot quechua qui désigne une unité territoriale destinée à l'agriculture voire à l'élevage. En quechua, on parle de *chaqra* quand le terrain est cultivé et, s'il est en friche, il devient *qallpa*. La taille de la *chacra* est variable.

50 D'après Pärssinen, Pocona était une province inka de 10.000 unités domestiques (un *hunu*) (2003 : 265).

51 Similitudes imposées par les Inka qui auraient pris soin de créer de « nouveaux villages » (*machaka-marca*) dans le Valle Bajo et dans la vallée de Pocona en inventant un paysage administratif et politique où aurait été appliqué le même concept de planification territoriale « sacrée » qu'au Cuzco (cf. Sanchez 2008 : 239). Des rayons « *ceques* » (lignes imaginaires qui, partant de Cuzco vers des lieux sacrés, servaient de calendrier et organisaient l'espace régional) partaient de Pocona vers les quatre *suyu* (provinces inka)[51] (Sanchez : 255). Ce nouveau paysage politique était scandé par des lieux d'adoration de diverses divinités et l'on y reproduisit la carte des *wak'a* (objets d'adoration) du Cuzco (cf. Polo de Ondegardo 1916 [1571]). Quant à la citadelle d'Inkallaqta (proche de Pocona), certains auteurs (cf. Sánchez 2007b, Lavayen 2004, Terrazas 2008) penchent également pour une répétition de la symbolique architectonique du Cuzco. Le site représenterait un condor en plein vol (Ramon Sanzetenea 1998) alors que celui de Cuzco représenterait un puma.

52 Quelques exemples de métissage à la fin du XVIIIème siècle et début XIXème selon les chiffres établis par Viedma (1836) dans les régions connectées à Qhoari. Tarata : 3.971 Espagnols, 4.156 métis: 775 mulâtres, et 6.924 indiens étrangers sans terres. Punata : 1.332 Espagnols, 4.350 métis, 612 mulâtres, 3.411 indiens étrangers sans terres et 27 Noirs. Arani : 803 Espagnols, 2.058 métis, 488 mulâtres, 2.904 indiens et 3 Noirs. A Mizque, la population est composée d'Espagnols, de métis, de *zambos* et d'indiens. Pocona se compose de *cholos*, de métis, de *zambos* et d'indiens.

mouvement de population et de biens – notamment les biens rituels comme le maïs, son produit dérivé, la chicha, et la coca[53]. Pourtant, il n'a pas été retrouvé de restes archéologiques témoignant d'une culture complexe avec un Etat hiérarchisé aussi importante que celles de Tiwanaku ou des Andes centrales.

La création de nouveaux espaces de pouvoir a donné lieu à une réélaboration du domaine du sacré, élément fondamental pour imposer une unité de contrôle d'Etat légitime (Julien 2002 cité in Sanchez 2008). Bauer (1996) a montré comment le maïs a été utilisé par les Inka, à Cuzco, pour promouvoir leur statut d'origine divine en l'associant à des êtres mythiques. Aussi les cérémonies de plantation (fêtes et cérémonies d'intense boire collectif) étaient-elles scandées par des rituels renvoyant aux mythes fondateurs et permettaient-elles aux autorités de légitimer leurs positions privilégiées.

Depuis des siècles, les vallées de Cochabamba sont le témoin d'un flux constant de gens, d'animaux et de biens entre les différents étages écologiques. La région de Qhoari est connectée aux vallées précédemment citées mais également aux terres basses tropicales - les Yungas, terres du Piémont andin tropical, où l'on cultive la feuille de coca depuis les temps pré-colombiens - et aux zones montagneuses.

[53] Situation qui a certainement eu une influence sur la formation politique de la région : c'est là qu'eurent lieu diverses rébellions et luttes politiques (c'est, par exemple, dans le *valle alto* qu'a été promulguée la Réforme Agraire en 1953, comme nous le verrons plus loin).

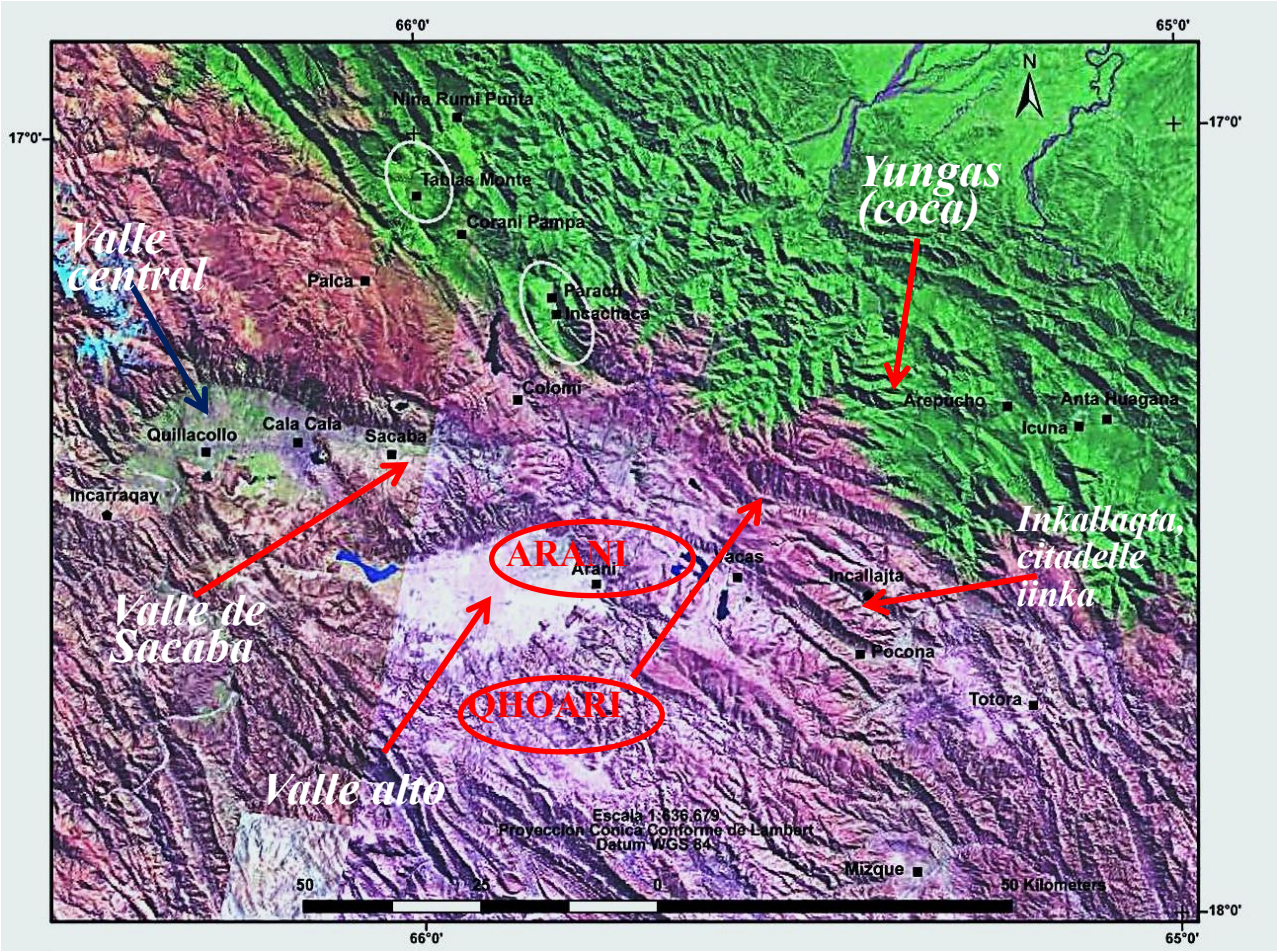


Fig. 4 carte montrant la proximité de la communauté de Qhoari avec les régions tropicales, les vallées, ainsi que le centre religieux Inkallaqta. Élaboration personnelle sur la base d'une carte construite par Walter Sanchez 2008.

Dans la *puna* (zone froide de grande altitude), dont le paysage semble présenter des caractéristiques hostiles à l'habitat, on cultive cependant la pomme de terre – et l'on peut y fabriquer le *ch'uñu*, pomme de terre déshydratée, dont l'élaboration consiste en un long processus de lyophilisation en la faisant passer par des expositions à l'intense soleil d'altitude et au froid mordant et sec des nuits d'hiver tout en extrayant au fur et à mesure le jus amer en les foulant du pied. C'est également la terre des camélidés comme le lama, l'alpaga ou la vigogne[54], qui offrent leur laine certes, mais surtout leur viandecontenant peu de graisse, qui se conserve longtemps sous sa forme séchée, le *ch'arki*, protéine pure, et font également l'objet de sacrifices. De nos jours, ces animaux ont disparu de Qhoari mais les moutons les ont amplement remplacés et fournissent également laine et viande[55].

54 Néanmoins, pour Larson (1998), la *puna* n'englobe pas les terres de pâturage qui sont encore plus hautes et où ne pousse aucun produit. Les territoires de *puna* pouvaient plus facilement être fortifiés que des villages nichés dans des vallées de moindre altitude (cf. Larson 1998: 17).

55 Notons que les communautés alentours de Qhoari n'élèvent plus de camélidés bien qu'il fut un temps où les patrons de l'*hacienda* de Tiraque, la famille Churato, avaient installé dans toute la région des lamas que leurs *pongos* (main d'œuvre

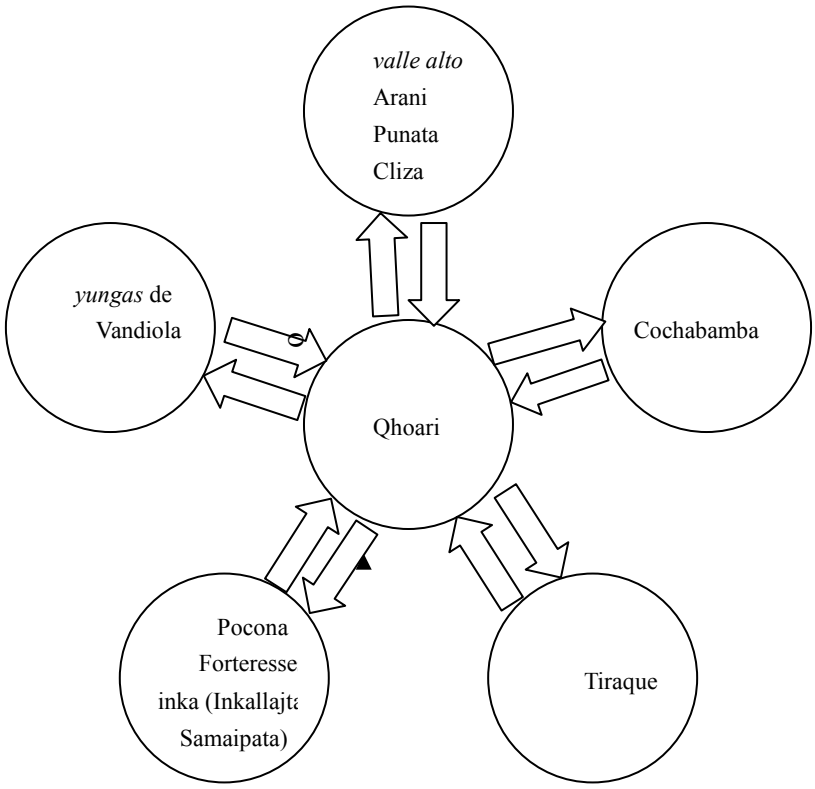


Fig. 5 Schéma montrant les relations que Qhoari entretient avec différents étages écologiques.

En outre, sa proximité avec Jark'arpata, site cérémoniel pré-colombien dédié à l'élaboration « industrielle » de la chicha permet d'imaginer que la communauté qhoareña se serait également fixée sur une route impériale de la chicha et donc du trafic de maïs. Qhoari est sillonnée d'anciens chemins inka, dont certaines parties sont encore visibles, voire utilisées, par les habitants. Elle est aussi étroitement connectée au *valle alto* (où l'on cultive le maïs et brasse la chicha) et à la ville de Cochabamba. Cette relation n'est pas récente comme nous le verrons ; elle remonte aux temps pré-hispaniques, quand les troupeaux de lamas transitaient par le couloir montagneux de Qhoari, soit pour sortir la feuille de coca, soit pour transporter du maïs.

La situation géographique perturbée, accidentée, hostile même, de Qhoari ainsi que son rude climat représentent certainement l'un des facteurs-clés qui l'a incitée à créer des liens durables avec les populations des vallées au-delà du simple fait de se trouver sur la route menant aux sites religieux et militaires édifiés par les Inka contre les Chiriguano.

servile) devaient emmener paître. Avec la Réforme Agraire de 1953, les animaux disparurent et personne ne sait vraiment où ils furent emmenés. Pourtant, d'autres communautés d'altitude de Tiraque abritent encore des camélidés comme celle de K'aspicancha par exemple. Sanchez relève également que dans la *puna* de Toralapa et de Vacas (deux communautés voisines de Qhoari) ainsi que dans la région de Pocona, des troupeaux de lamas continuaient de paître jusqu'à récemment (Sanchez : 109).

II. Un melting pot à l'andine : la circulation des personnes

L'histoire de Cochabamba est une histoire de migrations[56]. Il n'est donc guère aisé de comprendre au terme de quel processus s'est forgée l'identité régionale. Certains historiens (Albo 1987, Schramm 1990) se sont d'ailleurs demandé pourquoi le paysan *qhochala* (originaire de Cochabamba) est-il si différent des autres ? C'est que la population de cette région est issue, en fait, d'une véritable mosaïque de peuples (cf. Schramm 1990, Wachtel 1981, Gordillo et Del Rio 1993 : 9) résultant des politiques de conquête de l'espace géographique.

D'abord, les vallées connurent l'influence de la culture tiwanaku qui était une culture de l'échange plutôt que de domination puis, beaucoup plus tard, vint le pouvoir inka qui imposa un nouvel ordre et réagença la population. Entre les deux, quelques cultures locales se déployèrent sans pour autant développer de système politique complexe[57].

A. Une ancienne histoire de migrations

La conquête inka de la vallée de Cochabamba représenta un changement radical dans la composition de sa population. Sarmiento de Gamboa, un espagnol du XVIème siècle, pense que cette conquête remonte au règne de Pachakutek qui aurait mis en déroute le souverain *qulla* (aymara) Chuchi Qhapaq et qui aurait consolidé le pouvoir inka sur les ethnies aymara vers l'année 1448 (cf. Ibarra Grasso 1978). Après avoir écrasé cette grande rébellion *qulla*, Pachakutek, en vainqueur, retourna au Cuzco afin de consacrer son fils Tupaq Yupanki (1471-1493) comme son successeur[58].

Murra (2002), dans un article pionnier pour son temps, étudia le phénomène de ce qu'il dénomma l'« archipel vertical », une stratégie pour accéder à des ressources inexistantes dans un étage écologique donné. Ce fut celle qu'utilisèrent les peuples des hautes terres pour bénéficier de produits tels que la coca ou le maïs sacrés « parce qu'ils n'avaient pas de terres dans la *puna*

56 Pour élaborer cette note historique, j'ai eu recours à de la bibliographie sur la région ainsi qu'à des entretiens avec les personnes âgées de la communauté, des conversations avec des archéologues et des marches de reconnaissance dans la région.

57 Il n'a pas existé à Cochabamba de groupe culturel local fort qui se soit imposé par rapport à d'autres malgré le climat, les terres fertiles et la présence d'eau. Ce sont plutôt les groupes de passage qui apportèrent croyances et pratiques, notamment des représentants des chefferies aymara de l'Altiplano. Cochabamba n'en est pas moins une région d'échange culturel et commercial entre groupes de diverses régions. Vers 300 avant J. C., les vallées de Cochabamba expérimentèrent l'apparition de la culture Tiwanaku qui, plutôt que de s'imposer, recherchait les échanges économiques et religieux (Céspedes 1993-1994). Cochabamba était une zone de production de maïs, de coton, de cacahuète, d'haricot. Par ailleurs, ses habitants produisaient de la chicha. Ce sont ces différents produits qu'ils échangeaient avec ceux de l'Altiplano inexistant chez eux comme la pomme de terre, l'oca (*Oxalis tuberosa*, tubercule comestible hautement apprécié dans les Andes) et la quinoa. Quand la culture Tiwanaku disparut, les vallées cochabambines se dépeuplèrent et de nouvelles cultures locales firent leur apparition comme les groupes Ciaco et Lakatambo qui durèrent jusqu'à l'apparition des Inka.

58 Sarmiento raconte que, pendant ce temps, ses autres enfants se dirigeaient vers le Sud afin de conquérir les peuples charka. Ceux-ci se replièrent vers Chichas où les Inka les ont finalement vaincus (Sarmiento de Gamboa 1943).

pour y semer du maïs[59] » fit remarquer Polo de Ondegardo (cité in Wachtel 1981 : 57). L'historienne Brooke Larson soutient qu'on ne peut réduire le concept de contrôle vertical de différents étages écologiques à une simple adaptation écologique, il s'agit en fait d'un véritable idéal qui modela les relations sociales de production et d'échange parmi les sociétés andines en définissant une idéologie et une vision du monde » (cf. Larson 1998 : 20). Cette discussion ne devait pas s'arrêter là ; elle continua pendant plusieurs décennies de susciter de nombreux débats[60].

L'idée d'un contrôle vertical des ressources est utile au moment de comprendre les relations entretenues par Qhoari avec les vallées plus basses et tempérées de Punata, Arani[61] voire de Cochabamba mais également avec les *cocales* (champs de coca) tropicaux où se cultive la feuille de coca.

Ce « contrôle vertical de différents étages écologiques » fut possible d'une part, grâce à l'élaboration d'imposants travaux de terrassement[62] et de systèmes d'irrigation et d'autre part, par l'envoi de *mitmaqkuna*[63] vers les régions d'où l'on pouvait extraire les produits précédemment cités. Les *mitmaqkuna* étaient des groupes de familles envoyés par des groupes ethniques – des chefferies - en provenance des hautes terres, vers des terres d'un éco-système différent. Ils remplissaient des fonctions économiques (fournir le reste du groupe en aliments introuvables sur l'Altiplano), rituelles (cultiver les plantes sacrées comme la coca et le maïs), sociales, culturelles, politiques (ces énormes déplacements de population avaient pour effet de diviser les populations rebelles et d'affaiblir leur importance numérique) et militaires (protéger les frontières de l'Empire). Ainsi, le déplacement des « colons » représentait un moyen pour des groupes ethniques et des chefferies de dimensions variables, de contrôler des zones écologiquement différentes et de disposer de la sorte de ressources supplémentaires (cf. Wachtel 1981).

L'État Inka[64] reprit à son compte cette institution en l'amplifiant et en en faisant un moyen de gouvernement à une échelle inconnue jusqu'alors (cf. Wachtel 1981 : 21). Les *mitmaqkuna*

59 porque no tenyan tierras en la puna para sembrar mayz" (Wachtel 1981).
60 Certains auteurs, dont Alvaro Higueras (1996), contestent cette théorie pour la région de Cochabamba où ils ne retrouvent pas de traces denses d'une société invasive tiwanakota mais plutôt des éléments diffus, ce qui suggère qu'elle s'est adaptée et a été influencée par les conditions locales.
61 Déjà Viedma faisait remarquer que le village d'Arani avait une vice-paroisse à Tiraque. Les liens étaient formellement tissés...
62 Le concept est tellement important qu'il est repris dans les habits. Zuidema, en s'appuyant sur les dessins de Murúa et de Guaman Poma, signala trois types de dessins standardisés dans les habits. L'un d'entre eux, le *colcampata,* indiquait une hiérarchie dans l'organisation politique de l'Empire. Il s'agit de damiers qui feraient allusion métaphoriquement aux terrasses de culture et aux *qullqa* (en raison des patrons répétitifs) et étaient utilisés par les guerriers pendant les cérémonies des semailles (cité in : Mercedes del Rio 2010).
63 Je préfère garder le mot quechua.
64 Wachtel pense que l'on peut faire remonter l'institution des *mitmaqkuna* à l'horizon Tiwanaku.

venaient réellement de toutes parts du Tawantinsuyu (Empire inka, réunion des quatre régions), d'une frontière à l'autre ; ils parcouraient, pour arriver sur leur nouveau lieu de résidence, d'immenses distances qui allaient du Cuzco à la côte Pacifique et du Sud de la Colombie actuelle au Nord argentin actuel.

Les *mitmaqkuna* effectuaient des travaux spécifiques soit pour l'État, soit pour leur propre groupe ethnique ; ils relevaient d'une double allégeance, d'une part envers les seigneurs lointains de leur région d'origine où ils conservaient normalement leurs droits sur la terre[65], d'autre part, envers le seigneur principal de la région où ils habitaient et qui contrôlait tous les *mitmaqkuna* (cf. Wachtel 1981 : 87-88, Platt et al. 2006)[66].

Ils ne cassaient jamais totalement les liens qui les reliaient à leur groupe ethnique d'origine car des *mit'ayoq* (de *mit'a* : tour en qhechua) venaient prendre leur tour de travail –généralement pour les lourds travaux physiques liés à l'agriculture - dans la vallée, pour une durée d'environ trois mois, le temps d'un cycle agricole, et faisaient le lien entre les *mitmaqkuna* et les groupes des hautes terres dont ils étaient issus. Après la récolte, ils retournaient en masse vers leurs *ayllu*[67] des hautes terres (cf. Larson 1998). Cela représentait d'énormes flux migratoires (dont la région est encore aujourd'hui le témoin). Les sources mentionnent jusqu'à 14 000 travailleurs, entre *mitmaqkuna* et *mit'ayoq* pour la vallée de Cochabamba (cf. Wachtel 1981). Les *mitmaqkuna* furent définitivement séparés de leurs lieux d'origine après la colonisation, sauf dans certains cas où les *encomenderos*[68] préférèrent les renvoyer dans leur territoire d'origine, soit sur la côte Pacifique, soit dans leur région montagneuse (cf. Wachtel 1981 : 22-23).

Cochabamba était le grenier à grains de l'Empire. Au temps de l'Inka[69], les *mitmaqkuna*, avec l'aide temporaire des *mit'ayoq*, s'occupaient de toute l'industrie inhérente au maïs, ils le produisaient et le transportaient sous la direction de leur propre chef ethnique et d'un représentant de l'Inka. Ils étaient également chargés d'effectuer d'autres tâches comme la mise en valeur de terrains de coca, ils devaient aussi pêcher, garder les troupeaux qui transportaient le maïs vers les centres du Nord, garder les silos impériaux voire, dans un premier temps, sous le règne de Tupaq Yupanki, protéger les frontières.

---

65 Et selon Polo de Ondegardo, quand un *kuraka* chuy passait par là, les Chicha lui donnaient en tribut des œufs, des poules et des canards et du maïs.

66 Ainsi, les seigneurs de Charka avaient le pouvoir sur leurs propres indiens dans les vallées cochabambines mais également sur toute la population qui vivait là (cf. Wachtel 1981: 87).

67 Unité territoriale fondée sur les liens de parenté

68 Celui qui commande l'*encomienda*, une certaine surface de terres avec les hommes qui y vivent, octroyés par le roi en récompense de la conquête.

69 Comme je l'ai montré plus haut, les Inka ne furent pas les premiers à coloniser la vallée, puisque l'on retrouve des traces qui montrent l'influence tiwanakota (vers 1500 avant J.C. -1100/1200 après J. C.) (cf. Céspedes 1993-94, 2001).

Ainsi, furent installées dans la vallée de Cochabamba des populations étrangères choisies parmi les nations récemment conquises. Ensuite, un grand réseau de routes et de *tambos*[70] fut consolidé et développé. On comprend que cet imposant réagencement de population entrepris par Tupaq Yupanki et poursuivi par Wayna Qhapaq rende difficile l'interprétation du peuplement pré-incaïque de la vallée.

Une générosité intéressée...

Pour cultiver un climat de réciprocité, l'Inka témoignait sa légendaire « générosité » en offrant aux soldats, en échange de leurs services rendus, des rations spéciales de bière de maïs, la chicha, de la farine de quinoa, de la viande, d'autres articles de valeur (cf. Larson 1998 : 27) et des femmes[71] (Platt et al. : 843).

Ainsi, alors que son père, Inka Tupaq Yupanki était un guerrier qui cherchait à étendre l'empire, pour sa part, Wayna Qhapaq joua le rôle de pacificateur et se chargea d'organiser le royaume « (…) Wayna Qhapaq était un homme qui savait gouverner, qui fit faire de nombreuses cultures et qui conquit de nombreuses terres »[72] (cité in Wachtel 1981 : 24). Sa politique offensive de colonisation associée à l'imposition de la langue quechua finirent par homogénéiser un tant soit peu la région (cf. : 22).

B. Les marais salants, les marécages et les troupeaux du *valle alto*

Le *valle alto* est étroitement lié à la région de Qhoari puisqu'il marque le point de départ pour y accéder à partir des terres hautes aymara et de la vallée centrale de Cochabamba. Aujourd'hui encore, le va-et-vient des habitants entre Qhoari et les villes de Punata et Arani dans le *valle alto,* est incessant. On échange des produits, des alliés, des amitiés, des lieux de résidence, et les habitants des hautes terres ont aussi l'habitude de descendre y boire ce qui est considérée comme la meilleure chicha de Bolivie... Ces échanges existent depuis les temps précolombiens. C'est pourquoi, il me semble important de commencer par décrire ce que fut la vallée aux temps préhispaniques. Je reviendrai ensuite sur le rôle économique plus récent du

70 Les *tambos* (quechua : *tampu*) consistaient en une structure inka construite à des fins administratives et militaires. Situés tous les 20 ou 30 kilomètres le long des routes, dans un lieu stratégique, aéré et jouissant d'une bonne visibilité, proche de sources d'eau pour les voyageurs et leurs animaux. Ils permettaient de loger et d'alimenter les dignitaires itinérants et l'Inka quand il parcourait leur territoire d'un bout à l'autre et servaient également de dépôts (*qullqa*) pour stocker des aliments, de la laine, du bois et autres matériaux. De grands enclos en pierre permettaient aux lamas de se reposer. En époque de pénuries, les *tambos* permettaient de redistribuer des produits aux villages alentours. Apparemment, les gens du commun n'y avaient pas accès.

71 Les Charka, Qaraqara, Sora, Quillaka et Caranga recevaient de surcroît de riches terres à maïs dans l'Est du *valle bajo*, ils étaient libérés du tribut et des « services personnels » comme la *mit'a*, ils portaient des *cumbi* et des *absca* (habits cérémoniels ou destinés aux hauts dirigeants) et servaient dans les champs de l'État (cf. Larson 1998 : 27). Les témoignages exagèrent peut-être un peu ces marques d'indulgence se demande Larson mais ils montrent toutefois l'allégeance de certains chefs aymara face à la générosité Inka.

72 « (…) guayna capa hera hombre que governaua mucho e hizo hazer muchas sementeras e conquisto muchas tierras »

valle alto.

Le valle alto *: un désert salé*

Photo 7 champ de maïs à Punata. 2008.

Le *valle alto* était en fait un énorme marécage dont le centre était couvert de *totoras*[73] et les rives, de marais salants (que l'on devine encore sur les fig. 3 et 4). Les Inka avaient installé dans cette région quelques *mitmaqkuna* de différentes nationalités qui ne s'occupaient guère d'agriculture[74] – en tous cas, pas dans de grandes proportions - en raison de la présence de marécages. Hormis les salines et les marécages, on trouvait des bois d'*algarrobos* (arbre épineux)[75], des *sunch'u*, des *tunas* (figuiers de barbarie), des *ch'illijchis* (ceibos)[76] et des faux-poivriers (Schramm 1990 : 3). Même la flore était hostile, en conséquence, les habitants s'étaient plutôt spécialisés dans deux sortes d'activités : ils ramassaient le sel[77] et l'emportaient vers les forteresses et ils s'occupaient des troupeaux de camélidés qui, par la suite, devaient transporter le maïs vers le Tambo de Paria (actuelle région du lac Popoo) avant d'entreprendre la route vers le Cuzco.

Photo 8 Le Tuti, la montagne amoureuse du Machu Qhoari. 2006

Toutefois certains groupes s'étaient installés sur les bords de la vallée, en hauteur, le long du piémont de la chaine

73 Roseaux caractéristiques des Andes avec lesquels on construit notamment des embarcations au Lac Titicaca.
74 A Tocori, Horozco, la personne qui a effectué la Visita de Pocona (Visita 1970 : 291) a rencontré les « *coches camayos* », les éleveurs de porcs de Turumaya (il est tentant d'établir la relation chicha- chicharron. Le chicharron est un plat très apprécié dans la région : ce sont des morceaux de porc cuits pendant des heures dans leur propre graisse (il semblerait qu'il s'agisse d'un plat consommé depuis des centaines d'années). Probablement autour se trouvaient les salines travaillées par les indiens de Pocona (Schramm 1990 : 6).
75 Il reste encore un résidu de forêt le long de la route qui mène au Valle Alto depuis la ville de Cochabamba.
76 Arbre dont les fleurs d'un rouge-orangé peuvent être consommées en beignets.
77 Avant de récolter le sel, il fallait retirer les *sunch'u* dont on fabriquait probablement des médicaments anti-venin en les faisant cuire avec du vin. Schramm pense que ces médicaments étaient transportés vers les forteresses pour soigner les guerriers (cf. Schramm : 10).Ces plantes faisaient partie des produits qui circulaient sur différents étages écologiques.

montagneuse du Tuti[78] (voir photo 8). Là, ils arrivaient à pratiquer une agriculture à petite échelle, en tous cas suffisante pour les alimenter voire pour payer un tribut à l'Inka[79]. Des traces d'agriculture sont visibles dans la région de Tarata et les Indiens de Tiquipaya et d'El Paso, probablement des Turpa, cultivaient pour l'Inka[80] des terrains situés dans la région de Paracaya.

A cet effet, l'administration incaïque fit construire des canaux d'irrigation depuis la rivière Punata et même, souligna Schramm, depuis les hauteurs de la montagne Tuti où les Inkas avaient trouvé plusieurs lacs dont les eaux irriguaient ces champs. Il ressort de ces témoignages que l'eau était déjà un bien rare dans ces régions de vallée[81] et que de grands travaux furent entrepris pour y accéder.

L'intendant Francisco de Viedma (fin XVIIIe siècle) avait lui-même relevé pour la région de Cliza (*valle alto*) que l'eau n'était pas très abondante mais que l'on avait recours aux eaux du fleuve Punata pour irriguer, ainsi les terrains devenaient fertiles et particulièrement propices au pâturage (Viedma [1836] : paragraphe 176) : « l'herbe y est très bonne et propice à l'engraissage, particulièrement au centre de la vallée voire dans toute la vallée en raison des nombreux marais et marais salants. On y trouve beaucoup de bétail à laine, quelques têtes de bétail chevalin et bovin[82] ».

Or, le contexte actuel n'a guère changé[83]. L'eau est indispensable en abondance pour cultiver le maïs, importante ressource de la région qui produit de grosses quantités de chicha ; ce besoin d'eau est à l'origine d'énormes conflits entre les populations des hautes terres d'où elle provient – dont Qhoari- et celles des vallées. Pour cette raison, les Qhoareños qui ont de l'eau[84] ressentent une sorte de complexe de supériorité par rapport aux gens de la vallée de Punata à qui

78 Ce qui est intéressant pour mon travail car nous verrons plus loin que cette montagne est, selon la mythologie qhoareña, l'ancienne amoureuse de leur montagne tutélaire, le Machu Qhoari

79 On devine des débuts d'agriculture vers Tarata, Mamata et Paracaya (Schramm : 13).

80 Dans le rapport de 1584 par rapport à l'irrigation de ces terres, ces fameux indiens ont déclaré se souvenir que leurs pères travaillaient encore ces fermes en faveur de l'Inka, sous la modalité de la *mit'a* (témoin Andrés Condori del Paso, cité in Schramm 1990 : 12-13).

81 Viedma raconte quand même que Cliza et Punata souffraient toutes deux régulièrement des débordements du fleuve Punata en période de pluies.

82 Traduction personnelle. "Los pastos son muy buenos y de mucho engorde, principalmente en el medio del valle, y aun en todo él por los muchos bañados y salitrales. Mantiene un crecido número de ganado lanar, algún caballar y vacuno".

83 Voir par exemple : http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/local/20100821/punata-y-san-benito-en-emergencia-por-sequia_86071_164497.html ou encore http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/local/20101117/arani-y-vacas-se-secan-y-las-lluvias-no-llegan_99465_193023.html

84 Derrière la montagne de Qhoari, se trouvent diverses lagunes, telles que Qomerqhocha (lagune verte) ou Yanaqhocha (lagune noire). Dans cette dernière, les personnes affiliées à l'association des *regantes* et avec l'aide d'institutions de développement ont construit un barrage afin de canaliser et de contrôler les eaux en provenance de la montagne. De la sorte, les Qhoareños assurent leur propre accès à l'eau avant de l'envoyer vers le Valle Alto. Dans les hauteurs de Tiraque, il existe également de nombreuses lagunes qui ont permis la construction de barrages situés à 4000m d'altitude et qui alimentent l'irrigation aussi bien des terres de Tiraque que de Punata et d'Arani.

ils envoient de l'eau grâce à un canal d'irrigation. Le syndicat des *regantes* (groupe de personnes qui ont accès à l'eau d'irrigation) de Punata a d'ailleurs pour Siège la communauté de Qhoari.

Photo 9 Barrage de Yanaqhocha (derrière la communauté de Qhoari). 2011.

Le conflit ne s'arrête pas là : bien que les Qhoareños envoient de l'eau « crue », à l'état sauvage, les Punateños considèrent qu'ils la leur retournent sous la forme d'un produit transformé, signe de l'intervention humaine : la chicha. Malgré cela, les habitants de Qhoari font étalage de leur supériorité sur les populations des vallées, comme ils l'expriment dans leurs mythes sur les montagnes. Ils savent que de leur eau dépendent les récoltes de maïs et autres produits du *valle alto* et malgré le mépris que leur témoignent les *vallunos* car ils habitent la *puna* – ils sont perçus comme des Indiens, donc des êtres inférieurs[85] -, eux sont absolument convaincus de leur force physique et de leur supériorité dans le travail et dans leurs valeurs. À cet égard, Gilles Rivière releva que chez les Aymara de Carangas, l'espace est structuré de façon quadripartite : la moitié haute est considéré à droite et masculine et de hiérarchie plus importante alors que la partie du bas est celle de gauche et féminine (1983 : 50). Ce qu'attestent les recherches de Thérèse Bouysse-Cassagne qui montrent, également chez les Aymara, qu'*urco* – montagne - est associé à la virilité et à la violence alors que *uma* – vallées chaudes ou tempérées[86] - représente plutôt les valeurs féminines et est subordonné à *urco*[87]. Du reste, Bouysse-Cassagne mit en valeur que les récoltes peuvent être perdues de nombreuses années d'affilée (jusqu'à sept ans) et que, dès lors, c'est la possession de troupeaux de lamas et d'alpagas qui habitent les hautes terres qui assurent la richesse (cf. Bouysse-Cassagne 1978 : 1060).

85 Cependant, Ernesto Albarado nuance ce jugement en montrant que le contact permanent entre vallées et hautes terres a eu un effet atténuant dans les jugements discriminatoires ; de plus, la Loi de Participation Populaire qui a favorisé un déplacement des centres de pouvoir vers le rural a permis de revaloriser et de changer la façon de percevoir les paysans ; les élites disparaissent et les paysans gagnent de l'importance. De même, le canal d'irrigation permet à la communauté de jouer un rôle de poids. Un grand projet vient d'être mis sur pied pour envoyer de l'eau vers le Valle Alto.

86 En quechua, *ura* serait ce qui se trouve en bas, ce qui est irrigué, au pied de la montagne ou associé à une source.

87 Nous y reviendrons mais je voudrais faire remarquer ici qu'en termes autochtones, lors de la description des paysages, certaines montagnes sont *phiña*, elles sont méchantes, énervées et réclament des sacrifices.

On pourrait ainsi imaginer que les terres hautes comme celles de Qhoari où paissaient et transitaient les troupeaux impériaux étaient considérées comme des zones potentiellement riches.

C. Chemins inka, caravanes de lamas, maïs et coca

a) Les caravanes de lamas

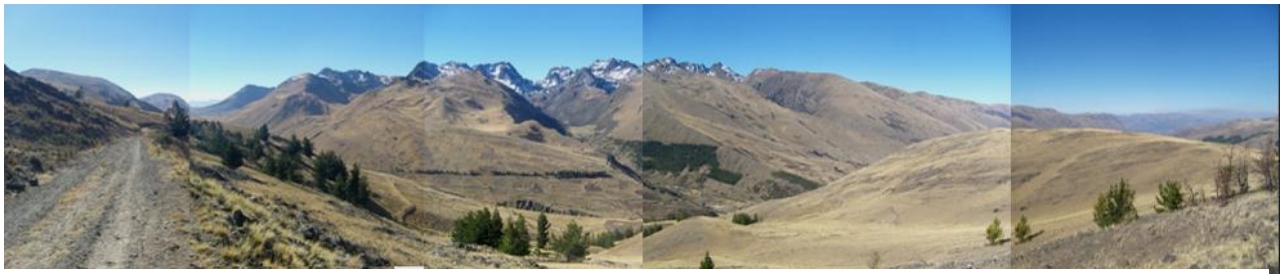


Photo 10 Cordillère de Tiraque appelée « *los infiernillos* » (petits enfers) vue de l'autre versant de Qhoari, en route vers la Laguna verde. 2011.

L'archéologie a dévoilé que les zones de *puna* des cordillères de Tiraque et de Cochabamba (au-dessus de 4 000 m), habitat naturel des lamas, des alpagas et des vigognes, étaient desservies par un dense réseau de chemins qui les connectaient à Colomi, Pisle, Pallq´a, Ch'apicirca, Altamachi, Ayopaya et de là, à l'Altiplano d'Oruro. Les crêtes qui séparent les vallées des Yungas étaient le domaine des bergers de lamas (*llameros*) qui descendaient constamment vers les vallées interandines et les terres sub-tropicales du piémont andin (cf. Sánchez 2007a). Qhoari se situe justement dans cette région de frontière.

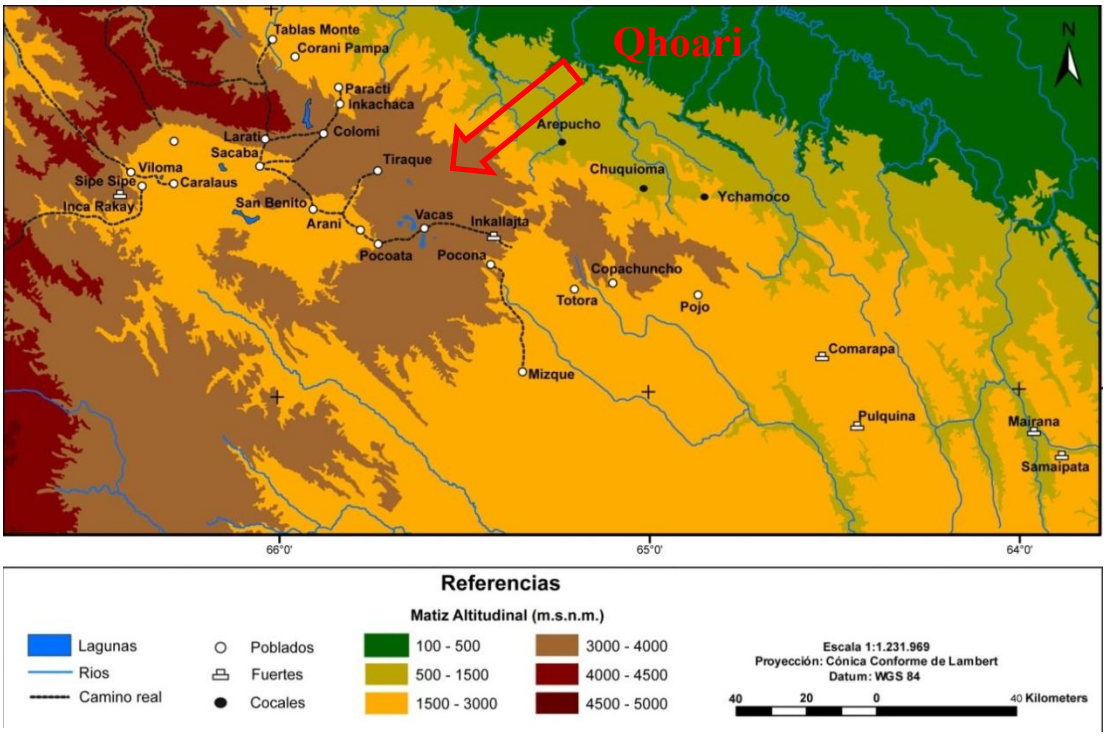


Fig. 6 Source : Sanchez (2008 : 110) Carte des chemins de *llameros* Sipi Sipi et de possibles routes empruntés p ces derniers vers les vallées et les Yungas de Cochabamba (Réalisé par Iván Montaño).

Les caravanes d'animaux parcouraient ce réseau routier en transportant surtout de la coca en provenance de la région voisine des Yungas. Les documents des premiers temps de la Colonie le montrent, la vallée de Cliza (*valle alto*) était une zone d'élevage, activité menée conjointement par les ethnies Turpa[88], Quta et Chuy[89]. Ces terres n'avaient jamais été semées, nous l'avons vu, il s'agissait de marécages et de zones où poussaient abondamment les roseaux mais elles servaient de pâturage. Par ailleurs, Schramm, s'appuyant sur les données de la Visita de 1570, fait référence à Xulti où « seuls vivaient des bergers de l'Inka, ce que révèle la forme des enclos proches du chemin royal qui passait par là[90] » (: 13).

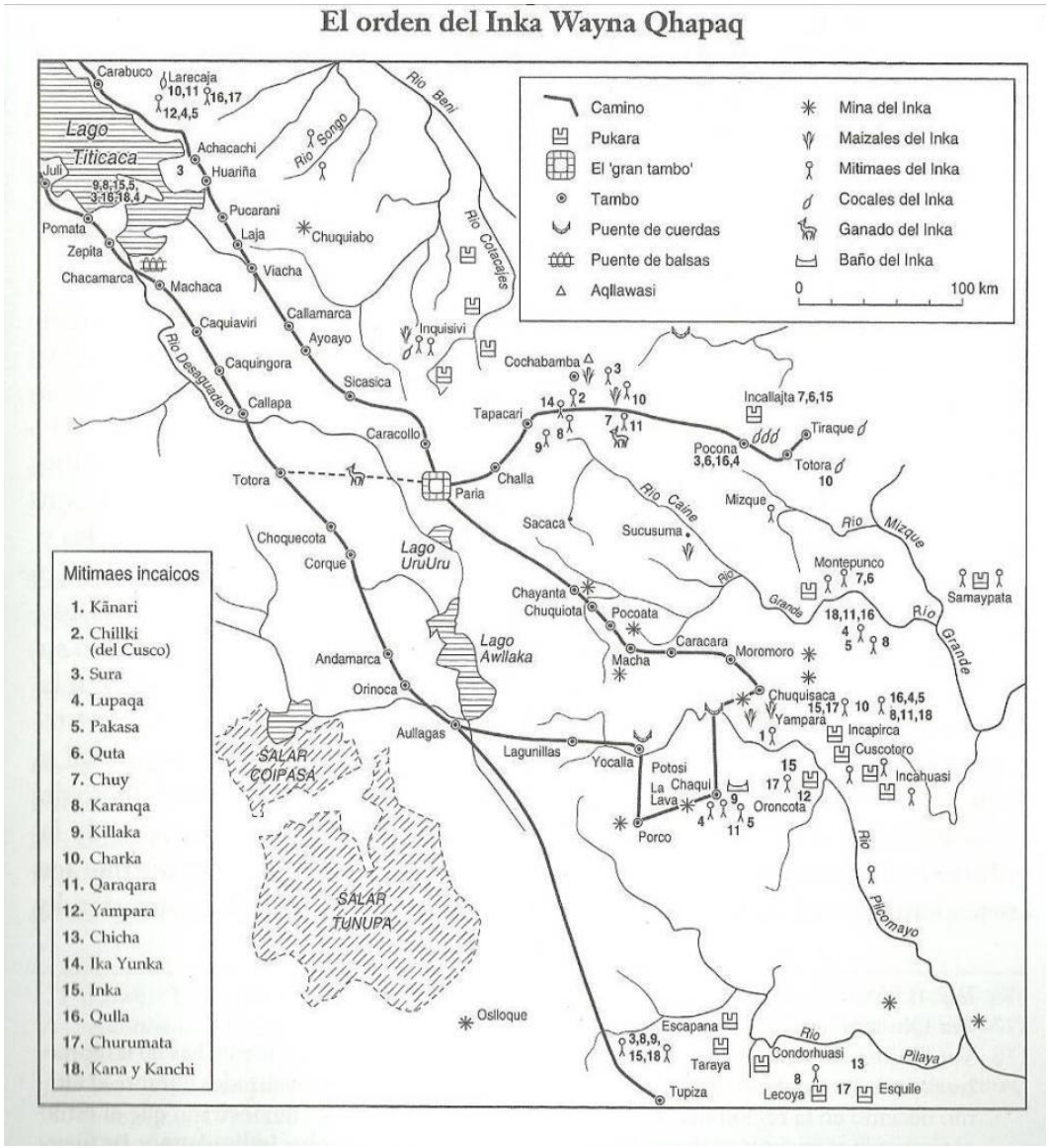


Fig. 7 L'ordre établi par l'Inka Wayna Qhapaq. Source : Platt et al. (: 82)

88 de Xulti.

89 Alors qu'à l'autre bout de la Vallée centrale, on retrouve les Sipe sipe et les Sura comme bergers de l'Inka, (cf. Platt et al. : 81-82).

90 « solamente avia los pastores del ynga y bien lo demuestra la forma de los corrales questan cerca el camino ».

La carte élaborée par Platt, Bouysse-Cassagne et Harris sur l'agencement territorial, économique et politique établi par l'Inka Wayna Qhapaq coïncide avec les données mentionnées plus haut par rapport aux chemins inka, aux troupeaux et à la présence des *mitmaqkuna* (: 82). Je la reproduis ici avec l'autorisation des auteurs. On remarquera que Pocona, Tiraque, Montepunku et Inkallaqta ne sont pas exactement bien situés sur la carte sans que cela n'affecte la trame générale.

Ainsi, les lamas élevés dans la plaine de Cliza et chargés de transporter le maïs cultivé dans le *valle bajo* de Cochabamba devaient également porter le fruit des récoltes de coca produite dans les Yungas de Pocona et Totora. Des troupeaux entiers de « *carneros de la tierra*" (moutons du pays, c'est-à-dire les auquénidés) descendaient jusqu'à la jungle des Yungas de Chuquiuma pour en rapporter la récolte de coca ; quant aux Yungas d'Aripucho ("Visita" a los indios Churumatas y Charcas" réalisée par Gonzáles ([1560] 1990) cité in : Sanchez 2008), les espagnols Horozco et Ringon dans la Visita de Pocona de 1557 firent les mêmes remarques, ce qui suggère, d'après Sanchez, une pratique somme toute relativement banale.

Photo 11 *p'uñu* et vases actuels

Rappelons que les lamas ne peuvent pas transporter de lourdes charges. Lorsqu'il fallait transporter de la chicha en même temps que les produits précédemment mentionnés, c'était donc aux humains qu'incombait la tâche. C'étaient eux qui portaient les grosses jarres en céramique (une jarre de 120 litres vide pèse environ 45 kilos, cf. Jennings et Chatfield 2008 : 212) auxquels il faut ajouter le poids du contenu. Pendant l'empire inka, les hommes portaient les énormes récipients sur le dos en faisant passer une corde par les anses et en la fixant sur le front. Si l'on considère qu'un être humain peut transporter l'équivalent à 150% de sa masse corporelle (Malville 2001 : 238) un homme de taille moyenne pourrait porter environ

84 kilogrammes, par conséquent, pour le transport, on utilisait le plus souvent de la poterie plus petite.

Il n'y a pas si longtemps encore, transitaient par Qhoari des caravanes d'ânes et les témoignages de ceux qui ont encore la mémoire de ces temps-là rapportent que les muletiers passaient par les plus petits hameaux existants qui étaient dès lors tous reliés entre eux. Ainsi ce n'était pas seulement des produits qui circulaient mais aussi des commérages, des nouvelles de parents résidant dans une autre communauté... De nos jours, avec l'arrivée massive du transport par camions, les « villages » qui se trouvaient sur les routes principales ont été privilégiés et intégrés dans un réseau d'échange plus important (c'est le cas de Qhoari qui se trouve le long d'une route et qui, de ce fait, est en plein essor[91]) alors que les communautés paysannes plus retirées et difficiles d'accès se sont éteintes, éloignées de tout et sans accès aux produits qu'on leur apportait auparavant.

Les caravanes ne passant plus par Qhoari, il n'y a plus ni marché ni feria dans la communauté et les habitants doivent se déplacer jusqu'à Tiraque, Cliza ou Punata pour acheter ou vendre du bétail sur les d'immenses foires au bétail ou pour se fournir en aliments, en habits, en produits pour l'agriculture et les bêtes, pour aller chez le coiffeur, à l'hôpital. Finalement, et ce n'est pas une des moindres activités, ils en profitent pour partager une *chichita* avec leurs parents ou *compadres* de la vallée : « il nous arrive de passer un moment avec des connaissances ou avec les compadres[92], quand on va à Punata et à Tiraque. Là, nous buvons [de la chicha] mais ce n'est pas mal parce qu'on ne boit pas tous les jours, seulement de temps en temps» raconte, tata Andrés, un ancien de la communauté.

b) La route de la coca et *l'Inka ñan*

La description détaillée du réseau routier serait trop longue et prendrait trop de place (voir Annexe II) : j'ai préféré me cantonner à une brève exposition des voies connectant ma zone d'étude ; elles sont fort nombreuses du fait de la présence de centres cérémoniels et politiques et de l'importance économique de la région, comme nous l'avons vu précédemment.

Les différents peuples pré-hispaniques de la région étaient liés entre eux par un dense réseau routier strié de ramifications. Toutes les routes connectaient non seulement les vallées, la *puna*, l'Altiplano entre eux mais aussi les zones de Yungas. Ces chemins étaient déjà en service avant l'arrivée des Inka qui, bien souvent, se sont cantonnés à les réparer ou les développer ; le kilométrage du réseau routier inka s'élevait à quelques 3900 km.

[91] Du coup, plusieurs institutions publiques ou des ONG ont choisi d'y installer leur siège social.
[92] Lien de parenté rituelle.

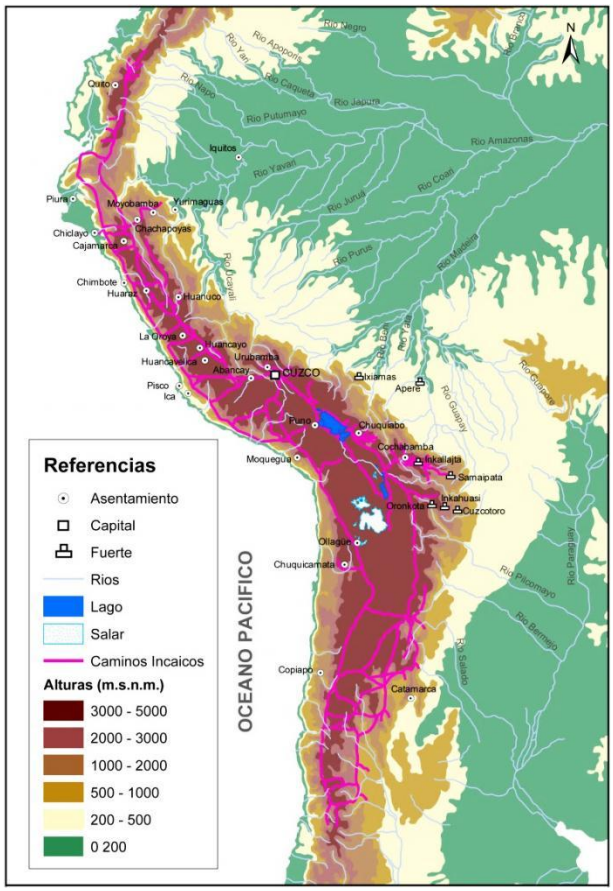


Fig. 8 Les routes inka Source ; Sanchez 2008 : 111

Pour les Inka, la construction et l'organisation d'un immense réseau de routes allait au-delà de la simple intégration du royaume, il s'agissait d'articuler tout un système administratif fort complexe, incluant le transport et la communication comme « un moyen de délimiter les quatre divisions de base de l'Empire » (Hyslop 1992 : 31). Le *Qhapac ñan* ou "route royale" marquait l'omniprésence du pouvoir et de l'autorité de l'État inka sur tout son territoire (Hyslop 1992 : 31, Murra 1975, Sillar et Dean 2002) ; il partait de Colombie et descendait jusqu'en Argentine et articulait les quatre parties du Tawantinsuyu (Strude Erdmann 1963). Selon les sources écrites, le chemin royal partait de Cuzco radialement vers les quatre *suyu*.

Maria de los Angeles Muñoz, archéologue spécialiste des routes inkas, indique que la plupart des routes de la région de Qhoari, servaient à connecter les zones de production de coca avec les centres militaires, religieux et politiques comme Pocona (communication personnelle). J'ai moi-même parcouru des tronçons de chemins de pierre anciens qui parsèment la communauté ; certains passages sont défoncés mais l'on peut encore y deviner le tracé de ces anciennes routes. Des témoins (atelier d'histoire orale 2007) racontent qu'il y avait, autrefois, de grands enclos inkaïques qui ne sont plus désormais que des amas de pierres. El *paso del Inka* (un col sur la montagne Machu Qhoari) abrite les *corrales del Inka* (enclos cerclé d'un mur de pierres sèches où rentrent le soir les troupeaux d'ovins, de bovins ou d'auquénidés), témoin de

Photo 12 *El paso del Inka*. Qhoari 2008.

traces d'élevage d'auquénidés à une époque ancienne[93]. Une légende raconte même que l'on voyait ces enclos depuis l'autre versant de la montagne mais qu'au fur et à mesure qu'on se rapprochait, ils disparaissaient. Légende ou pas, la toponymie atteste la présence d'un chemin protégé par l'ancêtre du lieu, la redoutable montagne Machu Qhoari.

Ce chemin conduit à la communauté paysanne Inkañan (ce qui signifie en quechua : chemin de l'Inka) puis continue vers Pocona, à travers un couloir montagneux. Don Andrés raconte qu'on l'appelle le Chemin de l'Inka car ils passaient bien par là, « le chemin de l'Inka passe par chez moi et va jusqu'à la *zalla*[94] et là, se trouvait le *corral* des Inka. On dit maintenant que la *zalla* est un tigre et si on le regarde d'en-haut, on dirait vraiment un tigre avec des pattes et un ventre ». D'ailleurs, il s'agit d'un endroit tellement dangereux et chargé d'énergie[95] que les gens du lieu disent que cette forme de tigre illumine la nuit. Don Carlos se souvient que ce chemin était en bon état jusque dans les années 1970 mais qu'il s'est considérablement détérioré suite à des pluies diluviennes et à des glissements de terrains (qui sont peut-être également dus à la croissance de la population à la même époque et à la consécutive disparition des forêts de *q'ewiñas* destinés à la construction des toits ou à la cuisson des aliments.

Photo 13 La *zalla* en forme de tigre, dans la montagne Machu Qhoari. 2008.

En bref, les routes sont le reflet d'un désir d'asseoir et de consolider le pouvoir, de favoriser la circulation des gens et des produits et, par conséquent, d'engendrer de nouvelles formes de rumeurs, d'informations, de technologies, mais les routes sont aussi et peut-être surtout une subtile révélation de la sacralité. L'extirpateur d'idolâtries Albornoz signala que

93 Sanchez divise l'espace des bergers de lamas en vallées, proches des fleuves et des terres nitreuses, et en *puna*, notamment les cordillères de Cochabamba et de Tiraque. Les lamas ne résidaient probablement pas toute l'année dans les vallées (Sanchez 2008 : 127).

94 Sorte de déchirure dans la montagne où l'érosion n'a laissé que des pierres qui semblent représenter, de loin, un animal.

95 Je peux en tous cas certifier que ces pierres sont extrêmement glissantes et l'on manque à chaque pas de se rompre les os.

l'*ushnu*[96] était une *wak'a*[97] "universelle" dans tout le Tawantinsuyu (Albornoz 1989 [1568]), qu'elle se trouvait située sur les places des villages mais aussi sur les routes. Albornoz illustra les cérémonies et les rituels de boire collectif auxquels se livraient les « Principaux » mentionnant que les seigneurs s'asseyaient pour boire pour le soleil sur cet *ushnu* et faisaient de nombreux sacrifices pour le soleil (Albornoz [1568]). Cet auteur colonial situait les *ushnu* le long des chemins royaux, les "*caminos reales*" (Sanchez 2008 : 128-129).

c) Deux mille ans de *ch'alla* ?

Les Inka établirent certainement un nouvel ordre dans la région. Cependant, il n'existe pas de témoignages écrits sur la présence des hommes qui s'étaient approprié les terres des alentours de Qhoari près de deux mille ans en arrière. Pourtant, il a été retrouvé, notamment dans les terrains qui jouxtent la maison de ma famille d'accueil[98], de nombreux mortiers, haches et jarres. Pour doña Salomé, il ne fait aucun doute que les anciens habitants : "oui, ils faisaient de la chicha. Il existait aussi des jarres et des casseroles numérotées qu'on appelle *ch'ullpa*. On a retrouvé une vieille casserole avec le numéro 8. On pensait qu'il y avait de l'or dedans, c'est pour ça qu'on a même fait une *ch'alla* ». Don Carlos, son époux, mit également au jour en juillet 2010 trois ou quatre grosses pierres plates, d'environ 40 ou 50 cm x 95 cm, alignées les unes à côté des autres, distribués comme sur le schéma qui précède (fig. 9) et qui sont très probablement le couvercle d'un très ancien sarcophage[99].

Il y a quelques années, d'autres pierres du même genre et alignées de la même façon, avaient été mises au jour par don Carlos sur un terrain situé un peu plus haut, à une centaine de mètres de là.

---

[96] Sorte d'autel.
[97] Objet de vénération.
98 Je suis certaine que des restes de céramique ou de mortiers existent ailleurs dans la communauté mais les habitants craignent qu'en dévoilant ces trésors, on ne vienne les leur voler ou exproprier leurs terres et gardent soigneusement le secret. En outre, ce qui est lié aux ancêtres est potentiellement dangereux.
[99] Il était fréquent que les tombes de l'époque formative consistent en des puits recouverts de pierres plates.

Photo 14 Pierres à moudre retrouvée sur les terrains de la famille Albarado. 2008.

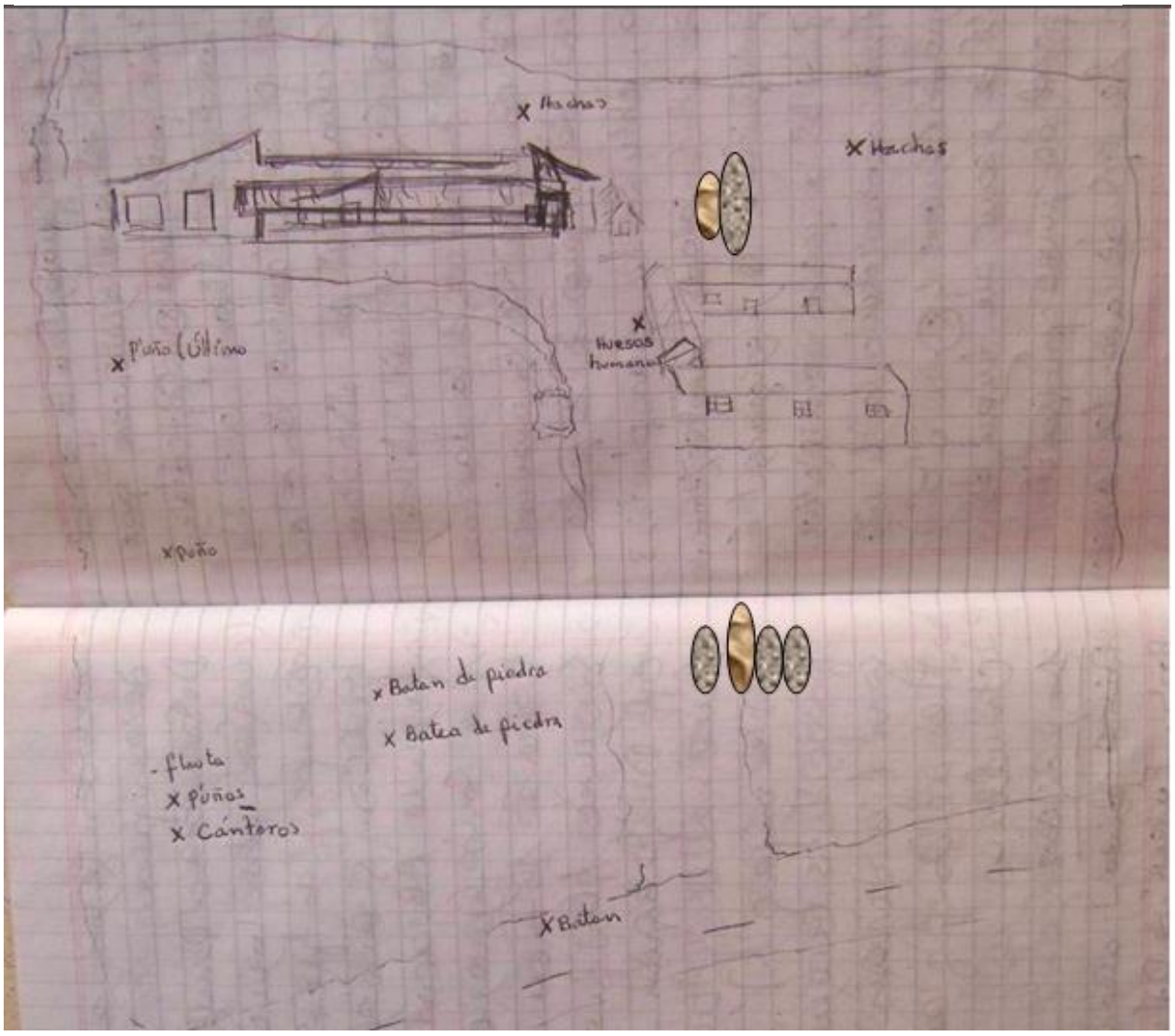


Fig. 9 Croquis élaboré par Ernesto Albarado de l'emplacement des objets précolombiens (*ch'ullpa*) trouvés aux alentours de chez lui.

Les pierres à moudre auraient aussi bien pu servir pour moudre les différents *pito*[100]ou bien pour écraser le maïs pour faire de la chicha. La zone est riche en eau d'excellente qualité,

100 Farine fabriquée à partir de diverses céréales d'altitude, notamment la *quinoa*, *l'amarante* ou la *cañawa,* moulues très finement.

Photo 15 Enfants buvant à la source (*jut'uri*)

Photo 16 *Jut'uri* (coussin humide d'herbe) d'où émerge de l'eau

Des sources jaillissent de partout et forment des sortes de coussins de végétation, il s'agit des *jut'uri*[101]. Cette eau extrêmement pure encore aujourd'hui aurait bien pu servir à fabriquer la chicha tout comme les habitants continuent d'en faire. Par ailleurs, l'on sait que le maïs et le *muk'u* (farine de maïs mâchée et crachée pour fabriquer la chicha) de la région étaient exportés vers la côte pacifique lors de l'exploitation du salpêtre durant la République (XIXe siècle) (Gonzalez Miranda 1995). Nous y reviendrons plus loin.

À côté de ces instruments, on retrouva de grosses jarres arrondies, sans reste de peinture polychrome, représentatives de la période formative (1000 av. J.C.-200 ap. J.C.)[102]. Cette période se caractérise par une tradition céramique monochrome sans incision ni

101 Si l'on établit une comparaison avec le Cuzco (souvenons-nous qu'il s'agissait d'une même région culturelle), le prêtre Martin de Murua, dans sa relation écrite entre 1600 et 1611, fait mention des nombreuses sources qui jaillissaient autour du Cuzco et qui contribuaient à la bonne qualité de la chicha. On retrouve ce même genre de commentaires concernant la vallée de Cochabamba. Cela m'amène à supposer que Qhoari fût peut-être un lieu de fabrication de la chicha. Ce même Murua, dans son Historia General del Peru, observe qu'on ne pouvait plus faire de chicha en raison de la déforestation dans la région cuzquénienne. Or, Qhoari a connu plusieurs siècles plus tard, vers les années 1970, un processus tout similaire ; actuellement, les bois de quewiñas (polylepis) sont en cours de régénération après avoir pratiquement disparu de la région (les habitants expliquent cette déforestation par l'augmentation de la population et l'usage de la coupe pour faire la cuisine). Mais il est évident qu'autrefois les bois de quewiñas étaient fournis et il est possible que les premiers résidents pouvaient faire eux même leur chicha.

102 Toutefois Brockington et al. (1985, 1986) situent cette période entre 1000 avant J.C.et el 600 après J.C. D'après Karen Anderson (2005 : 174), le formatif, à Cochabamba, se serait étendu sur une longue période qui commence avec

peinture. Ces jarres contenaient probablement de l'eau pour faire de la chicha ou tout simplement de la chicha. Aujourd'hui, les habitants des hautes terres répugnent à boire de l'eau. Comme je l'ai évoqué plus haut, il est probable que la nature crue de l'eau puisse être associée au sauvage et au non domptable alors que la chicha serait le reflet de l'intervention technique humaine, preuve de son développement. Nous reviendrons sur ce point plus loin, mais si j'ai tenu à l'évoquer c'est parce qu'il me semble légitime de supposer que ces récipients ne servaient pas à contenir de l'eau destinée à être bue mais peut-être des boissons fermentées. Il me semble que d'autres formes de récipients sont utilisées pour y garder l'eau pour la vaisselle ou pour réaliser d'autres travaux ménagers. D'ailleurs les récipients actuels, les *p'uñu*, qui servent à faire macérer la chicha ressemblent énormément – en plus grand - à la céramique retrouvée.

Photo 17 La *jatun rumi* (grosse pierre) de Qhayarani.

Qhoari est certainement une zone de passage, d'ailleurs son nom pourrait refléter – nous l'avons vu - le sens de l'offrande, *q'owa*, que les pèlerins ou autres personnes de passage offraient à leur divinité, la majestueuse montagne du Machu Qhoari. En outre, les haches de facture andine mais de matériau en provenance de la région amazonienne découvertes dans un champ attenant la maison où j'habite lors de mes séjours sur le terrain témoignent d'une très ancienne relation entre les hautes terres et les peuples des terres basses. Mais Qhoari fut également lieu de résidence pour les populations qui avaient choisi pour site ce couloir montagneux, il y a plus de deux mille ans. Et puis, à quelques kilomètres de Qhoari, toujours sur la même route, se trouve la communauté de Qhayarani qui s'étend sur une plaine au milieu de laquelle est plantée une énorme pierre tombée, semble-t-il, de nulle part. Elle abrite des restes d'ossements humains et des pétroglyphes[103]. Il s'agit donc d'un centre cérémoniel, ce qui vient appuyer la thèse que la région était et continue d'être un espace sacré par excellence. Cette communauté est liée par différents liens de parenté à Qhoari. Salomé Jaldin, mon hôte, est originaire de ce lieu-dit et ses

les débuts de la production de céramique. Les gens habitaient dans des villages aux maisons circulaires d'une seule pièce et pratiquaient essentiellement l'agriculture et la chasse.

103 Dans la zone de Qhayarani, on a retrouvé des pointes de lances datant d'environ 6 000 ans avant J.C. et qui servaient à chasser le guanaco (camélidé) et d'autres animaux.

frères et sœurs conservent des terrains là-bas. Les va-et-vients sont permanents entre ces deux communautés, notamment lors des fêtes familiales ou communautaires ou pendant les *ayni* qui consistent à semer ou récolter en groupe.

J'ai rapidement exploré qui étaient les premiers habitants et comment étaient organisées la région de Cochabamba et ses vallées ainsi que tous les va-et-vients qui la parcouraient. J'ai également montré que la région est parsemée de restes archéologiques qui mettent en évidence une intense activité rituelle. Mais quelle est l'histoire plus récente de la communauté?

Plus tard, à l'époque républicaine, l'histoire devient un ensemble de changements parfois violents, souvent brutaux ou radicaux. La vie « au temps du patron » dans l'*hacienda* n'était qu'une longue succession de travaux difficiles, en condition de servitude, souvent sous le coup du bâton ou plutôt du fouet (pour une analyse plus en profondeur de l'époque de l'*hacienda* telle que la perçurent et s'en souviennent les plus anciens de la communauté, voir Annexe III « L'*hacienda* : une histoire de violence »).

Cette histoire s'écrivit en parallèle de celle des fêtes et des cérémonies rituelles. Les *peones* (ceux qui travaillaient en état de servitude sur les terres du patron) pouvaient assister à sa fête – à juste titre appelée patronale -, celle de tata Compadres encore célébrée aujourd'hui, de laquelle ils ne recevaient que des miettes, pas même de la chicha qu'ils avaient pourtant confectionnée eux-mêmes au prix de gros efforts. Les anciens se souviennent l'épreuve que représentait pour eux, enfants alors, et leurs familles, pendant des nuits entières, la mastication de de grosses quantités de farine de maïs, le *muk'u*, pour en faire ensuite de la chicha. Ils racontent également qu'il fallait aller chercher à de grandes distances, à pied évidemment et à une heure particulière, avant le lever du jour, une eau spéciale pour brasser la chicha. En outre, le patron n'autorisait pas les manifestations rituelles comme la *q'owa* ou la *ch'alla*, c'est donc en cachette que certains en faisaient au risque de se faire surprendre et punir vigoureusement.

Après la Réforme Agraire en 1953 et le départ forcé du patron, la fête patronale de tata Compadres connut un nouveau regain et les paysans recommencèrent à réaliser leurs *q'owa*. Puis vinrent des prêtres catholiques qui empêchèrent de nouveau toute *q'owa* et *ch'alla*. Finalement, un homme de la communauté décida de recommencer à faire des offrandes en catimini afin de protéger ses animaux des maladies qui s'abattirent sur eux. Devant le succès de l'entreprise, d'autres renouèrent avec leurs anciennes pratiques toujours ancrées dans leur imaginaire. Et c'est ainsi qu'avec le retour des *q'owa* et des *ch'allas*, les animaux se multiplièrent de nouveau. Tous convinrent en accord avec le prêtre qu'il valait mieux ne pas agacer les divinités du lieu et prolonger la pratique de la *q'owa*.

Malgré les humiliations, les intimidations, les excès de violence, les habitants des hautes terres de Qhoari n'oublièrent jamais tout à fait les anciennes pratiques rituelles même s'ils durent les 'réinventer' comme je le montrerai dans la cinquième partie de la thèse.

***
*

Des premiers habitants à ceux d'ajourd'hui, à aucun moment, les déplacements des hommes ne cessèrent entre les vallées de Cochabamba et les hautes terres. À l'époque de l'*hacienda*, les Qhoareños n'échappèrent pas à cette logique de circulation géographique et continuèrent de descendre vers le *valle alto*, voire la ville de Cochabamba, que ce soit pour leur compte ou pour celui du patron. L'échange de produits était alors vital. Au cours de la réforme agraire, les va-et-vient entre les deux régions s'intensifièrent notamment en raison des voyages effectués par des dirigeants paysans dans un sens ou dans l'autre pour organiser les habitants en syndicats et transférer des idées révolutionnaires.

Ces mouvements temporaires de population entre hautes terres et vallées soulignent un désir d'intégration géographique, écologique, politique, économique, rituelle et festive. Les échanges de produits, de modes de vie, de rumeurs, d'ivresses, de parentèle, ont lieu entre régions aussi bien qu'entre peuples. Ces va-et-vient à différentes échelles contribuent à comprendre le sens de la fête et du boire collectif et rituel aujourd'hui. En effet, toute fête accélère les mouvements économiques motivant généralement migration, achat de produits dans les vallées, fabrication de la chicha dans un autre étage écologique pour n'en citer que quelques exemples. Je vais maintenant illustrer cette notion de circulation et, en conséquence de communication, à partir des circuits d'échange de deux biens rituels ayant une place fondamentale dans la culture locale.

Chapitre II

Les biens rituels circulent et s'échangent : maïs, chicha et coca

J'ai montré que la situation géographique de Qhoari est essentielle pour comprendre les relations qu'elle entretient avec les différentes populations du *valle alto* de Cochabamba ainsi qu'avec la ville-même de Cochabamba et ce, depuis les temps datant d'avant la Colonie. Je vais m'attacher à montrer que ces relations étaient souvent motivées par l'échange ou le commerce de maïs et de chicha. Nous verrons, par ailleurs, que ses relations avec les basses terres tropicales sont également très nombreuses, particulièrement en ce qui concerne les circuits de la coca.

I. La plante des dieux et des soldats : le maïs

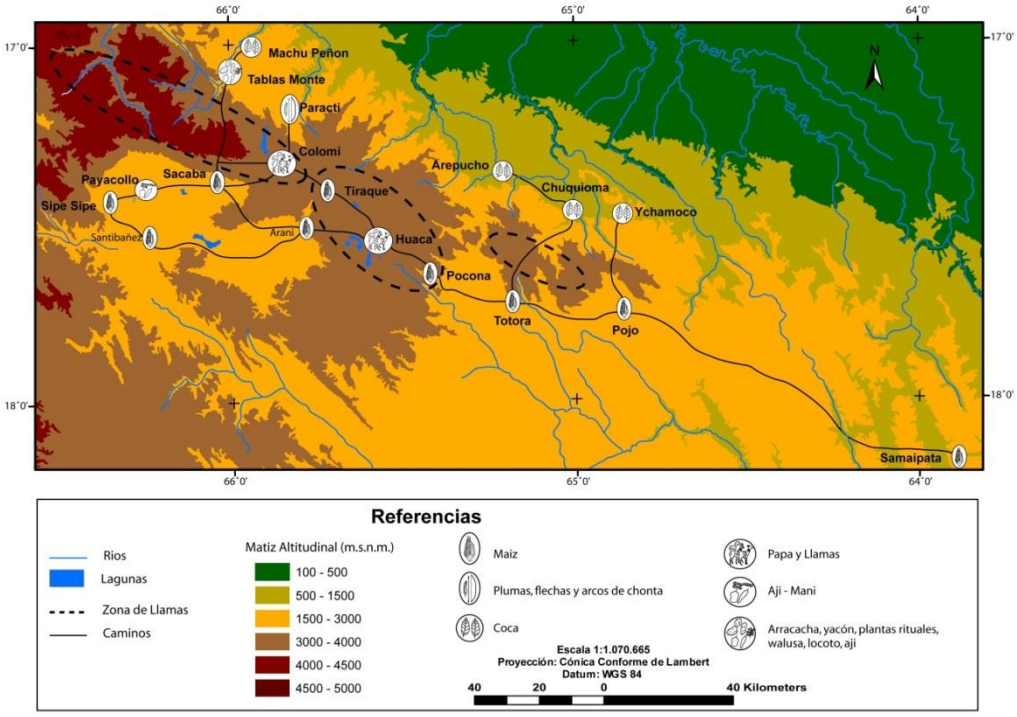


Fig. 10 Situation des principales zones et des types de production dans les vallées et les Yungas (réalisé par : Iván Montaño) Source : Sanchez (2008 : 125).

Cochabamba semble être l'un des berceaux de la chicha comme le prouve, entre autres, l'existence de récipients en céramique à la forme très spécifique évasée, appelés *qiru*[104], retrouvés sur des sites de l'époque formative. Par ailleurs, sa situation géographique, son climat, l'abondance de l'eau ont permis aux premiers hommes qui l'habitaient de développer des techniques pour transformer le grain des dieux, le maïs, en ce liquide couleur dorée qui rappelle celle du soleil.

104 Les *q'iru*, de l'époque formative, étaient plus facilement associés aux contextes cérémoniels et probablement mis à la seule disposition de personnalités importantes (Anderson 2008 : 176).

Différents récipients vieux de plus de deux mille ans qui permettaient d'emmagasiner, de transporter et de faire fermenter des boissons suggèrent que la tradition du brassage de la chicha dans les vallées cochabambines précède l'arrivée de la culture Tiwanaku[105] et que c'est cette culture qui se serait appropriée du *qiru* et l'aurait diffusé par la suite dans tout son espace d'influence (Céspedes 2000, Céspedes et al. 1994, Pereira et al. 2001, Anderson 2008 : 174-176).

Avant cette période, d'après Karen Anderson (2008), seules de petites quantités de maïs furent trouvées dans le Sud du bassin du lac Titicaca. Néanmoins, on le trouve en grosse quantité à Tiwanaku, ce qui est surprenant étant donné la difficulté à cultiver cette céréale dans un espace aussi élevé (Wright et al. 2003 : 393, 402). La chicha de maïs était la boisson de choix pendant l'époque Tiwanaku et, selon Goldstein (2008), c'est cette popularité qui obligea les autorités à chercher d'autres territoires où cultiver le maïs tels que Moquegua (Pérou actuel) ou Cochabamba. Cet auteur parle même d'une économie de la chicha pour décrire le phénomène. Les données archéologiques (Hastorf et al. 2006) corroborent ces affirmations.

C'est avec l'avènement de l'État inka que se développa et distribua abondamment le maïs. Cochabamba continua alors d'être le grenier à maïs de l'empire. Or, nous savons depuis Murra (2002) que le maïs avait une importance rituelle supérieure par rapport aux presque trois cents variétés de pommes de terre ainsi que ses dérivés comme le *ch'uñu* qui représentaient la nourriture quotidienne de l'homme andin (l'utilisation d'une vaisselle particulière pour les rites de libation –notamment le *vaso ch'allador* (verre à libations) - permet d'associer clairement le maïs à une boisson sacrée). Le maïs fournissait non seulement la nourriture mais aussi et surtout la matière première pour la fabrication de la chicha. Le meilleur maïs était destiné à la consommation des nobles du Cuzco mais sous le règne de Wayna Qhapaq, la part la plus importante revenait aux soldats de l'empire sous ses ordres, toutes nations confondues (Larson 1998 : 31).

Wayna Qhapaq était un grand organisateur. Il fit plus que rassembler des colonies de *mitmaqkuna* dans les vallées productrices de maïs. Sous son administration, les Inka créèrent et mirent en place une entreprise d'État très bien conçue qui rationalisa sa production et sa distribution à grande échelle. Même si le *valle alto* joua un rôle dans la production de cette céréale, le résultat était infime et servait essentiellement à alimenter les indiens qui vivaient là – hormis quelques petites enclaves destinées à l'Inka -, les habitants s'étant plutôt spécialisés dans l'élevage pour transporter le fameux maïs et la coca. En revanche, le *valle bajo* jouissait de terres

105 L'horizon Moyen (600-1.100 ap. J.C.) a été le témoin de l'expansion de Tiwanaku vers les vallées de Cochabamba, vers le Valle Bajo et celui de Sacaba, mais aussi vers le Valle Alto et les vallées de Pocona et de Mizque (jusqu'aux vallées de Saipina et de Vallegrande (Byrne de Caballero 1984, Higueras 1996, Céspedes 2001).

fertiles idoines pour l'activité agricole.

Aussi, dans les vallées et surtout celles de Cochabamba, les Inka se montrèrent-ils très habiles dans l'administration des nouvelles terres conquises : « L'État intervenait dans le processus de production, modelant la vie économique des vallées en fonction des principes traditionnels de la réciprocité et du communalisme ethnique dans un nouveau but impérialiste[106]. » (Larson 1998 : 31). Le besoin chaque fois accru de maïs requit une grande coordination et un contrôle important sur les travailleurs immigrés. En effet, la culture du maïs dans des champs irrigués – qui pouvait donner jusqu'à plusieurs récoltes par an - nécessitait différents types de travaux : il fallait fertiliser les sols, entretenir le réseau très élaboré d'irrigation, planter et récolter plusieurs fois par an, et transporter le produit des récoltes vers les *tambos* royaux situés aussi bien dans les vallées que sur les hautes terres proches de Paria pour être ensuite exportées vers le Nord.

Les Inka étaient confrontés au problème de la main d'œuvre. C'est pourquoi, comme il a été démontré plus haut, la culture du maïs était le fruit d'une étroite collaboration entre divers peuples amenés là par l'Inka. On sait que les Charka, les Qaraqaras, les Sura et bien d'autres ethnies se partageaient les champs fertiles de maïs du *valle bajo* de Cochabamba[107].

En revanche, comme je l'ai déjà mentionné, le *valle alto* ne jouissait pas de terres aussi fertiles que son homologue situé plus bas, et seules certaines parties, le long du flanc de la montagne, avaient été aménagées pour cultiver le maïs pour l'État (Schramm 1990 : 11)[108]. De nombreuses ethnies y cohabitaient et il est difficile de discerner quelles étaient la composition et les activités de chacun de ces peuples entremêlés, déplacés, fragmentés, reconstitués.

On le voit, le *valle alto* n'avait pas une grande tradition de production de maïs, à l'époque pré-colombienne, pourtant, une fois les travaux nécessaires effectués pour assainir la plaine, il est devenu -et reste encore aujourd'hui- la grande région fabricante et consommatrice de chicha de qualité et de renommée de toute la vallée cochabambine.

---

106 Traduction personnelle.

107 Les Qaraqaras et les Charkas cultivaient la même quantité de maïs : « quatre *suyus* [longues bandes de terres en terrain plat] et *urcos* [peut-être les bords de la montagne ?] chacun flanqué de canaux pour la nation des Charka et quatre autres *suyu* et *urco* pour la nation des Qaraqara » (Platt et al. : 88).

108 L'Inka distribua des terres à des colonies de *mitmaqkuna*, à Tarata et Mamata, d'autres s'installèrent entre la rivière Punata et la cordillère du Tuti (on se souvient qu'il s'agit de la montagne amoureuse de Machu Qhoari) et entre Sulti (ou Xulti) et Paracaya. On trouvait de petites colonies d'*ayllu* de Pocona qui cultivaient du maïs à Punata, Muela, Ciaco (Indiens cota et de Turumaya qui travaillaient dans des *chacras* de maïs) et Copoata (où se trouvaient également des Chuy en provenance de Pojo) (Visita de 1557). Rappelons, par ailleurs, que selon la Visita del Repartimiento de Pocona réalisée par Melchor de Horosco (cité in Schramm : 5), on retrouve dans la vallée de Cliza, des Chuy, indiens de Pojo, à côté d'un groupe de Quta, qui cultivaient du maïs pour leur *kuraka*.

A. Le stockage

Photo 18 *Qullqa* de Cotapachi. Photo : Goitia Rodolfo Los Tiempos http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20100619/galeria-foto_76389_143006.html

Les excavations du Musée d'Archéologie de Cochabamba montrèrent que les plus de 2400 silos de Cotapachi (aux alentours de Quillacollo, à treize kilomètres de la ville de Cochabamba) représentaient le plus grand centre de stockage de maïs de l'empire inka[109]. On pouvait y conserver jusqu'à 9600 tonnes (d'autres sources parlent de 5 000 à 8 000 tonnes) de maïs (cf. Byrne de Caballero, Geraldine 1975)[110]. À la quantité de maïs entreposé dans ces silos, il faut ajouter tout le maïs exporté vers les entrepôts de Paria et d'autres sites des hautes terres afin d'être redistribué jusque dans les moindres recoins de l'empire - dont l'actuel Equateur - pour alimenter l'armée inka en lutte contre les ethnies locales. Il semblerait que le site d'Inkarrakay, perché sur les hauteurs du *valle bajo*, ait été le principal *tambo* d'où était organisée l'expédition de maïs vers le reste des territoires inka et fut probablement également construit à des fins militaires pour la protection des silos (*qullqa*) de Cotapachi.

Plusieurs autres centres furent retrouvés, mais d'une moindre importance. A Pocona — l'autre gros centre de production de maïs pour l'État - les entrepôts étaient importants tout en étant plus décentralisés : on retrouva à Tumuyo 63 *qullqa* circulaires (Pereira 1981), à Pukara, 18 unités et des vestiges de nombreuses autres (communication personnelle de Sanzetenea à Sanchez 2008). À Inkallaqta, on trouve également plusieurs ensembles de *qullqa* (Ellefsen 1972, Muñoz 2006) probablement pour l'entrepôt du maïs rituel.

Photo 19 dépôt souterrain actuel pour les tubercules. Qhoari 2009.

La coca avait son propre système de stockage centralisé qui indique bien le rôle de l'État. Le centre principal de stockage se trouvait à Tiraque (sa vocation n'a guère fléchi avec le temps) où l'on réunissait les productions des Yungas de Pocona et de

109 Malheureusement, ces dernières années, l'Armée de l'air bolivienne a décidé de prendre pour cible ces restes archéologiques et leur a tiré dessus, de façon indiscriminée. Le Musée d'Archéologie de Cochabamba fait des efforts désespérés pour empêcher ce massacre.

110 D'après Larson, les Inka ont édifié plus de silos à grain sur ce site que dans toute la vallée du Jauja (région fertile du Pérou actuel conquise par les Inka).

Totora (Horozco et Ringon [1557] 1970 cité in : Sanchez : 127).

L'archéologue Byrne de Caballero (1975a) mit au jour quatre types de dépôts agricoles :

1. Les *qullqa*. Structures cylindriques destinées à stocker le maïs d'État.

2. Les *qullqa huayrachina* de construction rectangulaire, sans porte ni fenêtre, accessibles à partir du toit. On les utilisait en temps sec pour ventiler le maïs et les spathes du maïs avant de l'égrainer. Il s'agissait, là aussi du maïs de l'État.

3. Les *k'airu*. Dépôts souterrains de près de deux mètres de profondeur, dont les murs étaient recouverts de pierre. Ils servaient à entreposer les tubercules comme la pomme de terre, l'*oka*, la *mashua*. Ils étaient destinés à l'usage familial[111].

4. Les *shunk'ullu*. Simples trous, larges mais peu profonds, couverts de branchages et de paille. Ils servaient à stocker temporairement les tubercules : c'était, là aussi, un mode de stockage familial.

***
*

Pour assurer son expansion, l'empire inka eut à bien de consolider une administration rigoureuse du maïs qui servait aussi bien à alimenter la population civile et militaire qu'à fabriquer la précieuse chicha. Technologie, déplacement de population, moyens de stockage, routes, tout fut mobilisé pour assurer l'industrie de la chicha et son exportation, moyen d'affirmer le rôle dominant des Inka dans la région andine et de piémont.

Plus tard, à l'époque républicaine, Cochabamba et sa région poursuivirent cette vocation de productrice de maïs et de chicha. Nous allons voir comment le *muk'u* et la chicha sont devenus le moteur de l'économie régionale.

B. L'ancêtre de la *chichería*

Le rôle de la région de Cochabamba dans la fabrication de la chicha, on l'a vu, est ancien, la découverte de *qiru* (verres cérémoniels) et autres ustensiles liés au boire nous l'ont montré. On trouve d'autres traces de cette « industrie » à Jark'arpata (époque tiwanaku), au-delà de Pocona, peu éloigné de ma région d'études. C'était un site entièrement dédié à l'élaboration de la chicha.

111 Don Andrés, un ancien de Qhoari, me montra un dépôt ayant les mêmes caractéristiques construit sur les conseils d'une ONG (cf. photo 22). L'initiative venait de l'extérieur mais il est évident qu'une pratique pas si ancienne lui rendait familier ce type de dépôt.

Explorons l'ensemble architectural. Des pierres plates formaient une file sur le sol du secteur où le trafic était le plus intense. L'une des pièces semble avoir été destinée à la mouture du grain : sur les côtés, étaient alignées sept pierres à moudre le grain, placées en parallèle, qui indiquent que sept ouvriers pouvaient travailler simultanément et laissent supposer une activité de production plus « industrielle » que domestique. Les nombreux passages dans la pièce impliquèrent la nécessité de la paver. Dans une autre pièce, on trouve trois grands récipients cassés, des restes de *qiru*, des récipients pour conserver les liquides et pour boire. Tous ces instruments suggèrent des activités liées à la fabrication de la chicha, au trempage, à la germination et à la première fermentation du maïs. Près de la porte, on voit des traces de feu qui aurait servi à l'éclairage de la pièce pendant le travail de nuit. Derrière l'une de ces pièces, on retrouva une grande quantité de restes de maïs. Une structure adjacente servait au stockage du *muk'u* (farine de maïs mâchée) et abritait de grands récipients destinés à la fermentation. Plus loin, d'épaisses couches de suie laissent présumer que c'était là que l'on faisait bouillir la chicha. Ceci permet de faire des rapprochements avec les éléments archéologiques retrouvés sur différents terrains de la famille Albarado cités plus haut.

Cet ensemble architectural démontrant une activité préindustrielle de brassage de la chicha est le plus important de la région voire le seul. Sa proximité avec la communauté de Qhoari, l'abondance en eau et certains éléments archéologiques retrouvés à Qhoari comme le grand nombre de pierres à moudre sur un espace réduit me font penser qu'il existe des similitudes avec le site de Jark'arpata. Je ne suis pas à même de l'affirmer, il ne s'agit que d'intuitions mais des études archéologiques gagneraient à y être menées[112].

II. La poule aux œufs d'or : maïs, chicha et *chichería*

Nous avons vu qu'à l'époque précolombienne, de grosses quantités de maïs furent transportées principalement vers le Cuzco mais aussi vers tous les recoins du royaume. Les acteurs coloniaux consolidèrent et diffusèrent ensuite la pratique du brassage, du commerce et de la consommation de la chicha. L'époque républicaine bolivienne marque l'apogée du commerce du breuvage aux mille vertus.

A. D'une boisson cérémonielle à une valeur d'échange

Le succès commercial de la chicha dans les Andes coloniales provoqua de profonds

[112] J'avais d'ailleurs évoqué la question avec le directeur du Musée d'histoire naturelle de Cochabamba, Ricardo Céspedes, qui était enthousiaste mais les formalités auprès de la communauté étaient compliquées face à la crainte des habitants de se voir spolier des terrains ou de toucher aux *ch'ullpa*, objets des ancêtres, et n'avaient finalement pas abouties.

changements dans la production et la consommation : de don ou d'offrande consommée rituellement et collectivement, elle est devenue en plus une marchandise - rappelons que pendant la période qui précéda l'arrivée des colonisateurs, s'enivrer en-dehors du temps festif contrôlé par les autorités pouvait mener à la peine de mort (enterrement vivant avec lapidation) -. Le développement spectaculaire des villes entraîna un énorme accroissement de la consommation pendant que les autorités ecclésiastiques s'efforçaient, en vain, de restreindre son usage. En effet, les gains étaient tels et si fort l'engouement pour cette boisson des dieux que plus rien ne pouvait contenir cette dynamique (cf. Frances Hayashida 2008 : 242). C'est alors que « La bière de maïs est passée d'une boisson cérémonielle et rituelle consommée par les Andins à un rafraichissement alcoolisé, profitable, apprécié par les nombreux habitants, ethniquement variés, des villes coloniales[113] » (Hayashida 2008 : 245).

Le gouverneur espagnol Viedma tint des comptes précis des différents produits exportés et importés vers Cochabamba (ainsi que vers Arequipa et la côte, les Yungas de La Paz, Santa Cruz et Valle Grande) pour la fin du XVIIème et le début du XVIIIème siècle. Les farines - notamment de maïs - et le maïs occupaient la première place, mais le vin et les eaux-de-vie figuraient en bonne position tout comme la coca. Pour le Haut-Pérou, en 1788, Viedma rapporta que 200 000 fanègues de maïs étaient destinées chaque année à la fabrication de la chicha consommée dans la vallée de Cochabamba (en plus grande quantité que le vin) (Gentile 1994 : 71). Une fanègue équivalait à environ 55,5 litres. En 1835, la production régionale de maïs correspondait à 109 626 fanègues, dont on exportait 4 100 en grains et 2 181 sous forme de *muk'u*[114]. En 1878, la production locale de maïs était évaluée à 150 000 fanègues (Rodriguez et Solares 1990 : 30) dont les 7/8èmes (131 250 fanègues) étaient destinés aux marchés de la céréale de Cliza, Quillacollo et de Sacaba pour l'élaboration du *muk'u* (cf. Rodriguez et Solares : 29). Encore au début du XXème siècle, en 1906, la proportion de maïs destiné à l'élaboration de la chicha reste très élevée (60 %) (proportion qui resta stable même en pleine apogée de la demande de mélasse pour faire de l'alcool entre 1918 et 1926). Pour les années 1920, Rodriguez et Solares (1990) évaluent la production annuelle entre 8 et 10 millions de bouteilles (sans tenir compte du *muk'u*). Dans l'immédiat après-guerre du Chaco (1936), on estime à environ 5 millions les bouteilles vendues en Bolivie (cf. Rodriguez et Solares : 115).

Les journaux de l'époque (première moitié du XXème siècle) sont éloquents, ils parlent de « grain d'or », de « poule aux œufs d'or »... Le centre de l'économie agraire régionale repose sur le binôme maïs/chicha. Or la céréale ne servait ni à alimenter les paysans ni les bêtes mais était

113 Traduction personnelle.
114 Un quintal de *muk'u* équivalait à environ 100 bouteilles de chicha.

destinée à l'élaboration de la chicha (Rodriguez et Solares : 28), industrie qui faisait travailler de nombreux secteurs de l'économie. Des moulins aux marchés de farine de maïs, du bois de cuisine - car la chicha doit bouillir à plusieurs reprises pendant de longues heures - dont la vente représentait une source d'argent supplémentaire pour certains paysans (: 31) au transport - les muletiers aussi bénéficiaient de l'effet multiplicateur de la chicha - en passant par les plus nécessiteux qui achetaient la farine et la transformaient en *muk'u* (une besogne vraiment éprouvante[115]) pour le vendre aux *chicheras* (dans le cas contraire, elles embauchaient des gens pour cette tâche) (: 31) et surtout la levée d'impôts, l'économie de la chicha n'a jamais cessé d'être florissante.

B. De Cuzco à Potosi, en passant par Cochabamba

Comparons la situation de la production de chicha au Cuzco et à Potosi à l'époque coloniale. On se souvient que Cochabamba était le grenier à grain de l'Empire cuzquénien. On trouve des similitudes entre ces deux vallées.

Bien que celle de Cochabamba soit nettement plus aride, toutes deux sont propices à la plantation du maïs. N'oublions pas que les deux villes faisaient alors partie d'un même espace politique. Aussi bien la région de Cochabamba que celle de Cuzco connurent un véritable boom de la chicha pendant la Colonie. Au Cuzco, au XVIIème siècle, la production de la chicha est passée d'un niveau artisanal indépendant à un niveau d'opération plus important avec « des sortes de moulins à chicha ». Dans les années 1640, dans le Bas-Pérou d'alors (actuel Pérou), la structure du travail changea et l'accès à la terre se complexifia, on assista alors à une forte augmentation de la production et de la consommation de la chicha[116]. Deux protagonistes sont les principaux détenteurs de ce commerce : les *kuraka* (élite indigène) et les colonisateurs. C'était souvent eux qui détenaient les locaux, le capital et les instruments pour l'élaboration du breuvage enivrant.

Pourtant, leur façon d'envisager la production de la chicha différait considérablement. Pour les *kuraka*, l'imaginaire était encore fortement ancré dans l'idéal de réciprocité dans lequel la boisson alcoolisée joue un rôle d'intermédiaire tout en leur permettant d'asseoir leur prestige auprès de leurs sujets (évidemment, certains d'entre eux cherchaient, à l'instar des Européens, un bénéfice matériel), alors que les Espagnols pensaient surtout au lucre. Les *kuraka* produisaient

115 D'ailleurs, le travail est si pénible que les *hacendados* avaient l'habitude d'obliger leurs sujets à élaborer du *muk'u*.
116 Ce commerce attira une nombreuse main-d'œuvre masculine en lui conférant un caractère masculin. Les *chicheros* et les immigrés indigènes travaillaient cependant en qualité de *peones*, endettés. Des intermédiaires sans scrupules ont fait leur apparition dans ce juteux commerce et, de plus en plus de gens disposant d'un capital à investir ont raflé les opportunités d'indépendance des petits producteurs de chicha (cf. Garofalo 2003).

tous de la chicha (pour leurs activités familiales et rituelles) mais tous n'en faisaient pas le commerce (Garofalo 2003 : 179). Colons et *kuraka* embauchèrent des femmes pour travailler à la fabrication de la chicha. Souvent, les propriétaires de la *chichería*, à travers des manœuvres savamment orchestrées, exploitaient les femmes immigrantes et les plus pauvres venues travailler.

Pourtant, déjà au XVIIème, Garofalo montra que les *chicheras* de talent de la région de Cuzco étaient prisées et arrivaient à gagner jusqu'à deux fois le salaire d'une cuisinière banale, elles contrôlaient le prix, la rentabilité, le lieu de vente, le temps de travail et disposaient ensuite de temps libre (: 185).

Ainsi, la participation de l'élite indigène et des colons espagnols contribua à l'expansion du commerce dans tous les recoins de la ville et des tavernes furent même ouvertes en plein centre de la ville ; les femmes y jouaient un rôle essentiel.

Allons maintenant voir du côté du Potosi colonial. Les premières productrices de chicha étaient également des femmes indigènes migrantes qui accompagnaient leurs maris vers les mines pour s'acquitter de leur devoir de *mit'a*. Leurs enfants mâchaient le *muk'u*. Il s'agissait d'une stratégie familiale pour faire face aux nouvelles pressions économiques. Au début du XVIIème siècle, les femmes indigènes s'occupaient encore de la production et de la vente de la chicha dans les *rancherios* (villages indigènes) qui entouraient Potosi, mais dans la ville, les Espagnols avaient accaparé l'entreprise (Hayashida 2008 : 246).

Tout comme nous l'avons vu plus haut pour le cas du Cuzco, de nombreuses femmes indigènes étaient employées, elles avaient besoin de ce travail, en complément d'autres travaux (lavage de vêtements, couture, vente, cf. Mangan 2005 : 86), pour payer des dettes ou le tribut (Mangan 2005 : 86-87). Elles se faisaient souvent exploiter par les propriétaires du local. Ces derniers leur fournissaient la farine et une somme pour embaucher des aides. Quelques indigènes s'occupaient de la vente, d'autres étaient employées à la fabrication[117]. Les salariés de l'industrie de la chicha, tant à Potosi qu'à Cuzco ou encore à Lima, se trouvaient parmi les plus pauvres, ils étaient souvent à la merci de leurs employeurs qui profitaient de leur endettement (Garofalo 2003, Hayashida 2008 : 246).

[117] On connait aussi l'exemple d'une esclave africaine et celui d'une mulâtre qui préparaient et vendaient de la chicha (cf. Mangan 2005 : 83).

La chicheria *et ses ustensiles*

Photo 20 *Chichería* de Punata. Un domaine féminin. 2009.

Photo 21 *Chichería* de Punata. 2009.

Lancer un établissement pour la vente du breuvage avait un coût. Pour fabriquer la chicha, il était nécessaire d'avoir à sa disposition tout un attirail et du capital : du bois de cuisine, du maïs et de l'eau[118], des pierres à moudre ou des meules de bois, des filtres de coton ou cabuya, de grosses jarres pour la coction, la fermentation et le stockage. Les fabricants de l'élite héritaient, achetaient ou louaient le matériel nécessaire au brassage[119]. Une *chichería* typique du Cuzco du XVIIème siècle occupait une ou deux pièces à l'intérieur d'une maison plus grande (Garofalo : 181).

Les *chicherías* traditionnelles des *valles alto* et *bajo* boliviens présentent actuellement les mêmes caractéristiques. On y trouve une pièce où est stockée la chicha à vendre (souvent d'énormes *p'uñu* dans lesquels elle continue de fermenter ou des barriques de plastique), quelques tables y sont placées (sans oublier l'immanquable photo de femme nue, présente dans toute *chichería* qui se respecte), puis souvent une galerie couverte qui court le long d'un patio, elle aussi avec des tables. Au fond, il y a d'autres pièces réservées à l'usage familial et parfois d'autres patios.

Revenons au Cuzco du XVIIème siècle. Trouver une *chichería* en location ou à la vente avec tout le matériel revenait bien cher[120] à qui n'appartenait pas à l'élite.

Les colons espagnols, eux, étaient assez riches pour s'imposer dans ce commerce. Ils y introduisirent des instruments espagnols, par exemple, les récipients en terre cuite pouvaient être remplacés par d'autres en cuivre ; ils introduisirent également des cruches aux formes espagnoles

118 Et ces ressources étaient disponibles dans les ayllus pour les *kuraka* qui vivaient au Cuzco.
119 Encore aujourd'hui, les maisons rurales de la région de Cochabamba et de ses hauteurs ont pratiquement toutes des vestiges de ces énormes récipients, la plupart se trouvant encore en parfait état de conservation et servant à l'élaboration de chicha lors d'occasions particulières, comme un mariage, une fête de promotion, un baptême...
120 Je ne dispose malheureusement pas de données chiffrées.

mais gardèrent les jarres à larges bords (*wirkhi*) pour refroidir le liquide (voir photos 22, 23 et 24) et les pierres à moudre (Garofalo : 183). Finalement si les matériaux ont un peu évolué (notamment pour le stockage de la chicha comme les barriques ou seaux de plastique par exemple), la forme des anciens récipients pour la fabrication reste la même de nos jours (voir photos 25 et 26 pour les bassines en cuivre).

Photo 22 Au fond, la chicha est en train de bouillir puis elle sera transvasée dans les différents *wirkhi* alignés ici. Punata 2009.

Photo 23 Don Andrés au milieu de ses *wirkhi*, témoins de la splendeur de la fête passée de tata santa vera cruz. Qhoari 2011.

Photo 24 *whirki* dont on peut évaluer la taille à l'échelle d'une personne adulte. Punata 2009.

Les *peroles*[121] (bassines) de cuivre coûtaient fort cher déjà au XVIIème siècle mais avaient la vertu de durer plus longtemps[122]. Cependant, il semblerait que l'introduction de ce nouveau matériau ait altéré le goût obtenu par la chicha car le cuivre ne permet pas le dépôt de chicha sur ses bords, absolument nécessaire à la fermentation (: 183). Actuellement, à Qhoari, pour pallier cette difficulté, ceux qui préparent de la chicha ont l'habitude soit de rajouter de la bière ou de l'alcool pour provoquer la fermentation, soit de laisser ferm enter le liquide dans des *p'uñu* ou *wirkhi*

121 Énormes bassines en cuivre. À Qhoari, on peut y faire bouillir une *lawa* (soupe épaisse) pour toute la communauté, environ cent cinquante assiettes. Elle peut aisément contenir la viande de cinq ou six moutons dépecés. Les grandes bassines peuvent contenir de sept à neuf arrobes de produit. Une arrobe équivaut au quart d'un quintal, soit 25 livres.
122 A Qhoari, les *peroles* font actuellement l'objet d'un trafic, ils sont volés (ils coûtent plus de 3500 ou 4000 Bolivianos (équivalents à 500 ou 600 dollars américains) à plus de 1000 dollars (conversion réalisée en 2010), et les *comunarios* se sont mis d'accord pour utiliser les armes à feu dont ils disposent afin de se protéger contre les éventuels voleurs. Ces énormes récipients se transmettent de générations en générations et sont particulièrement prisés lors de l'héritage.

(récipients à large ouverture) afin de profiter des restes du *qhonchu* précédent (partie épaisse de la chicha qui forme un dépôt). Cependant, tel que décrit plus haut, ils procèdent à la cuisson dans d'énormes bassines de cuivre.

Photo 25 Préparation du repas communautaire pour l'enterrement de Zenobia. Qhoari 2010.

Photo 26 *perol* de cuivre dans lequel est en train de bouillir la chicha pour le mariage de Facunda et Gabriel. Punata 2009.

Les débits de boissons injectèrent dans les diverses économies andines de grosses sommes d'argent. Les impôts varièrent au fil des époques mais furent toujours assez importants pour promouvoir le développement de la région. Ainsi, toutes les sources de la fin du XIXème et du début du XXème siècle concordent : le maïs représentait la principale richesse agricole de Cochabamba. La production de boissons alcoolisées - où que ce soit - représente une manne inaltérable de revenus ; ni les taxes, ni la prohibition (cf. les prohibitions des États-Unis ou du Canada) n'eurent jamais la capacité de freiner une demande éventuellement accrue en cas de difficulté à l'obtenir : le besoin d'échange social, de communication avec les dieux, la pression économique et finalement peut-être la tentation de la transgression des normes sociales ou tout simplement la recherche d'états altérés de conscience, agissant comme autant d'agents de motivation. Aussi, l'économie du maïs et de ses dérivés est-elle devenue florissante, notamment pendant les diverses crises qui harcelèrent la région et l'isolèrent. En fait, apparemment ce sont même plutôt les périodes critiques ou de rupture qui favorisent l'expansion du commerce des boissons alcoolisées et ni les crises, ni les impôts ne semblent freiner la production et la vente de la chicha et du *muk'u*.

Photo 27 *P'uñus* dans une *chichería* (Punata) où est en train de fermenter la chicha. 2009.

C. Crise et chicha

Ces crises économiques eurent pour effet de favoriser la recherche d'exutoire pour l'excédent de maïs, en créant puis en renforçant un important marché intérieur de la chicha. Au début du siècle dernier, un tramway fut construit entre Arani et Vinto afin de relier les *valles alto* et *bajo*. Et les espaces publics, idéalement placés pour installer un débit de boisson lors de férias, furent pris d'assaut marquant ainsi une nouvelle étape dans le développement du commerce de la chicha.

À l'aube de la Réforme Agraire, la situation de l'*hacienda* n'est guère enviable. Cette situation remonte déjà à la fin du XIXème siècle. Si j'aborde ici les difficultés dont souffrirent les *haciendas* dès la fin du XIXème siècle, c'est qu'on ne peut dissocier l'étude de l'accès à la terre et de l'organisation du travail de celle de la production du maïs et de la chicha. Les deux sont intimement imbriquées. La fabrication de chicha est allée jusqu'à représenter une alternative afin d'acquérir des terres (Rodriguez et Solares 1990 : 36-37).

En outre, l'*hacienda* dut affronter l'invasion de son marché par des produits importés plus compétitifs en termes de qualité et de prix, phénomène en partie dû à la libéralisation des droits de douane et à la construction du chemin de fer. L'arrivée, pourtant fort attendue, de ce dernier (Antofagasta (Chili)-Oruro (Bolivie) en 1892) mit soudainement en concurrence les produits locaux – peu performants car utilisant des moyens archaïques - avec ceux en provenance de la côte pacifique ou même d'Europe. Le manque d'irrigation et la déficience du réseau routier contribuèrent également à la moindre résistance des produits agricoles des vallées de

Cochabamba face au marché national et international.

Par ailleurs, les aléas rencontrés par l'industrie minière provoquèrent une baisse de la demande de produits agricoles et plus particulièrement du maïs, essentiellement cultivé dans les vallées cochabambines. Rappelons que l'*hacienda* s'est formée au long du XVIème siècle pour fournir le marché des mines de Potosi et son dynamisme fut toujours lié aux aléas de la vie minière.

La perte du littoral joua un rôle important dans le drame qui secoua le monde rural de la fin du XIXème en provoquant une dépression presque insurmontable pour l'économie de la vallée. De nombreux muletiers convoyaient vers la côte des produits confectionnés par des artisans de la région de Cochabamba pour les travailleurs des exploitations de salpêtre -essentiellement des cuirs tannés et des bottes. Ces marchés furent perdus.

La crise de l'agriculture[123], hormis la disparition des débouchés commerciaux, est aussi le résultat de l'absence de l'État qui ne perçut pas combien il était urgent d'investir dans le milieu agricole afin de favoriser sa modernisation et par conséquent sa compétitivité. Pour sa part, l'élite foncière n'imagina pas non plus d'alternative pour relancer la demande de sa production et préféra fractionner ses anciennes propriétés (qui devinrent des *piquerias*, morceaux de propriétés acquises par les paysans anciens peones de l'*hacienda*) ou donner en métayage des parcelles de l'*hacienda* (Rodriguez et Solares 1990 : 26) pour faire face à la conjoncture[124]. L'isolement géographique qui s'ensuivit contribua à une augmentation de l'activité des férias et du commerce de la chicha (cf. : 56) comme je vais m'attacher à le montrer.

D. Les impôts et le développement urbain et provincial[125].

Nous avons suivi l'émergence d'un paysannat émancipé de l'*hacienda* mais dont les ressources dépendent fortement du marché et qui trouva dans la fabrication et le commerce de la chicha une façon stable d'affronter les crises. Dès le XVIIIème siècle et surtout les premières décennies de la République, les *chicherías* étaient des institutions respectables qui faisaient totalement partie du paysage urbain (plusieurs s'étaient installées en plein sur la place principale et dans les rues adjacentes).

---

123 Il y a bien eu quelques soubresauts dans ce panorama fatidique, quelques dates marquant une esquisse de prospérité, comme dans les années 1920 où le Béni qui produisait le caoutchouc passa commande d'une importante quantité de farine cochabambine.

124 L'*hacienda* entra en concurrence avec ses anciens sujets devenus *piqueros* (petits propriétaires terriens) et continua de se fragmenter, notamment avec la loi d'Expropriation.

125 Pour l'anecdote : au moment-même où j'écris cette section (15-XI-2010), j'entends qu'un nouvel impôt va être levé sur les boissons alcoolisées ; le prix de la chicha va s'élever de 5%. La thématique reste donc d'entière actualité.

Or au fil des ans, la société oligarchique qui aspirait à des modes de vie raffinés européens commença à trouver insupportable la proximité de ces établissements avec leur cortège d'odeurs, d'insalubrité et de mauvaises fréquentations... (cf. Rodriguez et Solares 1990 : 70). La place et ses alentours abritaient des institutions publiques comme la Préfecture, des banques, de grosses maisons de commerce, et le petit monde qui y gravitait finit par voir dans la chicha populaire un frein au développement et à la modernité.

Photo 28 La place 14 de septiembre au début du XXème siècle. On trouvait alors des dizaines de *chicherías* dans ses alentours. Opinion, 27 novembre 2010 (photo d'archives)

Pourtant, la *chichería*, par le passé, articulait la vie quotidienne de l'ensemble des classes sociales (Rodriguez et Solares : 81). L'oligarchie prit pour prétexte différentes épidémies pour imposer un déplacement de ces établissements à plus de trois *cuadras*[126] de la place principale (épidémie et sécheresse de 1878-1879). Puis lors de chaque nouvelle épidémie, on s'efforçait de repousser les limites géographiques où pouvaient se tenir les *chicherías* (cinq *cuadras* en 1887). Il faut dire qu'on ne se contentait pas d'y faire (éventuellement) de la chicha et de la vendre, on y élevait également des poulets et des porcs dont la viande cuite en *chicharrón* accompagnait la chicha. Et avec les porcs, apparaissaient odeur et insalubrité. Cela dit ces Ordonnances Municipales n'étaient pas toujours respectées et bien souvent, une fois la crise passée, les maîtresses femmes qui dirigeaient ces établissements reprenaient aussitôt position dans leur fief. Ces dernières se frottèrent souvent au pouvoir.

Pourtant, la Cochabamba moderne s'est construite en grande partie grâce aux impôts sur le *muk'u* et la chicha. Malgré les fortes réticences de la classe dirigeante et des différents secteurs d'influence de la ville, il faut bien reconnaître que sans les impôts sur la chicha, le *muk'u* et les licences aux *chicherías*, Cochabamba n'aurait pas le même profil actuellement. La *chichería* et ses produits sont à la base des ressources financières municipales[127].

Remarquons qu'un grand pourcentage des impôts était à la charge des petits producteurs de maïs et des fabricants et commerçants de chicha. Ce sont eux finalement les véritables

126 Une *cuadra* est équivalente à un côté de pâté de maisons, soit environ cent mètres.
127 En 1924, la ville et le Cercado produisaient 17% du *muk'u* du Département. Par ailleurs, le Cercado, les provinces de Quillacollo (*valle bajo* : première province productrice) et Cliza et Punata (du *valle alto*) concentraient presque 70% de l'industrie du *muk'u* et de la chicha.

protagonistes de cette économie (cf. Rodriguez et Solares : 100-103). La production était essentiellement destinée à l'exportation vers les mines et l'Altiplano sous forme de *muk'u*.

Dans El Heraldo n°1559 du 7 décembre 1889, on pouvait lire que la fabrication de chicha était l'une des principales industries du Département et celle qui permettait d'éviter la surproduction de maïs des vallées. D'autres journaux titraient dans le même sens. Cependant, l'oligarchie ne voyait plus du tout d'un bon œil la présence de ces établissements et fit pression afin d'augmenter de plus en plus les impôts en créant des catégories de taxes en fonction des distances par rapport à la place (: 76). Malgré la hausse chaque fois plus importante des impôts, le nombre de *chicherías* allait crescendo (de 275 enregistrées en 1881 - dans les trois premières catégories, les autres n'existant pas encore -, on passe à 642 en 1900). Ainsi, s'il est vrai que la taxe supportée par les *chicherías* est de plus en plus lourde, il n'en reste pas moins que le nombre d'établissements vendeurs est en constante augmentation, notamment vers la périphérie où le poids des taxes est moindre.

Malgré les impôts, les *chicheras* (femmes qui fabriquent et vendent la chicha) qui avaient la chance d'être propriétaires contrôlaient les récoltes de maïs et l'élaboration du *muk'u* ainsi que la vente de la chicha. La plupart pouvaient aisément poursuivre leur commerce malgré les obstacles qui leur étaient opposés.

Ce que doit la ville de Cochabamba à la chicha

Selon Hayashida (2008 : 236), les *chicherías* firent leur apparition au cours du XVIème siècle et prospérèrent dans les villes comme Potosi, Lima ou Cuzco. Leur création entraina des changements dans la signification, dans la production et dans la fabrication de la chicha (Hayashida 2008, Garofalo 2003). Les *chicherías* ne représentaient pas seulement le simple transfert d'une technologie indigène en matière de brasserie vers les colonisateurs ; la chicha devint une boisson coloniale associé aux Indiens mais produite et consommée aussi bien par les Indiens que les Espagnols voire les descendants d'Africains. Un glissement s'est effectué de la réciprocité sociale et rituelle vers la recherche d'un gain économique (ce qui eut des répercussions sur les innovations techniques. Cf. Hayashida : 246).

Or, c'est la fin du XIXème siècle qui marqua le début d'une accélération effrénée de la production et de la consommation de la chicha. Déjà, dès le début de la Colonie, on avait assisté à un phénomène semblable mais, aux XIXème et XXème siècles, l'explosion des villes, l'accroissement de la production céréalière, la crise des marchés miniers, la crise du système d'*hacienda* et bien d'autres facteurs eurent un effet moteur sur l'industrie de la chicha.

Rodriguez et Solares exposèrent clairement, à grand renfort de statistiques, qu'entre 1883 et 1892, le commerce de la chicha dans la région de Cochabamba resta relativement stable en croissance lente mais qu'il s'accéléra considérablement entre 1894 et 1900 (: 80). Le maïs qui n'était plus vendu sur les marchés miniers des hautes terres fut réorienté vers l'élaboration de *muk'u* et de chicha, développant un nouvel espace de consommation. D'après ces auteurs, c'est cette plastiqueité qui permit de résister à la perte des marchés de céréales (cf. supra).

Malgré tous les impôts qui reposaient sur la chicha et le *muk'u*, le commerce et la consommation n'en continuaient pas moins de prospérer. Voyons pour l'année 1927 l'importance de l'impôt sur le *muk'u* pour le Trésor Départemental. Il représentait près de 60% de ses revenus (impôt sur la coca : 20 013,15 Bolivianos (monnaie bolivienne), impôt sur le *muk'u* : 313 304,33 Bolivianos, impôt sur la bière : 22 781, 50 Bolivianos). Ainsi, en 1930, les impôts sur le *muk'u* couvraient 69% des dépenses départementales et 90% des ressources destinées aux travaux publics et à l'amortissement de la dette (cf. Rodriguez et Solares : 110-111). Et en 1940, le seul impôt sur la chicha et le *muk'u* couvrait 100% des dépenses de travaux publics (cf. : 118).

A partir des années vingt, l'industrie de la chicha et du *muk'u* rendit réellement possible le développement de la région de Cochabamba, de l'eau à l'Université en passant par la construction du stade municipal ou l'hôpital, les profits dégagés par les impôts permirent la réalisation de nombreux travaux publics (ils sont présentés ici sans distinction de leur année de mise en place) (cf. Rodriguez et Solares 1990) :

- Tout-à-l'égout
- Réseau d'eau potable
- Étude de captage des eaux
- Amortissement des emprunts pour l'exécution du barrage de l'Angostura
- Université Mayor de San Simon (acquisition de terrain et travaux)
- Création de cursus techniques et de la Faculté d'Agronomie de l'Université Mayor de San Simon (dont les étudiants sont d'ailleurs actuellement considérés parmi les plus grands buveurs de chicha de l'Université !)
- Réseau routier (ouverture d'avenues, paiement d'expropriation et revêtement de routes)
- Écoles
- Agrandissement des pavillons de l'Hôpital Viedma
- Modernisation et rénovation des systèmes de fourniture d'électricité de la ville de Cochabamba
- Différents ponts sur le fleuve Rocha
- Construction de bâtiments publics (Municipalité, Maison de la Culture...)
- Travaux publics dans les provinces
- Réfection du Palais de la Préfecture
- Stade et terrains de sport dans la ville de Cochabamba et les autres provinces du Département
- Dépenses administratives du Trésor Départemental

- Intérêt et amortissement des emprunts pour travaux publics
- Club hippique
- Arborisation et arrangement de la Coline de San Sebastian et autres monuments historiques
- Plantation d'arbres à l'Université Mayor de San Simon
- Organisation et maintenance d'une pépinière départementale de graines
- Amortissement de l'emprunt Erlanguer pour l'installation du train dans la vallée et du tramway à Cochabamba
- Marché central de la calle 25 de Mayo (dont le projet revient à Gustave Eiffel)
- Canalisation de la rivière Rocha
- Arborisation et amélioration de places et de lieux de promenade

Dans les années trente, la bière - dont la production augmenta également de façon exponentielle - entra en compétition avec la chicha[128] (Garcia Mérida 1996, Rodriguez et Solares 1990). La chicha n'en resta pas moins une liqueur extrêmement recherchée et valorisée. Les années d'or furent certainement la décennie des années quarante, la production de la chicha augmentait malgré le poids des impôts, ce qui se refléta largement comme nous venons de le voir, dans un important développement urbain. La chicha devint indispensable au-delà du simple fait qu'elle était très souvent préférée à l'eau, insalubre et inapte à la consommation directe.

Sans aller plus loin dans une description des variations du montant des impôts et des licences attribuées aux *chicherías*, à la chicha et au *muk'u* qui pourrait devenir laborieuse, relevons une hausse continue de ces taxes, particulièrement visible lorsque tel ou tel investissement s'imposait. Par exemple, lors de la construction du stade de Cochabamba, les autorités qui manquaient d'argent pour terminer les travaux n'hésitèrent pas à élever brutalement le montant des prélèvements.

E. L'Église et la chicha : un discours et une attitude ambigus

Le Trésor se servit généreusement, les élites régionales également, quelques artisans réussirent à émerger économiquement grâce aux bontés du commerce de boissons alcoolisées mais l'Église n'est pas en reste. On ne peut ignorer ses états d'âme et ses cas de conscience aigus puisque d'un côté, elle refusait l'ivresse chronique de ses fidèles pourtant, d'un autre côté, elle l'encourageait au vu des gains potentiellement réalisables. Le bénéfice économique est tel qu'il peut aller jusqu'à provoquer et justifier des situations condamnables par ailleurs.

Au Cuzco, à la fin du XVIème siècle, une attitude commune caractérise celle des prélats et des administrateurs résidant dans les Andes du Sud (l'administration espagnole tolérait la coca et la chicha en tant qu'articles de commerce dont la vente aux Indigènes du Cuzco engendrait de

128 L'Industrie de la Bière Taquiña a commencé ses activités en 1893. En 1936, elle a amélioré son rendement et finit par produire 48 000 bouteilles annuelles et près de 6 millions de bouteilles en 1950 (cf. Rodriguez et Solares : 129-130).

généreux revenus, cf. Garofalo 2003). Les prescriptions ecclésiastiques et des rapports inquiétants rendaient coupables les *chicheras* et les *chicherías* de la présence permanente dans les villes de consommateurs endettés en provenance de la campagne. Dans un manuel religieux de 1631, le prêtre d'Andahuaylillas, proche de Cuzco sur le chemin royal qui mène vers le Sud à Potosi, mettait en garde les fidèles contre les *chicheras* qui incitaient à la consommation excessive de boisson en les forçant ensuite à laisser leurs vêtements en gage. Il les accusait également de mettre du sel dans la chicha pour provoquer la soif[129] (Garofalo : 189).

Au XVIIème siècle, le commerce de la chicha continua de se développer au Cuzco grâce aux élites locales et les *chicherías* fleurissaient partout. Le clergé et les *hacendados* jouèrent également un rôle important dans la transformation de la fonction de la chicha dans la société indigène rurale du Cuzco. Les curés non seulement brassaient et faisaient le commerce de la boisson mais il n'était pas rare, au début du siècle, qu'ils la distribuent lors de cérémonies publiques (Garofalo : 193). Et pourtant, comme je l'ai mentionné plus haut, c'était aux *kuraka* de se charger de la production et la distribution locale de la boisson -ce qui renforçait leur position politique, religieuse et économique (: 193). Garofalo dénonce cette appropriation de la part des curés qui allait à l'encontre des prérogatives incombant aux *kuraka*. Les prêtres commettaient régulièrement d'autres infractions et l'une d'entre elles que les fidèles ne pardonnèrent pas – donc d'importance majeure à leurs yeux - concerne le commerce illégal de chicha et de pain. Garofalo mentionne que les prêtres de l'ordre des Bethlémites en 1698 affectèrent une partie de leur récolte de maïs, qui était destinée à leurs travailleurs indigènes, à la fabrication et la vente de chicha dans leurs propres installations. Le siècle suivant, ils proposaient une sorte de « salaire mixte » : de la chicha, des vêtements et des aliments à crédit (cf. Garofalo), ce que faisaient également les *hacendados*. Cette pratique contribua à endetter la main d'œuvre servile. La chicha devint donc une sorte de valeur d'échange, une forme de salaire. Ainsi, le commerce de la chicha parmi les indiens de la campagne modifia leur relation au travail et à la boisson (: 193).

Pour leur part, les Jésuites s'efforçaient de contrôler les réunions étroitement liées au boire collectif. Ils cherchaient à réprimer les moyens alternatifs pour atteindre le surnaturel à travers des visions provoquées par les effets de la chicha dans laquelle, jusque dans les premiers temps de la Colonie, on ajoutait parfois des hallucinogènes (cf. Salazar-Soler 1993). Les Jésuites dénoncèrent et condamnèrent le fait que des Espagnols, des curés de village et des autorités civiles (*corregidores*) participaient activement au commerce du vin en prenant comme prétexte les vertus médicinales de cette boisson : « Car ils veulent que toutes les maladies soient soignées

129 On peut se demander si c'était vraiment pour faire boire les clients potentiels ou parce que le sel joue un rôle spécial dans la cosmovision andine (par exemple, lors d'offrande, on cuisine sans sel pour la Pachamama)...

par le vin et en payant le prix le plus élevé comme il convient à leurs intérêts et à leur négoce » (Salazar-Soler 1989 : 835-836). Salazar-Soler ajoute qu'Arriaga proposait, afin de combattre l'idolâtrie, d'interdire aux curés et aux *corregidores* de vendre du vin aux Indiens sous peine d'être excommuniés et punis de vingt *pesos* d'amende pour les premiers, et d'être privés de leurs biens pour les seconds. Toutefois, ces mesures resteront souvent sans effet étant donné le rôle des Espagnols, des Métis et des curés dans le commerce des boissons spiritueuses. On constate, de nouveau, une similitude entre ce qui se pratiquait dans la ville de Cuzco et les régions de Cochabamba et Potosi où des représentants de l'Église catholique encourageaient la consommation de chicha qui leur procurait tant de revenus.

Pourtant, au début de la Colonie, le Vice-roi Toledo prit des mesures contre l'état d'ébriété des autorités et recommanda, pour une première infraction, que l'on mette en garde les *kuraka* reconnus coupables d'ivresse. Une seconde violation de la règle signifierait l'exil pour deux mois, la troisième, l'interdiction d'occuper un poste public et la quatrième, l'exil pour six mois et la perte de leur(s) salaire(s.) De nouvelles transgressions mèneraient à l'exil permanent et à la perte de leurs responsabilités. Pour ceux qui n'étaient pas des autorités indigènes, la première offense entraînait une réprimande et la seconde, vingt coups de fouet. Dans certains cas on tondait les cheveux (or l'on sait que la chevelure marque l'intégrité de la personne) et la peine encourue pour une quatrième faute était l'exil, la perte des terres et des liens de parenté (Arriaga 2002 [1621]). Les *kuraka* se plaignaient de ces mesures qui les empêchaient d'exercer leur autorité sur leurs sujets ; ces derniers n'acceptaient pas d'obéir sans recevoir en échange la traditionnelle chicha (Ramirez 2005, Rostworowski de Diez Canseco 1977 : 122-123, 1989).

En somme, sans hésiter, l'élite espagnole, puis les créoles, ainsi que les représentants de l'Église catholique, face à de telles opportunités lucratives, se lancèrent dans la production et la circulation des boissons euphorisantes notamment en important du vin (cf. Saignes 1993a y b). Ce sont d'ailleurs les prêtres qui introduisirent massivement la vigne en Amérique pour deux raisons. D'une part, ils en avaient besoin pour le vin de messe et cherchaient en même temps à transmettre leur culture et leurs valeurs. D'autre part, les ressources créées représentaient un tel revenu qu'il devenait impensable de réduire la commercialisation de ces élixirs. Cette attitude ambivalente jouait sur deux registres, l'économique et le spirituel, les deux se trouvant dans une perpétuelle concurrence.

F. Une histoire de femmes...

La production de la chicha est associée au domaine féminin (Gomez Huaman 1966 : 35, Sachun Cedeño 2001, Silverblatt 1987 : 39 ; Vokral 1991 : 202). S'agit-il d'un transfert de la

fertilité féminine comme lorsque les femmes sèment les pommes de terres alors que les hommes répandent le *guano* (fumier) ?

Bien avant les Inka, des éléments découverts dans les tombes de l'époque formative à Cochabamba (Piñami) montrent une égalité de genre dans le boire (environ le même nombre de verres ou autres instruments liés au boire retrouvés dans les tombes d'hommes et de femmes), situation qui va peu à peu évoluer avec l'influence de Tiwanaku vers un boire plus masculinisé (Anderson 2008 : 190-191). Cela ne permet pas pour autant d'affirmer que les femmes en assuraient la production.

À l'époque inka, c'était les femmes choisies qui produisaient la chicha dans des *aqhawasi*[130]. Les Inka allaient chercher les femmes élues dans leurs communautés et les amenaient au Cuzco et dans les centres administratifs provinciaux où elles brassaient les énormes quantités de chicha consommées et offertes en sacrifice lors des cérémonies qui permettaient aux chefs de réaffirmer leurs liens de réciprocité avec leurs vassaux[131] (cf. Ellefsen 1989). Les femmes choisies pour élaborer la chicha impériale ne devaient présenter aucune imperfection physique, elles devaient être vierges ; beauté, pureté et perfection s'unissaient pour élaborer la boisson des dieux (cf. Ellefsen 1989)...

Encore aujourd'hui, les activités liées à l'élaboration et le commerce de la chicha incombent essentiellement aux femmes[132]. On trouve quelques exceptions[133]. Dans la région de Cuzco, au XVIIème siècle, l'explosion de la demande de chicha avait entraîné l'arrivée massive d'hommes attirés par l'espoir de gain dans le commerce de la chicha ; sa fabrication ne revenait plus exclusivement aux femmes comme c'était le cas dans les Andes du Sud :

> « Cependant, à Cuzco, où il n'existait pas virtuellement de tradition pré-hispanique de fabrication de la chicha par des hommes, ces derniers sont devenus de plus en plus actifs dans le commerce de la chicha vers la seconde moitié du XVIIème siècle » (Garofalo : 201).

Pour ma part, j'ai vu Gabriel aider sa future femme à élaborer la chicha de leur mariage, à Punata, et j'ai également assisté au filtrage de la chicha de la fête de Tata Compadres de Qhoari en 2009, par un homme, le notaire de la communauté (qui ne vient que de temps en temps car il réside dans la ville de Cochabamba où il exerce. C'est peut-être ce statut de communautaire à

130 Littéralement, « maison où se fabrique la chicha ».
131 Elles tissaient également les vêtements les plus fins destinés à être redistribués.
132 Il est intéressant de faire ici un parallèle avec une situation analogue au Mali, en pays dogon, où Eric Jolly (2004) constate que ce sont également les femmes qui préparent et qui vendent la bière de mil.
133 Par exemple, Maria Rostworowski de Diez Canseco (1989) montra que des groupes bien organisés d'hommes artisans de communautés rurales, sur la côte nord du Pérou vers Trujillo, s'occupaient exclusivement de la fabrication de la chicha.

double résidence qui le poussa à réaliser une tâche normalement féminine).

D'après les commentaires recueillis, il s'agit d'une activité féminine – les femmes ont le contrôle de quasiment toute la chaine de production et de vente de la boisson - mais les hommes peuvent intervenir notamment pour les besognes qui exigent une force physique importante comme remuer la *q'ita* (farine mélangée à l'eau et au sucre dans une épaisse bouillie) avec une énorme cuillère en bois.

***
*

En bref, bien que ces boissons aient été auparavant destinées et réservées à la classe dirigeante et à une certaine élite chargées de les redistribuer dans des occasions précises (rituelles, semailles ou récoltes...), l'introduction massive de breuvages alcoolisés par les colonisateurs affecta l'ancienne cohésion communautaire et les Indiens inventèrent de nouveaux codes autour de l'alcool.

Chapitre III

Il était une fois, la coca…

Et parce qu'il est impensable de parler de chicha sans évoquer la feuille de coca, voyons quelques aspects de son histoire dans la région d'étude - grande productrice depuis les temps préincaïques jusqu'à l'actualité.

Matienzo, un juriste et propriétaire de mine, écrivait au Vice-roi du Pérou, au XVIème siècle [1567][134], que si l'on abolissait la mastication de la coca, les Indiens n'iraient plus travailler à Potosi dans les mines, le Pérou n'existerait plus, il se dépeuplerait et les Indiens retourneraient à leur vie païenne...

I. La coca : l'histoire d'une colonisation qui perdure

La culture du maïs et celle de la coca sont intimement imbriquées. La production et l'échange des deux produits présentent des similitudes. En outre, pour cultiver et récolter la coca, il faut de la chicha pour se donner du cœur au travail et ceux qui brassent et boivent la chicha requièrent de coca pour le faire. Aussi bien le maïs, une fois transformé sous sa forme de chicha, que la coca contiennent des substances psycho-actives qui permettent l'accès à un monde autre, qui donne l'illusion d'être invincible (la chicha est considéré comme un aliment hautement énergétique) et la coca transfère au *p'iqcheador* (celui qui la mâche) des qualités qui unissent la force, la résistance à la faim, au froid et à la soif, bref elle en fait des personnes hors du commun. Dans les deux cas, il est notoire que ce sont les femmes qui détiennent le monopole de la vente tant de la chicha que de la coca (Numhauser Bar-Magen 2005). Dans une carte présentée plus haut (fig. 10), on comprend aisément le

Photo 29 coca dans son contexte rituel. La *wak'a*, Qhoari 2009..

Photo 30 coca en train de sécher. Chaparé 2011

[134] Juan de Matienzo "Gobierno del Perú; obra escrita en el siglo XVI" [1567]http://archive.org/stream/gobiernodelper00mati/gobiernodelper00mati_djvu.txt (consulté le 12 septembre 2010).

flux de maïs et de coca aux temps pré-hispaniques.

Organisation inka mitmaqkuna

J'ai mentionné plus haut l'importance religieuse et rituelle des *mitmaqkuna*. Je pensais non seulement à leur importance pour la culture du maïs, plante sacrée, d'une haute valeur nutritive et surtout symbolique[135] mais également à la présence massive des colons pour cultiver la « *hoja sagrada* », la feuille sacrée de la coca. Petite feuille qui permet de vaincre la faim, la soif et le froid et qui remplit de valeur ceux qui la mâchent – notamment au moment d'affronter l'entrée dans la mine -, la coca est un véritable don des dieux. Tous les mythes sont formels. L'ivresse rituelle et collective est impérativement associée au *p'iqcheo* (mastication) de la feuille de coca. Il n'y a pas de fête, de don de chicha, de travail communautaire, de demande en mariage, d'offrande qui aient lieu en-dehors d'un échange ritualisé de coca.

Dès lors, accéder à l'arbuste de la coca était l'un des points-clé de la politique des différents peuples qui habitèrent ou colonisèrent ces contrées avant l'arrivée des Espagnols. Toutefois, on ne connait pas encore avec précision la modalité de colonisation[136]. Il est fort probable que l'Inka Tupaq Yupanki n'ait pas entrepris l'organisation d'une production de coca dans de grosses proportions car "il ne s'entendait pas aux choses des semailles"[137] (UMSS 1977 : 25) et c'est son fils Wayna Qhapaq qui amorça la colonisation en installant –comme pour la culture du maïs - des *mitmaqkuna*, travaillant aussi bien pour leurs ethnies d'origine que pour l'État[138], pour encourager la culture de la coca à grande échelle. En parallèle, d'autres *mitmaqkuna* devaient produire assez de nourriture pour alimenter les producteurs de coca. (voir Annexe IV pour suivre les déplacements de population organisés par Wayna Qhapaq et les différents peuples qui s'occupaient de cultiver la feuille de coca dans la région de Qhoari).

II. La Colonie et la hausse de la demande de stimulants comme la coca

A l'instar des boissons alcoolisées, le trafic de coca taxé par les autorités coloniales représenta très vite une source non négligeable de revenus pour la Couronne (Sanabria 1993 : 40). Dès lors, dès les années 1550 et 1560, les Espagnols installèrent, dans les anciens champs

---

135 Notamment par rapport aux tubercules produits dans les hautes terres froides.

136 Les sources documentaires ne sont pas très claires quant à l'occupation des *yungas* pré-inka (territoires sub-tropicaux de piémont andin où pousse particulièrement bien la feuille de coca) par des groupes des vallées comme les Chuy, les Quta ou les Qhawi. Meruvia propose cependant que les champs de coca des *yungas* de Pocona sont pré-Inka (2000) et Barragán pense que les *cocales* de Chuquiuma ont appartenu aux Yampara de Tarabuco (1994 : 70). Certaines sources suggèrent même que le toponyme Aripucho ait une racine pukina, l'une des plus anciennes langues du continent Sud-américain, aujourd'hui disparue (cf. Bouysse-Cassagne 1975, 1987, 1988) : « *ari* », et que ses premiers habitants aient été pukinaphones, d'origine arawak (Renard-Casevitz et al. 1986 : 30).

137 "no savia ni entendía cossas de sementeras".

138 En déplaçant notamment des *mitmaqkuna* en provenance de nombreuses nations – Chinchasuyu, Kuntinsuyu, Qulla, Kanas, Sura, Quta - à Pocona et des *mitmaqkuna* de Charka vers Totora.

inka (Wightman 1990 : 114-116)[139], des personnes d'origine andine ; ils dominèrent rapidement - avec les Métis - la distribution de la coca vers les mines de Potosi. Toutefois, les paysans Indiens entrèrent à leur tour très vite dans la danse, notamment des Aymara des alentours de La Paz qui réclamaient leurs droits sur les champs de coca des Yungas de La Paz et qui prospérèrent très tôt dans ce commerce (Klein 1982 et 1986, Santamaria 1987). Paulina Numhauser Bar-Magen (2005) montra que les structures économiques et sociales coloniales étaient le résultat d'une dépendance absolue entre les Indiens et les Espagnols, cherchant par-là à casser le stéréotype de l'Espagnol agressif et cupide (pour une description plus détaillée des aléas soufferts par la production de la feuille de coca pendant les époques coloniale et républicaine, voir Annexe IV).

Finalement, la seconde moitié du XXème siècle assurera à la feuille un succès commercial écrasant : le nombre de producteurs et de consommateurs nationaux est en pleine croissance, la consommation augmente parmi la population émigrée vers les pays limitrophes, les usines de Coca Cola en font usage, et puis l'industrie de la cocaïne est avide de l'alcaloïde qu'elle contient.

Malgré des hauts et des bas dans la production de la feuille divine, la courbe générale montre un mouvement ascendant. Rien ne peut entrer en concurrence avec cette feuille et ses trois ou quatre récoltes annuelles qui dégagent d'amples bénéfices. L'Église ne resta pas insensible devant la tentation du gain.

L'Église, partagée entre l'éthique et le gain

Comme pour les boissons spiritueuses, l'Église vit dans la mastication de la coca un danger pour la conversion des Indiens. La coca, à l'instar de la chicha, était associée à des pratiques idolâtres. Pour autant, les autorités ecclésiastiques exigèrent l'éradication des cultures. Pendant ce temps, la consommation de coca se répandait rapidement dans les nouvelles mines d'argent de Potosi en raison de ses effets actifs sur la faim, le froid et l'effort physique des Indiens soumis au travail ardu et dangereux à l'intérieur des mines ainsi que pour ses qualités rituelles sous forme d'offrandes exigées par les « gardiens de la mine ».

Le dilemme entre les afflictions d'ordre éthique et les intérêts économiques trouva finalement un compromis, en 1569, dans la promulgation des Ordonnances de la coca[140] signées

---

[139] Voire pré-inka, voir supra cf. Meruvia 1993.

[140] En voici quelques unes :

• L'interdiction absolue, contrôlée par l'Église, de la coca pour des pratiques païennes.

• La coca est reconnue licite, et même imposée, pour les travailleurs forcés des mines.

• Sa culture est autorisée, mais limitée à trois ou quatre récoltes de 500 paniers de feuilles (de 10 kilos), soit 20 tonnes annuelles au maximum, pour chacune des communautés indiennes soumises au tribut et aux corvées.

• La coca est acceptée pour acquitter le tribut, mais aussi pour le paiement des mineurs indiens. Sa ration par travailleur est fixée à une livre espagnole hebdomadaire, soit 450 grammes, selon les ordonnances du vice-roi Toledo.

par le roi Philippe II d'Espagne. Ces dispositions amoindrirent la position de l'Église qui finit par voir dans la coca un agent de prospérité économique. L'évêque du Cusco, des religieuses cloitrées et même les Dominicains firent l'éloge voire cultivèrent de la coca dans leurs *haciendas*. La feuille sacrée inka sera dès lors à l'origine de la grande fortune foncière des ordres religieux chrétiens (Dory et Roux 1998 : 25-26), mais sa production se fera sur fond d'exploitation et de servitude. Ce système rigide et hiérarchisé perdura jusqu'à la fin du XIXème siècle.

Actuellement, qu'en est-il de la production et de la commercialisation de la feuille divine ? Comment s'organise le déplacement des cultivateurs de coca ? Et quels sont les effets de ces aliments pour notre zone d'étude ?

III. Un imaginaire luxuriant et une économie prolifique

Je voudrais confronter ici les données historiques évoquées plus haut par rapport à la circulation des gens et des produits rituels avec l'actualité du déplacement de main d'œuvre vers les terres tropicales et notamment les champs de coca.

Qhoari se trouvait donc – et se trouve encore aujourd'hui - sur la route de la coca. Les habitants ont l'habitude d'un contact permanent avec les populations du Chapare dans les tropiques de Cochabamba (actuellement, première région productrice de coca en Bolivie) et des Yungas de Vandiola (zone de culture traditionnelle de la coca) ; ceci est facilité par le fait que la plupart des « colons » du Chapare est d'origine quechua des vallées et hautes terres de Cochabamba. Il existe donc de fortes connivences entre les gens de la communauté de Qhoari et ces cultivateurs, voire des relations de parenté rituelle ou par le sang.

J'ai montré que les Yungas de Vandiola jouaient déjà un rôle prépondérant à l'époque coloniale ; or, les témoignages qui remontent à l'époque de l'*hacienda* mentionnent que les Qhoareños allaient planter et récolter la coca dans ces mêmes Yungas. Depuis, les chemins ont disparu. Les gens n'y vont plus, non seulement parce qu'il est difficile de s'occuper des champs de coca et de faire la récolte, mais aussi et surtout pour des raisons de transport étant donné que les terrains se trouvent à plusieurs jours de marche dans une région insalubre, chaude, humide et infestée de moustiques et autres insectes. Il existe pourtant encore un chemin inka qui part de

---

• Des mesures de protection des travailleurs des haciendas *cocaleras* sont imposées aux propriétaires. On peut détacher celles interdisant le transfert des travailleurs des régions froides d'altitude vers les zones tropicales malsaines de culture, ou l'obligation du port de vêtements pour les pluies, enfin, une nourriture correcte devait être assurée aux *peones*.
• Le transport vers Potosi et ensuite sa commercialisation sont soumis à un contrôle strict (cité in : Dory et Roux 1998).

Qayarani (communauté à quelques kilomètres de Qhoari) et qui va jusqu'à Vandiola[141]. Les habitants transportent encore leur coca à dos d'âne ou de mule mais les prix de plus en plus prohibitifs tendent à faire perdre cette pratique[142].

Les gens de Qhoari avaient aussi des champs dans des terrains situés au Chapare[143]. A l'époque de l'*hacienda* « et des *abuelos* », ils partaient à pied pour rapporter la coca, ils marchaient pendant trois ou quatre jours avant d'arriver. Là, ils cultivaient aussi des orangers, des bananiers et du piment (*locoto*). Don Carlos raconte qu'il y a vu des poissons « de la taille d'un petit avion [Inia geoffrensis amazonia ou *bufeo*/dauphin rose d'eau douce ?] qui sortent pour faire sécher leurs ailerons ». Pour lui, un habitant des montagnes, c'est un endroit dangereux : « ça fait peur », bordé de ravins glissants, aux fleuves dont les eaux tourbillonnantes et noires sont « pleines de poissons ». Certains y ont encore des terrains de plusieurs hectares[144]. À l'époque, des maisons étaient érigées le long des chemins mais les sentiers finirent par disparaître, les fourrés ayant pris le dessus. Ils pratiquent la bi-localité car leurs migrations sont temporaires[145].

Don Oscar, un *cocalero* de la zone de Vandiola, raconte que chaque jour des caravanes de mules affrontent l'éprouvant « chemin inka » chargées des lourds paquets de coca. La chaleur est étouffante, la montée raide et difficile, mais l'activité est rentable. Don Crisologo, son père, se souvient que, plus jeune (des années 50 aux années 80), quand il allait vers ses champs de coca à Vandiola il organisait du troc en louant le service de ses cinq mules (il gagnait plus d'argent qu'avec le transport de la feuille elle-même). Il descendait en apportant du sel, du *ch'arki* et d'autres vivres et il en ressortait chargé de coca. Il faisait le trajet une fois par semaine.

Burchard (1974) décrivit une autre stratégie pour faire fructifier la coca ; il montra comment la feuille peut devenir un bien d'échange et faciliter la multiplication du bien d'origine en l'échangeant contre des produits d'étages écologiques différenciés. À la fin d'un voyage dans les Andes péruviennes, qui partait des basses terres tropicales et qui montait vers la montagne où est produit d'abord le maïs puis, plus haut, la pomme de terre et autres tubercules, son

---

141 Les anciens racontent qu'il existe sur le chemin une énorme pierre, qu'ils appellent en quechua *chuwanachhanqa*, « grosse comme une maison de plusieurs étages » et qu'il fallait jeter une pierre en pariant leur chargement de coca. Celui qui arrivait à la faire passer de l'autre côté de la *chuwanachhanqa* gagnait.

142 Aujourd'hui, le coût de la « location » d'une mule qui part de la route principale jusqu'aux *cocales* s'élève à 1000 Bolivianos, équivalent en août 2010 à 113 Euros.

143 La migration vers le Chapare est un peu passée de mode. Les Qhoareños privilégient désormais la migration vers Santa Cruz ou à l'étranger.

144 Par exemple, doña Julia a encore des terrains au Chapare. La fille de Severino Garcia en a aussi ainsi que don Severino Rojas.

145 En fait, ce sont les habitants de toute la région de Tiraque qui continuent d'effectuer ces va-et-vients comme le souligne les témoignages apportés par des autorités de Tiraque (par exemple, un entretien avec Edgar Claure, employé de la Mairie de Tiraque, 2006) ou des membres de la communauté sur les migrations temporaires actuelles effectuées par les habitants de la commune voire de la province vers le Chapare ou les *yungas* de Vandiola où se cultive la feuille de coca.

informateur avait réussi à obtenir des pommes de terre, du maïs, il avait affirmé ses liens de parenté rituelle (*compadrazgo*)[146] et assuré de la main d'œuvre pour sa prochaine récolte.

L'activité liée à la coca est plus que jamais d'actualité – éventuellement accompagnée ces dernières années de difficultés liées à l'augmentation de la production et de l'exportation de la cocaïne… L'industrie de la drogue est une thématique qui ne fait pas l'objet de cette recherche mais que l'on ne peut ignorer. Sans pour autant tomber dans le cliché facile qui établit un étroit parallèle entre la production de la feuille de coca et l'élaboration de la cocaïne, il n'en est pas moins indéniable qu'une part importante de la feuille est destinée au narcotrafic. C'est comme cela que j'ai vu partir le petit-fils de l'un de mes informateurs, chargé d'un *gangocho*[147] de pommes-de-terre vers le Chapare pour y faire « ce que l'on imagine bien[148] » ou que j'ai entendu parler de fabriques clandestines dans la communauté… Cependant, malgré ces irrégularités qui ne sont pas pléthore, l'importance de la feuille de coca dans sa dimension rituelle et sociale reste prépondérante à tel point qu'il existe des contrats passés entre les syndicats paysans de Qhoari et certaines communautés de « *colonos cocaleros* » du Chapare pour acquérir de la coca à un prix intéressant moyennant la garantie d'acheter régulièrement le produit[149]. Il est arrivé que faire venir et vendre de la coca à un bon prix lors des Congrès de syndicats fasse partie des résolutions que doivent souscrire les dirigeants. Ils y ont parfois été presque forcés. Dès lors, pour chaque réunion du syndicat, une personne vient vendre sa coca à ceux qui désirent en acheter. Les longues palabres échangées lors des réunions s'inscrivent dans un cadre hautement ritualisé et la coca est échangée au même titre que les mots.

***
*

L'exploitation des mines de Potosí donna un nouveau sens à la feuille sacrée. Elle entra dans un cycle où prédominait l'aspect commercial. Je pense que l'on peut rapprocher cette situation de ce que j'ai présenté plus haut par rapport à la chicha : il semblerait que la coca ait suivi le même sort que sa congénère stimulante, et qu'il y ait eu un glissement d'une utilisation rituelle et sociale vers un usage économique de la feuille. Objet rituel, objet de pari, de

---

146 En Bolivie, l'institution du compadrazgo comprend les relations qui existent entre les parents d'un enfant et celui ou celle qui le « fait baptiser » (*hacer bautizar*), le parrain ou la marraine. Par extension, on devient compadre des parents des parents de l'enfant. En outre, lorsqu'un couple fait un apport financier pour participer à une dépense importante d'une fête, il devient automatiquement compadre des pasantes de la fête (ceux qui offrent la fête) et de leurs parents, comme dans une suite géométrique. Ce sont des relations très fortes d'amitié qui se tissent. Elles recouvrent parfois une dimension si dense qu'elles en arrivent à dépasser en importance la relation de parenté par le sang.

147 Sac de toile de jute, désormais de plastique.

148 À savoir, une activité liée à l'élaboration ou au transport de la cocaïne.

149 Le témoignage de Don Crisólogo, *cocalero* du Chapare coïncide parfaitement. Il raconte les accords signés par son syndicat avec ceux des hautes terres vers lesquels on dépêche un représentant chargé d'apporter la coca. Le reste des syndicalistes se cotisent pour lui payer sa nourriture pendant le voyage et assument le coût du transport.

transaction, médicinal, la coca est un bien indispensable - qui accompagne toute ivresse rituelle.

Conclusion

Le panorama ethnique d'avant la conquête et des débuts de la Colonie est complexe et difficile à sonder. Les brassages de populations commencèrent très tôt dans l'histoire de la région puisque déjà les *señorios* aymara – chefferies - de la partie altiplanique avaient entrepris de coloniser ces terres chaudes de vallée, il y a plus de mille ans. Ensuite, les Inka, reprenant ce modèle de colonisation, le consolidèrent et le développèrent à l'échelle impériale. Ils commencèrent par déplacer les quelques ethnies présentes dans la vallée –elles mêmes en provenance de l'Altiplano - pour en installer d'autres qui arrivaient des quatre parties du Tawantinsuyu.

Ils partaient à la conquête du maïs et de la coca, les deux produits sacrés de l'Empire, ceux qui entraient dans les récompenses pour les nobles récemment conquis et qui alimentaient la fameuse « générosité » de l'Inka envers ses armées. Pour ce faire, ils construisirent un énorme réseau routier qui relia et inclut les nouveaux peuples soumis à l'Empire.

J'ai exposé que le maïs et la coca suivaient des circuits similaires où le rôle des femmes est prépondérant, notamment en ce qui concerne leur distribution. La consommation de la coca est totalement liée à celle de la chicha et à l'ivresse rituelle. Il n'existe pas de rencontre festive ou de travail sans le partage de chicha et de coca. Les deux produits rituels sont devenus des biens d'échange avec l'arrivée des Espagnols. Les deux ont engendré de gros capitaux et continuent de le faire. La ville de Cochabamba s'est construite dans une très large mesure grâce aux richesses obtenues des impôts sur la vente de chicha : de l'hôpital en passant par l'Université, des routes au stade...

La ville s'est effectivement bâtie grâce à la chicha et au maïs et ces deux produits ont également contribué à consolider son identité *q'ochala*, comme on appelle les cochabambinos. On retrouve aujourd'hui des manifestations de cette inter-culturalité aussi bien dans les fêtes, les habits, la musique ou les boissons alcoolisées. C'est dans ce contexte que j'ai replacé Qhoari, une communauté paysanne, à la croisée entre différents étages écologiques, sur la route de la coca et du maïs, et point de rencontre entre divers peuples. Cette articulation qui met en relation humains et biens rituels favorise, à son tour, le dialogue avec les esprits de la nature animée et avec les morts, comme je vais l'exposer par la suite.

DEUXIÈME PARTIE

L'ivresse silencieuse : l'histoire d'une réciprocité entre vivants, morts, nature vivifiée et Dieu[150]

Awkillá,
Ashila mikunakka,
Upyanalla
Qullaway

(Mon cher Ancêtre,
Donne-moi toujours
Un peu à manger,
À boire)
Prière pour le maqui Auca Atama au moment des semailles
(cité in : Itier : 1049)

Photo 31 dessin de Guaman Poma (: 287, dessin N°112). Libation pour la mort de l'Inka.
Vieille femme faisant une *ch'alla* pour le défunt, lors d'une halte sur le chemin du cimetière (on en voit la trace sur le sol au pied du cercueil). Qhoari 2007.

[150] Je dédie cette partie à Serge Grynberg qui est parti vers l'autre monde pendant que je la rédigeais. Bon voyage.

Dans un premier temps, je pensais analyser la relation des humains avec leur environnement animé, particulièrement la Pachamama, les montagnes et les êtres qui les habitent et « *Dios Todopoderoso* » (Dieu tout-puissant), mais c'était oublier les morts et leur importance dans la vie des vivants, c'était oublier tout un pan des interactions de l'homme avec ce qui l'entoure et le fait vivre.

Vivants, morts, nature vivifiée, Dieu sont alors les entités protagonistes d'une relation de réciprocité quadrangulaire qui s'exprime notamment dans l'échange de boisson. L'homme boit au service de la nature anthropomorphisée et des morts. Cette quadriangulation est particulièrement visible lors des différents rituels funéraires qui ponctuent le processus de deuil de la famille du défunt et sont propices à l'amorce d'un pacte d'alliance entre vivants et mort. Ce pacte s'affirmera particulièrement pendant la Toussaint.

J'exposerai plus loin que le mort passe par un processus de « fabrication » (l'expression est de Valérie Robin Azevedo 2008) afin d'accéder à l'ancestralité. Pour l'anthropologue Joël Candau (2012), la mort est un processus métamorphique total. Le mot « mort », selon l'auteur, fait référence à une entité soumise à plusieurs changements et il pose l'hypothèse que pour les individus 'ordinaires', une étape importante du processus de disparition de l'identité sociale est la disparition de toute odeur, représentée comme la perte d'un principe vital. La mort est alors pensée comme une transition plutôt qu'une destruction immédiate : « on ne meurt pas en un jour » nous dit l'anthropologue.

Étayant cette idée que la mort est un processus, l'anthropologue Xavier Albo (2007) synthétise la mort comme un voyage, une émigration, vers un monde pas si lointain, comme s'il s'agissait d'un autre étage écologique, sans perdre contact avec la communauté d'origine (Albo : 149). La mort représente alors un pas de plus dans une vie qui se transforme ; elle n'est pas une fin mais un passage[151] (cf. :138). La mort se mérite[152].

En outre, selon l'auteur, la mort est non seulement une expérience personnelle mais également communautaire qui culmine dans la fête de Todos Santos. Les morts ont une influence sur la vie des vivants et les vivants sur celle des morts. Quand quelqu'un meurt, c'est la communauté dans son ensemble qui se mobilise, qui accompagne… De cette manifestation émotionnelle dépendra la bonne entente dans laquelle vivront vivants et défunts : les « morts

[151] Le mort devient alors un être puissant et reçoit le nom en aymara de *jisk'a diyusa* (petit dieu) (2007 : 139). Ernesto Albarado soulignait qu'à Qhoari on pense que l'âme est sacrée et que c'est pour cela qu'on la compare à un oiseau.
[152] Ainsi rapporte Albo, on peut demander au prêtre d'aider le moribond à mourir par une prière. Voir aussi Paredes (1920) qui rapporte que les Aymara pouvaient étrangler le malade en pleine agonie pour l'aider à mourir mieux et sans prolonger ses souffrances.

'cultivent la vie' » (Albo : 143)

Ainsi, la mort est appréhendée comme un processus qui vient culminer et prolonger la vie sans qu'il n'existe une rupture violente[153]. Elle est même considérée comme une délivrance méritoire : « il l'a bien mérité » entend-on souvent dire en référence à une personne âgée décédée. On considère que le mort reste parmi les vivants de façon très présente les huit premiers jours qui suivent son décès puis, pendant les trois années suivantes, il reviendra régulièrement dans le monde humain avant de partir définitivement vers son univers de défunts.

Il faut d'abord comprendre comment les humains vivent en communauté, ce qui est particulièrement perceptible lors des cérémonies mortuaires, pour saisir la relation qu'ils entretiennent avec leurs défunts et *in extenso* avec leurs ancêtres. Dans les sociétés andines, la mort est vécue comme potentiellement dangereuse, certes, mais aussi comme féconde. Dès lors, les vivants s'efforcent d'établir des alliances avec les morts notamment en les nourrissant, en leur fournissant les boissons alcoolisées dont ils raffolent et en les traitant « comme s'ils étaient encore en vie ». Les vivants favorisent ainsi le passage de leurs défunts vers l'ancestralité (cf. Duchesne 2008 : 118). En échange de ces faveurs, ces derniers seront cléments avec les humains et interviendront auprès des instances de pouvoir, particulièrement pour provoquer un climat avantageux pour les futures récoltes.

Je vais appréhender les relations tissées entre les vivants et les morts à partir de l'échange de boissons euphorisantes et l'ivresse qui s'ensuit. Le binôme « don d'alcool et ivresse » forme un langage partagé entre la communauté des vivants et celle des défunts dont les codes sont compréhensibles des deux côtés.

153 Il semblerait qu'en cas d'accident, le mort ne puisse partir et qu'il reste tel un *condenado* parmi les vivants mais je n'ai pas assisté à l'enterrement de quelqu'un mort dans de telles conditions.

Chapitre IV
Le départ du mort en fanfare

Dans ce contexte, les gestes rituels contribuant à la 'fabrication du mort' qui accompagnent toutes les étapes du deuil doivent être particulièrement précis. C'est le pacte d'alliance entre les morts et les vivants qui est en jeu mais c'est également l'occasion de ressouder les liens de la communauté. Ainsi, dès que le groupe apprend la perte de l'un des siens, il met en place une procédure pour assurer le bon déroulement de toutes les étapes des funérailles puis de la Toussaint. Le deuil andin s'échelonne en diverses étapes marquées par un début et une fin bien déterminés. Il s'agit de se libérer du mort à travers différents moments symboliques ou comme dirait Valérie Robin : « Les funérailles donnent lieu à une fabrication rituelle du mort, dont la destinée est de renaître dans l'autre vie » (2004 § 1).

Le temps de deuil peut se diviser en quatre grandes étapes qui consistent en :

- la veillée mortuaire et l'enterrement,
- puis les messes (qui célèbrent les huit ou neuf jours du décès, celle du mois, parfois celle des six mois, puis celle de l'année, la levée de deuil),
- qui culminent finalement dans la fête de la Toussaint qui « prolonge et finalise les rites funéraires d'un "mort récent" » (Robin 2008 : 139),
- et le Carnaval qui marque une date importante pour le renvoi définitif des morts dans leur monde.

La famille va passer par ces divers processus qui lui permettront d'accepter la disparition du défunt et de l'accompagner définitivement vers son monde de défunts. Il deviendra alors un ancêtre, doté de pouvoirs tant bénéfiques que redoutables. Ce sont ces étapes que je propose de suivre. Pour ce faire, je vais décrire et analyser certains moments du processus funéraire dont j'ai été le témoin à l'occasion de la mort de Zenobia, la fille aînée − de mon âge − de ma famille d'accueil à Qhoari et les comparerai avec ceux d'autres veillées auxquelles j'ai assisté. Tout commence par l'annonce du décès.

I. La préparation du mort : les premières étapes du deuil

La bien triste nouvelle vient de tomber : Zenobia est décédée après avoir livré un combat contre la maladie dans un duel permanent entre médecine traditionnelle et guérisseurs[154]. Son

[154] Zenobia avait une tumeur maligne à l'utérus. Elle suivit des sessions de chimiothérapie et de radiothérapie mais n'a pas terminé le traitement à Buenos Aires où elle habitait alors. En raison de la façon désagréable dont on s'occupait

mal était devenu incurable. Tous s'attendaient à la voir partir, voire espéraient que ses souffrances prennent fin.

Il faut désormais s'organiser, prévenir la famille éloignée, surtout ses enfants et son mari qui habitent à Santa Cruz, à une journée de voyage de Qhoari, acheter un cercueil et tous les produits nécessaires à la veillée mortuaire et à l'enterrement qui s'ensuivra. Surtout, il faut trouver au plus vite l'argent qui permettra de faire face à toutes ces dépenses car comme me faisait remarquer mon compère, tata Carlos : « Pour être *pasante*[155] de la fête, il faut de l'argent, mais mourir coûte encore plus cher [qu'une fête]. » Heureusement, on meurt rarement seul et éloigné des siens[156] et non seulement la famille mais la communauté dans son ensemble se retrouvent lors de la veillée puis de l'enterrement pour accompagner tant le mort que sa famille, dans une série d'actes qui renforceront les liens du groupe.

A. La métamorphose du cadavre

Le cadavre subit un traitement qui implique une métamorphose le faisant passer du statut de mortel à celui de défunt avec tous les pouvoirs que cela suppose. L'anthropologue Joël Candau (2012) a subtilement souligné que tant qu'il émane des odeurs du cadavre, on peut considérer qu'il s'agite encore en lui des sursauts vitaux matérialisés justement par ces odeurs. Ces élans de vie sont la preuve du pouvoir qu'exerce encore ce corps à travers la mort (tendance). Candau explique qu'une fois les odeurs disparues, le cadavre passe de l'état de chose[157] à celui de substance (de la matière sans forme et qui est généralement *uncountable* et « séparable ». Les cendres seraient la véritable substance du mort). Ce n'est qu'une fois que le cadavre est réduit à un tas d'os desséchés, détaché de toute chaire, libre de toute impureté, sans plus dégager aucune odeur que l'on peut considérer qu'il est bien mort - car en perdant son odeur, les substances actives disparaissent. Il perd alors sa personnalité, son identité sociale. En somme, selon l'analyse de Candau, la mort implique un processus au cours duquel un principe actif continue à œuvrer dans le corps du défunt et qui ne disparaît qu'au terme de la décomposition du corps. Avant, le cadavre est considéré pendant quelque temps « comme une personne en devenir ». Finalement, ironise Candau : « un cadavre qui pue, c'est encore de la vie

---

d'elle, de la pudeur et du désir de revoir ses enfants restés en Bolivie, elle choisit de rentrer chez elle, ce qui impliqua l'arrêt brutal de son traitement pourtant impossible à suivre en Bolivie. Je me souviens avoir été très frappée par son attitude face à la mort, relativement sereine. Il y avait bien une petite dose de fatalisme et de *« si Dios quiere »* (si Dieu le veut) mais j'ai vraiment eu l'impression que durant toute sa maladie, il y avait en elle et autour d'elle une certaine acceptation de la mort, et ce malgré son jeune âge et le fait qu'elle ait de jeunes enfants. Elle a bien vu des *curanderos* puis des médecins traditionnels qui les uns comme les autres ont coûté une fortune mais il était déjà trop tard ; quand elle aurait encore pu agir, essayer de suivre un traitement à l'hôpital oncologique de Cochabamba, elle n'a pas désiré le faire.

[155] Le *« pasante »* est la personne qui organise et assume les frais d'une fête.

[156] Les malades cherchent à tout prix à revenir sur leurs terres pour mourir.

[157] Selon Candau, la chose est ici une entité dotée d'une forme qui conserve son ontologie (elle reste ce qu'elle est ou ce qu'elle est supposée être) tant qu'elle semble maintenir ses tendances (capacité d'une chose à avoir des effets sociaux).

qui résiste »…

Je pense que ces considérations sur l'odeur et le cadavre sont valables dans le contexte andin. La mort pollue, le contact avec le mort est dangereux ; de ce fait car le cadavre est susceptible de transmettre des maladies et particulièrement la maladie de *aya,* celle du cadavre. Ainsi, il n'est pas recommandé que les jeunes femmes allaitant assistent à une veillée mortuaire car cette maladie se transmet par l'odeur que répand le cadavre, j'en reparlerai plus loin.

Dans ce contexte, le bain est un moment délicat, voire dangereux, la mort est une souillure. La croyance que l'âme reste dans les alentours du cadavre rendent difficile la collaboration des communautaires pour cette tâche. Pourtant, l'ablution et l'habillement du cadavre, sa coiffure doivent faire l'objet de soins particuliers car ils ont un caractère prophylactique. Je montrerai dans la quatrième partie quelle est l'importance de la purification par l'eau et le feu des objets du mort : tout contact avec le défunt ou avec un objet qu'il aurait touché doit être purifié. En outre, le bain, plus qu'une simple toilette corporelle, constitue un rituel d'intégration et d'adieu qui fonctionne comme une charnière entre l'être et le non-être (cf. Cáceres Chalco 2001).

Je n'ai jamais assisté à cette activité et ne peux donc en parler que par discours interposé. J'aurais pu contourner cette partie, mais je pense qu'elle est nécessaire pour analyser la chronologie des étapes du deuil. D'après mes interlocuteurs, à Qhoari, ce sont les parents proches et éventuellement les voisins qui s'occupent de laver le défunt qui doit se présenter propre devant Dieu et doit être vêtu de ses meilleurs vêtements, les plus neufs[158]. La toilette du mort représente une purification pour entreprendre un nouveau cycle de sa vie[159]. Il s'agit de le débarrasser de toutes les impuretés afin d'initier le parcours vers l'autre monde[160]. Candau (2012) souligne à cet égard qu'à la pureté du corps (absence de contamination, pollution ou souillure) répondrait la pureté morale.

---

[158] Robin (2008) remarque que dans le cas contraire, Dieu pourrait ne pas le recevoir. D'ailleurs, pour aller à la messe, comme partout ailleurs, les Qhoareños se lavent et mettent des vêtements « du dimanche ».

[159] Un rituel de la région de Cuzco, étudié par Valérie Robin (2008 : 69), a lieu après le bain et marque le dernier contact physique avec la défunte. Les nattes des femmes qui sont attachées en permanence hormis lorsqu'elles se lavent les cheveux ou qu'elles se coiffent, sont libérées par une parente proche pour lui servir d'ailes. Cela n'a rien d'étonnant au vu de tous les rituels funéraires qui comparent le nouveau défunt, l'âme, à un oiseau qui doit apprendre à s'envoler, c'est pourquoi on dit qu'elle est sacrée. Toutefois, je n'ai pas trouvé trace de cette coutume à Qhoari.

[160] Chaque région a une façon propre de laver ses morts. À Qhoari, toute eau n'est pas bonne pour la toilette du mort et, à Qhoari, l'eau du bain n'est jamais jetée dans les rivières ni dans les sources. Acosta Veizaga (2001), qui étudia les rituels funéraires chez les Uru des hauts plateaux boliviens, fait remarquer qu'on lave le corps du défunt avec de l'eau froide et du sel pour le laver de ses péchés et le purifier. Je pense que l'on peut rapprocher cette pratique du désir de conserver le corps du défunt, freiner au moins un temps son inévitable destruction. Les Andins connaissent depuis longtemps la conservation par le sel, il n'est donc pas abusif de voir dans ce rituel un désir de retarder l'inéluctable, ce qui concorderait parfaitement avec les usages dont je reparlerai plus loin qui visaient à donner aux défunts un aspect vivant et à agir comme s'ils étaient encore en vie. Chez les Otavalo, on met dans l'eau du bain des feuilles de romarin qui représentent l'éternité et des feuilles d'œillets rouges et blancs. L'eau du bain est ensuite jetée au loin, parfois au croisement de chemins.

Finalement, nous pourrions résumer l'importance du bain rituel purificateur en reprenant les mots du chroniqueur et naturaliste jésuite du XVIIè siècle, Bernabé Cobo, selon qui les soins aux morts se prolongeaient longtemps après leur décès. Au cours du dixième mois, celui de *koya-raymi* :

> « ils sortaient les corps de leurs seigneurs morts, ceux de leur lignage dont ils s'occupaient, et les lavaient dans les bains qu'ils avaient l'habitude de fréquenter de leur vivant ; et de retour chez eux, ils leur passaient le dit sanco [boue épaisse[161]] et les personnes qui s'occupaient de ces morts plaçaient devant eux les nourritures qu'ils préféraient quand ils étaient en vie et les brûlaient »[162]. (Cobo 1964 : 273).

L'importance de la toilette rituelle se reflète d'ailleurs dans le dense réseau de *« baños del Inka »* (les bains de l'Inka) que l'on retrouve le long des Andes inka et qui suppose un énorme effort de génie hydraulique.

Après cette minutieuse préparation, le corps est purifié, prêt à se présenter devant Dieu. Il a entrepris sa métamorphose en défunt qui ne prendra fin qu'après d'autres étapes qui lui permettront de se séparer du monde des humains.

B. La mise en scène du cercueil

La pièce a été organisée de sorte que le cercueil se trouve dans la mesure du possible vers l'Est[163]. Une croix de fleurs est généralement placée sur le cercueil, des couronnes dressées au-dessus (c'est un apport récent des habitudes citadines) et par terre des seaux en guise de vase pour d'abondantes fleurs (nuages, glaïeuls rouges et blancs ou toutes fleurs cueillies dans les jardins), des cierges de chaque côté du cercueil et d'autres maintenus par des bougeoirs de fortune faits avec des pâtés de boue, placés sur un petit autel devant la table du cercueil. D'un côté du cercueil se trouve un seau avec une boisson fumante et, de l'autre, un seau de chicha.

---

[161] Plus loin, je mentionne Garcilaso qui décrit les corps des défunts recouverts d'un cirage.

[162] Traduction personnelle. « Sacaban los cuerpos de los señores muertos los que de su linaje los tenían a cargo, y los lavaban en los baños que solían ellos usar cuando eran vivos ; y vueltos a sus casas, los untaban con el dicho sanco y les ponían delante las comidas que cuando vivían con más gusto solían comer, y las personas que cuidaban de los dichos muertos, las quemaban. »

[163] Au temps des Inka mais encore actuellement, la position du cercueil par rapport au soleil, le cimetière, les égorgements, tout est organisé pour inciter à la renaissance. Selon Caceres Chalco (2001), cette position a pour objectif de ne pas laisser seul le défunt un seul instant, le soleil l'accompagne. Risto Kesseli et Martti Pärssinen (2005) étudièrent la disposition des *ch'ullpas* (tombeaux) toutes tournées vers l'Est. Ces archéologues affirment qu'il pourrait s'agir de maintenir la vie et d'octroyer chaleur et fertilité. Cela suggère un culte au dieu Soleil que les Aymara, d'après le dictionnaire de Bertonio (1984 [1612] : 386) appelaient *villca*. Je trouve cette relation intéressante étant donné que *villka* fait également référence à une drogue hallucinogène.

Photo 32 début de la veillée mortuaire de Zenobia. On notera les étoiles de chicha sur le sol au pied des fleurs et autour du cercueil ainsi que l'immanquable seau. Qhoari 2010.

Les personnes qui viennent accompagner la famille pendant la veillée apportent toujours des bougies et les allument en nombre pair[164] en les collant sur la table des deux côtés du cercueil (17 ou 20 de chaque côté) ou devant : elles sont censées éclairer son monde obscur. On considère que les meilleures bougies sont celles élaborées à base de saindoux animal. Il est donc aisé d'établir un parallèle entre le corps du défunt (la graisse constituant un principe d'énergie) et la bougie. C'est pourquoi je pense que l'on considère que l'âme du défunt est présente dans ces objets : « C'est que l'âme, l'esprit [du défunt] revient du cimetière avec nous parce que sinon, où resterait-elle ? », se demande doña Roberta. Non seulement on y retrouve l'énergie contenue dans la graisse mais aussi dans le feu et la lumière qui guide. Ernesto Albarado m'expliquait que l'âme en soi n'est pas capable de générer sa propre lumière et ce sont ceux de la maison qui lui apportent cette lumière à travers les cierges qu'ils font brûler dans chaque pièce et ce, pendant une semaine, jusqu'à la messe des neuf jours. Ce sont les mêmes cierges que ceux allumés la nuit de l'enterrement.

Une corbeille se trouve en dessous de la table pour y déposer les rogatons de bougies et laisser la place aux nouvelles. Autour de la pièce, des bancs ont été placés. Lors de la veillée de don Basilio, la famille, face au manque de place, décida de rajouter une « pièce » dehors pour veiller le défunt en installant des bâches sur des poteaux et en tronçonnant des rondins pour en faire des tabourets. Les hommes se chargent de cette tâche. Ce sont eux ensuite qui préfèreront affronter le froid intense de la nuit en s'y installant pour jouer aux osselets tout en buvant.

[164] Alvarez (1998 [1588]), un membre du clergé séculier, travaillant dans la région de Carangas, et une source incomparable pour l'ethno-historien travaillant sur la mort dans la région andine, au XVIe siècle, disait : « La bougie représente la lumière pour le défunt, elle le guide et lui montre le chemin vers le ciel. L'obscurité, c'est la mort » (Alvarez Chap. 190 : 108). Traduction personnelle. « La vela es la luz para el difunto, que le guía y le enseña el camino al cielo. La oscuridad es la muerte. »

a) *Aya wakichiy :* la préparation du bagage

Après le bain rituel, le cercueil est préparé pour recevoir le corps du défunt et son bagage. Selon Bascopé (2001), qui a mené une étude sur les rites funéraires dans la région de Cochabmaba, l'*Aya wakichiy* (la préparation du bagage du défunt) consiste à fournir au défunt tout ce dont un être humain a besoin pour un voyage qui sera long (certains parlent de huit jours si les péchés ont été peu nombreux), éprouvant, voire dangereux et dans des conditions climatiques changeantes, souvent sous un soleil de plomb. Le mort souffrira peut-être de solitude ou au contraire d'autres défunts pourront l'accompagner. Quoi qu'il en soit, il doit être équipé pour subsister et partager son bien avec ceux rencontrés sur la route.

Photo 33 un chapeau pour se protéger du soleil. Qhoari 2010.

Photo 34 Le trousseau pour le voyage vers l'au-delà de la défunte. Qhoari 2010.

Ainsi, il faut placer à ses côtés, contre son corps, autant de vêtements, d'aliments et de boissons, de coca, d'outils et d'ustensiles qu'il sera nécessaire, sans omettre d'aucune façon les objets que le mort avait l'habitude d'utiliser pendant sa vie quotidienne, *« todo completo »*[165]. On parle même d'envoyer le « trousseau » d'une femme. Bascopé (2001) rapporte que dans le cas contraire, l'âme en peine peut errer à travers notre monde à la recherche des objets qui lui manquent. Doña Julia me racontait qu'on avait omis de placer dans le cercueil de la défunte fille

[165] Sans que rien ne manque.

de sa grand-mère son chapeau et que, depuis, celle-ci souffre de l'implacable soleil[166] et parfois du froid intense et s'en plaint à travers les rêves. Avant de mourir, la grand-mère de doña Julia lui demanda de façon insistante de ne surtout pas oublier de lui envoyer le sien à sa mort. Ceux qui organisent le cercueil ont donc une énorme responsabilité et les personnes présentes doivent trouver un consensus sur ce que l'on y place.

Finalement, ce qui est envoyé dans le cercueil est une fois de plus une mise en scène de la vie, l'espoir d'un retour cyclique du défunt et la preuve que la mort ne marque pas une rupture définitive. Tous ces éléments ainsi que la position du tombeau vers l'Est, vers le soleil qui permet la vie, ne font que renforcer l'idée que l'homme ne disparaît pas avec la simple désintégration de son corps et que ceux qui restent sont capables de trouver des subterfuges pour entretenir la vitalité de l'âme, que ce soit en le réhydratant, en l'alimentant, en l'habillant, en lui parlant, en lui donnant de la compagnie, tout est fait pour mettre en œuvre un simulacre de la vie.

Des aliments pour la route et l'au-delà

Les éléments placés dans le cercueil ont une double fonction puisqu'ils doivent être utiles au défunt pour son voyage puis le servir dans sa vie dans l'au-delà (cf. Llanque 1990 : 109 ; Bastien 1996 : 171-187), qui est similaire à celle que nous menons ici. C'est la raison pour laquelle les défunts doivent emporter avec eux non seulement leurs instruments de travail mais également de la nourriture. On couvre les morts de richesses en tout genre, richesses que l'on s'empêche d'avoir lors du vivant comme si l'on cherchait à assurer l'abondance avant tout dans l'au-delà[167].

La chicha, les verres et les cruches de terre cuite figureront toujours parmi les objets mentionnés les plus importants. Ils sont toujours accompagnés de nourriture, d'une assiette et parfois d'autres ustensiles (des casseroles) qui permettent l'alimentation, car si le défunt doit s'alimenter pour avancer, il a aussi droit de continuer à profiter des plaisirs culinaires qui agrémentaient sa vie terrestre. Les proches prendront un soin particulier à lui offrir ses mets préférés[168] enveloppés dans un *aguayo*[169] et aussi ce que l'on appelle le *desayuno* (petit

---

[166] Le soleil, à cette altitude, est particulièrement féroce et nocif pour la santé.

[167] Cela n'est pas sans rappeler certaines manifestations matérialistes des sociétés andines boliviennes actuelles où l'un des thèmes de discussion récurrent est le prix des choses. Ainsi, on annonce à tous le prix que l'on a payé pour un cercueil et de combien ont augmenté les prix des autres produits achetés. De même, lorsque quelqu'un a acheté un nouvel objet, tous se précipitent pour en demander le prix.

[168] Déjà Bartolomé Alvarez (1998 [1588]) remarquait avec désolation que : « En même temps que les corps, ils enterrent toutes les nourritures sèches qu'ils prisent − tout en versant de la chicha, qui est leur boisson − dans la sépulture, en les appelant par leurs noms et en disant : "un tel, mon père, veuillez manger ce que je vous offre" » . (Alvarez, chap. 203 : 116) Traduction personnelle. « Entierran asimismo con estos cuerpos todas las comidas secas que ellos usan − y échanles açua en la sepultura, que es su bebida −, llamándolos por sus nombres, diciendo : "fulano, padre mío, cómase esto que le doy". »

déjeuner). Ainsi, juste avant de partir vers le cimetière, le cercueil de Zenobia fut ouvert pour que sa mère y pose un *aguayo* tout neuf et propre contenant divers objets.

On le sait, la crainte de la dessiccation, synonyme de mort, est omniprésente. Or, pendant quelques jours, le défunt n'est pas encore considéré comme faisant totalement partie du monde des morts. Il doit justement l'atteindre et ne peut, par conséquent, se dessécher. Boire est essentiel. Par ailleurs, une fois installé dans l'autre monde, il devra travailler dur. Quoi de plus normal que d'avoir de la chicha à disposition et en abondance ? N'est-ce pas là le symbole de l'ardeur au travail, de l'énergie[170] qui fait avancer ?

Peut-être est-ce la raison pour laquelle, comme je l'ai mentionné plus haut, les Chipaya des hauts-plateaux boliviens enferment du sel dans un sac car les morts salent beaucoup les aliments (cf. Acosta Veizaga 2001). La relation au sel est intéressante, il doit être présent ou totalement absent des nourritures en fonction du sens qu'elles prennent. Par exemple, les plats destinés à la Pachamama ne sont généralement pas salés. En l'occurrence, je pense que si les morts doivent consommer tant de sel, c'est peut-être qu'il s'agit d'un mode de conservation des corps ; de plus, son absorption est immédiatement suivie d'une ingurgitation de liquides, ce qui favoriserait, à mes yeux, un équilibre entre le sec − dû au sel tout en permettant la conservation − et l'humide − en étanchant la soif avec de la chicha.

De la coca pour l'éternité

Comme pour la chicha et la nourriture, la coca est indispensable lors des travaux agricoles et tout effort physique. Il est évident qu'elle ne peut manquer parmi les éléments indispensables du bagage mortuaire. Élément de partage par excellence, elle pourra être redistribuée parmi les autres morts de la famille ou ceux rencontrés en route. C'est pourquoi les anciens attachaient fermement de petits bouquets de feuilles de coca entre les vêtements du paquet funéraire des momies, en symbole d'éternité, précisément en raison de l'humidité qu'elle doit conserver pour être appréciée (cf. Carter et Mamani 1986, Alvarez (1998 [1588]) : 115). La coca protégeait le cadavre de la déshydratation totale[171]. Il s'agit là encore d'une pratique visant à perpétuer la vie, à lutter contre le sec, contre le définitivement mort.

---

[169] Tissu aux couleurs très vives dans lequel les femmes transportent leur bébé mais aussi des produits. Elles le portent dans le dos.

[170] Cependant, bien que l'alcool apporte au niveau calorique en moyenne 7 calories par grammes (lipides=9 calories/g, sucres=4calories/g), cette sensation d'énergie n'est qu'une impression car elle ne sert ni au travail ni à la production de chaleur, mais seulement au stockage des sucres et graisses.

[171] Il existe deux façons de faire sécher la feuille de coca. Soit on la foule du pied et on la bat avec un tronc ou un caillou, méthode dite « *saruy* » ou « *pisada* » ; soit, pour celle de meilleure qualité, on fait sécher les feuilles au soleil et on les remue avec une branche ou un balai ; cela s'appelle « *q'acha* ». Quelle que soit la méthode choisie, les deux doivent impérativement garder un certain degré d'humidité, sans lequel elles perdraient leur pouvoir de faire communiquer les hommes et les dieux.

Un œuf pour absorber les dettes du défunt

À Qhoari, la tradition exige que l'on place un œuf ou des pièces de monnaie dans le cercueil. L'œuf absorbera toutes les dettes que le mort aurait pu contracter de son vivant et qu'il n'aurait pas eu l'opportunité de solder : « Parfois, nous oublions ces détails et nous mourrons avant d'honorer nos dettes et on dit que l'œuf couvre les dettes. » Ceux qui installent le corps dans le cercueil parlent directement au défunt en lui disant : « pour que tu paies tes dettes ». La présence de l'œuf est absolument nécessaire car de la même manière que le poulet a de si nombreuses plumes qu'on ne peut les compter, l'œuf représente l'argent en abondance, ce qui permet de couvrir les dettes et assure la félicité du défunt et la tranquillité des vivants. Les habitants pensent que les âmes vivent heureuses et dans la plénitude mais dans le cas où l'œuf ferait défaut, même les messes et les *responsos* (prières pour le défunt) n'arriveraient pas jusqu'à lui, l'âme vivrait dans la tristesse, elle manquerait de tout et souffrirait de la faim.

Doña Roberta rapporte que dès l'arrivée du défunt dans l'autre monde, les âmes plus anciennes lui souhaitent la bienvenue, le reçoivent avec les accolades de rigueur ; pourtant, l'âme n'a pas terminé de transmettre toutes les commissions et les étreintes dont on l'a chargée que déjà on commence à lui faire payer ses dettes.

Des objets du quotidien

Les parents proches n'omettront pas de placer une bougie dans le cercueil. La lumière qu'elle projettera guidera le mort dans l'obscurité, le réchauffera, le réconfortera (voir supra). Comme de nombreux moments de transition dans le cycle vital sont indispensablement accompagnés de lumière en provenance de bougie, il est normal que la mort qui n'est rien d'autre qu'un passage rituel vers une « autre » vie soit éclairée, voire purifiée par le feu.

Une aiguille et du fil sont systématiquement glissés dans le cercueil. Ils sont indispensables dans la vie quotidienne aussi bien pour réparer un vêtement que pour sceller les sacs de jute contenant des pommes de terre ou autres produits agricoles destinés au marché. À Qhoari, j'ai entendu dire que l'on plaçait parfois une quenouille[172] et des outils agricoles pour les hommes. Bien que la mort soit considérée comme un moment de repos relatif, voire quelque chose de mérité, le corps se repose, mais l'âme doit affronter une nouvelle vie non exempte de travail et de souffrance.

D'autres éléments doivent figurer dans le bagage du défunt comme du savon et un peigne. L'hygiène passe par le lissage méticuleux au peigne des longs cheveux des femmes ; être propre,

[172] Alvarez faisait déjà mention de la présence de pelotes de laine et des instruments servant à tisser (Chap. 201 : 115).

ce n'est pas forcément se laver mais se coiffer. Combien de fois ne m'a-t-on pas regardée dubitativement avant de partir pour une fête au vu du piètre résultat obtenu pour me tresser les cheveux ? (« Tu ne vas pas te laver ? » alors que je venais de faire une toilette qui me semblait plus approfondie que celle de la femme qui me posait la question !). Les femmes ne manquent jamais d'emporter leur peigne avec elles (les hommes aussi d'ailleurs : il dépasse toujours de leur poche). Le savon n'existe que depuis peu à Qhoari ; auparavant, les gens se lavaient en se frottant avec de la cendre et encore aujourd'hui, les femmes se frottent les chevilles et les pieds avec des pierres, sorte de peeling abrasif pour nettoyer leur peau de la terre incrustée à force de contact lors des travaux agricoles.

Des vêtements et des ornements

Comme je l'ai mentionné plus haut, le mort doit porter ses meilleurs vêtements et en avoir d'autres de rechange. Il doit absolument emporter un chapeau pour le protéger du soleil intense et des sandales neuves car il lui faudra marcher longtemps et dans des conditions difficiles.

Évidemment, les objets qui accompagnent le défunt dépendent de sa condition sociale et, aux temps précolombiens, les chroniqueurs faisaient mention des bijoux d'or et d'argent et autres richesses que l'on enterrait avec le défunt. La pratique est tombée en désuétude devant l'avidité des Espagnols capables de toutes profanations de sépultures pour s'en emparer. Ces trésors étaient déposés : « dans certaines parties, ils faisaient des fondations creuses, sans porte basse, comme une petite fosse et ils les enterraient là et au-dessus, ils leurs posaient leurs sacrifices »[173] soulignait le curé Alvarez (1998 [1588] : 93).

Selon le chroniqueur, les femmes étaient enterrées avec leurs colliers et de petits morceaux d'or et d'argent que l'on mettait parfois dans la bouche voire dans le ventre[174]. Ainsi, les hiérarchies fort marquées lors du vivant des Andins continuent de poser des barrières dans la mort.

Et finalement des commissions pour les autres défunts

Ceux qui participent à cette rencontre avec le défunt en profitent pour le charger de

[173] Traduction personnelle. « En algunas partes hacían el cimiento hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificio. »

[174] Ailleurs, le même curé raconte que : « Ils enterrent aussi les femmes avec les parures dont elles s'ornaient en vie : telles que leurs vêtements, leurs ceintures et pour celles qui en portaient des sortes de coiffes ; sur les bras, des bracelets d'argent qui faisaient quatre ou cinq tours, et des sortes de broches qu'elles appellent des topos, leurs chaussures et toutes sortes de toilettes qui sont nombreuses et de diverses couleurs » (Alvarez : 115). Traduction personnelle. « Con las mujeres asimismo entierran los ornamentos de que andaban aderezadas en vida : como es su ropa, ceñidores y, las que [los] usan, sus maneras de tocados en las cabezas ; en las manos, ciertas sortijas de plata, de cuatro o cinco vueltas ; ciertos prendederos que llaman topos su calzado ; y todas sus diferencias de afeites, que son muchas y de diversas colores. »

commissions pour leurs propres morts. Ils doivent s'enquérir, une fois arrivés dans leur pays des morts, de chacun des défunts des différentes familles qui leur ont marqué de l'affection au cours de leur veillée. Souvent des pleurs stridents éclatent à ce moment : « Pourquoi me laisses-tu seule ? ». D'autres leur demandent de les emmener avec eux, de ne pas les laisser ici, dans ce monde.

Certains apportent et mettent dans le cercueil des commissions ou des paquets qu'ils chargent les défunts de transmettre à d'autres âmes : « Nous serrons dans nos bras le corps pour dire au revoir au défunt et aussi pour lui dire d'envoyer nos étreintes à ceux qui sont morts avant, en les nommant un par un, nous envoyons les accolades. » Herculeaneo, un jeune père de Qhoari, souligne que cet adieu, cette demande de colporter la commission aux défunts plus anciens peut se faire dans le silence : il y a tellement de familles et de personnes venues pour accompagner le défunt...

Ces commissions ont peut-être été oubliées par de précédents défunts ou exigées par eux lorsqu'ils se présentent en rêve à leurs parents. Un texte sur les Chipayas relate que des personnes qui ne font pas partie de la famille profitent de l'occasion pour envoyer à leurs propres défunts de petits sacs contenants des aliments. Quand rien ne leur est envoyé, ils s'énervent car ils pensent qu'ils ont été oubliés (cf. Acosta Veizaga 2001).

Les commissions sont envoyées plus facilement en état d'ébriété, me faisait remarquer une femme : « C'est que nous buvons avec le mort, comme ça, il se réjouit et nous lui envoyons aussi des commissions pour les autres morts en lui disant : "emporte cette *chichita* pour mon défunt" ». Cependant, Herculeaneo, incrédule, se demande bien comment faire parvenir de la chicha aux autres morts...

b) Et si le corps du défunt venait à manquer...

Pour comprendre le sens de la métonymie, et par prolongation, une façon de rendre présent l'absent, qui est si importante lorsque l'on fait des libations pour le défunt, je souhaite faire un petit crochet dans l'histoire et rappeler, dans les termes d'Alvarez, que même absent, le mort peut être accompagné d'offrandes. Le domaine symbolique prend dès lors le dessus sur le caractère concret de l'enterrement. En effet, les Indiens acceptaient très mal d'enterrer les corps de leurs morts dans les églises et les cimetières, notamment ceux des *kurakas*. Ils préféraient les déterrer et les emmener dans leurs propres sépultures :

> « Quand soit parce qu'ils ne peuvent pas les dérober [les cadavres], soit parce qu'ils ont peur du prêtre, ils les laissent [dans leurs sépultures chrétiennes], ils choisissent parmi

> les vêtements qu'ils portaient [en étant vivants] un châle et une chemisette et ils les placent dans la sépulture en l'installant comme si la personne défunte se trouvait là et en lui faisant un masque très ressemblant à la personne qu'ils veulent honorer. Et avec cela, ils enterrent toutes les choses que le défunt utilisait de son vivant : telles que les sandales qui sont ses chaussures, une *uayaca* [petit sac] contenant parfois de la coca, parfois non, sa coiffe avec son plumage d'or, d'argent ou de laiton ou des plumes, un bracelet qu'ils ont l'habitude de porter au bras droit, les instruments avec lesquels il avait l'habitude de jouer et un *aillo*, qui est une sorte d'arme qu'ils utilisent contre leurs ennemis et contre le gibier et qui est si puissant qu'en le lançant d'une certaine distance, ils ligotent un animal ce qui le fait tomber et l'empêche de s'échapper ; ils font de même envers les hommes et ils pourraient même les renverser à mort. Avec tout cela, ils enterrent les verres dans lesquels ils boivent et la vaisselle dans laquelle ils mangent : des assiettes, des écuelles et des marmites, et d'autres verres »[175] (Alvarez 1998 [1588] Cap. 200 : 114-115).

Le caractère somptueux des offrandes lors de la cérémonie en l'absence du corps (seule une métaphore du corps était honorée) est au moins comparable à ce qui se pratiquait lors des enterrements en présence du cadavre. Le même observateur poursuit sa description :

> « Quand le corps des morts ne peut être présent, comme je l'ai dit, on leur coupe [auparavant] les ongles des pieds et des mains et quelques cheveux ; et tout cela est enveloppé avec un peu de coca et empaqueté dans un linge, puis ils l'emmènent pour l'enterrer là où ils le vénéreront ensuite. Et si l'indien qui meurt a une femme ou une concubine qu'ils ont toujours en grande quantité, la concubine, en signe de l'amour qu'elle lui voue, coupe un peu de ses propres cheveux puis les enferme dans un petit pot avec un peu de coca et quelques *chaquiras* [coquillages présents dans de nombreux rituels] ; ensuite, elle remplit le pot de terre sèche ou de sable et l'enterre avec la personne aimée. Et à cela, ils ont l'habitude de mélanger ce qu'ils lui ont ôté comme ses ongles, ses cheveux et d'autres choses. »[176] (Alvarez 1998 [1588] chap. 202 : 116).

Ainsi, on choisissait les phanères, parties non périssables du corps, tout comme on gardait très précieusement les déchets corporels des Inka – pour représenter le corps. Les cheveux jouent un rôle primordial dans la constitution de la personne. Je parlerai plus loin d'un pont de cheveux pour traverser le fleuve et j'ai déjà évoqué l'importance du lissage et du tressage des cheveux pour les femmes mais il ne faut pas négliger l'importance des offrandes de cheveux. Je connais

---

[175] Traduction personnelle. « Y cuando – o porque no los pueden hurtar, o porque tienen miedo al sacerdote – lo[s] dejan [en sus sepulcros cristianos], de sus vestidos – que usaban [vivos] – toman una manta y una camiseta y, metiéndolo en una sepultura, a manera como si situasen en aquel lugar la persona lo depositan, haciendo una máscara a semejanza del que quieren entender. Y con esto juntamente entierran todas las cosas de que el difunto usaba cuando vivía : como es las ojotas – que es su calzado –, una uayaca – a veces con coca, a veces sin ella –, la cobertura de su cabeza – con sus plumajes de oro o plata o azófar o plumas –, una manilla que usan traer en el brazo derecho, los instrumentos con que solía jugar, [más] un aillo, que es una manera de arma que usan contra el enemigo y contra la caza y es tan fuerte que, tirándole a cierta distancia, atan un animal de suerte que luego cae y no se puede huir ; lo mismo hace en un hombre y aun la derribará muerto. Con esto entierran los vasos en que beben y las vasijas en que comen : platos, escudillas y ollas, y otros vasos » (: 115).

[176] Traduction personnelle. « Cuando no pueden haber los cuerpos de los muertos, como he dicho, les cortan las uñas de los pies y las manos y unos pocos cabellos ; y esto, envuelto con un poco de coca y atado en un paño, lo llevan a enterrar en el lugar donde le han de hacer veneración. Y si el indio que muere tiene mujer o manceba – que nunca están sin ellas, en cantidad –, la manceba – en señal del amor que le tiene – cortando un poco de sus propios cabellos, los encierran en un jarrillo con un poco de coca y algunas chaquiras ; y luego, hinchando el jarrillo de tierra seca o de arena, lo sepulta con su amado. Y con esto suelen juntar lo que dél han quitado, como son sus uñas, cabellos y otras cosas. »

de nombreuses femmes, citadines ou paysannes, qui prennent grand soin de brûler ou de cacher dans les anfractuosités des murs en torchis leurs cheveux arrachés en se peignant, pour en faire ultérieurement des tresses postiches mais surtout afin d'éviter tout acte de sorcellerie[177].

En présence du corps ou non, les Indiens n'omettaient pas de préparer le voyage de leur défunt. Où que se trouve son âme, elle aura besoin de tout ce qui lui est offert pour affronter les affres de la mort, le long voyage vers l'inconnu où l'on sait que ni le travail ni les souffrances ne manqueront.

C. Un long voyage

a) Des embûches à surmonter

Le corps propre est paré de ses habits les plus beaux et les plus neufs et, le cas échéant, de sandales neuves. Le mort peut désormais entreprendre le voyage vers l'*aica* ou l'*upamarka*, une vallée très agréable[178] mais dont l'accès est semé d'embûches : il faut mériter le lieu. Les histoires que j'ai recueillies sur mon terrain sont très confuses par rapport au trajet que suivent les âmes. On sait seulement que c'est un long voyage, qu'il fait très chaud et que les dangers sont partout. Je propose donc de suivre la route prise par les prédécesseurs pour retracer un périple qui s'assimile au purgatoire.

Parmi les différentes populations observées par les religieux et chroniqueurs, des Andes centrales au Titicaca, le périple du mort vers l'au-delà obéissait à un même modèle (cf. Duchesne 2008 : 364-365). Le chemin était couvert de braises ardentes sur lesquelles les voyageurs se brûlaient les pieds. Ensuite le mort devait franchir une rivière agitée parfois surplombée d'un étroit pont de cheveux (cf. Calancha, *Crónica moralizada [...]*, 1975 [1639], chap. XII : 859, Duviols, Pierre 1986 : 150). Hier comme aujourd'hui, on retrouve l'idée de pénibilité, des éléments comme l'eau et le feu à combattre ainsi que certains animaux, la solitude, la faim, la soif, la douleur physique dans les épreuves subies par le défunt.

Le voyage reproduit grossièrement les étapes suivies par les morts dans l'imaginaire chrétien du Moyen-Âge (cf. Robin 2008, Duchesne 2008). La notion de purgatoire fut amplement diffusée par l'Église coloniale, à partir du troisième Concile de Lima (1582-83) sur les directives du Concile de Trente (1562) (Robin 2008 : 116). L'idée du purgatoire finit par se

[177] La sorcellerie consiste à avoir une emprise à distance sur la personne. C'est pour cela qu'une partie de son corps ou un objet lui appartenant sont indispensables pour exercer cette technique. Les cheveux sont particulièrement prisés lors de ces rituels obscurs. Les Qhoareños sont très vigilants quant aux mauvais sorts qu'ils pourraient recevoir de voisins ou parents envieux.

[178] Suivant les endroits, la dénomination du pays des morts varie. À Qhoari, je n'ai pas relevé de nom précis pour désigner ce lieu.

confondre avec l'Enfer, les peines endurées dans l'un comme dans l'autre étant similaires. « Cette "infernalisation" de l'Au-delà correspond à la diabolisation du culte aux ancêtres » (Duchesne : 365). Du reste, dans les Andes sud-péruviennes, la géographie de la mort corrobore cette représentation car elle est liée aux volcans alentour sans cesse menaçants, comme le Coropuna dans la région d'Arequipa (cf. Duchesne 2008, Robin 2008). En les atteignant, les âmes passent par un nouveau processus de purification (après l'eau du bain, le feu) qui, en outre, favorisera le rapprochement avec les dieux − lesquels s'alimentent du fumet comme pour tous les sacrifices brûlés (cf. Robin 2008 : 104).

La route est parsemée d'animaux malveillants ou, au contraire, avenants. Ce sont eux qui freinent la progression du défunt ou l'aident à avancer en le guidant.

b) les êtres psychopompes

Des animaux ambivalents

D'autres animaux, dangereux, comme des serpents et des crapauds, des chats ou des chiens empêchent le défunt d'avancer rapidement. Les amphibiens et les ophidiens sont des animaux intermédiaires, aux confins de deux mondes, favorisant la médiation entre celui du dedans, de l'intérieur de la terre et celui où nous vivons. Le sens biblique attribué au serpent n'est plus à démontrer et son importance est visible au moment de la Toussaint (cf. partie suivante). Ailleurs, il est dit que l'âme traverse un village de chiens affamés et violents, parfois il s'agit de chats. Selon Valérie Robin, le chien incarne un justicier dans un monde où les rôles sont inversés. Des pistes de ces attributions sont à rechercher dans la Bible dans laquelle les habitants des Andes puisent des paraboles puis les adaptent à leur contexte, comme ici, celle de Lazare le pauvre. Le vécu de chacun est inversé dans l'au-delà. Le chien maltraité par son maître le dévorera ou l'abandonnera au moment de traverser la rivière tumultueuse pour arriver dans l'autre monde[179] (2008 : 96-100).

Passeurs ou ennemis, les animaux font partie du voyage et il faut savoir comment les traiter pour franchir toutes les étapes et atteindre la destination.

Le meilleur ami de l'homme, pour le meilleur et pour le pire

La solitude est redoutable et, seul, le défunt risque de se perdre. C'est pourquoi jusqu'à récemment, on avait l'habitude à Qhoari de sacrifier le chien du défunt, alors chargé de guider

[179] Les chiens blancs refusent de faire traverser le fleuve même si le propriétaire a été bon avec lui de son vivant. D'après l'analyse de Robin, les chiens blancs sont assimilés aux métis et le serviteur, pour être fiable, doit être noir comme les paysans (: 101). Cette analyse suggère notamment l'adaptation de pratiques anciennes à de nouveaux contextes où les hiérarchies ont évolué.

son maître sur le chemin du pays des morts. Les récits anciens montrent que ces animaux étaient de préférence choisis pour leur couleur noire[180]. D'après Charlier (2011), le noir est la garantie d'un sang épais et fort chargé d'une puissante vitalité. Tous ces animaux jouent le rôle de passeurs vers une autre étape. Cette pratique tombe en désuétude dans la région étudiée mais reste en pratique ailleurs, dans l'Altiplano bolivien. Elle prend ses racines dans des temps lointains[181]. Guaman Poma (2006 [1615]), Arriaga (2002 [1621]) ou encore, au début du XIXe siècle, le curé d'Andagua sont autant de témoins anciens qui rapportent l'importance du sacrifice d'un chien ou d'un lama noir pour accompagner et guider son maître dans la route vers le pays des morts, puis, d'après Guaman Poma, pour garder les animaux et les champs des défunts dans l'autre vie.

Les exemples ne manquent pas dans la littérature andine ou latino-américaine sur les animaux psychopompes (conducteurs des âmes des morts)[182]. Le chien joue un rôle particulier dans la vie des paysans andins. Il peut se faire animal de mauvais augure qui annonce une mort prochaine à travers ses hurlements à la mort. Il est le fidèle compagnon qui accompagne ses maîtres jusque dans les fêtes communautaires ou pour emmener paître les animaux. Il peut servir, notamment s'il est noir, lors de rituels chez le *curandero* (personne qui réalise les rituels de guérison, qui sait lire l'état émotionnel et parfois l'avenir dans les cartes et la coca et qui peut exercer la magie blanche et parfois, plus rarement, noire). Enfin, il arrive qu'il soit même élevé dans le but précis d'accompagner son maître dans l'au-delà, de le guider et surtout de l'aider à traverser la rivière qui délimite le monde des morts. Les animaux n'étaient pas les seuls à être sacrifiés comme je vais le montrer.

Du chien aux vierges, aux enfants et aux serviteurs : les sacrifices

Le cas le plus terrifiant est celui des sacrifices humains de femmes, d'enfants et de serviteurs qui devaient continuer à servir les notables dans l'autre vie. Bien que la pratique ait

---

[180] Les animaux destinés aux rituels de guérison sont également noirs.

[181] Alvarez, par exemple, au tout début de la Colonie, racontait que les Indiens dont il avait la charge : « ... ont l'habitude de sacrifier une chouette et un chien car ils sont associés à la mort (le chien qui hurle à la lune et gratte la terre est symbole de mort), en outre, les chiens peuvent voir les âmes des morts ou les âmes ambulantes de ceux qui vont bientôt mourir » Traduction personnelle. « también se suele sacrificar a una lechuza y un perro que son asociados a la muerte (el perro negro que aulla a la luna y rasguña la tierra son símbolos de muerte). Los perros pueden ver las almas de los muertos o las almas ambulantes de quienes pronto van a morir. » (Alvarez : 112, chapitre 200).

[182] On peut également citer, par exemple, le cas des Otomi mexicains qui ont une perception très similaire au voyage entrepris par les Andins vers le monde des morts. Pour eux aussi, le chien était important puisqu'il était supposé porter sur son dos l'âme de son défunt maître pour lui permettre de traverser la rivière au-delà de laquelle on accédait au monde souterrain des ancêtres (Saumade 2004). Chez les Chipaya des hauts plateaux boliviens, de petits morceaux de viande de chaque partie de l'animal sacrifié pour l'enterrement lors de la *wilancha* (sacrifice) sont introduits dans de petits sacs. Ces animaux, généralement un lama ou une brebis de couleur noire, sont aussi le moyen de transport pour partir vers l'autre vie, plus tard. Les personnes qui ont amené le chien au cimetière l'étranglent puis l'enterrent. Un morceau de corde ou un brin de laine noire est attaché au poignet droit du défunt. Le chien devra guider son maître dans l'obscurité (Acosta Veizaga 2001).

disparu depuis bien longtemps, je crois que son évocation a sa place ici puisqu'elle est totalement liée aux rituels funéraires et à l'ivresse rituelle.

Aux temps préhispaniques et encore au début de la Colonie, les vierges chargées d'accompagner leur souverain étaient enivrées à la chicha et à la coca puis étranglées :

> « Les *kuraka* principaux avaient l'habitude d'enfermer dans la chambre du défunt les concubines de celui qui mourait. D'autres femmes les encerclaient. Elles leur donnaient à manger de la coca et de la chicha à boire, elles les faisaient mourir d'ivresse et d'étouffement à cause de cette nourriture et cette boisson en disant : "Le seigneur est en train de partir et tu dois le servir là où il va, si tu n'y vas pas, il n'aura personne pour le servir." Et c'est ainsi qu'ils tuaient de nombreuses femmes et les enterraient avec eux dans leurs sépultures »[183] (Alvarez 1998 [1588] Chap. 165 : 94).

Et les serviteurs n'étaient pas épargnés :

> « Les nobles surtout avaient de nombreux ministres qui s'y entendaient en sacrifices et en services. Le jour de leur mort, ces derniers tuaient les femmes auxquelles ils tenaient, et leurs serviteurs et leurs intendants pour qu'ils aillent les servir dans l'autre vie »[184] (Ondegardo 1916 [1571] : 9).

Selon Polo de Ondegardo, quand l'Inka Wayna Qhapaq mourut, mille personnes furent sacrifiées :

> « Ils embaumaient les corps morts de ces Inka et des femmes ; de sorte qu'ils restaient entiers deux cents ans et plus. On leur sacrifiait de nombreuses choses et spécialement des enfants et avec leur sang, on dessinait sur le visage du défunt une raie qui allait d'une oreille à l'autre »[185] (Ondegardo 1916 [1571] : 9).

Comme les chiens qui devaient aider leurs défunts maîtres dans les tâches agricoles et de pâturage, les femmes et serviteurs du seigneur avaient également l'obligation de les servir.

La chicha est amplement présente dans ces rituels, l'ivresse permet le passage entre la vie et la mort, elle accompagne les moments de transition. Par ailleurs, on l'a vu, en faisant boire le mort, on l'hydrate, ce qui le protège du dessèchement caractéristique de la mort. C'est une façon de prolonger la vie. Je pense que la mort par ivresse et asphyxie n'est pas le fruit du hasard. L'on

---

[183] Traduction personnelle. « Solían los curacas principales, cuando moría algún principal curaca, hacer que en el aposento del muerto se encerrasen las mancebas que habían sido de aquel que estaba muriendo. A los cuales las cercaban otras mujeres ; dándoles a comer coca y a beber açua, las hacían morir borrachas y ahogadas desta comida y bebida, diciendo : "señor − está de partida y has de ir a servirle allá donde va ; que, si tú no vas, no lleva quien le sirva". Y así mataban a muchas, y las enterrraban con ellos en sus sepulcros. »

[184] Traduction personnelle. « Especialmente los señores tenían gran suma de ministros que entendían en sus sacrificios y servicios. Y el día que morían mataban las mujeres a quien tenían afición, y criados, y oficiales para que les fuesen a servir a la otra vida. »

[185] Traduction personnelle. « Embalsamaban los cuerpos muertos de estos Ingas, y de las mujeres ; de modo que duraban doscientos años y más enteros. Sacrificábanles muchas cosas, especialmente niños y de su sangre hacían una raya de oreja a oreja en el rostro del difunto. »

retrouve des procédés utilisant l'anesthésie par ivresse alcoolique et par l'alcaloïde de la feuille de coca pour les *capacocha* (sacrifices d'enfants)[186].

Photo 35 La fin de la traversée de la rivière. Qhoari 2010.

Tous ces êtres psychopompes, humains ou animaux, soutiennent le défunt au cours de son voyage dans les multiples embuches qu'il rencontre, dont la traversée de la rivière. Le thème de la rivière à franchir est récurrent tant dans la littérature des chroniqueurs que dans les narrations rapportées par les anthropologues. Dans l'un ou l'autre cas, le nom de la rivière n'est pas le fruit du hasard, elle porte parfois un nom biblique comme Lazaro (cf. Robin 2008) ou Jordán (Jourdain) (cf. Cáceres Chalco 2001). À Qhoari, c'est aussi une rivière, bien réelle et qui inonde tout un terrain marécageux autour d'elle, qui sépare le monde des vivants de celui des morts. Elle n'est guère facile à traverser : non seulement elle est gelée, mais le courant est par moments assez fort et les pierres suffisamment glissantes pour faire basculer tout un chacun. D'ailleurs, il n'est pas rare de voir une personne ayant souffert les vicissitudes de cette traversée se retrouver les quatre fers en l'air. La procession tremble en

[186] Les enfants dont les momies ont été retrouvées en 1999 sur la cime du volcan Llullaillaco, à 6 736 m, auraient été emmurés vivants et seraient morts de froid après avoir été enivrés de chicha et anesthésiés par la coca. Polo de Ondegardo rapporte que les enfants sacrifiés étaient étouffés (Ondegardo 1916 : 37). Ramos ajoute que : « Ils avaient l'habitude de faire une autre cérémonie qui consistait à les étouffer après les avoir très bien nourris et les avoir fait beaucoup boire, en leur remplissant la bouche de coca moulue, en leur coupant le souffle. Ils les enterraient en faisant des gestes et des cérémonies et à d'autres occasions, ils les égorgeaient et se teignaient le visage avec leur sang et ils enterraient les verres qui avaient servi avant le sacrifice à faire boire les enfants avec eux. C'est pour cette raison que l'on trouve dans certaines sépultures anciennes de nombreux verres qu'ils appellent *q'eru* quand ils sont en bois et *akilla* ceux en argent ». Traduction personnelle. « Solían muchas veces usar de otra ceremonia que era ahogarlos, después de haberles dado muy bien de comer y beber, llenándoles la boca con coca molida, deteniéndoles el resuello. Enterrábanlos con ciertos visajes y ceremonias y otras veces los degollaban y con su sangre se teñían el rostro y los vasos con que antes del sacrificio habían dado de beber a los niños, los enterraban con ellos y esta es la causa de que en algunas sepulturas antiguas, se suelen hallar muchos de estos vasos, que ellos llaman queros a los que son de madera y a los de plata aquillas. » (Ramos 1976 : 26).
Pour sa part, *Tanta Carhua,* vêtue comme une reine, grimpa avec sa suite tout en haut de la montagne qui serait sa dernière demeure. Vitry, un archéologue spécialiste des sites d'altitude, raconte qu'elle fut endormie avec une boisson spéciale préparée pour l'occasion, « peut-être avec de l'alcool de chicha mélangé à d'autres substances » et descendue dans son futur tombeau de roche glacée accompagnée de son somptueux trousseau. Elle fut donc enterrée vivante au cours de la fête de la *Capacocha,* la fête des sacrifiés, célébrée au Cuzco pour commémorer le soleil, l'*Inti Raymi* (Vitry, sans date).

regardant le cercueil traverser la rivière à dos d'hommes... Une fois les écueils surmontés, les défunts pénètrent dans le monde ou plutôt les mondes qui leur sont destinés selon la vie qu'ils ont menée.

c) Cosmovision et purgatoire

L'eschatologie andine est une construction teintée d'imaginaires chrétien et andin. Elle divise le monde en trois sphères susceptibles de communiquer entre elles. Le ciel (*alax pacha* en aymara ou *hanaq pacha* en quechua) accueille Dieu, la Vierge Marie, les esprits des personnes mortes après avoir mené une vie exemplaire, les « animaux du ciel » comme les condors. La terre où l'on vit (*aka pacha* en aymara/*kay pacha* en quechua) réunit les hommes et les animaux domestiques[187], la plupart des animaux sauvages et les plantes. Et l'enfer, le monde sauvage, la terre du dessous, de l'intérieur (*manqha pacha* en aymara/*ukhu pacha* en quechua) est un monde à l'envers où il fait nuit lorsqu'il fait jour sur la terre. À Qhoari, on dit qu'y vivent une multitude de petits hommes, ressemblant à des lutins : les *auki*, de petits animaux, tous les diables et une ribambelle d'êtres chtoniens. Nachtigall ajoute qu'y vivent les âmes des assassins et des sorciers (1966 : 289). Toutefois, Bouysse-Cassagne et Harris soulignent que c'est aussi le lieu de toutes les richesses (mines) (1988 : 35-36). Un monde infernal... passage pourtant obligatoire avant de poursuivre le voyage vers l'autre vie.

Différents facteurs ont une influence sur ce lieu définitif où habitera l'âme, par exemple les conditions de la mort ou la situation sociale de ce dernier avant de mourir : « quand nous avons des problèmes entre frères, l'esprit ne peut entrer au ciel, parce qu'il reste des choses à régler sur la terre » (doña Luisa). Le fait de laisser des dettes ou des choses en suspens avant de mourir est un thème récurrent : "désormais [on entend beaucoup parler] d'âmes en peine, qui sont les personnes qui meurent très tristes ou qui meurent en laissant des choses en suspens ou des personnes qui étaient très aimées », estime doña Salomé.

Ainsi, le passé ou l'état animique ont également une incidence sur l'existence des défunts. Les histoires de *condenado,* condamné, sorte de fantôme qui ne peut partir vers le monde des morts car il doit d'abord expier ses fautes sur terre, sont abondantes. Ces êtres terrorisent les vivants. Selon les habitants de Qhoari, les *condenados* sont souvent des personnes qui ont eu une vie déviante, soit parce qu'ils se comportaient mal (frappant leurs aînés par exemple), soit − et c'est la majorité des cas − parce qu'ils ont entretenu une relation amoureuse et sexuelle avec une

[187] Pour Bastien les âmes des morts récents demeurent dans l'*ukhu pacha* (Bastien 1973). Ces informations contradictoires montrent combien il est difficile de retracer le parcours des morts dans l'autre vie et l'endroit ultime où ils habiteront.

parente frappée du tabou de l'inceste[188].

Revenons aux *« almas benditas »* qui entreprennent leur voyage. Les témoignages que j'ai recueillis sont également relativement flous quant au voyage. D'après Ernesto, l'une des âmes s'envole vers le ciel. C'est d'ailleurs le rôle des vivants qui jouent au jeu de la *palma* (voir quatrième partie sur les jeux funéraires), puis de ceux qui portent les fleurs vers le cimetière, à l'enterrement, de lui apprendre à s'envoler. Cette âme-là, nous dit Ernesto, part − probablement sous forme d'oiseau − après la dernière étreinte au cimetière, après s'être rassasiée, après avoir bu, mangé et mâché de la coca. L'autre âme reste encore un temps parmi les humains. Elle a besoin de temps, de préparation, au même titre que les humains, pour se détacher de ce monde ; en attendant, elle rôde autour d'eux, elle les accompagne, tous doivent apprendre à se séparer, à prendre leur indépendance. C'est finalement le long processus de deuil qui permettra ce détachement. En attendant, l'âme restera dans la maison miniature que la famille et les amis lui ont construite le jour suivant son enterrement (voire quatrième partie). On continue de partager avec elle pendant les huit jours qui suivent son décès. Elle erre encore ici-bas avant d'entreprendre ses tribulations qui lui permettront d'expier ses péchés et de s'installer

[188] La rumeur raconte qu'il y avait une fois un couple d'amoureux qui s'aimaient beaucoup. Or les parents n'étaient pas d'accord pour qu'ils se marient. « Un jour, le père de la fille tua le jeune homme à coups de bâtons. La jeune fille ne savait pas que son amoureux était mort et elle l'accueillit normalement [quand il vint lui rendre visite]. Il lui dit qu'ils devaient s'échapper parce que ses parents n'allaient pas les laisser être ensemble. Ils s'échappèrent, ils s'en allèrent très loin et ils continuèrent à marcher jusqu'à arriver à un fleuve. Là, le jeune dit qu'il ne pouvait pas le franchir, il demanda à sa promise de l'aider à le traverser et c'est ce qu'elle fit. Ils continuaient de marcher et arrivèrent à un cimetière, ils s'assirent. Quand elle revint à son village, la jeune femme était devenue très vieille. Il est évident que le jeune était un ressuscité [un condamné]. Il était revenu parce qu'on l'avait tué et il ne pouvait aller au ciel. Les gens lui avaient bien dit qu'elle était amoureuse d'une âme, que le jeune homme était mort, mais elle n'y croyait pas. »
Doña Roberta a toujours de bonnes histoires de *condenados* qu'elle raconte avec force bruitages et suspenses : « Il y a longtemps, il y avait beaucoup de *condenados*. Il y en avait un qui avait eu des relations sexuelles avec sa cousine germaine. Un jour, il avait voulu séduire une jeune fille qui faisait paître son cheval. Les gens lui dirent "*uh, uh*, prends garde à cet homme !". Elle regarda par derrière et s'échappa mais, au loin, elle vit un homme grand et boiteux. Elle courut jusqu'à chez elle et dit à sa mère : "Maman, je ne sais pas pourquoi cet homme me poursuit." La mère répondit : "Ce n'est pas un homme. Ah ! Quelle idiote." Quand elle sortit, l'homme était sur le pas de la porte et disait "*y, y, y, y'"*. Puis il entra. La mère lui demanda : "Que veux-tu ? Pourquoi entres-tu ? Assieds-toi ici." Il s'assit et elle lui demanda encore : "Tu es un homme de cette vie ou de l'autre vie ?" Il lui répondit : "Un homme de l'autre vie [*jaqay vida runa, jaqay vida runa*], donne-moi à manger s'il-te-plaît." Ses mains étaient comme couvertes de plaies galeuses, on n'aurait pas dit la main d'un homme, c'était des mains noires affreuses, comme des *ch'uñus*. Elle lui donna un repas chaud et en mangeant, il faisait claquer ses dents "kar, kar" et ses dents faisaient un mouvement d'arrière en avant. Il avala la nourriture chaude "*koltij, koltij"* mais elle ressortait par son cou. Après, la femme lui demanda de s'en aller : "Va-t-en, je t'ai donné à manger." Il répondit : "Je vais dormir dans ce coin." Le condamné crut voir une *cholita* qui descendait de la montagne et il dit : "Là, il y a ma Petrita, elle est là ma Petrita." Ce n'était pas Petra mais quelqu'un d'autre puis il est enfin parti en pleurant "*hi, hi, h'"*. Quand il partit, il ne pouvait traverser le fleuve, il était environ quatre heures de l'après-midi. Finalement, il réussit, je ne sais pas comment. Il s'approcha des gens de l'autre côté qui récoltaient des pommes de terre. Ils avertirent leur patron et l'amenèrent chez lui. Le patron le frappa très fort avec une *chuntaqhara* [sorte de fouet] en lui disant : "Pourquoi es-tu devenu un condamné ? Pourquoi es-tu venu ici ?" Il répondit : "Je cherche Petrita." Il le frappa de nouveau et le condamné dit "*huay, huay"* et il se plia en deux de douleur puis il partit en disant : "Que derrière chacun de mes pas, on retrouve de l'or et de l'argent" puis, quand il arriva sur le chemin, il disparut. Ma belle-mère a vu cela, elle était encore jeune ».
Ces histoires sont passionnantes pour découvrir la classification des morts, leurs pouvoirs, les limites sociales à ne pas franchir, souvent liées à des tabous sexuels, la peur de la male mort... Pour l'étude des condamnés et des mal morts comme dans le premier cas, je m'en remets à l'étude faite par Robin (2008). Le second marque plus clairement la relation entre la déviance sexuelle et la condition de condamné. On retrouve ici le concept de fleuve à traverser. Les *condenados* ne peuvent le faire, leur corporéité ne le supporterait pas car ils sont à cheval entre deux mondes et le fleuve est justement celui qui les sépare.

définitivement dans l'autre monde.

Elle se dirigera alors vers l'intérieur de la montagne (probablement le Machu Qhoari) où la lumière resplendit (serait-ce à cause de l'or que l'on y dit caché ?), couleur feu, un monde où la faim n'existe pas. La porte d'entrée vers l'*ukhu pacha* (le monde de l'intérieur) est le cimetière, il en est l'antichambre raconte Ernesto. C'est là que reste le corps du défunt (*saqra cuerpo*). Pour sa part, doña Luisa me donna une autre version :

> « Quand une personne meurt, tout ce qui est externe reste et son esprit part au ciel mais parfois, les esprits marchent et ils nous regardent. Une fois l'âme de mon fils m'est apparue, il me regardait depuis la colline. Il était habillé et il portait un foulard rouge sur la tête ».

Ainsi, l'homme andin est constitué de deux parties, à l'instar de tous les chrétiens, il a un corps temporel et une partie immatérielle et immortelle qui est représentée à son tour par deux âmes. C'est encore doña Luisa qui explique cette notion à travers ses souvenirs du moment où sa mère est morte :

> « j'ai vu comment son esprit sortait de son corps, moi, j'ai eu peur et j'ai commencé à crier : 'ma mère est en train de mourir'. Ensuite, son âme se promenait, elle faisait la cuisine parce qu'on voyait de la fumée sortir de chez elle. Quand on semait, elle était au milieu des moutons, elle nous regardait ».

Ainsi, l'âme se décline en deux avatars[189], celle qui entreprendra le voyage vers les entrailles de la montagne[190] et celle qui part directement auprès de Tata Dios, au *Hanaq Pacha*, le ciel[191].

Les différentes composantes de l'être andin communiquent entre elles et, d'une certaine façon, se recomposent au moment des *misachiku* et de la Toussaint. Quoi qu'il en soit, je suis d'accord avec Albo quand il dit que la différenciation entre un corps enterré et son *ajayu*, son âme qui voyage au loin, n'est pas clairement définie (2007 : 149).

L'eschatologie andine est réellement complexe, les gens réinventèrent leurs propres traditions à la lumière des prédications chrétiennes. Les discours sur les pérégrinations des âmes

---

[189] À cet égard, un informateur de Valérie Robin, de la région de Cuzco, lui démontra la présence des trois âmes : il suffit d'activer deux sources lumineuses croisées sur le corps de quelqu'un pour voir la projection de deux ombres sur le sol. Ce sont les deux âmes qui accompagnent le corps (cf. Robin 2008 : 50).

[190] Pour comprendre la symbolique des montagnes andines, voir les nombreux travaux de Bouysse-Cassagne, et Absi (2005), parmi beaucoup d'autres.

[191] D'autres, les *condenados*, ceux qui ont eu un comportement déviant (assassin, incestueux, non respectueux de leurs parents), sont condamnés à rester sur terre dans des conditions désagréables afin d'expier leurs péchés. Les histoires sont foison et les habitants aiment à les raconter les jours de grand vent, dans la nuit... Mais il n'est pas clair, à mes yeux, qui sont les malheureux voués à l'enfer, car les condamnés purgent leurs peines sur terre. Il y a bien une étape transitoire assimilée au purgatoire par laquelle passent toutes les âmes...

ne sont pas uniformes. Aussi, à Qhoari, les gens parlent-ils au pluriel des âmes qui reviennent à la Toussaint, pas uniquement pour dire qu'elles se promènent en groupe mais surtout pour évoquer des êtres aux esprits multiples.

Avant d'entreprendre sa longue traversée, le corps sera veillé selon les normes par la famille et les amis ; toutes les précautions doivent être prises pour assurer à la veillée un succès lui-même garant du futur du mort dans ses déambulations.

II. « *Tout le monde vient à la* veillée*, il y a de la chicha »* : les gestes de réciprocité envers les défunts

Peu à peu, les voisins et la famille proche arrivent, les femmes ont attaché leurs animaux, ont préparé le repas et les hommes ont rapidement réalisé les tâches indispensables dans leurs champs. Tous portent quelque chose de noir. Les femmes les plus âgées de la communauté et certaines jeunes portent un grand voile noir léger et se cachent dedans. Au moment de pleurer, elles replient le voile sur leur bouche comme pour se protéger de la pollution de la mort. Les autres ont troqué le foulard blanc du quotidien pour un noir. La plupart portent des *polleras* (jupe ample et plissée), un chemisier et un chandail noirs et se couvrent d'un épais châle de laine noire, une *manta*. En revanche, leurs jupons restent blancs. Les hommes aussi se sont changés et ils sont nombreux à porter des habits sombres, notamment des ponchos noirs très élégants souvent ornés de lignes vertes[192].

S'il est d'usage d'accompagner la famille dans la douleur, il s'agit aussi de montrer sa gentillesse et son efficacité. Tout le monde s'affaire, tout doit être prêt pour le repas communautaire du lendemain avant de se mettre en route pour le cimetière. Quelques-uns partent acheter tout ce qui est nécessaire : « cercueil, bougie, coca, légumes, fleurs, chicha, alcool et tout ce dont on a besoin », énumère doña Roberta[193]. Pendant qu'ils font les courses, ceux qui sont restés doivent éplucher les pommes de terre, « pincer » le *ch'uñu*, peler et couper les légumes. D'autres disposent les chaises autour de la pièce et installent la table où sera exposé le cercueil. Pendant ce temps, les membres de la famille très proches (qui souvent arrivent d'une autre région pour l'enterrement) rangent la pièce et balaient le sol de terre battue, d'autres cherchent des assiettes sans oublier bien sûr d'envoyer acheter l'immanquable chicha à Punata.

Des hommes de la famille proche sacrifient les moutons puis les dépècent pendant que les

[192] Le vert et le noir semblent faire partie d'anciennes couleurs représentatives de la région. De nombreuses femmes portent dans le quotidien des châles en très gros pied de poule noir et vert (Cf. Teresa Gisbert et al. 1987).
[193] Qui ajoute qu'avant, on rapportait tout cela en camion mais qu'heureusement maintenant, on le fait en taxi.

femmes lavent les viscères et les préparent pour les servir aux personnes présentes[194]. Dès l'arrivée du cercueil, « on commence à offrir et faire circuler la chicha, presque à tout moment », dit doña Roberta.

Photo 36 nettoyage des tripes de mouton. Toussaint de Zenobia. Qhoari 2010.

Après ce premier repas offert à tous ceux venus aider pour le lendemain, le jour de l'enterrement, il faut maintenant s'atteler à la préparation du dîner. Il sera servi à toutes les personnes qui ont aidé, avant l'arrivée de ceux qui participeront à la première veillée[195], « parce qu'ils sont nombreux à rester et à accompagner, ils ne partent pas et nous devons leur donner un diner » raconte doña Roberta. Elle poursuit :

> « Cette nuit-là, beaucoup de gens viennent et, au fur et à mesure de leur arrivée, il faut leur donner de la chicha, nous leur demandons de nous accompagner, de s'asseoir, et plus tard, vers 8 heures du soir, ils commencent à jouer au jeu de la "*carne*"»[196].

Peu à peu les communautaires arrivent. Peu d'enfants assistent à la veillée car la présence du cadavre peut les rendre malade en raison de leur faiblesse d'esprit (Aguiló 1985 : 16). À Qhoari, on parle de la maladie d'*« aya »* (n'oublions pas que c'est le mot pour désigner le cadavre) dont les effluves qui émanent du corps mort passent à travers le lait maternel. Pour se protéger, les femmes, peuvent se couvrir les seins avec une herbe aromatique de la famille de la menthe sauvage, la *muña*, qui offre un barrage contre les odeurs et par conséquent la maladie[197]. Toutefois, il arrive que certains enfants, notamment ceux de la maison, bravent ce tabou et viennent fureter dans la pièce où se trouvent les assistants et le cercueil.

A. Le « *qhuskacharikuna* », l'accompagnement

Le « *qhuskacharikuna* », l'accompagnement, est un concept utilisé par les communautaires

[194] C'est le premier plat que l'on sert « à l'arrivée du cercueil » (doña Roberta), un plat très prisé dans lequel sont frits les abats préparés alors qu'ils sont encore chauds 'de vie' (cœur, poumons, foie) avec des oignons verts et des carottes et que l'on mange avec les doigts accompagnés de pommes de terre avec des tripes.
[195] La seconde veillée ayant lieu le soir de l'enterrement.
[196] Je reviendrai sur les jeux funéraires dans la prochaine partie.
[197] Schlegelberger rapporte une pratique que je n'ai pas observée à Qhoari mais qui me semble significative du rôle de la rivière comme frontière entre les mondes des vivants et des morts et quant aux rituels de purification nécessaires quand on rentre en contact avec le mort, celui-ci ayant des pouvoirs qui pourraient se retourner contre les humains. Ainsi, dans la communauté d'altitude de Quico de Paucartambo (région de Cuzco), ceux qui viennent à la veillée se soumettent à une purification dans le fleuve avant d'entrer dans la maison du deuil et se protègent du vent que l'on dit être « le souffle du défunt » (1993 :135).

pour désigner les différents moments du travail de deuil pendant lesquels la famille affligée reçoit la compagnie de son entourage : les jours précédant ou suivant l'enterrement ; la messe des huit ou neuf jours, puis les messes célébrant le mois de décès, parfois les trois mois ; les six mois ; le « *cabo de año* » (bout de l'an), cérémonie de fin de deuil au terme de la première année ; puis la fête de la Toussaint, célébrée en grande pompe pendant trois années successives.

Photo 37 en route pour le cimetière. Enterrement de doña Angela. Qhoari, mai 2007.

Photo 38 distribution de chicha après avoir joué avec les ""âmes" déguisées en défunt. Qhoari, Toussaint 2007.

Le « *qhuskacharikuna* », l'accompagnement est un terme réitératif dans les descriptions des rituels funéraires. C'est un moment de communion communautaire, de réaffirmation de l'appartenance au groupe. Les émotions négatives sont atténuées par la torpeur créée par l'ingestion collective de chicha et d'autres cocktails à base d'alcools forts : les moments de transition, notamment du cycle vital, s'amorcent plus facilement avec l'accompagnement des personnes qui marquent leur affection mais aussi en buvant des boissons euphorisantes et en mâchant de la feuille de coca. Ces produits qui circulent, indispensables, sont là pour aider le passage angoissant de la vie vers la mort, pour favoriser la communication et le partage, abreuver vivants et défunt, pour montrer la générosité ou pour affirmer le statut social du « propriétaire du mort », voire, comme nous le verrons plus loin, pour se protéger de la souillure du mort. L'accompagnement peut recouvrir différentes formes. Toute la communauté est invitée, en fait elle est même sommée d'être présente. Il s'agit d'une obligation non formulée : malgré les différends qui peuvent exister entre familles, lors d'un décès, on s'efforce d'oublier rancœurs et rivalité car sinon « qui va nous accompagner quand on va mourir ? » me répondit don Carlos pour justifier cette pratique coercitive. Nous passerons tous par là.

Ainsi, à l'instar des malades, on ne laisse jamais seuls ni les morts ni la famille et les visites se succèdent au long de la journée qui suit la mort, puis toute la nuit et le lendemain jusqu'au départ vers le cimetière. Ensuite, seuls la famille et les amis proches reviennent chez le

défunt. Cette forme d'accompagnement peut durer une semaine voire plus − jusqu'à l'épuisement de la chicha achetée pour l'enterrement[198]. La famille offre de grosses quantités d'alcool mais elle se doit également de donner de la nourriture, de la coca et, dans une moindre mesure, des cigarettes.

La musique aussi représente un accompagnement tant pour la famille que pour le mort. Dans les enterrements d'enfants, on a coutume de chanter et de danser autour du cadavre, ou à la Toussaint, au cimetière, c'est le *jandanku* (cf. la quatrième partie). Pourtant, l'habitude tend à se perdre : « Désormais, on les enterre comme ça, sans musique » se plaint un ancien.

À tous les enterrements de personnes adultes auxquels j'ai assisté, il y avait une fanfare[199]. Sa présence est un symbole de statut social car il faut non seulement la payer mais aussi donner à boire et à manger à ses nombreux joueurs. La fanfare joue au début de la veillée et revient le lendemain, vers l'heure du déjeuner, pour accompagner les derniers moments du défunt chez lui, un peu avant le départ − en fanfare − vers le cimetière. Elle joue solennellement devant le cercueil. Signe que cette dernière est « à la page », elle interprète des thèmes modernes ou qui furent un jour à la mode. Lors d'un enterrement, j'ai entendu *« The sound of silence »* de Simon and Garfunkel en « version fanfare ». C'est un changement manifeste dans les pratiques funèbres, les personnes âgées se souviennent que d'autres musiques accompagnaient le cortège (des marches funèbres). Malgré cette présence systématique de musique, don Carlos nous met en garde :

> « Il faut enterrer sans musique ni joie un corps adulte car ce dernier a eu une vie sociale sur terre et il a aussi une famille et des gens à qui il va manquer. C'est la raison pour laquelle, on ressent une grande peine. »

Pourtant, à l'enterrement de sa fille adulte, la fanfare de l'école avait été embauchée…

---

[198] Le temps passé pour boire cette chicha est peut-être un marqueur de l'intensité de la relation entre la famille endeuillée et les accompagnateurs. C'est une question que je n'ai pas eu le temps d'approfondir, ce que j'envisage de faire ultérieurement.

[199] Depuis 2010, l'école de Qhoari a sa propre fanfare et c'est à elle que l'on fait appel, afin d'assurer en même temps sa promotion.

Photo 39 Enterrement à Ch'ullkumayu. La communauté dans son ensemble est venue accompagner la famille endeuillée. après avoir partagé un repas, tous attendent de partir pour le cimetière. On notera que les hommes s'asseyent ensemble d'un côté et qu'il n'y a pas de seau de chicha car la plupart sont évangélistes. Ch'ullkumayu, 2008.

En même temps que la fanfare, la procession en direction du cimetière marque aussi une forme d'accompagnement quand la communauté resserre les rangs autour de la famille plongée dans la tristesse et qui voit se rapprocher le moment de la séparation avec le corps du défunt. Je me souviens que quand nous transportions le petit cercueil de l'enfant mort-né de doña Marina, qui était restée alitée, le père demandait à toutes les personnes que nous rencontrions de nous accompagner. Il en va de même lors de la procession de la Toussaint quand on part s'installer sur la tombe.

On peut également lire dans les jeux funéraires (thème que je développerai dans la quatrième partie) une forme d'accompagnement (et implique de payer des rondes d'alcool pour le bénéfice du mort et des personnes présentes, cf. Albo 2007). On ne laisse pas la famille seule et on la divertit. Au passage, le

Photo 40 Accompagnement le lendemain du décès de Zenobia. Noter les traces de chicha sur le sol. octobre 2010.

mort aussi prend du bon temps et peut dès lors entreprendre gaiement son voyage vers son pays. Osselets, *lavatorio* (lavage rituel des vêtements du défunt), *phuqllay* (construction d'une petite maison où viendra vivre l'âme du mort), *rayuela* sont autant de motifs pour se rassembler. Dans le cas de l'enterrement de Zenobia, don Maximiliano et une dizaine de *compadres* vinrent tous les jours pour jouer à la *rayuela*[200] dans le patio de la maison : ils restèrent jusqu'à ce que la chicha et les autres boissons alcoolisées soient épuisées.

L'expression ritualisée de la peine « donne un sentiment de sécurité et permet de canaliser la peine d'une façon personnelle, mais dans un cadre facilitateur » (cf. Argimiro Aláez García 2001). En partageant leur temps, la musique, les souvenirs, la nourriture et les boissons alcoolisées, les membres de la communauté peuvent exprimer leur douleur sous toutes ses facettes et éprouver leur appartenance au groupe.

Le pardon

La communauté est présente et tous participent activement en préparant l'espace, en cuisinant, en contribuant avec des produits et plus tard, en jouant, afin de tenir compagnie à la famille en deuil. Toutefois, un acte préalable est nécessaire pour assurer cette alliance, c'est le geste du pardon. On ne peut garder rancœur contre le défunt. C'est sa dernière opportunité de se réconcilier et les personnes présentes doivent lui offrir cette occasion ; à son tour, l'âme doit savoir pardonner le mal qu'on lui a fait en vie. Tous doivent être en paix et en harmonie[201].

Dans la région de Cuzco, les gestes envers les défunts sont très semblables à ceux observés dans la région de Cochabamba. Ainsi, Caceres Chalco (2001) rapporte que lorsque les gens rentrent dans la pièce où se trouve le cercueil, ils prient devant lui puis font le geste d'embrasser le défunt en tant qu'accolade rituelle de pardon en disant « *Pampachankuna* » – « Il faut se pardonner », pour être en paix avec ceux de « cette vie » − « *kay wida* » − et avec ceux de « l'autre vie » – « *huq kaq wida* ».

Moment de dialogue, de réconciliation, de pardon, la veillée consolide la cohésion communautaire et rapproche vivants et défunt. Désormais, le défunt est purifié, il a soldé ses dettes, tous se sont pardonnés, il est muni d'aliment et de chicha, il est alors prêt à entreprendre le voyage qui le mènera vers son nouvel habitat.

---

[200] Un jeu qui consiste à lancer une pièce dans un trou fait dans une brique de torchis en se plaçant à une certaine distance. Les récompenses se paient en alcool.

[201] Dans le cas contraire, le défunt peut s'arranger pour que les vivants aient des cauchemars, il peut aussi les effrayer ou se présenter à eux la nuit ou quand la personne se trouve seule. C'est la raison pour laquelle le pardon et la communion des deux sont vitaux pour continuer de construire la communauté au-delà de la vie et de la mort rapporte Bascopé Caero (2001).

B. la veillée du défunt

La veillée commence. En entrant, les nouveaux venus enlèvent leur couvre-chef et le passent au-dessus du cercueil en un dernier hommage, dans un geste d'accolade, puis ils disent une prière. Et ceux qui en ont apporté allument leurs bougies. Les fleurs font aussi partie des offrandes et, parfois, une petite coupelle est placée sur la table/autel pour recueillir leurs oboles, cela contribuera aux énormes frais engagés pour l'enterrement. En échange de quoi, la famille en deuil leur offre une *tutuma* de chicha dont il faut donner une partie au défunt. Le visiteur venu prier s'acquitte de cette tâche en versant de la chicha sur les pieds de la table sur laquelle se trouve le mort tout en respectant scrupuleusement le sens établi de droite à gauche. Puis ils font leurs condoléances à la famille et vont s'asseoir sur les bancs disposés autour de la pièce.

À des heures avancées de la nuit, le sol est littéralement inondé de chicha et certaines familles prévoient même une « raclette » pour évacuer la *ch'allada* (bien évidemment, on ne peut recourir à cet instrument que dans le cas d'un sol en ciment, très rare à Qhoari). À un enterrement auquel j'ai assisté, une bassine rouge avait été placée au pied du cercueil pour recevoir la *ch'alla* (ce qui n'est pas sans rappeler le dessin de Guaman Poma où un récipient permet de recueillir la boisson offerte au défunt, cf. photo 31) : n'oublions pas que nombreux sont les visiteurs assis par terre ou qui ont installé pour dormir des peaux de moutons et des couvertures de laine tissée, des *phullus,* qui courent le risque d'être trempés. Il y a parfois plus d'un centimètre de chicha sur les sols en ciment et les sols de terre battue se transforment en une mare de boue...

Sous et devant la table se trouvent des boissons, de la chicha mais potentiellement aussi des bouteilles jetables de Pett Cola (une pâle imitation de la boisson américaine qui n'en a guère que la couleur) ou autres sodas. Pendant ce temps, quelqu'un − qui peut être de la famille ou de la famille rituelle, comme un *compadre* − sert à boire aux invités en allant de droite à gauche. Les jeunes filles n'osent pas boire, il arrive même qu'elles se lèvent au moment où elles doivent s'emparer de la *tutuma* et disparaissent pour un temps. Cela dit, une fois qu'elles ont des enfants, elles sont considérées comme des personnes ayant un rôle social dans la communauté, notamment quand elles vivent en couple − il n'importe guère qu'elles soient mariées −, elles sont alors tenues de boire. Ainsi, Carmen Rosa que j'ai connue très jeune fille et qui ne s'approchait même pas des seaux de chicha a accepté plusieurs *tutumas* lors d'une veillée alors qu'elle venait d'avoir un bébé et ce, malgré son très jeune âge.

Photo 41 Jeunes filles célibataires se cachant dans leur châle pour évincer la ronde de chicha. Qhoari, autel de Mama Angela 2007.

Photo 42 Un homme égoutte le *ch'uñu* avec un panier d'osier. Qhoari, enterrement de Mama Angela, mai 2007.

Photo 43 À l'occasion des repas funéraires, ce sont les hommes qui s'occupent de faire cuire la viande. Qhoari, Toussaint 2010.

Photo 44 Avant de partir au cimetière, des femmes lavent les piles d'assiettes. Qhoari, mai 2007.

Tout au long de la nuit, jusqu'à l'aube, de la chicha, des cocktails, du *té con té* (boisson assez forte qui consiste en du thé chaud et du singani, un alcool destillé de raisin ressemblant un peu à de la grappa) et des *anisados* (boisson préparées avec de l'eau bouillie avec de l'anis et de l'alcool à 96°) sont régulièrement offerts aux personnes venues entourer la famille et son mort. La plupart de l'assistance est ivre, mais c'est une ivresse calme, pacifiée qui contraste avec celle d'autres fêtes.

En général, les hommes et les femmes évoluent dans des espaces séparés sans que ce soit une règle absolue. Dans la nuit, toutes les femmes se serrent les unes contre les autres, se touchent, rient et se font de petites blagues. Celles qui sont proches du cercueil mettent toutes

leurs chapeaux sous la table où repose le défunt. Pour leur part, les hommes sont plus facilement dehors et discutent entre eux en fumant, buvant et mâchant de la coca. C'est un espace masculin.

Le lendemain, avant l'enterrement, des hommes s'occupent de faire cuire la viande en la remuant avec une très longue cuillère de métal ou de bois dans la grande bassine dont le socle a été renforcé avec du torchis à cet effet, puis ils feront bouillir les *ch'uñu* et les égoutteront dans des paniers d'osier[202]. D'autres encore attisent le feu. Certains hommes sont de corvée de bois, ce sont des arbres entiers qui se consumeront pour faire cuire l'énorme bassine de nourriture. Rarement, on confie de petites tâches culinaires faciles aux hommes comme de peler des fèves et des petits pois (on remarquera que les menus travaux sont laissées aux hommes pendant que les femmes se chargent de peler au plus fin les pommes de terre). La préparation des repas des autres rituels funèbres ne se différencie guère, on retrouve les femmes qui cuisinent, les hommes qui s'occupent du sacrifice et du dépeçage des moutons et des animaux de moindre taille (les femmes s'occupent éventuellement de la mise à mort des petits animaux), comme les cochons d'Inde ou les poulets. Après le repas, il faudra encore laver les assiettes.

Les membres de la famille très proche ne réalisent pas de tâches lourdes, ils aident plutôt à fournir le matériel nécessaire comme par exemple, trouver des ustensiles de cuisine ou des outils, couper fin du persil ou autres petits travaux. Personne n'a le temps de pleurer, ce sera pour plus tard, dans la nuit, pendant la veillée, quand les vieilles pleureuses viendront unir leurs sanglots à ceux de la famille proche.

a) Le pleur rituel

La déchirure provoquée par la séparation physique d'avec le mort implique des moments d'intense douleur et angoisse. L'arrivée du cercueil puis la mise en bière sont des instants de grande appréhension, de tension vive et palpable, de larmes.

> « En voyant les enfants que laisse le défunt, qui resteront seuls et que c'est la dernière fois qu'ils verront le corps [...] on sent vraiment le départ de notre être cher, on ne verra plus la personne qui est morte, elle s'en va presque pour toujours »

pense Herculeaneo. Pour certains, il s'agit du moment « le plus dur, tous pleurent, parce que c'est le début du départ ». Doña Roberta n'hésite pas à prodiguer les détails :

> « Parce qu'à cet instant, nous voyons le corps, comment il est dans la mort, ses yeux, son visage, de quelle couleur il est. Ce sont les derniers moments pour retenir son image avec nos yeux pour nous en souvenir ; cela dit, au moment d'habiller le corps, on a pu le

[202] Ils verseront ensuite de l'eau au tuyau dans l'énorme bassine de cuivre pour qu'elle n'éclate pas.

voir en détail »[203].

Photo 45 Pleureuse enveloppée dans son châle noir. Procession suivant le cercueil lors de l'enterrement de Zenobia. Qhoari 2010.

Caceres Chalco (2001) donne une explication de ce désir de voir et même d'observer précisément le mort et donc la mort[204] : « La culture andine, parce qu'elle est une culture orale et visuelle, tant qu'elle voit le corps du mort, elle le considère présent comme un être vivant et ne ressent pas encore la douleur comme lorsqu'on le perd de vue et qu'on ne pourra plus le voir[205] ». Finalement, selon doña Roberta, dans ces instants, « la famille pleure avec une insupportable tristesse et avec leurs pleurs, ils arrachent des larmes à tous ceux qui sont présents ».

Un troisième moment d'énorme désarroi, peut-être le plus intense car toute la communauté est présente et que s'exprime là une forme de catharsis de groupe, est celui du départ pour le cimetière : « Maintenant, ils vont pleurer » m'a dit Herculeaneo. Là, j'ai assisté à des scènes de cris et de pleurs intenses : « Là où on pleure le plus, c'est quand on enlève le corps de la pièce où il a été veillé [pour partir au cimetière]. »

Finalement, après la messe ou la cérémonie au cimetière, quand on bouche avec du plâtre la niche mortuaire ou que l'on recouvre le cercueil de terre, les parents du défunts ont du mal à contenir leur douleur.

Revenons à la veillée de don Basilio. De nombreuses vieilles femmes s'assoient contre le cercueil, voire s'y allongent une fois la nuit bien entamée. Elles pleurent à certains moments. Doña Catalina, qui participe à tous les enterrements, entre dans la pièce pratiquement en criant, extériorisant ainsi son émotion dans un pleur chanté puis cherche à s'asseoir juste contre le cercueil[206]. Elle cache son visage dans son châle. Quand une femme entame le pleur, d'autres

---

[203] En Bolivie, les cercueils ont une petite fenêtre en verre avec un volet que l'on referme au moment de partir au cimetière pour que les personnes assistant à la veillée puissent voir le mort après avoir dit la prière de rigueur. Le mort est exposé. Jusqu'à peu, à Qhoari, on enterrait le défunt en l'enroulant dans une couverture car il n'y avait pas d'arbre pour faire un cercueil et il était trop compliqué − et trop cher − d'aller en ville pour en acheter un.

[204] Joël Noret raconte que dans le Bénin méridional, des cameramen filment tout l'enterrement en mettant l'emphase sur le cadavre (2010 : 96).

[205] Traduction personnelle.

[206] En rédigeant ces lignes, je viens d'apprendre la mort de cette pleureuse, doña Catalina. Cela va représenter une grande perte pour la communauté car c'était une des dernières pleureuses « qui savait pleurer ».

l'accompagnent. Une femme, plus jeune, pleure assise par terre sur une peau de mouton, c'est la fille naturelle du défunt, une bergère pauvre et considérée comme orpheline, *« waqcha »*, car elle n'a pas été reconnue par son père. Puis, au fur et à mesure que la nuit tombe, les femmes les plus âgées entonnent de nouveaux pleurs rituels sous forme de chants sur un ton plus aigu que la normale. Tous sont repliés sur eux-mêmes en silence, puis un chant pleuré surgit, parfois repris en chœur par d'autres femmes, généralement suivi d'un silence total, elles chantent un dialogue entrecoupé de soupirs et de reniflements[207]. C'est un moment de recueillement pour le groupe. L'émotion devient palpable. Ces chants/pleurs suivis de silences scanderont régulièrement l'accompagnement du mort qui durera toute la nuit jusqu'au moment de l'enterrement, le lendemain.

Pendant ce temps, les femmes âgées ont les yeux humides et même versent des larmes. La chicha se mélange aux larmes telle une offrande... Du reste, Herculeaneo en disant qu'« il est certain que les âmes, en partant, transmettent tous ces pleurs [aux âmes plus anciennes] », montre clairement que les pleurs font partie des offrandes que l'on fait aux défunts.

Les pleurs marquent des moments d'intense ritualité et de partage ; ils sont hautement codifiés. Comme nous l'avons vu, dans les veillées quechua, la manifestation de la douleur est ritualisée tout en étant ostensible. « Même s'il faut le frapper, il va pleurer », me faisaient remarquer certaines femmes de la communauté, surprises par la froideur et l'absence d'émotion visible chez le fils d'une défunte, lors de son enterrement. Il faut pleurer mais pas n'importe comment.

Jusqu'à il n'y a pas si longtemps, la famille affligée pleurait en se plaignant, en parlant haut et fort : « Mon fils est mort à cause de ces salopards », « Maintenant, avec qui va-t-on parler, avec qui va-t-on passer un moment ? Pourquoi pars-tu ? », « Pourquoi ne m'emmènes-tu pas avec toi ? » Or, j'ai remarqué que désormais seules les personnes âgées, les pleureuses, continuent de le faire bruyamment. Les jeunes ont tendance à ressentir une espèce de honte et pourtant, ils savent que les personnes présentes évaluent leur peine à travers leurs gestes : « Maintenant, je n'entends plus de plainte, maintenant, ils pleurent normalement, ils ne prononcent plus les paroles, ils ne font que murmurer », témoigne Herculeaneo.

Le chagrin peut aussi se déguiser sous une apparence trompeuse de légèreté et de gaieté, on ne l'extériorise pas « car nous portons la douleur en nous ». Mais alors la communauté parle, murmure, les commérages vont bon train. « Ceux qui accompagnent font une observation minutieuse des attitudes de la famille endeuillée » et ensuite commentent entre eux : « Il ne

[207] Dont je n'ai malheureusement pas relevé les paroles.

ressent pas de douleur parce qu'il n'a pas beaucoup pleuré, c'est comme ça que les gens nous regardent » ; ou encore : « Il n'a pas beaucoup pleuré, je l'ai vu plutôt gai, c'est sûr que la défunte ne lui manque pas, il ne doit pas ressentir de tristesse pour la perte de sa parente. On nous dit ça. » Les communautaires attachent une grande importance au qu'en-dira-t-on, chacun doit agir en fonction de ce que l'on attend de lui, selon la norme admise ; tout manquement à la règle sera sanctionné moralement par la communauté. Or cette norme varie en fonction des différents moments qui ponctuent l'enterrement. En évoquant une veillée aymara, Gerardo Fernandez mentionne que :

> « Le chagrin relatif des participants à la veillée contrastait énormément avec le vacarme, les rires et les blagues bruyantes du groupe qui construisait le cercueil. N'importe quel commentaire était l'occasion de plaisanterie. Aucune personne de la famille endeuillée ne se sentait offensée par ce comportement et au contraire remerciait constamment pour le mal qu'ils se donnaient »[208] (Fernandez 1999).

Le chagrin est alors masqué pour céder la place aux plaisanteries les plus salaces. D'autres manifestations sont perceptibles en présence du défunt. Je parlerais alors d'ivresse silencieuse. L'ivresse silencieuse fait référence à une forme d'ébriété où ne sont exacerbés ni les cris, ni les chants, ni les disputes (au moins dans les premiers moments de l'ivresse et en présence du cadavre [209]). C'est-à-dire que les personnes qui se trouvent dehors (ce sont souvent des hommes) hésitent moins à parler haut, à faire des blagues et à rire franchement, mais dans la pièce où se trouve le défunt, les gens murmurent. Évidemment, cela évolue à mesure que l'ivresse gagne l'assistance mais sans que je n'ai jamais été le témoin d'esclandre comme à l'occasion d'autres fêtes.

La manière de pleurer ressemble à un chant scandé, une litanie qui se répète de façon rythmée, qui induit chez ceux qui l'écoutent une sorte de torpeur, torpeur qui aurait les effets d'une drogue. Cette sensation est renforcée par l'atmosphère chaude (accrue par les nombreuses bougies/offrandes qui brûlent autour ou devant le cercueil, qui dégagent de la chaleur et créent une ambiance spéciale), humide, stagnante et dense dans la salle bondée où se trouve le mort et qui contraste fortement avec le climat gelé et venteux du dehors.

Ce pleur serait un chant cosmique pour la mort qui affecte la nature dans son ensemble (Irarrázaval 1994 :538). Pour Efraín Cáceres (2001), le pleur lors de l'enterrement n'est pas un pleur commun. Il est entonné sous forme de chanson, c'est-à-dire un pleur rituel et sacré pour

---

[208] Traduction personnelle.
[209] Au contraire des fêtes comme le carnaval ou la fête des mères

accompagner le défunt pendant sa traversée vers le "*Hanaq Pacha*"[210]. On dit que ce chant « est dans son oreille ». Selon le même anthropologue, l'origine de ce chant mélodique est une musique verbale qui remonte aux temps pré-hispaniques[211].

On retrouve les pleurs rituels, tels que je viens de les décrire, tout au long des rites de deuil. Ils culminent pendant la fête de la Toussaint où leur intensité sera proportionnelle à la proximité du décès dans le temps. Ainsi, dans le cimetière d'Arani, dans le *valle alto*, un homme hurlait en embrassant les fleurs qu'il avait apportées en criant et en pleurant *« mamita, mi santa... »*. Il s'agissait d'une communion totale, dont les médiateurs sont les larmes et l'alcool qui coulent abondamment. Puis, sa femme et une autre femme joignirent leurs pleurs et leurs hurlements à ceux de ce pauvre homme. Leurs visages étaient déformés par la douleur et par l'alcool.

Ainsi, les manifestations de pleurs, de même que les contributions de tous dans le travail pour la préparation de la veillée et l'apport de produits et d'argent, projettent la communauté dans un fort moment de cohésion. Ce ne sont pas seulement les larmes qui coulent mais aussi la chicha et autres euphorisants... Ce mélange des fluides corporels et alcooliques favorise un climat de partage entre vivants et avec le défunt.

b) Les excitants du mort : chicha, coca et cigarettes

Parmi les offrandes qui s'échangent et qui circulent, on trouve bien entendu la chicha et autres alcools forts. Or il ne peut y avoir de veillée voire de rituel sans coca et sans cigarettes. Ces trois éléments ensemble forment une barrière contre la souillure de la mort, ils protègent les assistants contre les potentiels effluves du mort et toutes sortes de maladies qui pourraient

---

[210] Toujours selon Efraín Cáceres, on peut observer trois moments dans le pleur rituel : le *« hinapaqcha kara »* – *« así será »* (qu'il en soit ainsi) exprime la douleur de la perte d'une personne aimée, on l'appelle aussi la chance car selon Urbano (cité in Efraín Cáceres, sans numéro de page) : « La "chance" s'emploie dans les limites d'un espace sémantique dans lequel les choses sont ainsi parce qu'elles doivent être ainsi. » Ensuite, vient le *« hanaq pachamanta qawasunkichis »* – « il va nous voir depuis le ciel ». Il s'agit de la description de la continuité et de l'articulation de la mort à la vie grâce à la permanence dans la vie familiale et communautaire pour toujours. Et finalement, le *« kupa hunt'an »* – « la coupe est pleine ». On en conclut que la chance est complète, raison pour laquelle il ne sert à rien de désespérer ni de pleurer ; au contraire, il faut se réjouir car tout s'est accompli comme c'était prévu dès le départ, ainsi que le démontre la métaphore du verre de liqueur, le processus a pris fin, le verre vide est rempli et reflète la nécessaire circulation des liquides qui donnent la vie. La présence d'alcool est indispensable.

[211] Le chroniqueur Cobo rappporte que « Quand l'indien mourait, ses parents éclataient en sanglots et organisaient de grandes cérémonies avant de l'enterrer... Ces pleurs et offrandes duraient plus ou moins longtemps selon le statut et la qualité du défunt. Ils célébraient ces pleurs en dansant au son des tambours et en chantant de tristes complaintes... Ils donnaient à boire et à manger aux parents et aux amis du défunt qui venaient assister à l'événement mortuaire ». (Cobo II, 1964 : 273). Traduction personnelle. « En falleciendo el indio, se hacían sus deudos grandes llantos y ceremonias antes que lo enterrasen... Durante estos llantos y obsequias más o menos tiempo, según el estado y calidad del difunto. Celebraban estos llantos bailando al son de atambores y cantando endechas tristes y lamentosas... Daban de comer y beber a cuantos acudían a estos mortuarios los parientes y amigos del muerto. » (Cobo II, 1964 : 273).

émaner du cadavre[212], même dans son cercueil, puis, après l'enterrement, « contre l'agressivité de l'âme du mort », rappelle Robin (2008 : 66).

La chicha circule depuis tôt ce matin. Six tonneaux de 60 litres ont été livrés en taxi depuis Punata. Cependant, malgré le nombre important de *tutumas* bues, personne ne doit encore être ivre. Dans l'après-midi, ceux qui sont venus aider vont « déjeuner » ensemble[213] et recevoir quelques *tutumas* de chicha. De temps en temps, les hommes s'arrêtent de travailler pour *p'iqchear* et discuter[214]. La famille offre de la coca aux personnes qui sont venues lui rendre visite et après le repas, seuls les hommes mâchent la coca bien que les femmes aussi en reçoivent, qu'elles glissent immédiatement soit dans un sac en plastique soit dans une poche de leur tablier pour leur mari (ce sera une dépense en moins). La distribution de coca est un acte de réciprocité, que ce soit dans la façon de proposer la feuille − on en donne à tout le monde et il faut la recevoir avec les deux mains − ou dans le fait de partager ensemble ce moment de mastication[215]. En général, les premières minutes du *p'iqcheo* sont silencieuses puis le murmure monte petit à petit.

Certains membres de la famille se chargent de distribuer les cigarettes, des *k'uyunas*, cigarettes artisanales, assez grossièrement roulées, que les hommes consomment pendant le travail et les veillées mortuaires et quelquefois chez eux, lors d'un moment de plaisir. La cigarette donnerait de la force pour travailler (les pauses dans le travail sont d'ailleurs ponctuées de *piqch'eos* de coca et de cigarettes).

Les jeux funéraires sont également le théâtre d'énormes libations collectives. Je n'ai jamais

---

[212] La *muña* aussi jouit de propriétés aseptiques contre la pollution due à la mort, elle protège le bébé au sein contre les émanations provoquées par la décomposition du cadavre, contre la maladie du cadavre, *aya*. Cette plante fait partie de la famille de la menthe. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle *muña*, celle qui est efficace est la *muña muña*, dont l'odeur est « *ayapichana* » (littéralement : qui balaie le mort). La maison doit également être protégée des souillures que pourrait provoquer le mort, c'est pourquoi on balaie avec des branches de *muña*, cela permet à l'âme de sortir de la maison et l'empêche de s'y installer. Purification par le balai, par l'eau, par le feu, tout est bon pour ne pas se laisser polluer par la mort. La comparaison est intéressante avec les familles des Noirs de la province d'Esmeralda en Equateur, l'anthropologue Armelle Lorcy a relevé que les balais ont un « secret » parce qu'ils préservent la chance de la maisonnée et la protège de tout acte de malveillance. Les Noirs l'utilisent alors aussi bien dans l'entretien de la maison que pour se préserver de la malchance et de la mort. Les gestes pour effectuer cette tâche ménagère sont très précis sous peine d'attirer la malchance voire la mort (communication personnelle).

[213] Lors d'une veillée, la nourriture a manqué mais en rajoutant du bouillon de l'énorme casserole où cuisaient les quatre têtes et les pattes, doña Salomé a réussi à faire en sorte que tout le monde soit servi. Cependant, ce n'est pas un bon présage.

[214] Pendant l'édification de l'autel à la Toussaint, le temps de travail se compte en *p'iqcheos*, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre chaque arrêt dans le travail pour mâcher collectivement de la coca. Je n'ai pas pu vérifier cette donnée pour les enterrements mais je ne serai pas étonnée que ce soit la même chose.

[215] Caceres Chalco décrit les scènes de mastication comme suit : « Ils mâchent de la coca toute la nuit. Aussi bien les hommes que les femmes s'offrent mutuellement des feuilles de coca sélectionnées. Généralement, en mastiquant, ils recherchent les feuilles entières et les unissent par trois en se les offrant mutuellement dans un acte de fraternité, de réciprocité et de solidarité pendant que quelqu'un chargé de servir, "*servicio*", fait circuler en permanence de l'alcool parmi les visiteurs. » Traduction personnelle. À Qhoari, on ne distribue pas la coca de la même manière, c'est le maître de maison qui la répartit.

réussi à comptabiliser toutes les rondes d'alcool offertes par le « propriétaire du mort » ou par les participants aux jeux, car on joue pour de l'alcool. Des tournées d'alcool à brûler mélangé à de la cannelle, de boissons anisées, de cocktails à base d'alcool à brûler et de jus de fruits très industriels et de relativement mauvaise qualité sont proposées aux participants et doivent être aussitôt bues cul-sec. On boit pour le mort. Heureusement, ces breuvages très forts sont servis dans un petit verre − que tous partagent −, l'important étant de faire circuler la boisson euphorisante. Le mort aussi doit s'enivrer, son départ n'en sera que facilité[216].

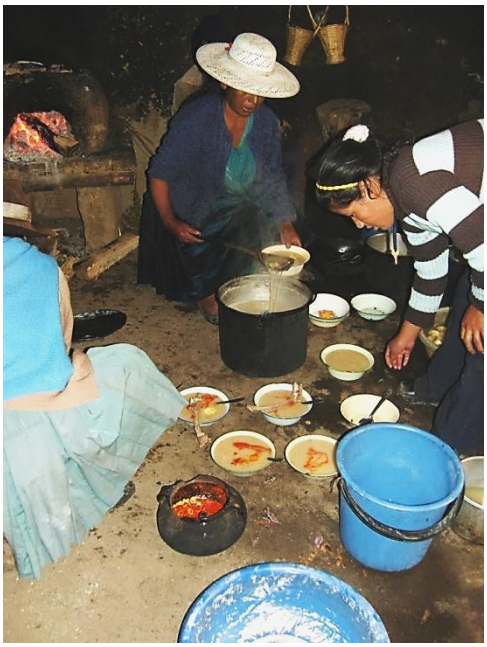
La chicha coule à flots tout au long des jours de « l'accompagnement », de la veillée mortuaire. Ce flux est encore plus abondant − si c'est possible − au moment de la fête de la Toussaint. La chicha permet de se souvenir, d'apaiser sa douleur, de parler, de communiquer avec ses défunts.

c) Le service du repas communautaire, une affaire d'hommes

Avant d'aller enterrer doña Angela, la plupart des hommes jouaient ou regardaient jouer à la *palma* – un jeu pour ouvrir la voie à l'âme (cf. quatrième partie). Don Carlos est alors venu annoncer que le repas était prêt. Ensuite, tous se sont assis en rond − toute la communauté et les invités doivent déjeuner ensemble ; comme d'habitude, les hommes s'asseyent d'un côté et les femmes de l'autre.

Les femmes, dans la cuisine, servent des piles énormes de dizaines d'assiettes. Il s'agit des mêmes assiettes que celles données à la famille lors des mariages, elles scandent les événements du cycle vital. Ces assiettes remplies abondamment sont ensuite emportées deux par deux par une dizaine d'hommes qui se les font passer en une chaîne humaine. Comme souvent les couverts viennent à manquer, on mange avec les doigts, ce qui ne choque absolument pas ; du reste, dans la vie quotidienne, les personnes âgées préfèrent nettement manger de la sorte tandis que les plus jeunes, certainement pour une question de statut, opteront pour la cuillère.

[216] Castelain (1989) a étudié les rituels alcooliques auprès de familles de marins qui doivent prendre la mer. L'alcool sert à mitiger la peur avant le voyage. De même que Salazar-Soler (2000) a montré que les mineurs boliviens boivent avant d'affronter l'obscurité de la mine. Et de la mine à la mort, il n'y a qu'un pas. L'inconnu fait peur et boire permet d'adoucir les moments de transition.



Photos 46 Les femmes servent les centaines d'assiettes. Qhoari, mai 2007 et novembre 2010.

Photo 47 Les hommes font le service dans une chaine pour servir une assiette à chacun. Misachiku des neuf jours de décès de Zenobia. Qhoari 2010.

Photo 48 Service des hommes. Toussaint 2007.

Le menu funèbre n'accepte que quelques variations. Il consiste en une *lawa*[217] *de simit'a*, la « nourriture rouge » qui se prépare avec de la farine roulée entre les mains, puis grillée, servie avec un peu de sauce épaisse très piquante rouge (d'où le nom), un morceau de mouton bouilli ou plus rarement frit, du *ch'uñu* souvent sous forme de *phuti* (mélangé à des œufs brouillés ou à une sauce de cacahuètes crues moulues), trois ou quatre pommes de terre (on trouve parfois du riz − un peu collant – et/ou des pâtes, symboles de prestige car acheté en ville) et une salade de carottes, tomates, oignons, *locoto* (piment) et *quirquiña* (une herbe aromatique très forte). Auparavant, on préparait ce repas avec du blé (moulu avec de la cendre pour le séparer du son)

[217] Soupe épaisse.

pendant que d'autres préféraient une *lawa* d'orge (cf. Atelier d'histoire orale 2007-2008). La *simit'a* est un plat funèbre (veillée mortuaire, différentes *misachiku* et Toussaint) mais que l'on peut également manger en-dehors du temps de célébration de la mort. La plupart des mets sont bouillis, il est très rare de frire les aliments ou de les griller. Ce procédé culinaire est indéniablement lié au concept de personne (que j'aborderai plus systématiquement dans la dernière partie de cette thèse) mais je peux déjà avancer, en suivant Claude Lévi-Strauss (1964) que « le bouilli c'est la vie, le rôti, c'est la mort ». Le bouilli permet de récupérer la graisse et de l'absorber ; cette graisse, objet d'offrande, nécessaire pour lutter contre le froid, et qui enveloppe la belle femme. En outre, ce mode de cuisson s'insère dans un système d'analogie avec celui du brassage de la chicha puisque l'ébullition serait ce qui se rapproche le plus de la fermentation et de ses bulles. D'ailleurs, ne dit-on pas que la chicha bout quand elle est en pleine fermentation ?

Photo 49 Les hommes s'assirent majoritairement du côté ouest du patio pour le déjeuner de Toussaint pour doña Angela. 2007.

Photo 50 tandis que les femmes s'installèrent du côté est. Qhoari 2007.

Figure 51 Distribution de chicha après le repas communautaire. Enterrement de Zenobia, 2010.

Photo 52 *lawa de simit'a*, plat funéraire qui comporte des *ch'uñus*, une soupe de farine grillée et une salade. 2010.

L'abondance de la nourriture est impressionnante et l'étranger qui se voit obligé d'en avaler une quantité aussi astronomique peut se décourager avant même d'avoir commencé. Certaines personnes vont aux fêtes (enterrements, fêtes patronales ou mariages, etc.) munies d'un sac en plastique dans lequel elles remportent la nourriture non terminée. Mais il faut savoir le faire avec diplomatie et ne pas avoir tous les regards braqués sur soi. Valérie Robin (2008) remarque que la satiété des morts passe par le ventre plein des convives. Ce trop-plein, ce corps prêt à déborder représente, à mes yeux, une forme de sacrifice qui se prolongera dans celui dû à l'alcool (que j'étudierai dans la dernière partie de cette thèse). Après le repas, on sert des rasades de chicha à toutes les personnes présentes.

Tous ont mangé et bu et commencent à s'organiser pour partir vers le cimetière...

C. En route vers le cimetière : le début du voyage

Le moment de la préparation du cortège vers le cimetière est probablement l'un de ceux les plus densément chargés d'émotions. C'est le temps de la séparation corporelle avec le défunt, quand on prend conscience qu'on ne le verra plus dans son enveloppe charnelle. La tension monte. Tous ont terminé leur déjeuner, le temps de laver les assiettes et un grand attroupement se forme dans le patio pour accueillir le cercueil et donner un dernier adieu au défunt, alors qu'il est encore chez lui.

Photo 53 Dernier adieu dans le patio de la défunte ; on sort toutes les fleurs. Qhoari, octobre 2010.

Photo 54 Départ en fanfare pour le cimetière. 2010.

L'heure a sonné, il faut sortir le cercueil. On commence à sortir les fleurs, à placer de petits bancs sur lesquels on déposera le cercueil. Puis on le sort et une pause est marquée dans le patio devant la porte. Des femmes mais également des hommes − quoique dans une moindre mesure −

Photo 55 Procession en fanfare. 2010.

se décoiffent et défilent pour toucher le cercueil et l'« *abrazar* »[218], en témoignage de leur respect. Les pleureuses entament leur litanie.

Lors d'un rituel évangéliste pour don Julio, avant de sceller la bière, le pasteur clamait dans son énorme micro avec haut-parleurs installés sur le toit : « *chimpamuy* »[219], « approchez pour le voir », en même temps qu'il célébrait le culte. Les gens s'approchent pour lui rendre un dernier hommage avant de partir pour le cimetière. La fanfare joue.

Au moment de partir, de vieilles femmes ou des parentes proches font le geste de se jeter sur le cercueil, de l'entourer de leurs bras en pleurant selon le schéma rythmé mentionné plus haut. Toute l'assemblée se sent ainsi enveloppée dans cette douleur. Elles donnent alors les dernières recommandations au défunt afin qu'il les colporte vers les morts plus anciens de leur entourage. La famille et les amis proches disent à ceux qui sont affligés :

> « Ne pleure pas mon frère (sœur), au contraire il vaut mieux *ch'allar* la route, il faut lui demander qu'il fasse multiplier notre vie et celle du bétail et celle de nos champs, qu'il fasse que la nourriture ne nous manque pas et que l'on soit en bonne santé, qu'il nous protège. Si nous pleurons beaucoup, Dieu ne nous ouvre pas le ciel » (Veizaga Orlando 2001).

Il y a des temps forts, notamment quand quatre hommes forts et proches du défunt empoignent le cercueil et que la procession se met en branle, les porteurs de fleurs en tête. Ce sont ceux qui se chargent d'apporter toutes les fleurs qui se trouvaient à la veillée et qui, par ce geste, ouvrent la voie au cortège et tracent la route pour le défunt. On dit qu'avec les fleurs, ils guident, ils apprennent au défunt à connaître la route qu'il devra suivre, comme les oiseaux apprennent à prendre leur envol.

[218] Serrer dans ses bras, faire le geste de l'accolade.
[219] « Approchez. »

Photo 56 Les personnes en tête du cortège portent les fleurs et ouvrent la voie à la défunte. Qhoari, octobre 2010.

Photo 57 Le reste de la procession suit.

Photo 58 Le tonneau de 60 litres arrive à dos d'homme au cimetière. Octobre 2010.

Photo 59 Après la cérémonie de l'enterrement, tous restent au cimetière jusqu'à terminer la chicha. Octobre 2010.

Photo 60 Scène de boire collectif contre les tombes. Qhoari 2007.

Photo 61 La nuit tombe, le froid est mordant, tous se dépêchent de terminer la chicha pour rentrer et continuer la fête chez la défunte. Octobre 2010.

La quantité de fleurs apportées par ceux qui se rendent à l'enterrement est un marqueur de capital symbolique du défunt. Il y a ceux qui apporteront les fleurs de leur jardin et ceux qui préféreront les fleurs achetées en ville et présentées sous forme de couronnes ou de bouquets très élaborés, ce qui est plus prestigieux. C'est bien évidemment le cas des citadins qui ne peuvent arriver les mains vides. Derrière les fleurs, suivent ceux qui transportent la chicha, et ce sont des bidons entiers que l'on emporte, ainsi que des seaux et des *tutumas*.

Tout le monde doit aller jusqu'au cimetière en marchant : « Il ne faut pas que ma sœur aille s'imaginer qu'on veut la congédier au plus vite » me disait Ernesto. Évidemment, quelques voitures suivent le cortège, ce qui marque aussi le statut du défunt. Au bord de la route, la procession fait un arrêt, on glisse le cercueil dans une voiture, ceux qui portent les seaux et les bidons de chicha en proposent à la ronde, des femmes entonnent des pleurs rituels. Toute la communauté est présente − au moins 150 personnes − (le syndicat fait l'appel, cependant tous m'ont signifié qu'il ne s'agit en aucun cas d'une coercition mais bien de la volonté de chacun d'assister à l'enterrement). Puis la caravane se remet en branle.

Quand on entreprend un long voyage, il ne faut pas manquer de *q'owar* et de *ch'allar* afin de demander aux dieux tutélaires leur soutien pendant cette période de risque. Les nombreuses *ch'allas* que l'on offre au défunt lors de la procession qui le mène vers le cimetière jouent la même fonction. Ainsi, la procession fait plusieurs haltes en des endroits précis (le cimetière se trouve à environ trois ou quatre kilomètres). La première a lieu conventionnellement à la hauteur d'un groupe d'eucalyptus où l'on se repose et boit quelques *tutumas* de chicha[220]. Ceux qui, dans le cortège se trouvent assez près du cercueil sont invités à *ch'allar* autour de lui[221]. J'ai l'impression que tout le monde était convié à ces libations mais que l'on donnait la préférence aux aînés. En somme, un moment de communion avec l'âme. Et les femmes entonnent de nouveau leur litanie pleurée et chantée.

Puis on laisse la route goudronnée sur le côté pour s'enfoncer vers le cimetière. Le chemin est semé d'embûches, il faut traverser une rivière gelée pieds nus. Les pourtours de la rivière sont inondés et l'on s'enfonce dans une pelouse trempée et froide. Enfin, on se retrouve de l'autre côté, l'espace des morts, l'espace sacré, le *« campo santo »* (champ saint) ou Panthéon. La rivière sépare physiquement le monde des morts et celui des vivants, l'espace sacré de l'espace profane, elle fait écho à la rivière que traversent les morts dans leur long voyage vers l'au-delà.

---

[220] Valérie Robin (2008) fait état de pratiques très similaires pour la région de Cuzco (: 69).

[221] En Afrique aussi, au Bénin méridional, la famille proche fait, à tour de rôle, des offrandes d'eau et d'alcool pour les ancêtres, il s'agit de faire trois libations côte à côte (Noret 2010 :98).

a) Au cimetière

Au cimetière, si la famille a trouvé un prêtre disponible et si elle est en condition de le payer, elle fait dire une messe de corps présent, qui sera éventuellement dite en quechua[222]. Parfois la messe est célébrée à la maison avant de partir au cimetière. La plupart du temps, les gens ne font que prier autour de la tombe. Les personnes qui ont accompagné le cortège funèbre regardent les parents proches nettoyer la tombe (ils sont généralement venus le matin pour repérer l'état du terrain et de la tombe et désherber), changer l'eau des anciennes fleurs et disposer toutes les fleurs que l'on vient d'apporter[223].

Au cimetière, l'intensité émotive va *crescendo*. Le dépôt dans la niche ou dans le sol marque une rupture, celle avec le corps - même si l'on sait que ce n'est pas une fin - la dernière fois que l'on voit et que l'on touche le corps est un moment grave. L'assemblée se recueille comme pour entourer et transmettre du courage à la famille. Une fois mis en terre, tous défilent pour embrasser les endeuillés, leur transmettre les condoléances, leur démontrer leur affection et une certaine empathie avec leur douleur. « Ça y est, nous l'avons enterré, il nous a laissés et nous l'avons laissé au "village" [des morts], à la bonne heure », c'est en ces termes que l'on console la famille rapporte doña Roberta. Ensuite, de petits groupes se forment pour continuer à boire dans le cimetière. Mais parfois, le vent et le froid sont si intenses qu'il n'est pas possible de rester très longtemps.

b) Après le cimetière, on continue de boire

Un cortège se forme alors pour sortir du cimetière et refaire, à l'envers, la même course d'obstacles. Quand la rivière qui sépare les deux mondes a été franchie, que l'on retourne dans le monde profane, on s'arrête. Tous s'assoient en regardant en direction du cimetière, les enfants courent partout et rient, on offre de la coca et des cigarettes, les hommes *p'iqchean* et la chicha circule à flots jusqu'à tarir tout ce qui a été apporté au cimetière avant de rentrer (sauf la quantité nécessaire pour le chemin du retour).

---

[222] En 2010, une cérémonie d'enterrement de don Julio, dont j'ai déjà parlé, n'a pas été exempte d'anecdotes cocasses. Je rappelle que nous étions en plein départ pour la fête patronale de Qhoari dont nous étions *pasantes* quand nous avons appris le décès de l'oncle d'Ernesto. Nous avons dû conjuguer la présence à la fête d'une part, à la veillée et à l'enterrement d'autre part. C'est ainsi que nous nous sommes retrouvés en pleine cérémonie évangéliste chargés de deux barils de plus de 60 litres de chicha. Nous désirions les donner au futur *pasante,* dirigeant des *transportistas* qui devait assumer les frais de la fête l'année suivante mais il est resté introuvable, alors nous sommes partis avec : une vraie pérégrination !

[223] Dans la région de Cuzco, ceux qui sont désignés pour creuser la tombe doivent mâcher de la coca et boire de l'alcool pour avoir de la force et « se protéger des mauvais esprits », rapporte Caceres Chalco (2001). Selon Schlegelberger, dans la communauté de Quico, avant l'enterrement, on dépose des cigarettes, de l'alcool et de la coca dans la tombe comme offrandes (1993 :135). Cette triade est définitivement indissociable des rituels funéraires.

Après l'enterrement, ceux qui le peuvent retournent chez la famille du mort où reste un petit autel.

Photo 62 Après le cimetière, un camion nous ramena à la maison. La chicha continait de couler à flots dans le camion. 2010.

Photo 63 Pour entrer chez le défunt, il faut s'acquitter d'une *tutuma* de chicha et d'une libation. 2010.

Là, de nouveau, on se retrouve pour boire, fumer et mâcher de la feuille de coca. Certains rentrent chez eux pour s'occuper des enfants, aller chercher les animaux. Ils reviendront le soir pour jouer une fois encore au jeu des osselets. Les femmes raviveront le foyer pour nourrir ceux qui les accompagnent. Ce second jour, celui qui suit la mort, beaucoup sont dans un état d'ivresse que je placerais entre *pisi* et *khushkan machasqa* (un peu et moyennement ivre ; voir plus loin la classification des étapes de l'ivresse, Tableau 2).

c) Les traces de pas du défunt

Avant de prendre la route vers le cimetière, la table où se trouvait le cercueil est renversée. Cela symbolise, à mes yeux, le début de la route qui permettra au défunt de repasser sa vie à l'envers. La plupart des rituels funéraires sont liés à l'inversion des situations (comme je l'exposerai dans la partie suivante), le monde des morts étant un monde inversé par rapport au nôtre.

Pour s'assurer du départ de leur défunt, les endeuillés répandent de la cendre par terre devant la porte[224]. Puis la porte est fermée avec moult précautions. En rentrant du cimetière, la famille s'empresse de vérifier les présages du bon départ du défunt en recherchant des traces de

[224] Ailleurs, on répand de la farine ou du sable (Acosta Veizaga 2001) et la porte peut être fermée avec un cadenas pendant trois jours ou une semaine.

pas sur le sol[225]. Le cas échéant, les endeuillés sont rassurés, le défunt a accepté de partir, il les laissera en paix. Doña Roberta explique que s'il s'agit d'un enfant, ce sont des traces d'enfant légères qui apparaissent mais si c'est un adulte, les traces sont plus opaques.

Par ailleurs, le lendemain de l'enterrement, parfois le jour même s'il est assez tôt, une petite maison est construite. Elle est censée accueillir et retenir l'âme du défunt. Or, même autour de cette maison miniature, on étale de la terre très fine afin de noter la présence de l'âme : « Le lendemain, on peut voir les traces de l'âme » (doña Roberta).

D. Les *misachikus* (messes pour le défunt) : où se manifeste la générosité de ceux qui accompagnent

Les messes célébrées régulièrement après le décès reproduisent, à peu de choses près, les mêmes rituels que pour l'enterrement. L'absence de corps n'est pas un obstacle, nous l'avons vu. La communauté est conviée à accompagner la famille ; le menu ressemble à tous ceux des autres rites funéraires.

Néanmoins, cette année 2010 (plus précisément le 5 octobre), avant la messe célébrant les neuf jours du décès de Zenobia et le départ pour le cimetière, un grand *fideusuchu*[226] a été offert à la communauté. C'était une amie étudiante de la ville qui avait proposé de cuisiner ce plat et qui était même allée jusqu'à apporter les pâtes (j'étais pour ma part chargée de la viande). Au dernier moment, la famille n'a pu s'empêcher de rajouter des pommes de terre et du *phuti de ch'uñu* (sans les substituer pour autant). On ne change pas les pratiques si facilement. Cette création gastronomique était le reflet même d'un dialogue entre pratiques *vallunas* et des terres d'altitude. En rentrant du cimetière, le même plat fut servi en rajoutant un peu de salade.

Chacun se doit d'apporter ce qu'il est en mesure de donner : de la chicha, des fleurs, des *ch'uñus*, des pommes de terre.... Selon les habitants, il est aussi normal de venir aider la famille en deuil à cuisiner et à réaliser d'autres travaux en vue de préparer la veillée. Une ancienne raconte :

> « Ici, nous nous entraidons quand quelqu'un meurt. Nous apportons ce que nous avons, par exemple des pommes de terre, du maïs, de *l'oka*, du blé, des fèves, de la viande. Même s'ils ont déjà beaucoup de choses, même s'ils n'en ont pas besoin, nous nous aidons toujours. C'est une habitude qui date d'il y a très longtemps, aarvant aussi toute

[225] Chez les Uru-Chipaya, le moment d'entrer dans la pièce où a été veillé le corps est tellement délicat qu'il requiert généralement l'intervention d'un *yatiri* (guérisseur/chamane) ou d'une autre personne expérimentée. C'est lui qui saura lire les traces de pas laissées par le défunt (Acosta Veizaga 2001).

[226] Plat de pâtes à la sauce piquante, typique de la célébration des neuf jours dans les vallées de Cochabamba mais qui n'est pas servi à cette occasion dans les terres hautes.

personne qui allait à un enterrement apportait du bois et tout ce qu'elle pouvait. »

Photo 64 *Fideusuchu*. Un plat funéraire des vallées adapté à Qhoari en y ajoutant les traditionnels *ch'uñu phuti*. 2010.

Photo 65 Pendant le *misachiku* de Zenobia. Tous achètent à tour de rôle de la chicha à l'entrée du restaurant ou de la maison, à un parent de la défunte puis l'apportent à un autre membre de la famille situé dans la pièce où a lieu l'accompagnement et qui le redistribue aux personnes présentes. La chicha circule.

Photo 66 Petit autel installé en l'honneur de la défunte Zénobia pour son *misachiku* des neuf jours. 2010.

Photo 67 Les invités payent de la chicha, apportent un seau plein qui est transvasé dans un tonneau puis redistribué. Punata 2009.

De plus, on a dressé une liste de tous les membres du syndicat et chacun doit contribuer à l'organisation de l'enterrement avec une petite somme d'argent que le dirigeant se charge de réunir[227], les contrevenants risquant une amende. Ainsi, chaque membre du syndicat a apporté un ou deux bolivianos (10 centimes d'euro) pour acheter de la chicha. Le syndicat a donc contribué

[227] Les méthodes de collecte d'argent varient en fonction du lieu. Dans les alentours de Cuzco, Caceres Chalco (2001) relate que quelques hommes font la quête auprès des autres hommes et les femmes font de même de leur côté, chacun cherchant à obtenir un maximum d'argent. Il s'agit d'une concurrence entre genres. Ensuite l'argent est compté au vu de tous et le résultat est célébré en achetant des liqueurs.

à l'achat en plus de 2 tonneaux.

Quoi qu'il en soit, on retrouve là une expression de l'*ayni*[228]. Les pratiques de réciprocité seront présentes tout au long des rituels funéraires[229]. La communauté se ressoude et se solidarise lors des moments d'affliction, on rendra aux autres quand ce sera leur tour. C'est pourquoi personne ne cherche à échapper à cette obligation. Il est intéressant de remarquer que l'on parle de *deudos* pour désigner les parents du défunt. Or l'étymologie est la même que « *deuda* » qui signifie dette. Aussi est-il tentant de faire le rapprochement parents-dettes : mourir crée des dettes aussi bien du côté du défunt qui aura dès lors des obligations envers sa famille que du côté de ceux qui restent et qui devront s'occuper de lui comme il convient. C'est également le cas entre la famille endeuillée, le reste des communautaires et le mort, comme le souligne cette habitante : « Et là, on boit, et à l'occasion de la célébration de la messe, on offre de la chicha et de la nourriture, pas seulement pour ceux qui accompagnent mais on en place aussi sur l'autel installé pour le défunt. »

Les messes sont des occasions festives caractérisées par des rituels circulaires. La chicha circule, les produits alimentaires aussi : ce qui est offert sur l'autel du mort est redistribué à la fin de l'après-midi parmi les personnes présentes, en particulier la chicha du mort. Les gens également circulent sans arrêt, ils vont et viennent. Surtout, nous venons de le voir, l'argent − liquide, si je puis dire − s'échange contre de la chicha. La famille endeuillée engage de grosses sommes d'argent pour faire célébrer une messe en l'honneur de son défunt et pour alimenter la communauté et les amis ensuite. Son prestige est en jeu. J'ai assisté à une *misachiku* d'une famille de Qhoari qu'elle a préféré fêter à Punata, petite ville dans la vallée. Tout était question de prestige. Parfois, les familles qui ont des parents dans le *valle alto* dont Punata préféreront également y faire « son *Todos Santos* » bien que les frais occasionnés soient beaucoup plus élevés ou justement pour cette raison...

Hormis les contributions précédemment mentionnées, quelques invités, les plus proches de la famille affligée, apportent de la chicha, mais la plupart des communautaires préfèrent acheter au « propriétaire du mort » un broc de deux litres ou un seau de cinq litres de chicha. Ensuite, ils apportent ce don à une autre personne de la famille installée ailleurs, éventuellement dans une autre pièce, chargée de la thésaurisation du précieux liquide qui sera redistribué aux assistants au cours de la même fête. Très souvent, il faut traverser plusieurs dizaines de mètres d'un endroit à

[228] L'*ayni* est une modalité d'échange réciproque symétrique et équilibrée qui consiste à échanger un service contre un autre de valeur égale, qui sera rendu dans le futur.
[229] L'*ayni* s'étend aux prêts. Ainsi, lors de l'enterrement de Mama Angela, une voisine et un jeune sont venus chercher des assiettes (70) et les ont transportées dans des *aguayos*. Plus tard, en cas de besoin, la personne qui a bénéficié de l'*ayni* devra également prêter ses assiettes.

l'autre. La chicha est alors versée, grâce à un entonnoir de fortune fabriqué en coupant une bouteille en plastique, dans un tonneau pouvant contenir de 60 à 80 litres.

Chaque groupe de une à quatre personnes reçoit un seau de chicha. Ainsi, l'argent des invités sert à payer de la chicha. La fête du mois de décès de Zenobia tombait exactement au moment de la Toussaint, les communautaires ont pourtant clairement discriminé entre les deux situations, donc ils achetaient des seaux de chicha à la famille pour les leur redonner D'autres apportèrent des bidons de 10 litres, il s'agit de famille proche ou de gens de confiance, amis proches ou parents.

Le transvasement et la circulation des liquides, au même titre que les autres formes de circulation, semblent indispensables pour assurer la continuité de la circulation hydraulique corporelle du défunt. Étant donné que le corps mimétise le fonctionnement de l'univers (cf. Bastien 1986, Douglas 1987, Nahoum-Grappe 1991, Randall 1993), je crois ne pas me tromper en avançant que ce procédé favorise la réactivation symbolique des propres liquides du défunt, le faisant « vivre » et participer de la vie des vivants au cours des rituels le concernant. Le corps desséché est alors réhydraté. J'approfondirai cette notion de circulation hydraulique corporelle dans la dernière partie de cette thèse.

Par ailleurs, chacun est invité à partager sa chicha avec les autres personnes présentes, on ne boit jamais seul. La chicha est versée en libation pour le défunt et circule parmi les invités qui s'invitent mutuellement : « *te invito* »[230], puis ils avalent d'un coup le contenu de la *tutuma*[231], la remplissent de nouveau et la servent à la personne qu'ils ont invitée et ainsi successivement. De plus, toute personne nouvellement arrivée doit s'acquitter de la *ch'alla* pour le défunt offerte par les *dolientes* et de la consommation qui s'ensuit.

Malheureusement, je n'ai pu assister en contexte rural à des cérémonies de levée de deuil qui célèbrent l'anniversaire du décès. Elles ont pourtant la réputation d'être retentissantes, en fanfare, notamment quand il s'agit d'une veuve. J'ai entendu un témoignage pour la région de Mizque, qui ne se trouve pas très loin de Qhoari, où la veuve s'affichait ouvertement avec son amant lors de la fête marquant la fin officielle du deuil. Les veuves joyeuses existent aussi ici dans les Andes... Les endeuillés sont parfois frappés comme pour éloigner définitivement la pollution de la mort, parfois on joue avec de l'eau probablement dans le même esprit, puis tous

[230] Je bois pour toi.

[231] Je reconnais l'imprécision permanente de ma description de la circulation des *tutumas* de chicha : je n'ai jamais réussi à comptabiliser les passages du dit breuvage. En général, je parviens à tenir des comptes précis jusque vers 22 ou 23 heures, puis les tournées se multiplient et souvent s'accélèrent. Parfois, de petits groupes boivent plus vite que les autres, parfois les maîtres de maison incitent plus à boire qu'ailleurs... Je suis bien consciente qu'il faudrait ultérieurement rectifier ces données trop floues.

vont se changer et reviennent vêtus d'habits aux couleurs chatoyantes. Et la fête continue.

III. L'enterrement des anges

Les enfants en bas âge ou mort-nés − comme dans l'histoire que je vais raconter − ne font pas l'objet des mêmes précautions ni des mêmes rituels que les adultes. On les considère comme des *angelitos*, de petits anges. Fernandez, pour les Aymara, suggère que « l'enfant est revenu au sein de l'*achachila* [l'ancêtre] ». Ils ont quand même une fonction précise, certains affirment qu'ils sont chargés d'arroser le jardin de Jésus. Au ciel, ils sont à côté de Dieu et leurs larmes coulent sur la terre sous forme de pluie. Harris souligne que chez les Layme, ils entretiennent les canaux divins d'irrigation (1982 : 63). Les chérubins accompagnent aussi la vierge sur de nombreuses représentations pictographiques.

Leur condition enfantine les protège contre l'impureté et c'est pourquoi leur cercueil est blanc. On les vêt de blanc et on leur met des ailes en papier blanc et un chapelet blanc. Ils ne sont pas pleurés de la même façon que les adultes. Les Qhoareños ont l'habitude de danser le *jandanku* autour du corps sans vie des enfants ; ils font de même à la Toussaint, quoique cette tradition soit nettement en train de tomber en désuétude. Nous le verrons plus loin, il s'agit d'une danse avec inversion des rôles de genre : la mort d'un enfant ne va pas dans l'ordre des choses, il faut donc conjurer le sort et empêcher que la malchance ne s'abatte de nouveau sur la famille.

Cette nuit (début février 2008), Marina accoucha[232] mais son bébé était mort-né car il se présentait par le siège ; elle aussi a bien failli mourir, il s'en est fallu de très peu. Ce qui attire mon attention au cours des rituels liés à la mort c'est l'expression des sentiments qui est tellement différente de ce que je connais. Personne ne dit grand-chose, la vie continue[233], Ernesto s'en fut attacher les moutons, doña Salomé, mère et grand-mère du petit défunt, partit s'occuper des autres animaux, en même temps que les femmes de la maisonnée s'affairaient dans la cuisine. On commença à préparer l'enterrement.

Ce furent d'ailleurs les hommes qui s'en occupèrent. Ils habillèrent le petit corps sans vie, puis l'enveloppèrent dans une couverture et l'étendirent sur une table recouverte d'un tissu rouge sur lequel on avait installé un drap blanc. Ernesto partit à Punata acheter un cercueil en ayant au préalable abondamment vaporisé la pièce de son parfum. Pendant ce temps, les femmes et moi,

[232] Elle avait accepté de me confier qu'elle était enceinte deux jours auparavant − il est difficile de deviner la condition de grossesse à travers tous les jupons portés par les femmes − comme si elle avait commis le péché originel lui-même, une faute grave. Les sujets liés à la sexualité sont tabous en dehors de certaines périodes festives comme la Toussaint ou le Carnaval où alors, au contraire, on aborde la sexualité sur un ton extrêmement burlesque, voire de revendication.

[233] La mortalité infantile est de 42/1000 en Bolivie, soit dix fois plus élevée qu'en France. Elle est probablement encore plus forte dans les zones rurales, ce qui explique certainement la banalisation de la mort d'un enfant à la naissance.

nous pelâmes, épluchâmes, coupâmes les légumes. Nous lavâmes toutes les assiettes, apportâmes plusieurs seaux d'eau. Nous achetâmes de la chicha. À aucun moment, Marina ne sortit et seuls lui rendirent visite son mari, ses enfants et une ou deux fois ses parents et ses frères. Doña Salomé me demanda de ne pas y aller car elle avait encore des « sueurs »[234]. Quand le cercueil arriva, le père, Herculeaneo, installa son bébé (Felipe) dedans puis il plaça la couronne en papier blanc avec l'aide de son beau-père, le grand-père maternel du bébé, don Carlos. Ils disposèrent ensuite des ailes en papier, un ruban lui fut passé entre les mains relié à une tasse (pour qu'il emporte de l'eau dans l'au-delà), ainsi qu'une aiguille et du fil blanc. Herculeaneo commença à clouer le cercueil puis don Carlos prit la relève.

Toutes les personnes présentes tapotèrent des deux mains les deux côtés du cercueil dans un dernier au-revoir. On plaça des fleurs autour de la table où se trouvait le bébé ainsi que sur un petit banc à côté. Deux bougies se trouvaient de chaque côté du cercueil et une sur la petite table derrière. Une vieille tante de doña Salomé arriva, elle mangea son énorme *lawa* et ensuite, elle entra voir le bébé en pleurant rituellement très fort. En fait, elle chargeait le petit mort d'apporter ses prières à son mari et ses autres défunts, puis elle lui demanda de prendre soin d'elle. Quand le père lui servit une *tutuma* de chicha, la *viejita* (petite vieille) pratiqua une *ch'alla* aux quatre coins du cercueil. Puis tous burent autour du bébé.

Nous déjeunâmes. Avant de partir pour le cimetière, la table où se trouvait le cercueil fut renversée afin d'éviter un nouveau drame. Puis nous emportâmes les fleurs, nous étions quatre (la voisine et *comadre* de doña Salomé, doña Roberta, Ernesto et moi-même), ensuite don Maximo, le mari de doña Roberta emporta le petit cercueil dans un *aguayo* tout propre (cela ne peut pas être le père ni quelqu'un de la famille), la tante du bébé, Carmen Rosa avec sa petite fille et finalement don Carlos avec une pelle et une *chuqchuka* (pioche). Ceux qui portaient les fleurs devaient passer devant pour ouvrir la route.

Au bout d'un moment, toujours au même endroit conventionnel, dans la courbe, nous fîmes un *sama* (une halte pour se reposer), l'*aguayo* avec le cercueil fut déposé par terre et les fleurs délicatement posées dessus. De la chicha et de la coca furent distribuées. Puis nous repartîmes en procession.

L'enfant qui n'a pas encore été baptisé est enterré dans l'intimité familiale. Toutefois, en rencontrant une femme connue sur la route, Herculeaneo lui offrit de la chicha et lui demanda de nous accompagner (on recherche systématiquement la compagnie la plus large possible pour

[234] J'ai parlé plusieurs fois d'aller chercher une infirmière mais doña Salomé m'a répondu qu'elle allait se remettre – et pourtant, elle n'allait pas très bien.

accompagner les défunts, que ce soit pour aller au cimetière ou pour boire pour ou avec le mort). La personne ne pouvait pas. Nous invitâmes ainsi à nous accompagner toutes les personnes rencontrées que la famille connaissait mais personne ne le fit.

Après avoir franchi le fleuve pieds nus, nous sommes arrivés au cimetière. Tous discutèrent de l'endroit le plus au sec pour le cercueil. Carmen Rosa insista pour que ce soit du côté où le soleil se lève. D'ailleurs toutes les tombes regardent vers l'Est[235]. Puis Herculeaneo et don Carlos commencèrent à creuser la tombe à côté de celle du père d'Herculeaneo. Les petits enfants n'ont pas de niche comme les adultes. Don Carlos arracha des *ichus*[236] et en tapissa le fond de la tombe pour empêcher l'humidité d'attaquer le cercueil.

Tout le processus fut bien *ch'allado*, des cigarettes et de la coca furent distribuées mais pas à tous, ni Carmen Rosa − probablement en raison de son très jeune âge − ni moi n'en reçûmes cette fois-là[237]. À la fin, comme Carmen Rosa n'arrêtait pas de me servir de la chicha, je me vis obligée de refuser, ce à quoi, elle me répondit : « Ce n'est que pour *ch'allar*. » Comme à la Toussaint, on ne peut revenir avec de la chicha, c'est la chicha du mort, il faut toujours la terminer au cimetière. D'ailleurs la vieille femme, doña Catalina, ne buvait rien et ne faisait que *ch'allar* devant le cercueil puis la tombe. Fernandez raconte que, chez les Aymara, après avoir enterré le petit corps, la nuit, la famille s'en va vers une petite rivière en effectuant à tout moment des libations afin de se protéger des êtres malins qui peuplent la nuit et de l'esprit de l'enfant mort. En s'approchant de l'eau, le rythme des *ch'allas* augmente, les présents se frottent tout le corps avec les fruits et les pains qui se trouvaient sur l'autel, les donnent à l'un d'entre eux qui les asperge d'alcool et les jette dans le ravin. Avec ce rituel, la tristesse est supposée s'en aller comme l'eau disparaît au loin.

Nous rentrâmes après avoir planté les fleurs qui étaient pourtant coupées, comme attendant qu'elles repoussent, et plaçâmes des pierres en forme de croix sur la tombe. En route, un chauffeur de taxi proposa de nous rapprocher. Nous remontâmes tous chez doña Salomé pour manger une énorme assiette de nourriture en regardant un film mexicain « La India Maria » et en riant à gorge déployée. Ce va-et-vient entre le rire et les pleurs montre la prédominance de la vie sur la destruction apportée par la mort mais il est nécessaire de s'en assurer en permanence à

---

[235] Le chroniqueur Bartolome Alvarez rapporte que les tombes des notables étaient construites avec une porte souterraine située du côté du lever du soleil et une autre à hauteur du sol également en direction du soleil levant (1998 [1588], Cap. 159 : 91).

[236] Paille.

[237] Ce qui m'a étonnée d'ailleurs car je suis toujours conviée à *piqch'ear* en raison de mon statut ambigu, il m'arrive d'avoir des activités normalement considérées masculines, ce qui représente pour moi une occasion de communiquer aussi avec les hommes mais me vaut parfois la réprobation des autres femmes. C'est un risque que j'ai choisi de prendre et qui m'a permis de pénétrer le milieu masculin des blagues, de la coca, de l'ivresse, des jeux...

travers différentes mises en scène.

***
*

Tout au long de cette journée, ce sont essentiellement les hommes qui prirent en main les différentes étapes du rituel. Don Carlos, don Maximo et Herculeaneo s'occupèrent même de peler des pommes de terre (ce que j'ai très rarement vu), ils organisèrent l'autel, portèrent le cercueil, creusèrent la tombe. Ernesto se chargea des fleurs et d'aller acheter le cercueil et ce qui manquait.

Au long de cette description, la chicha est omniprésente. Les tout-petits déjà dans l'*aguayo* dans le dos de leur mère ne sont pas en reste et boivent eux aussi un peu de chicha − ils en sont même extrêmement friands et feraient n'importe quel caprice pour en avaler ne serait-ce que quelques gorgées. En fait, comme ils deviennent de petits messagers, ils transportent aussi la chicha aux autres défunts en prolongeant et réactualisant les valeurs culturelles du groupe. Les petits anges partent à la rencontre de leurs ancêtres.

Chapitre V
Le retour des morts : plein de vie, ils dansent, mangent et s'enivrent

L'intense relation entre vivants et morts n'est pas une manifestation moderne et c'est pourquoi, je me suis attachée, ici, à retracer dans le temps le rapport qui les unissait, notamment à travers le don de boisson alcoolisées. En m'appuyant sur des références anciennes, j'espère interpréter les pratiques actuelles, très enracinées dans un passé précolombien bien évidemment teinté de christianisme, tout en sachant que ces dernières se sont remodelées au cours du temps et que se transporter d'une époque précolombienne au présent présente des risques puisque certaines époques ne sont pas explorées. Je pense cependant que ce repérage historique favorisera la compréhension d'un phénomène qui s'ancre dans la longue durée avec un ensemble de déclinaisons selon l'époque et la région[238].

I. Un culte indéracinable

La persistance et l'impossibilité de déraciner le culte des ancêtres − sur lequel reposait tout le système religieux et social des populations andines − ne pouvaient que crisper les autorités ecclésiastiques du début de la Colonie qui prirent comme cheval de bataille l'extirpation des idolâtries et livrèrent une lutte sans quartier pour dompter ces Indiens peu enclins à adopter les normes chrétiennes. Voyons un témoignage remontant à plus de 450 ans :

« Ils versaient de la chicha de façon dissimulée dans leurs sépultures afin qu'ils [les morts] boivent et, au vu et au su de tous, ils mettent, pour les honorer, des nourritures rôties sur la sépulture pour qu'ils mangent bien que ce soit interdit de mettre quoi que ce soit sur les sépultures à la Toussaint »[239] (Pablo José de Arriaga ([1621] cité in Harris 1983 : 136).

Le culte des morts est résistant[240]... Pressentant ce dénouement, les évangélisateurs s'attachèrent de façon virulente à la destruction de ce culte, à leurs yeux si dangereux, afin d'inculquer la vraie foi. Ils cherchèrent alors à détruire les momies, à empêcher toute cérémonie mortuaire comprenant des *borracheras* publiques et des excès jugés peu chrétiens et surtout ils

[238] Dans cette partie, je vais avoir recours à de nombreuses citations de chroniqueurs qui, il me semble, sont très parlantes en soi et ne requièrent pas forcément une longue explication. Elles sont plutôt là afin d'étayer la récurrence des propos concernant le traitement aux morts comme des entités vivantes qui exigent d'être traitées comme telles, qui ont faim, soif et froid.

[239] Traduction personnelle. « Echanles muy disimuladamente chicha en las sepultura para que beban y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido en los Todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas. »

[240] Il y a quelques années, à Cochabamba, des décrets municipaux interdisaient de boire sur les tombes dans les cimetières de la ville ; je me souviens de la lutte engagée par le maire de l'époque (Manfred Reyes Vila) qui resta sans résultat. On installa des autels partout dans les alentours du cimetière et les beuveries se déplacèrent seulement vers l'extérieur du lieu consacré.

se consacrèrent à diaboliser les ancêtres, ce qui aboutit à un nouveau concept de diable revisité par les Andins. Herculeaneo ne me parlait-il pas du *saqra cuerpo* (corps diabolisé) des défunts ? Les *ch'ullpas*, ces objets ayant appartenu aux populations passées ne sont-ils pas objets de crainte ? Les morts sont considérés comme diaboliques mais avec une connotation très différente de l'image négative que renvoie le diable chrétien ; les *saqra* sont également source de fertilité et de chance. À l'instar de toute divinité andine, ils présentent des aspects constructifs et de générosité envers les vivants mais peuvent également devenir destructeurs, prédateurs, dangereux. Tout dépend du traitement reçu de la part des humains et de l'état émotionnel de la personne (cf. Laurence Charlier 2011).

On retrouve au fil des lectures des chroniqueurs une étroite relation entre les ancêtres, les libations de chicha et l'ivresse rituelle des Indiens. S'il n'est pas envisageable d'aborder ici toutes les facettes de cette corrélation ni de présenter les déboires de ces religieux cherchant à tout prix à « extirper » ces 'mauvaises habitudes', il n'en reste pas moins qu'il est fascinant de rechercher les mécanismes et les ruses employés par les Indiens pour prolonger leurs rites funéraires, généralement à l'insu des curés. Actuellement, la religion andine est le fruit d'un syncrétisme composant un ensemble qui fait sens. Le catholicisme andin a adopté et adapté de nombreux éléments des anciennes religions locales. Il a notamment intégré à son panthéon les morts païens et toutes les divinités qui font du milieu naturel un espace vivant et animé (cf. Robin 2008).

A. Des morts qui semblent vivants (quelques témoignages de chroniqueurs)

Évidemment, c'est l'éternité de ceux d'ici-bas − dont le bien-être dépend de la bonne volonté des ancêtres − qui est en jeu. La prolongation de la vie au-delà de la mort est un thème récurrent et, nombreux sont les chroniqueurs qui rapportent le soin tout particulier offert aux momies − pour donner à penser à l'existence d'une autre vie ou peut-être tromper la mort ? Bouysse-Cassagne atteste que les momies des ancêtres étaient détentrices d'une force animante (*camay*) (2000 : 64).

Mais revenons aux témoins qui décrivaient la relation des Indiens avec leurs défunts et les relations qu'ils avaient avec eux « comme s'ils étaient vivants »[241] (Molina 1989 [1552]). Cobo (1964) raconte que la relation envers les morts est similaire à celle qu'ils entretenaient quand ils étaient en vie. Le témoignage de Garcilaso est poignant car il fourmille de détails qui contribuent à accentuer cette représentation des cadavres momifiés comme des « morts vivants » Voici sa narration :

[241] Traduction personnelle. « Como si estuvieran vivos. »

> « Les corps étaient si bien conservés qu'il ne leur manquait ni cheveux, ni cils, ni sourcils. Ils étaient habillés comme lors de leur vivant : les *llautos* [diadème de laine] sur la tête, sans autre ornement ni insigne que ceux des rois. Ils étaient assis, comme ont l'habitude de le faire les Indiens et les Indiennes : ils avaient les mains croisées sur la poitrine, la droite sur la gauche ; les yeux baissés comme s'ils regardaient par terre »[242] (: 263).

Le Père Maestro Acosta (cité par Garcilaso) décrit lui aussi l'un de ces corps :

> « Le corps était si bien conservé et couvert d'un certain cirage qu'il semblait en vie. Les yeux étaient recouverts d'une gaze d'or si bien mise que les vrais ne lui faisaient pas défaut »[243] (Garcilaso : 263).

Dans son dessin de la mort de l'Inka, Guaman Poma montre qu'il n'existe pas de franche rupture entre la vie et la mort mais qu'il s'agit plutôt d'un même cycle, d'une continuité :

> « L'Inka fut enterré et ils l'embaumèrent en disposant son corps, les yeux et le visage comme s'ils étaient en vie et ils l'habillèrent de ses plus beaux vêtements. Et ce défunt, ils l'appelèrent Yllapa (la foudre) alors que les autres défunts étaient appelés aya (défunt) et ils les enterraient accompagnés d'une abondante vaisselle d'or et d'argent »[244] (Guamán Poma , chapitre Entierro del Inga : paragraphe 288).

Ce témoignage montre également que tous n'étaient pas momifiés[245]. Cela était réservé aux notables, à ceux qui avaient une incidence sur la vie des peuples, ceux qui représentaient le pouvoir, lequel, dans une théocratie, se confondait avec le sacré. Aussi, la momification est-elle une méthode adroite pour maintenir l'illusion de la vie, pour pénétrer dans l'éternité. Ces momies étaient des dieux vivants qui avaient faim et soif, parés de somptueux atours, et étaient sans cesse l'objet de soins minutieux de la part de générations de vivants :

> « De même, les personnes qui étaient chargées de s'occuper des corps embaumés ne cessaient à aucun moment, pas même une journée, de brûler les nourritures et de verser de la chicha qu'ils avaient préparées spécialement pour eux, telles qu'ils les appréciaient de leur vivant ; et les nourritures qu'ils mangeaient quand ils étaient vivants étaient brûlées car ils pensaient et le tenaient pour fait, que l'âme est immortelle, et ils disaient que là où l'âme se trouve, elle recevait [ces offrandes] et les mangeait comme si elle était en vie »[246] (Molina 1989 [1552] : 98).

---

[242] Traduction personnelle. « Los cuerpos estaban tan enteros que no les faltaba cabello, ceja ni pestaña. Estaban con sus vestiduras, como andaban en vida : los llautos en las cabezas, sin mas ornamento ni insignias de las reales. Estaban asentados, como suelen sentarse los indios y las indias : las manos tenían cruzadas sobre el pecho, la derecha sobre la izquierda ; los ojos bajos, como que miraban al suelo. »

[243] Traduction personnelle. « Estaba el cuerpo tan entero y bien aderezado con cierto betun que parecía vivo. Los ojos tenia hechos de una telilla de oro ; tan bien puestos que no le hacían falta los naturales. »

[244] Traduction personnelle. « Como fue enterrado el Ynga y le balzamaroncin menealle el cuerpo y le pucieron los ojos y el rrostro como ci estubiera bibo y le bestian rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron Yllapa (el rayo) que todos los demás defuntos les llamauan aya (difunto) y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata. »

[245] Les restes mortuaires du commun des mortels étaient également introduits dans une logique de réciprocité où dominait une grande déférence, quoique dans une moindre mesure que pour les momies, car tout un chacun vénère ses propres défunts.

[246] Traduction personnelle. « Asimismo las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados nunca sesavan xamás ningún día de quemar las comidas y derramar la chicha que para ello dedicado tenían, según y como lo usavan quando

Bartolomé Alvarez, que nous connaissons déjà pour sa lecture inquiète par rapport aux rites funéraires et leur relation avec l'ivresse, se plaint que :

> « Dans la partie basse de cette salle voûtée du tombeau, ils enterraient les nobles et avec eux, leurs sacrifices. Là où il y avait des pierres, on trouvait ce genre de tombeau. Dans les endroits où il n'existait pas de pierre, ils construisaient les tombeaux en torchis, moins larges que hauts. À certains endroits, ils laissaient les fondations creuses, sans porte basse, comme un puits, et c'est là qu'ils les enterraient et ils plaçaient les sacrifices au-dessus. D'autres faisaient des fondations solides et mettaient tous les morts dans la salle voûtée du dessus, en asseyant les *kurakas* sur leurs chaises et les autres sans chaises habillés de vêtements tout comme lorsqu'ils étaient en vie, de toute leur autorité, la tête couverte d'une coiffe de plumes et de *paras*, une sorte de patène qu'ils portent sur le front, rondes ou larges qui leur arrivent aux sourcils, en or, argent ou en laiton ; chacun avec le couvre-chef qu'il avait l'habitude de porter. »[247] (Bartolomé Alvarez 1998 [1588], Chap. 163 : 93).

Ainsi circulent les témoignages éclairant cette incessante quête en vue de prolonger la vie jusque dans la mort. Cela relèverait-il d'une négation du statut de mortel ? Ou plutôt d'une prolongation de la sacralité du corps lorsqu'il s'agit d'un notable ? La mort ne peut l'affecter, il fait partie du domaine des dieux (d'une certaine façon, tous les morts acquièrent ce nouveau statut déifié), la mort ne peut les atteindre avec son caractère définitif, il faut la tromper, il faut maintenir l'illusion de la vie. Les dieux meurent-ils ?

On octroie aux défunts des attributs de vivants et pour parfaire l'illusion, les hommes ont recours à toutes sortes de sacrifices afin de transférer le principe vital envers les défunts et/ou les momies et de leur conserver un aspect « humain » :

> « Il y a des endroits où, les cherchant pour les brûler, je les ai trouvés avec des visages [masques] de terre très dure par-dessus leur visages, qu'ils posaient sur leurs traits naturels afin que le naturel ne se déforme pas ou s'il venait à se déformer qu'il ne soit pas laid. Ces visages étaient peints de diverses couleurs : bleu, vert et d'autres. Quand celui qui était en train de mourir était un jeune homme, les anciens avaient l'habitude, avant qu'il ne meure complètement, de commencer à lui plier les jambes et à lui placer les bras et les mains comme ils le placeraient dans le tombeau ; à travers cet acte bestial, ils finissaient par le tuer avant son heure. Et l'on dit que s'il tardait à mourir, on le frappait quand on le savait condamné, ce qui le faisait expirer. Il n'était pas nécessaire de tordre les vieux et les vieilles parce que le démon leur avait déjà appris à

---

estavan vivos ; y las comidas que ellos comían quando estauan uiuos aquellos les quemavan, porque tenían entendido, y por muy averiguado, la ynmortalidad del ánima, y decían que adonde quiera que el ánima estava, recivía aquello y lo comía como si estuviera vivo. »

[247] Traduction personnelle. « En la baja bóveda de este sepulcro enterraban [a] los nobles, y con ellos ses sacrificios. En partes donde alcanzaban piedra, hacían estos sepulcros. En partes donde no alcanzaban piedra, hacían estos sepuclros de adobes, menos anchos que altos. En algunas partes hacían el cimiento hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificios. Otros, haciendo el cimiento macizo, en la bóveda de arriba ponían todos los muertos − asentados los curacas en sus sillas y los demás sin ellas −, vestidos [de] sus ropas como cuando eran vivos, con toda su autoridad, cubiertas sus cabezas con su traje de plumajes [y] paras − que es cosa como patena que traen sobre la frente − redondas o largas que llegan sobre las cejas, de oro o de plata o de azófar ; cada uno con su modo de caperzua, como solían andar ».

> le faire quelques années avant qu'il ne les emporte. (: 94). De sorte qu'une fois assise, une vieille que j'ai enterrée il n'y a pas un mois (...) – une infidèle jusqu'à la mort, que j'avais d'abord prise pour chrétienne quand je l'ai vue, ne m'arrivait pas plus haut qu'au genou. Et maintenant, il y a de ces vieux qui commencent à se briser en grande quantité, si bien qu'on dirait qu'ils veulent marcher le museau par terre et je ne peux m'empêcher de croire qu'il s'agit d'une doctrine du diable, qu'ils le font dans ce but : que je juge digne de punition, comme d'autres choses dont j'ai parlé ou parlerai »[248] (Alvarez 1998 [1588], Chap. 164, : 93).

En fait, ce désespérant effort pour montrer le cadavre dans une position, des attitudes et des accoutrements de vivants marque une façon de lui garder un visage vivant, tel un masque qui induirait la mort en erreur, qui permettrait d'en fuire la laideur.

B. La communion avec les ancêtres : les offrandes

Maintenant qu'on leur a attribué un visage humain, on peut communier directement avec les défunts car, si comme Joël Candau (2012) le mentionne, on ne meurt pas en un jour, il s'ensuit logiquement que le cadavre enferme encore un peu de la force vitale. Le processus graduel de la mort suppose que cette force vitale ou principe actif continue à œuvrer, raison pour laquelle de nombreux rites funéraires prévoient l'offrande de boissons ou de nourriture au corps du défunt.

Ainsi, le chroniqueur Polo de Ondegardo rechignait en constatant la persévérance des gens à vouloir « conserver les corps, les nourrir et les honorer après leur mort. Et la masse des Indiens pensaient que la nourriture et les boissons et les vêtements[249] qu'ils offraient à leurs défunts les nourrissaient et les dispensaient de travailler »[250] (Ondegardo 1916 [1571] : 7). Il ajoute : « Les Indiens ne cessent de démontrer une grande vénération envers les corps de leurs ancêtres et de leur offrir nourriture et boissons et vêtements et de leur faire divers sacrifices »[251] (Ondegardo

---

[248] Traduction personnelle : « En algunas partes, buscándolos para quemarlos, les he hallado encima de sus rostros otros rostros hechos de barro muy fuerte, que sobre las facciones naturales les armaban para que lo natural no [se] deformase, o desformado no pareciese mal. Los cuales rostros los pintaban de diversos colores todos : azul, verde y lo demás. Solían los antiguos cuando el que moría era mozo, antes que acabase de morir, comenzarle a doblar las piernas y a ponerle los brazos y las manos de la suerte que lo habían de poner en el sepulcro ; en el cual acto bestial la acababan de matar antes de tiempo. Y dícese que, si tardaba en morir, le daban golpes cuando ya lo habían perdido, con que lo hacían expiar. Los viejos y viejas no era menester doblarlos, porque el demonio les mostró a doblarse algunos años antes que se los haya de llevar. De suerte que, sentada, una vieja que yo enterré no ha un mes (...) − infiel hasta que murió, que primero tuve por cristiana −, llegándome a ella no era más alta que hasta mi rodilla. Y ahora hay gran cantidad destos viejos y viejas que se comienzan a quebrantar, de suerte que casi quieren andar los hocicos por el suelo y no puedo creer sino que es doctrina del diablo, que lo hacen por el fin dicho : que me parece ser digno de castigo para que no se hiciese, como otras cosas que he dicho y diré. »

[249] Actuellement, les saints qui font l'objet de vénération reçoivent chaque année de la part de leurs *pasantes* de nouveaux habits.

[250] Traduction personnelle. « Y así ponían excesiva diligencia en conservar los cuerpos y sustentarlos, y honrarlos después de muertos y el vulgo de los indios entendió que las comidas y bebidas y ropa, que ponían a los difuntos los sustentaba y les libraba de trabajo. »

[251] Traduction personnelle. « No cesa entre los indios el tener gran veneración a los cuerpos de sus antepasados, y procurales comida y bebida, y vestidos, y hacerles diversos sacrificios. »

1916 [1571] : 10). Cobo synthétise ce qui vient d'être dit, les morts sont traités comme des vivants et comme tels, ils sont à même de communier avec eux : « L'on déposait devant eux les nourritures qu'ils appréciaient le plus de leur vivant »[252] (Cobo 1964).

Voici ce que rapporte Alvarez que l'on connaît bien maintenant :

> « On trouvait et on trouve encore dans les rues, dans les recoins des maisons et sur les places, des *wak'a* placées dans des lieux de telle sorte qu'à chaque pas, ils trouvent à qui faire des offrandes. Il est arrivé, au pied de la croix qu'ils ont sur la place ou au cimetière à côté de l'église, qu'ils enterrent une *wak'a* pour lui faire des offrandes avant d'entrer dans l'église pour se joindre à la doctrine. Ils ont ces *wak'a* et quelques morts sur la place qu'ils honorent de leurs offrandes quand ils dansent lors des fêtes où ils se réunissent »[253] (Alvarez 1998 [1588], chap. 146 : 81).

Quant à Albornoz, il distingue divers types de *wak'a*, les corps momifiés à qui l'on offrait des vêtements et des gobelets :

> « Il existe d'autres types de *wak'a* que l'on appelle *yllapa*, qui sont les corps morts embaumés de certains de leurs ancêtres principaux, qu'ils révèrent et à qui ils font des offrandes. Il ne s'agit pas ici d'une offrande générale mais d'un don particulier de la faction ou de l'*ayllu* dont descendent les dits morts. Ils gardent précieusement entre quatre murs ces corps et leurs habits, accompagnés de quelques verres en or et en argent ou en bois ou d'autres métaux ou pierres »[254] (Albornoz 1988 : 167).

La chicha ou autre liquide psychotrope que continrent auparavant ces récipients est le vecteur de leur réhydratation, de leur incarnation. Je pense que c'est pour cette raison que l'on en trouve dans toutes les tombes et qu'il s'agit de l'offrande la plus généreuse. N'oublions pas que la chicha est aussi considérée comme un aliment.

González Vargas, Rosati et Sánchez Cabello, en analysant le dessin de Guaman Poma sur l'enterrement de l'Inka, attirent l'attention sur le personnage qui sert de la chicha dans un récipient qui se trouve aux pieds de l'Inka mort. C'est le nouvel Inka. Il tient deux verres en main pour pouvoir trinquer avec l'Inka. On aperçoit également une femme, en plus de la défunte épouse de l'Inka. Elle aussi boit. La libation offerte par le jeune Inka est versée avec la main droite (qui marque la supériorité par rapport à la gauche). L'Inka maintient sa condition d'Inka même après la mort car il est le fils du soleil et le reste au-delà de la mort (Cf. González Vargas

[252] Traduction personnelle. « Y les ponían delante las comidas que cuando vivían con más gusto solían comer. »
[253] Traduction personnelle. « Se han hallado y se hallan en las calles, en los cantones de las casas y en las plazas uacas colocadas en lugares por donde, pasando, a cada paso hallan qué mochar. Ha acontecido, en el pie de la cruz que ponen en la plaza, o en el cimenterio junto a la iglesia, enterrar una uaca para mocharla antes que entren en la iglesia, cuando se juntan a la doctrina. Estas uacas y algunos muertos tienen en la plaza, a quien mochan cuando danzan en todas las fistas en que se juntan ».
[254] Traduction personnelle : « Ay otros géneros de guacas que se llaman yllapas, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esta no es mocha general sino particular de la parcialidad o ayllo que descienden de los tales muertos. Guárdanlos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras ».

et al. 2002 : 211). Le récipient qui contient le liquide versé par le jeune sera déposé avec les autres offrandes dans le *pukullu* pour accompagner l'Inka afin qu'il lui serve d'aliment et l'abreuve (cf. : 205-206).

Les libations étaient éventuellement guidées par des chamanes : « Ces Indiens sont des sorciers qui se rendent à leurs sanctuaires pour adorer les Gentils[255], leur apporter de la coca, de la chicha, du vin, de l'eau-de-vie afin de savoir si au cours de leurs voyages ils feront de bonnes ventes de laines [...] »[256] (procès d'Andagua cité in Duchesne 2008 : 388). Aucun voyage, aucune fête, aucune célébration ne pouvait commencer sans auparavant faire des libations en l'honneur des personnalités défuntes qui devaient donner leur accord. En outre, « [...] avant de célébrer les fêtes de Saint Jean Baptiste et de la Fête Dieu, les sorciers allaient demander [...] aux *malqui* [défunts importants] l'autorisation de célébrer de telles fêtes [...]. Le jour des fêtes [...] ils renversaient les premiers verres de chicha sur la place avec un peu de coca en disant "seigneurs ancêtres, recevez cette offrande [...] *Yayas* (seigneurs) *auquisllari*, ne vous fâchez pas. Toutes ces fêtes, nous ne les faisons pas pour le Dieu des Espagnols ni pour leurs saints, mais pour vous [...]" »[257] (Duviols cité in Duchesne : 427). Aujourd'hui encore, pendant les fêtes funéraires, les premières gouttes d'alcool sont offertes aux ancêtres et les morts récents en empathie totale avec ceux qui ont entrepris le long voyage vers le monde des morts.

a) Les grottes de l'ivresse

Les vivants vivent en communauté avec les morts mais chacun dans son temps et son espace bien délimités. Les morts doivent partir ; ils ne peuvent rester car, me faisait remarquer don Carlos, personne n'aurait le temps de s'occuper d'eux, de les nourrir : chacun doit retourner

---

[255] Le mot est ancien. On le trouve dans le latin chrétien de l'Ancien et du Nouveau Testament et signifie païens.
À Qhoari, on ne parle pas de « gentils » mais de *« chullpa »*, ancêtres, ceux qui vécurent avant même les Inka ; l'expression s'étend aussi à tous les restes d'objets préhispaniques, de ruines ou d'ossements. Bien que dans ma région d'études, il ne soit pas vraiment fait référence à la Photo du gentil, je voudrais donner une explication de ce terme que l'on retrouve à tout bout de champ dans la littérature coloniale. Selon Valérie Robin, qui étudia le concept de gentil (2008, 2010), le catholicisme andin actuel distingue deux grandes catégories de morts : les « païens » et les « chrétiens ». Les premiers, sous la catégorie de *« gentiles »* dans la région de Cuzco, font partie de l'ensemble d'ancêtres mythiques qui peuplèrent la terre avant l'avènement de l'humanité actuelle. Bien entendu, ils ne sont pas baptisés et sont considérés comme sauvages. Ils ne consommaient ni sel ni aucun condiment, le sel étant le symbole du baptême chrétien. Les seconds appartiennent à notre ère et sont baptisés. Chrétien (*cristiano*) est devenu synonyme d'humain au sens plein du terme, c'est-à-dire d'être « civilisé », en opposition au « sauvage », dont la caractéristique est d'être « païen ». La Photo du gentil est une création d'origine coloniale, un produit hybride du christianisme et de la religion précolombienne, le fruit d'un réagencement de l'ancien culte aux ancêtres que l'église catholique a cherché à anéantir en le condamnant au feu de l'enfer (2010 : 221-222).

[256] Traduction de Frédéric Duchesne. « dhos yndios son brujos y que ban a sus mochaderos a adorar a los Gentiles llevando coca, chicha, vino y aguardientes para sauer si quando salgan asus viajes tendran buenas bentas de sus lanas que lleuan [...]. »

[257] Traduction de Frédéric Duchesne « [...] antes de haser la fiesta del Corpus y de San Juan Baptista llegaban los dichos [...] a dichos malquis y pedirles licencia para selebrar dichas [...] el dia que selebraban la dicha fiesta [...] derramaban una poca [de chicha y coca] en la plasa sachrificandola a los dichos ydolos y disiendo "señores agüelos resebid esta ofrenda [...] señores yayas auquisllari no os enojeis que todas estas fiestas y regosijos no los asemoas al Dios de las españoles ni a sus sanctos sino a bosotros" ».

à sa quotidienneté. Et les espaces sont marqués. À Qhoari, le cimetière, considéré comme la ville des morts, est séparé de notre monde d'abord par son éloignement de la communauté et ensuite par une rivière (même si l'endroit où résident les morts n'est pas visible, ces derniers ont toujours un certain nombre d'obstacles physiques à franchir, cf. supra). C'est souvent le cas dans les Andes. Ainsi, dans l'imaginaire andin, enterrer ses morts dans l'enceinte de la vie quotidienne est troublant. C'était déjà le cas à l'époque de la conquête quand les défunts étaient précautionneusement déposés dans des grottes à flanc de montagne, les *machayes*.

Si l'on accepte les remarques de Thierry Saignes selon lesquelles les morts sont comme des personnes ivres (1992 : 16), dès lors, il n'est pas absurde de penser que le mot *« machay »*, lieu où étaient enterrées les ancêtres, les momies, les personnes de haut rang[258], a probablement une étymologie liée à l'état d'ivresse *« machasqa »*, en quechua[259], peut-être même à l'état de l'ivresse solennelle qui ne peut avoir lieu que dans un cadre précis.

En fait, la communion est tellement forte, presque magique, entre les deux communautés de vivants et d'ancêtres que les Indiens doivent créer cet espace sacré pour communiquer. Cela ne peut se faire au vu et au su de tous :

> « Feu Nicolas de Bega lui raconta [à Melchor de Bega y Caceres] qu'en allant à la recherche d'une mule dans les montagnes, il trouva une grotte dans laquelle plusieurs gentils étaient assis, les uns avec des verres de chicha dans la main, les autres avec du vin et d'autres immondices »[260] (Procès d'Andagua, cité in Duchesne 2008 : 388-389).

Toutefois, les curés exigeant que les morts soient enterrés au cimetière à côté de l'église, les Indiens ont bien été obligés de le faire ; cependant :

> « Mais le plus gros abus consiste à déterrer et sortir les morts des églises et de les emmener vers les *machayes*, qui sont les sépultures qu'ils ont sur les terrains de leurs ancêtres et, à certains endroits qu'ils appellent *zama*, ce qui veut dire lieu de repos et ils appellent la mort *zamarcam, requievit* [lieu où il repose en paix]. Et quand on leur demande pourquoi ils le font, ils répondent que c'est *cuyaspa*, en raison de l'amour qu'ils leur vouent, parce qu'ils disent que les morts ont trop de peines dans l'église, serrés dans la terre, et que sur ces terrains, comme ils sont à l'air libre et non enterrés, ils peuvent mieux se reposer » (Arriaga 2002 [1621]).

Ailleurs, les activités collectives organisées dans ces *machayes*, les grottes, sont détaillées

---

[258] Car les vieux, les pauvres et les malades étaient au contraire méprisés (Ondegardo 1916 : 8).

[259] Bertonio, dans son célèbre dictionnaire aymara datant de 1612, releva les termes liés à l'ivresse : « mittccana huaci » ou « machay huaci » : maison de l'ivresse, maison du péché ; « *ranra machay* », anfractuosités dans les rochers et les grottes, ou cachette, ou encore le voleur qui y habite ou qui vole dans ces cachettes ; « *puma ranra* » : *puma* parce qu'il tue et *ranra* pour les concavités.

[260] Traduction de Frédéric Duchesne. « Le contó [a Melchor de Bega y Caceres] Nicolas de Bega, ya difunto, que yendo en busca de una mula por los serros, alló una cueba en donde entró y alló unos Gentiles sentados, unos con cantaros de chicha en las manos, y otros con vino y otras porquerias. »

plus précisément. Elles sont le lieu de rencontres entre le monde d'ici et le monde de l'au-delà et le point de rencontre justement se manifeste dans les biens rituels partagés tels que la chicha et la coca :

> « Ils ont plusieurs sanctuaires dans des grottes de gentils ; ils sont intacts et les momies masculines et féminines sont vêtues selon l'usage ancien par les Indiens d'Andagua. Chaque famille a ses propres sanctuaires séparés des autres où ils vont tous les vendredis faire leurs idolâtries et questionnent [les gentils] sur le sort qui les attend quel que soit le propos. Par exemple, un Indien qui veut se marier va demander si l'union sera favorable. Les Indiennes font de même et les parents sont également convoqués [...] et ils acceptent le conseil que lesdits cadavres leur donnent et, convaincus, ils exécutent ce que les cadavres leur ordonnent et de même, si les jeunes Indiennes se décident à apprendre à tisser pour avoir un bon travail, elles font les mêmes démarches [...] et pour cela il faut apporter de la coca en abondance, des verres de très bonne chicha faite pour l'occasion et non pas l'ordinaire que boivent les Indiens et ne jamais allumer de bougies si elles ne sont pas faites avec de la graisse de lama. »[261] (extrait de la déclaration de don Vicente Paz Oviedo, cité in Duchesne 2008 : 382).

José Arriaga rapporte :

> « Il y avait près de ces villages une *waca*, ainsi se nomme tout lieu où reposent les Indiens anciens, pour laquelle ils ont une grande vénération. C'était le scandale de tout le district car elle était très vénérée et que beaucoup de cadavres entiers et en parfait état s'y trouvaient ; il y en a ainsi dans beaucoup d'endroits à cause du climat sec et froid et de l'absence de pluie ; ces corps étaient les aïeux des principaux *curacas* de ces villages ; je fis brûler toute la *waca* et planter une croix à l'endroit où le démon avait été adoré tellement de fois »[262] (cité in Duchesne : 104).

Aussi, le culte aux morts et les sessions de boire collectif qui l'accompagnent est-il omniprésent à l'arrivée des Espagnols, qui n'auront de cesse de l'éradiquer sans résultats véritablement probants.

On comprend alors que les Indiens aient été tourmentés par le traitement des cadavres à la mode chrétienne et leur inhumation « qui induit la décomposition et la disparition physique sans

---

[261] Traduction de Frédéric Duchesne. « Tienen baxios mochaderos en cuebas de gentiles los que estan intactos vestidos yndios e yndias con ropa a su usansa antigua que los dichos yndios de Andagua les han puesto las vestiduras y cada familia tiene separados sus mochaderos donde ban todos los viernes de la semana a aser las ydolatrias y preguntarles de la fortuna que an de correr en qualquiera función que a ellos se les ofresca como son el yndio que quiere casarse ba a preguntar si le sera favorable el casamiento y las yndias asen la mesma diligencia, y para ello son combogados de sus Padres y parientes [...] y ellos aceptan aquel consejo que dho cadaueres les dan, y ellos apersuadidos del dicho executan lo que los cadaueres les ordena y asi mesmo si las yndias mosas determinan el aprender tejer para tener buen asiento ban asi las mesmas diligencias [...] y para ello se previenen de lleuarles coca en abundancia y limetas de chichas hecha muy rica para el efecto y no de la ordinaria que usan ellos, y jamas ensienden vela sino es unos candiles de sebo con carnero de la tierra. »

[262] Traduction de Frédéric Duchesne. « Avía cerca de estos pueblos una guaca, assí se llama qualquier lugar donde están los indios antiguos y es tenido entre ellos en suma veneración. Era el escándalo de todo aquel distrito por ser muy venerada, donde estavan muchos cuerpos muertos enteros sin corrupción ; hállanse desta manera muchos en diversas partes, y es la causa el temple seco y frío y nunca llover ; estos cuerpos eran los agüelos de los curacas principales de aquellos pueblos ; hize quemar toda la güaca, plantar después una cruz donde tantas vezes avía sido adorado el demonio [...]. »

contrôle du cadavre, ainsi que l'imposition du cimetière au cœur du village qui implique un mélange physique et quotidien des deux mondes qui étaient auparavant séparés » (Duchesne 2008 : 119). C'est ainsi que, tout au long du XVIIe siècle, un incessant va-et-vient des cadavres entre le cimetière chrétien et les *machayes* va avoir lieu sous les yeux horrifiés des curés qui se voyaient obligés d'aller les rechercher et de les rapporter au village pour les brûler (cf. Duchesne : 119). Cette petite guerre était généralement peine perdue pour eux puisque les Indiens finissaient par récupérer les cendres (Bouysse-Cassagne 2000 : 65).

b) Le bal des squelettes

Les morts ont bu, ils ont mangé, ils peuvent alors danser et se promener. Polo de Ondegardo et Guaman Poma rapportent que le mois de novembre *« ayamarka quilla »*[263] était celui de la procession des morts. Selon Guaman Poma, au Cuzco, des processions de momies avaient lieu au mois de novembre[264] ; elles étaient alimentées et on leur donnait à boire, elles étaient vêtues de leurs plus beaux atours et chantaient et dansaient avec eux, puis on les emmenait de maison en maison, on les promenait dans les rues, sur les places avant de les déposer de nouveau dans leurs tombes[265] :

> « C'est le mois de la fête des défunts, *aya* voulant dire défunt, c'est la fête des défunts. Au cours de ce mois, ils sortent les défunts de leurs tombeaux voûtés qu'ils appellent *pukullu* et leur donnent à manger et à boire et ils les habillent de leurs plus beaux habits et ils leur mettent des plumes sur la tête et ils chantent et ils dansent avec eux. Ils les installent dans des litières et vont avec eux de maison en maison à travers les rues et la place et ensuite, ils les remettent dans leurs *pukullu*, en leur servant leurs nourritures dans de la vaisselle d'or et d'argent pour le notable et de terre pour le pauvre. Et ils leur sacrifient des lamas et leur donnent des vêtements et ils les enterrent avec tout cela et ils dépensent énormément pour cette fête. »[266] (Guamán Poma, chapitre Novienbre, paragraphe 257).

On peut aussi faire un rapprochement avec des scènes de l'art populaire mexicain où des squelettes sont mis en scène dansant, buvant, riant... voire avec les scènes mochicas où l'on voit des squelettes danser entre eux et avec des vivants (cf. Hocquenghem 1986, Bourget 2006 et 2007). En Espagne, aux temps coloniaux, il était courant de manger, boire et danser devant des images religieuses, habitude qui est arrivée dans les colonies américaines mais qui a, par la suite,

[263] *Aya* signifie cadavre en quechua.
[264] Molina, pour sa part, rapporte que les habitants se déplaçaient en procession sur les tombes à certaines dates fixes (Molina 1989).
[265] Guaman Poma, faisant référence aux Chinchasuyo, raconte qu'ils sortaient leurs défunts et les promenaient et les faisaient danser au moins quatre fois avant l'enterrement définitif.
[266] Traduction personnelle. « Este mes es la fiesta de los defuntos, aya quiere dezir defunto, es la fiesta de los defuntos. En este mes sacan los defuntos de sus bobedas que llaman pucullo y le dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y les ponen en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y despues tornan a metella en sus pucullos, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y oro y al pobre, de barro. y le dan sus carneros y rropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho. »

été interdite par la cédule royale de 1777[267].

Un va-et-vient de cadavres

Le rituel que je vais présenter pourrait sembler en contradiction avec ce qui précède puisqu'ici, on déterre les cadavres pour les enterrer dans l'église. Pourtant, je considère qu'il n'en est rien pour deux raisons. D'une part car il s'agit d'un contexte citadin donc fort différent de celui des *machayes* et d'autre part parce que la cérémonie cherche également l'incorporation des morts en les déterrant. Mais le gouverneur-intendant Francisco de Viedma ne vit pas d'un si bon œil cette promiscuité avec des squelettes et fit interdire le rituel (Gentile 1994 : 69-70).

Voici les faits. Le 29 novembre 1784 (veille de San Andrés ; aujourd'hui, on célèbre la fête des *wallunk'as* (balançoires géantes) en guise d'adieu aux morts dans certains quartiers de la ville), le procureur de Cochabamba présenta un document demandant qu'une cérémonie fortement ancrée dans les pratiques locales soit interdite. Elle consistait à déterrer les cadavres du cimetière pour les enterrer les jours suivants dans l'église.

Chaque année, des hommes et des femmes armés d'outils (houes) transportaient d'énormes jarres de chicha et d'autres plus petites contenant de l'eau-de-vie ainsi que de la coca. Dans l'après-midi, ils trinquaient et s'invitaient mutuellement, sous le portique de l'église, accompagnés de bougies, et en se rappelant les habitudes du défunt. Ensuite, ils passaient au cimetière et entreprenaient de déterrer les cadavres de l'année passée, ce qui leur prenait toute la nuit. Plus tard, ces cadavres étaient déposés dans l'église, dans des cercueils, mais les têtes ainsi que certaines parties de leurs corps étaient arrachées et enveloppées dans des couvertures, appelées *quepes* et *llicllas* et emportées chez des autorités locales où ils les déposaient sur une table avec des cierges et des fleurs[268]. Là, ils continuaient de boire de la chicha et dansaient en cortège en portant sur leur dos les os des défunts afin que ces derniers fassent aussi la fête et se réjouissent (cf. Gentile 1994). Le lendemain, à midi, ces mêmes autorités prenaient la tête d'une procession et emportaient les têtes décorées avec des fleurs soutenues par des foulards[269]. Plus tard, ils sortaient les cercueils de l'église. Ces derniers étaient également décorés de guirlandes de fleurs. Tous sortaient en procession autour du cimetière, précédés par un prêtre à la cape noire et de deux autres aux tuniques aux longues manches, accompagnés des autorités et de

[267] Gentile (1994 : 76) rappelle en outre que la familiarité avec les défunts n'était pas non plus étrangère aux humains ; déjà Juana la Loca transportait le cadavre de Philippe Ier le Beau à travers toute l'Espagne au début du XVIe siècle. L'auteur ajoute que les exercices de Loyola consistaient à imaginer un cadavre qui se décompose et se décharne (1994 : 76).

[268] Aujourd'hui encore, on vénère les *ñatitas*, les crânes de personnes mortes dans des conditions brutales et tragiques et auxquelles on attribue des pouvoirs spéciaux.

[269] Ce qui n'est pas sans me rappeler le vase décoré de fleurs utilisé à Todos Santos – l'*andabete* – ou les diables/ancêtres du carnaval couverts de fleurs décrits par Harris

nombreuses bougies. Finalement, les squelettes étaient enterrés à l'intérieur de l'église[270].

Des plaintes étaient adressées contre l'ivresse des participants et leur manque de respect envers les lieux sacrés (cimetière et église) (Gentile 1994 : 69-70). Cette fête représentait une véritable mise en scène de la vie où les squelettes prennent vie, où on les fait danser, boire, manger...

Les morts se promenaient en procession mais également les vivants. Actuellement, la communauté entière se déplace en procession vers le cimetière lors des différents rituels mortuaires. Je me souviens d'Ernesto qui me disait qu'on ne devait pas se dépêcher d'aller au cimetière pour y laisser sa sœur, qu'il fallait prendre le temps de lui offrir sa dernière sortie avec son cortège en accompagnement. Lors de la Toussaint, les parents, amis et voisins accompagnent la famille proche en deuil au cimetière, chacun portant quelque chose. Ceux qui portent les fleurs marchent devant, puis ceux qui s'occupent de la chicha, des *urpus* (objets en pâte à pain), des bougies... pour aller partager ces mets sur la tombe des défunts.

Ainsi, après ce bref parcours des agapes entre vivants et défunts, de la mise en scène de ces derniers « comme s'ils étaient vivants », je propose d'aller explorer ce qu'il en est aujourd'hui dans mes régions d'étude. Là, j'ai également relevé des formes de communion avec les défunts où ils sont traités comme des vivants... invisibles donc dans un domaine nettement plus symbolique. Quelles sont les représentations actuelles de ces défunts qui seront fêtés au moment de la Toussaint ? Quelle est leur relation concrète avec les vivants ?

II. Le banquet des morts (la Toussaint)

A. « Nous sommes plein d'elles » : la présence des âmes

Cette impression de présence vivante des défunts parmi les vivants, je l'ai eue moi aussi ; mon expérience ne peut se traduire dans les mêmes termes que ceux des chroniqueurs qui assistèrent aux défilés des cadavres momifiés ou des squelettes, qui virent comment on leur servait à boire et à manger, comment on les habillait et les faisait danser. Mais avant de lire tous ces témoignages, j'avais déjà ressenti la force du mort, son énergie, surtout lors de la veillée mortuaire.

Je crois que l'on doit mettre cette sensation sur le compte de différentes conditions qui la rendent possible comme la chaleur moite, la promiscuité, les pleurs, les cris des femmes qui

[270] La procession des cercueils et des têtes de mort semble, d'après Gentile (1994) être une innovation d'une époque proche de celle de la rédaction du document (Gentile 1994 : 73).

s'adressent directement au mort en pleurant, les rires, le partage entre tous d'une tristesse mais aussi la satisfaction d'appartenir à un groupe soudé, une communauté vraiment vécue, la nourriture rituelle qui aide à plonger dans cette catharsis mais aussi et surtout la circulation des feuilles de coca, de cigarettes artisanales et de différents alcools[271]. L'impression de se trouver dans une sorte de transe légère, un vacillement justement entre la vie et la mort, le sentiment d'accompagner le défunt vers son monde, de l'accompagner vraiment...

Ainsi, on sent le défunt dont la présence devient quasiment palpable, les personnes présentes lui parlent, boivent et mangent avec lui : « Moi, je mange dans la pièce du cercueil », me disait une femme de la communauté en signifiant qu'elle mangeait à côté du mort, qu'elle partageait avec lui. Doña Aurelia relate également sa relation avec ses défunts, elle leur parle comme à des personnes vivantes : « Les âmes viennent, elles se promènent tranquillement par ici, moi je leur dis "vous trouverez là la *chichita*, l'alcool et la nourriture, buvez et mangez [...]. Ça y est, vous êtes arrivés ? Buvez et mangez" je leur dis tout en circulant dans la maison. » Elle poursuit son récit en mentionnant qu'il lui arrive d'aller acheter plus de chicha pour en proposer à ses défunts « car il n'en restait plus beaucoup » et comme les âmes « s'accompagnent entre elles » et qu'il leur arrive d'être nombreuses, elle craint donc de ne pas en avoir assez à leur offrir. Ces témoignages apportent un éclairage sur l'incarnation des morts durant la fête de Todos Santos ; en l'écoutant, on a réellement l'impression que doña Aurelia attend physiquement ses morts puisqu'elle leur parle et va leur acheter plus de chicha. On leur fait honneur comme à des personnes vivantes. Elle ajoute : « Bien sûr que l'âme se trouve parmi nous, bien contente d'être assise sur les bancs, elle partage ce temps avec nous parce que nous le partageons avec elle. » En outre, « L'âme est présente parmi nous et elle nous voit bien que nous ne la voyions pas », considère doña Roberta. Elle ajoute : « On a beau ne pas voir l'âme, on partage quand même avec elle. » Et elle observe tout ce que nous faisons.

Les âmes se manifestent plus ostensiblement quand arrive la Toussaint et que des messes sont dites pour elles : « Nous sommes plein d'elles », affirme doña Roberta. C'est ce que disaient ses grands-parents, elle n'invente rien m'assure-t-elle. Remonter dans le temps, montrer que le témoignage n'est pas une invention récente mais bien quelque chose de vrai, de tangible confirme les dires de notre informatrice.

Les âmes se promènent en groupe, elles mangent, elles boivent. Grâce à ces dons alimentaires, elles sont heureuses, rient, prennent du bon temps partagé avec les humains :

[271] Pour sa part, Paredes (folkloriste de la region aymara y quechua), qui décrit avec moult détails l'ivresse des personnes venues à la veillée, suggère que ce dialogue des vivants et des morts est le fruit de ladite ivresse (cf. Paredes 1976 : 268-270).

« Peut-être nous écoutent-elles maintenant, peut-être même qu'elles rient. » Les morts sont véritablement parmi nous, ils ressentent comme les humains des émotions toutes humaines (besoin de se retrouver en groupe, de rire, voire d'être tristes) et des besoins physiques (boire et manger).

Fernandez constate aussi que les morts ne sont pas traités comme tels puisqu'ils boivent, mangent, jouissent de la musique et de la fête, et se rendent visite mutuellement. Cependant, ils ne sont pas non plus traités comme des vivants. En réalité, il semblerait que les vivants traitent leurs morts comme s'ils étaient vivants mais en circonscrivant les limites spatiales et temporelles dans lesquelles ces relations ont lieu et où elles sont efficaces (cf. Fernández Juárez 1999). Ainsi, le moment du détachement physique avec le défunt ne marque pas une rupture définitive puisque le défunt continue de recevoir le même traitement qu'un être vivant mais dont le corps, bien évidemment, ne répond plus de la même façon.

Il est évident que nous ne sommes pas en présence d'une naïveté généralisée par rapport au retour des morts. Ces derniers se manifestent sous leur forme immatérielle tout en ayant des attitudes, des habitudes et des gestes de vivants. Ernesto Albarado explique ce phénomène en dévoilant la faculté des morts d'être absents et présents en même temps, ils peuvent partager leur temps et leur espace avec les humains sans se montrer car c'est leur énergie, leur force qui est là.

Comprendre l'incarnation des morts n'est pas une tâche aisée, étant donné qu'elle s'inscrit dans une structure mentale propre à la culture andine. Laurence Charlier a mis en valeur le caractère performatif de la pensée ; ainsi une entité peut-elle exister tant par la pensée que par le souvenir. Par ailleurs, l'ivresse révèle les morts, l'alcool jouit de ce pouvoir performatif, mais cette opération ne peut avoir lieu en-dehors d'un cadre culturel précis, celui dans lequel le groupe se reconnaîtra et pourra partager et comprendre tout à la fois le retour des morts et leur incarnation. Il faut donc qu'il y ait une « incorporation » de ces derniers, ils doivent devenir perceptibles. Quels sont dès lors les mécanismes qui permettent ce processus ?

Joël Candau (2012) et Arnaud Halloy (2012) ont réfléchi à ce phénomène qui consiste à rendre visible ou perceptible ce qui ne l'est pas à partir de la perspective de la cognition incarnée. C'est en joignant la méthodologie des sciences sociales avec les neurosciences que l'on commence à pouvoir apporter quelques explications. Joël Candau, pour expliquer que le cadavre est fait de substances actives, comme l'odeur, dénotant une forme de vitalité, pose l'hypothèse d'un échafaudage représentationnel allant du concret vers l'abstrait et dans lequel des stimuli sensoriels entrent en jeu pour élaborer des représentations abstraites, enracinées dans des perceptions sensorielles de bas niveau. L'anthropologue, reprenant les thèses de Varela et al.

(1991 : 173), explique que la cognition (acquisition de connaissance supposant l'élaboration de concepts et de catégories, consciemment ou pas) exige un engagement actif du corps par l'intermédiaire des sens, eux-mêmes intégrés dans un contexte biologique, psychologique et culturel.

Prolongeant ce point de vue bio-culturel qui met en perspective le point de vue de l'anthropologie et celui des neurosciences, les recherches en cours d'Arnaud Halloy (2012) sur les danses de possession dans le nord du Brésil apportent un éclairage sur le phénomène de l'incarnation des dieux, sur leur mise en présence. Selon lui, c'est un contexte à la fois sensoriel, émotionnel et religieux (un environnement sensoriel culturellement aménagé) qui organise l'expérience sensible et, par conséquent, oriente l'imaginaire et les réactions émotionnelles dans des directions précises.

Il se passe en premier lieu une perception instantanée qu'Halloy décrit comme une accroche perceptuelle (sensori-motrice et émotionnelle), non inscrite dans la pensée consciente et réflexive, et qui interpelle l'observateur à travers un système appelé « système miroir ». Ce dernier consiste à imiter « intérieurement » les gestes et émotions d'autrui de manière automatique, inconsciemment. L'expression émotionnelle est transmise aux autres individus présents.

En somme, pour l'auteur, la présence des divinités est le résultat, toujours provisoire, d'un « cercle vertueux » entre les pôles imaginatif (l'ensemble des inférences qu'elle est à même de susciter chez l'observateur), kinesthésique (les techniques du corps mobilisées au cours de la possession) et émotionnel (les changements somatiques de nature émotionnelle - associés à la possession) de la performance.

Évidemment le contexte funéraire de Qhoari est bien différent d'un rite dansé de possession. Toutefois, bien des traits communs dans le mécanisme de l'intériorisation du dieu brésilien (n'oublions pas que le mort est considéré un dieu dans les Andes) et de la présence enveloppante du défunt sont à mettre en valeur.

Jean-Pierre Vernant s'est également posé des questions par rapport à la figuration de l'invisible. Pour lui, cette dernière traduit de manière visible la présence de certains êtres relevant du domaine de l'invisible. Elle s'inscrit dans un cadre mental qui se construit sur des notions telles que l'apparence, l'imitation, la similitude, l'image, le faux-semblant, représentatives de la culture des peuples (cf. Vernant 1990 : 225-226).

On peut également fouiller dans la notion de représentation pour rendre compte de ce phénomène tellement complexe[272]. La représentation permet de révéler une absence et d'exhiber une présence, de « rendre présent ce qui est absent ». Il existe une distinction entre la représentation et ce qui est représenté. En latin *re-praesentare* signifie rendre présent ou manifeste, littéralement amener devant la présence de quelqu'un. Par la suite, le sens a évolué et *repraesentatio* devint « être au lieu de », « faire qu'il soit présent » comme dans le cas de la copie d'un objet ou de l'image ou statue d'un roi pour ceux qui ne pouvaient le vénérer *in situ* (cf. Accarino 2003 : 19-20). La relation de représentation correspond à la mise en rapport d'une image présente et d'un objet absent, par conséquent invisible. Elle coïncide avec l'image visuelle qui vise à rendre concret un élément divin, abstrait ou invisible (cf. Gaëlle Deschodt 2011). On peut dès lors pénétrer la mentalité autochtone qui préconise le retour des morts et la nécessité de leur complaire.

Une façon de rendre les morts présents et « visible » consiste, d'une part, à leur prêter une fonction active qui leur permet d'interagir avec leurs familles comme s'ils étaient en vie. Les âmes anciennes ont un pouvoir performatif, elles sont intégrées sous forme d'énergie dans le cycle écologique qui nourrit plantes et bétail (voir également Harris 1982, Stobart 1994 et Dransart 1991). D'autre part, les humains prêtent leur enveloppe charnelle, ils prêtent leur corps comme réceptacle de la boisson et de la nourriture, comme support matériel et concret. A travers ce transfert, le mort peut justement s'incorporer pendant un temps, notamment pour déguster les mets et les boissons qui lui sont offerts à la Toussaint.

B. Le retour des morts : une relation de réciprocité avec les vivants

Pour fêter leur retour à la Toussaint, les morts sont invités à un banquet, fort arrosé de chicha et d'autres breuvages psychotropes dont l'abondance exacerbée est une démonstration de l'affection des humains envers eux. Début novembre, les vivants préparent des autels où sont exposés boissons, nourritures et autres objets qui symbolisent la vie et y convient leurs défunts qui viennent pour déguster ces mets et partager leur temps avec celui des humains.

La communion entre les vivants et les morts reste très intense malgré les siècles d'intervention de l'Église pour mettre fin aux rituels qui conduisaient à l'ébriété. Les chroniqueurs faisaient déjà mention de personnes ayant des visions liées aux ancêtres sous l'effet d'hallucinogènes ou de boissons alcoolisées, ce qui favorisait souvent l'insubordination des indiens et le désir de retour aux temps anciens.

[272] Que l'on retrouve également dans d'autres occasions, comme la manifestation d'êtres ou de phénomènes surnaturels, *auki, condenados*, apparitions de lumières, de bâtons danseurs...

Photo 68 famille priant devant un *mast'aku* à Arani. Tous se sont décoiffés. 2009.

L'*altar* (autel) appelé encore *mesa* (table[273]) ou *armado* (structure montée) consiste en un assemblage complexe de centaines de produits comestibles, accrochés sur une structure de poteaux d'eucalyptus et de cannes à sucre ou de roseaux. Entre mets et chicha, bougies et coca, musique et fleurs, l'on offre aussi des prières au défunt. Tous les témoignages insistent particulièrement sur le fait de « tout » mettre sur la table[274]. Il faut cette abondance, il faut recréer la vie jusque dans ses moindres détails afin que le défunt ne manque de rien à l'avenir car, nous le verrons, il s'agit d'une période de moisson pour lui, il fait provision. Le lendemain, les boissons et la nourriture préparées n'ont plus aucun goût, elles deviennent comme de l'eau. Tous les témoignages coïncident : la quintessence a été absorbée. Si on ne leur offre pas de libations, les âmes s'en vont pleines de tristesse car elles prisent le goût de la *ch'alla*. Les morts aussi s'enivrent. Aussi l'époque de la Toussaint est-elle marquée par une grande effervescence dans la vie des habitants, les défunts vont revenir et il faut savoir les accueillir comme il faut. De leur côté, les morts attendent impatiemment cette rencontre avec les vivants.

Notre monde et celui de l'au-delà sont totalement imbriqués et vivants et morts sont engagés dans une intense relation de réciprocité. L'habitude de se remémorer les morts, de leur offrir la nourriture qu'ils aimaient et les boissons qui enivrent à un moment précis de l'année, remonte aux temps précolombiens[275]. La fête de la Toussaint actuelle n'est rien d'autre que la prolongation de celles dont Cieza de León décrivait le faste imposant :

---

[273] L'appropriation de ce mot est surprenante car, dans la culture andine, l'objet « table » ne fait pas partie des ustensiles de la vie quotidienne, en tout cas, pas pour s'y rassasier. Elles existent mais plutôt pour y poser des choses.

[274] *« Se pone todo. »*

[275] Bartolomé Alvarez, un curé du début de la Colonie, très préoccupé par la persistance des Indiens à s'occuper de leurs morts et à les traiter avec tous les égards dus à des notables, rapporte : « [...] qu'ils pensent que les morts se trouvent ailleurs, où ils peuvent jouir [de toutes ces offrandes], non pas comme des nécessiteux mais comme des gens qui jouissent du bien qu'on leur fait et dont on les honore, et qu'ils peuvent faire le bien à ceux qui vivent ici. Et ainsi, ils [les hommes] les honorent de toutes les manières dites » (Bartolomé Álvarez Cap. 203 : 116). Traduction personnelle. « [...] que entienden los muertos estar en otra parte, donde pueden gozar de aquello, no como necesitados sino como gente que se goza del bien que les hacen y honra, y que pueden hacer bien a los que acá viven. Y así, con este fin les honran de todas las maneras dichas. »

> « Ce qu'il y a de plus notable et qu'il faut voir dans ce Collao, c'est à mes yeux, la sépulture des morts... Je m'étonne véritablement quand je vois que les vivants ne font guère d'efforts pour avoir de grandes maisons bien décorées mais qu'ils apportent le plus grand soin aux sépultures où ils seront enterrés, comme si leur bonheur ne tenait à rien d'autre... Quand les natifs mouraient, on les pleurait à gros sanglots pendant plusieurs jours... et une fois le défunt enterré, tous rentrent à la maison d'où ils sont partis et là, ils mangent la nourriture qu'ils ont recueillie et boivent la chicha qu'ils avaient préparée à cet effet... et comme ils en ont l'habitude, ils dansent en pleurant... Ces Indiens ont l'habitude de célébrer la levée de deuil [*cabo de año*] ; pour l'occasion, ils amènent, à une saison précise de l'année, certaines herbes et animaux qu'ils tuent à côté des sépultures et ils brûlent beaucoup de graisse d'agneaux [lamas ?], une fois cela terminé, ils versent ensuite de nombreuses jarres de leur breuvage sur les mêmes sépultures, ce qui marque la fin de leur coutume »[276] (Cieza de León 1984).

La graisse est très appréciée dans la région andine, comme dans de nombreuses régions du monde : les Grecs l'offraient à leurs dieux, les Chrétiens le font encore avec l'onction du saint chrême en quelques occasions. Je reparlerai dans la dernière partie de cette thèse de la fonction de la graisse dans la conception du corps. En attendant, je veux attirer l'attention du lecteur sur l'importance de l'offrande de graisse pour les morts, la graisse représentant le principe d'énergie au même titre que l'alcool. Les plats préparés pour le retour des défunts ne manquent ni de calories ni de nectars enivrants eux-mêmes considérés comme énergétiques.

Bien que cette relation de communion entre les habitants de ces deux mondes culmine à la Toussaint, elle n'en reste pas moins visible également lors des différentes étapes qui jalonnent le deuil − à commencer par les cérémonies de la veillée mortuaire et de l'enterrement qui s'ensuit où le défunt est convié à partager la nourriture des humains, mais surtout leur boisson grisante. Lors de la messe des huit jours de deuil, un autre banquet est offert aux communautaires. Un petit autel où trônent des assiettes, des plats, des fleurs, des bougies et l'immanquable chicha est proposé au mort. La messe célébrant le premier mois de décès, la *« misachiku »*, est un moment où le boire collectif et le partage de nourriture sont exacerbés. Pour les six mois, les festivités se répètent.

L'abondance de mets proposés au défunt à la Toussaint suggère un véritable *potlatch*, une course au prestige par rapport aux autres familles endeuillées et aux célébrations des années passées. J'y reviendrai. Le mort est submergé par les plats les plus délicieux qu'il appréciait particulièrement lors de sa vie terrestre. Les offrandes de boissons alcoolisées qui les

[276] Traduction personnelle. « La cosa más notable y de ver que hay en este Collao, a mi ver, es la sepultura de los muertos... Y verdaderamente me admiraban en pensar como los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa... Cuando morían los naturales llorabanles con grandes lloros muchos días... y enterrado el difunto, se vuelven todos a la casa donde lo sacaron, y allí comen la comida que se había recogido y beben la chicha que se habían hecho... y como lo tienen en costumbre, bailan llorando... y usan estos indios hacer sus cabos de año para lo cual llevan a su tiempo algunas hierbas y animales, los cuales matan junto a las sepulturas, y queman mucho sebo de corderos ; lo cual hecho vierten muchas vasijas de su brebaje por las mismas sepulturas, y con ello dan fin a su costumbre » (Cieza de León 1984).

accompagnent sont colossales. « Pendant ces quelques jours, tout ce que nous préparons, c'est pour l'âme, les nourritures, les boissons, les animaux que nous égorgeons, moutons, cochons d'Inde, poulets, tout est pour l'âme », remarque une habitante.

Bontés et châtiments des défunts

Photo 69 *ch'alla* avec de la chicha dans un ananas devant l'autel de Zenobia encore en construction. Toussaint 2010.

Ainsi, les humains et les morts consolident un pacte d'alliance amorcé lors du rituel de l'enterrement et prolongé au cours des messes funèbres qui suivent : les vivants nourrissent les morts et leur fournissent les boissons alcoolisées dont ils raffolent et ils entretiennent leur « souvenir » (cf. Cadorette 1975 : 16). À leur tour, ces derniers seront cléments avec les humains et interviendront (pour eux) auprès des instances de pouvoir, dans le monde des dieux.

Au cas où rien ne serait préparé, les défunts − ou les âmes comme on les appelle ici − sont tristes, s'en vont alors en pleurant et agissent, pour se venger, sur les phénomènes météorologiques ou sur la vie des habitants en envoyant des tempêtes de vent, du gel, de la grêle, trop de pluie, ou en abîmant les récoltes[277]. Ils sont même tentés de provoquer des accidents voire la mort : « Pourquoi ne m'as-tu rien préparé, à cause de ça, l'année prochaine, je t'emmènerai avec moi, tu vas mourir ». Zenobia me racontait que la seule fois où elle n'avait pas mis de *« mesa »*, son petit enfant est mort. Tout peut donc aller très mal dans l'année qui suit et, sans aller jusqu'à la mort, les âmes malheureuses sont tout de même susceptibles d'empêcher les vivants d'obtenir ce qu'ils désirent. « Ils nous punissent pour que nous n'ayons rien. » Quant à ceux qui préparent chichement leur autel, ils ne seront que piètrement soutenus au moment de demander de l'aide à Dieu (tata Dios). En revanche, si l'autel est copieux, les bénédictions seront proportionnellement abondantes. Cela est valable pour les autres rituels qui ponctuent chaque

[277] Cette relation qui lie entre eux les défunts, l'eau de pluie et la production agricole a été analysée par différents auteurs (Van den Berg 1989 : 155-175, Oporto et Fernández 1981 : 18-19, Harris 1983 : 142-144). Guamán Poma (1615) a également contribué avec son information ethnographique.

étape du deuil. Ainsi, après avoir offert une fête généreuse pour les neuf jours du décès de sa sœur, Ernesto, partant passer un examen en ville le jour même, espérait vraiment que la défunte l'aiderait à obtenir une bonne note. Doña Salomé pense que les défunts bien reçus sont capables de nous donner tout le nécessaire pour vivre mais surtout « pour arriver à atteindre les objectifs que nous poursuivons dans notre vie ».

La générosité est donc de mise et l'abondance doit être ostentatoire aussi bien pour le défunt qu'aux yeux des autres membres de la communauté qui viendront se recueillir auprès de l'autel.

C. La construction de l'autel

Photo 70 *Mast'aku* (autel) à Arani 2009

.

Photo 71 *Mast'aku* à Arani. Toussaint 2011. Crédit photographique Diego Julian Gonzalez.

a) Préparation du repas en communauté

Photo 72 Les femmes pèlent les cochons d'Inde et pincent des *ch'uñu*. Qhoari 2010.

Photo 73 Épluchage des pommes de terre. Qhoari 2008.

Photo 74 Grands rangements avant l'arrivée de tous les communautaires. Qhoari, Toussaint 2010.

Il faut d'abord nourrir les vivants avant d'accueillir les trépassés. Afin de recevoir de nombreux membres de la communauté ainsi que la famille et les *compadres* qui ne manqueront pas de venir rendre visite à l'autel, la famille endeuillée doit préparer un énorme repas pour environ 150 personnes (d'autres repas seront servis à ceux qui restent au retour du cimetière et qui se trouveront encore là le lendemain). Les gestes sont très similaires à ceux décrits plus haut quant à la préparation de la veillée mortuaire et des repas communautaires.

Ceux qui n'ont pas de morts récents préparent quand même un autel, quoique de moindre importance, pour tous leurs aïeux et la préparation des pains et des différents repas a lieu au sein de la famille ; parfois quelques voisins viennent apporter leur aide qui leur sera rendue ultérieurement.

Les familles qui, elles, ont souffert un deuil dans l'année, reçoivent de l'aide non seulement de la famille proche, mais aussi du reste de la communauté, surtout des voisins proches et des *compadres*.

Le défunt rassemble autour de lui. La préparation de son autel est l'occasion de faire peau neuve, de réaliser de menues réparations, de ranger et nettoyer la maison et le patio ainsi que les tables, les chaises, les assiettes et les casseroles qui seront utilisées au cours de la

fête. Dès la veille, la préparation qui a commencé des mois en arrière s'accélère, tout le monde s'affaire, tout doit être prêt pour midi le lendemain, 1er novembre. Et à 5 heures du matin, il est courant de voir les femmes s'affairer dans la cuisine, malgré le froid, les bourrasques de vent et la pluie fréquente à cette époque de l'année.

Photo 75 épluchage des pommes de terre. Octobre 2010.

Photo 76 épluchage des cacahuètes. 2010.

Photo 77 Dépeçage des moutons. 2010.

Peu à peu, la maisonnée se remplit de monde venu pour aider, la famille proche ayant émigré revient tout exprès pour la fête[278]. Tous arrivent chargés de vivres et de cadeaux alimentaires[279]. Tout le monde parle immédiatement de prix. Pendant que les unes épluchent des pommes de terre ou des *ch'uñu*, d'autres s'occupent du feu ou vident la pièce où trônera l'autel ; les sœurs qui viennent d'arriver rangent la pièce et passent le balai sur le sol de terre battue, d'autres cherchent des assiettes. Des hommes de la famille très proche sacrifient les moutons puis les dépècent pendant que les femmes lavent les viscères et les préparent pour les servir aux personnes présentes[280]. Pendant ce temps, on ne manquera surtout pas d'envoyer acheter l'indispensable chicha à Punata. Remarquons que peu de familles continuent de préparer elles-mêmes la chicha de la Toussaint, alors qu'auparavant tous

[278] Certains auront d'ailleurs émigré exclusivement pour payer la fête de la Toussaint.

[279] Par exemple, une année sans deuil, j'ai vu Facunda arriver de Punata avec son fils de un an et cinq mois et un énorme *q'epi* [paquet, enveloppé dans un *aguayo* et transporté sur le dos] de viande de mouton très fraiche, d'ananas et de bananes. Ce qui est mangeable immédiatement est redistribué parmi toutes les personnes présentes de façon très équitable.

[280] C'est un plat très prisé dans lequel sont frits les abats encore chauds (cœur, poumons, foie, tripes) avec des oignons verts. On le mange avec les doigts, accompagné de pommes de terre.

s'attelaient à brasser la bière de maïs qui accueillerait les défunts. Désormais, il est devenu trop cher de se procurer les ingrédients nécessaires : maïs, sucre et *chankaka* (un bloc de sucre de canne non raffiné).

Photo 78 Préparation des *buñuelos* pour l'autel de Zenobia. On aperçoit sur la photo des *ch'uñu,* des pommes de terres épluchées, Qhoari, Toussaint 2010.

Photo 79 sacrifiant les poules à la chaine pour l'autel de Mama Angela en disant " tu vas mourir pour mon compte". Qhoari, Toussaint 2007.

Photo 80 Guirlandes de *tostados*. Les femmes épluchent les pommes de terre, en face, dans la même pièce, les hommes construisent l'autel. Toussaint 2010.

Pendant toute cette journée, la famille et les voisins venus aider travaillent de concert, chacun à sa tâche pour que tout soit prêt le lendemain à midi. Le travail se prolonge jusqu'à la nuit. Tout au long de cette préparation, on fait circuler de la chicha de temps en temps parmi les participants ; néanmoins il n'est pas encore recommandé d'être ivre.

Le lendemain, le 1er novembre au petit matin, on recommence la longue préparation du repas communautaire.

b) La structure de l'autel

Photo 81 Les hommes font des guirlandes de *t'antawawas*, de fruits et de fleurs. Noter le nombre important de *t'antawawas* sur le banc et dans les caisses en bois ainsi que l'immanquable seau de chicha et la boule de coca en bouche. 31 octobre 2010.

Photo 82 Décoration des poteaux qui soutiendront l'autel. 2010

Le 29 octobre 2010, jour précédent le début des préparatifs, fut pour moi un jour particulièrement long, marqué par une sorte d'attentisme. Brutalement, le lendemain, il y eut un mouvement de panique totale, nous n'étions plus dans les temps. Je pense que l'on glisse lentement dans le temps rituel ; tout ce temps, toute cette lenteur, c'est pour basculer dans le monde du sacré. À l'instar des événements se déroulant avant le sacrifice d'un animal, les hommes prennent un temps presque désespérant avant de passer à l'action − pour quelqu'un d'habitué au rythme citadin accéléré −. C'est le préambule nécessaire à la mise en scène. Il n'est pas envisageable de commencer à monter le futur autel ou de commencer quoi que ce soit qui soit lié à la cérémonie en dehors des temps rituels.

Quelques semaines avant la Toussaint, le père de la famille de la défunte partit « obliger » (engager quelqu'un sous contrat moral) un *maestro* (littéralement « maître ») ou *coro* (chœur), un expert, pour organiser le montage de l'*armado*, l'autel en l'honneur du défunt. Don Valentin arriva le 30 octobre, vers 12 h 50, quand on ne l'attendait plus et que la famille, désolée, pensait le monter elle-même. Il déjeuna lentement, mâcha de la feuille de coca, et finalement se mit à l'ouvrage. Ceux qui arrivent peu à peu, les voisins les plus proches et la famille, souvent venue

de différentes régions de Bolivie voire de l'étranger, se mirent à travailler sous les ordres du *maestro*.

Photo 83 Construction de la petite maison où viendra se reposer l'âme. Qhoari, octobre 2007.

Photo 84 Table où sera placée la petite maison et qui sera ensuite montée " dans les airs ». Toussaint 2010.

Il commença par couper un tronc d'eucalyptus aux bonnes mesures pour les deux poteaux (2,30 m de haut) destinés à soutenir l'*altar*. Les piliers furent décorés avec du *k'umullu,* une fougère qu'il faut aller chercher dans la nuit aux abords d'une cascade située à plusieurs kilomètres, et des fleurs « *ilusiones* » − gypsophiles − et quelques œillets de couleur.

En hauteur, presque sous le toit, fut installée une petite maison de forme arrondie, construite avec des branches de pin. Elle était recouverte de fleurs et de *k'umullu*. C'est là que l'âme doit venir se reposer après son voyage. Cette cabane est posée sur une table recouverte d'un drap noir qu'il faut ensuite monter à grand renfort de poulies. Elle semble alors « voler » dans les airs − comme l'âme qui monte au ciel d'une certaine façon - et aller y déposer la nourriture suggère une ascension vers le ciel et une communication verticale avec elle interprète Ernesto.

Une fois terminée la structure de l'autel, un drap blanc − que l'on avait pris soin de laver le jour précédent − fut tendu verticalement[281]. Finalement, une petite table (on en trouve parfois deux, placées en escalier) fut installée en guise d'autel devant l'*armado*. L'accrochage pouvait enfin commencer.

c) Le travail dans l'allégresse

Généralement, l'édification de l'autel se fait en priant/chantant. « Vous ne priez pas ! Vous ne devez pas travailler en silence, vous devez prier ! » haranguait une année un *maestro* en exhortant ceux qui travaillaient à l'accompagner dans ses oraisons. Toutefois, dans certaines communautés, on fait seulement une grande prière devant l'autel une fois celui-ci terminé. Alors,

[281] Il s'agit souvent de sacs de farine ou de sucre reconvertis en drap.

l'ambiance est moins joyeuse, la chicha circule moins facilement. Le montage que je décris ici fait partie de ceux-là, le *maestro* venait de Ch'ullkumayu où l'on ne prie pas en travaillant. Il ne parlait presque pas et donna fort peu d'orientation, tout le monde en fut décontenancé car tout dépend de l'état d'esprit et de la capacité du maître de cérémonie à encourager et égayer le travail. Il ne s'appelle pas *coro* pour rien, cela signifie « chœur ». Heureusement, ce jour-là, don Justiniano, complètement ivre, fit rire les quelques gens qui se trouvaient là.

Photo 85 Premier rideau de *t'antawawas*. 2010

Photo 86 Ernesto construit l'autel en prenant grand soin de l'harmonie des couleurs et que les produits aillent par paires. Qhoari 2010.

Photo 87 Facunda sert à boire de la chicha à ceux qui montent l'autel. On remarquera que le sol est déjà mouillé des libations alors qu'il ne s'agit que de la préparation. Toussaint 2010.

Photo 88 fruits dans les filets prêts à être accrochés, par paires. Le sol est mouillé par les *ch'allas*. 2010.

En revanche, l'*armado* de doña Angela en 2008 donna lieu à beaucoup d'allégresse, peut-être était-ce lié au fait qu'elle était âgée, malade et que tant son fils que sa belle-fille aiment bien partager la chicha en quantité. Dans un premier temps, les personnes chargées de monter l'autel murmuraient mais au fur et à mesure que la chicha circulait, le ton montait et les rires fusaient. Les hommes racontaient de nombreuses plaisanteries coquines « pour ne pas s'embêter pendant le travail » : « cette *t'antawawa*[282], elle a un énorme cul et celle-ci, elle a une tête géante » et ainsi, blagues après blagues, l'accrochage se poursuivit. Le mort est reconnaissant aux vivants qui lui inspirent la gaieté.

Photo 89 pause *p'iqcheo* pendant le montage de l'autel de Zenobia. 2010

Photo 90 *p'iqcheo* et service de la chicha pendant la construction de l'autel de Mama Angela 2007.

Photo 91 doña Roberta file de la laine " *q'aytu*" pour fabriquer des filets et des cordes afin d'accrocher les objets sur l'autel. Toussaint de Mama Angela, 2007.

Le moment du montage est intense, la présence presque palpable du défunt[283] met à cran les gens attristés, ce qui est susceptible de faire resurgir d'anciennes rancœurs[284] mais aussi de consolider le groupe. L'assemblage de l'autel est le fruit d'une étroite collaboration entre famille, voisins et communautaires : « Nous travaillons

[282] Figure anthropomorphe en pâte à pain.
[283] On a vraiment l'impression de percevoir sa présence, on le sent presque parmi nous, assis au bord de sa petite maison en train de savourer les mets délicieux qui lui sont destinés.
[284] Certains communautaires font le choix délibéré de ne pas venir aider car d'anciennes rancœurs resurgissent à cette occasion. Par exemple, en 2008, il a été reproché à la femme dont la belle-mère venait de décéder de ne jamais proposer son aide quand les autres en avaient besoin ; on déplorait qu'elle et son mari, le fils de la défunte, ne fassent rien d'autre que de déambuler. Ces critiques ont attiré mon attention car, normalement, il est reconnu que les personnes en deuil ne doivent pas travailler, ils ne font que contribuer à de menues tâches : un apprentissage de la gestion de leur douleur.

ensemble, nous nous entraidons entre tous ceux de la communauté. » Pourtant, les femmes assises au fond, souvent à part, semblent « subordonnées » aux hommes, elles font les tâches plus ingrates et répétitives d'écorcher, vider et laver les animaux (mais ce sont les hommes qui mettent à mort), de peler en permanence les pommes de terre et de cuisiner. Bien entendu, elles ne le perçoivent pas comme tel − c'est plutôt l'impression de l'anthropologue que je suis, avec toutes mes valeurs occidentales − puisque c'est aussi l'occasion idoine pour discuter et faire circuler les dernières nouvelles. Et puis il arrive que des hommes contribuent en épluchant des fèves et des petits pois comme je l'ai déjà dit plus haut.

Tous poursuivent leur tâche, certains font les filets (en *q'aytu*, laine cardée) pour accrocher les fruits ronds − travail ardu −, d'autres enfilent laborieusement des guirlandes de pop corn ou de légumes dans lesquelles on intercale de petits bouquets de fleurs, ce qui exige une grande minutie. Tous œuvrent au rythme des prières chantées par le *« coro »* (quand il le fait), dans la bonne humeur et à la cadence de la chicha qui circule jusque tard dans la nuit, sans excès, quoique régulièrement. Au petit matin, l'accrochage continue.

Le maître orchestre bien son monde, donne des ordres bien précis (« il faut couvrir tout le devant, on ne doit pas voir ce qu'il y a derrière et qui osera [s'approcher] se fera picorer les mains par le condor [en pâte à pain], il est vraiment méchant », « mettez les ananas de ce côté-là et de celui-ci », « accrochez les pastèques comme ci ou comme ça... »). Il exige efficacité et travail bien fait. Il ne s'agit pas de courir le risque de recevoir une pastèque en pleine figure. Le résultat final doit être équilibré, harmonieux (par paire et dans un ordre précis), et plaisant à l'œil. La nourriture entre par les yeux.

d) *Yanantin* (tout doit être pair)

L'Andin a horreur de tout ce qui est impair, cela symbolise l'incomplétude[285]. Dès lors, tout ce qui est accroché sur l'autel doit être pair, *yanantin* en quechua qui veut dire « qui va par deux ». Cela va même plus loin : quand don Carlos, le père de la défunte, est venu vérifier l'avancement de l'*armado*, il a tout de suite fait remarquer ce qui était *ch'ulla* (à qui il manque sa paire). Il faut immédiatement rectifier le tir. Les fruits vont par paire, par couleur et par taille. Une pastèque vert foncé doit être mise en concordance avec une autre de même taille et de même couleur et ainsi de suite pour tous les fruits et les produits. Les cochons d'Inde aussi étaient en nombre pair. Les produits sont fixés par rapport à un axe central imaginaire.

[285] Une personne seule non mariée n'est pas un être socialement complet, tout comme l'attelage comporte deux bœufs, les yeux sont deux et l'ami n'est rien sans l'ennemi...

e) Tradition et modernité : deux concepts revisités lors de la préparation des autels des terres hautes et des vallées

Photo 92 tête de mouton aux lunettes de soleil roses pour se moquer des avocats. Chasseur poursuivant un condor. Arani 2009.

Photo 93 Représentation du défunt en *t'antawawa*, en train de fumer. Arani 2009.

Photo 94 tête de mouton bouillie. Les lunettes de soleil marquent une parodie des *doctorcitos*, les avocats. Arani 2009.

L'*armado* est conçu de façon différente dans deux régions pourtant culturellement très proches, d'une part Qhoari, en altitude et, d'autre part, les vallées voisines. Dans les deux cas, l'*armado* est absolument impressionnant de richesse. Toutefois, à Qhoari, la structure est essentiellement verticale. Ernesto Albarado explique que la position verticale permet une communication directe avec le *hanaq pacha*, le monde d'en-haut, celui des âmes. Il s'agit d'un axis mundi ; les poulets accrochés dans l'*armado* seraient les intermédiaires entre les différents mondes et les protecteurs du défunt ; c'est pourquoi, on leur met un *locoto* (piment) dans la bouche, pour les rendre valeureux (nous verrons plus loin que le condor joue un rôle similaire). Au contraire, dans les vallées, on appelle ces autels « *mast'aku* » qui signifie « al longé » en quechua (ce qui évoque peut-être la position du défunt). Ils ont une grosse structure horizontale en escalier qui peut comporter jusqu'à six tables placées les unes à côté des autres pour permettre à l'âme de monter au ciel. On y installe aussi des échelles dans le même but. Des objets sont également suspendus en abondance mais l'accent est plutôt mis sur la surface horizontale.

J'ai eu l'occasion de montrer à Ernesto, grand interprète des pratiques

culturelles aussi bien que du paysage, des photos d'autels que j'avais visités à Arani (vallée haute de Cochabamba) où l'on voyait des robots de jouets (roulant à grand fracas de bruits guerriers féroces actionnés par une pile), des avions volant grâce à une ficelle et une pile et des guirlandes de Noël musicales, des têtes d'animaux portant des lunettes de soleil, une *« t'antawawa »* noire en train de fumer et représentant le défunt... Même si selon lui, l'introduction de nouveaux éléments représenterait un affront pour le défunt dans une société plus traditionnelle, « ça n'a pas le même sens que chez nous. À Qhoari, ils croiraient qu'on se moque. Ça doit être d'anciens mineurs ».

Photo 95 Paniers en sucre rose et vert, bouteilles de bière et de chicha, boîtes de sardines, poulets et cochons d'Inde par paires, drapeaux noirs et violets, chasseurs, colliers de pop corns géants... Arani 2009.

Cette séance de projection de photos suscita pourtant chez lui un grand intérêt et, cette année-là, cette façon de faire a bien failli faire son apparition à Qhoari. Il fit préparer deux têtes de mouton telles qu'on les voit sur les photos (92 et 94). Mais une fois qu'on les eut préparées et rasées de près, les parents refusèrent d'intégrer dans leur rituel cette coutume d'importation. Toutefois, on repère l'envie d'adopter des éléments novateurs, surtout dans le valle alto, plus proche de la ville et soumis à de fortes pressions migratoires. Ces éléments issus de la modernité se sont intégrés, là-bas, à l'iconographie traditionnelle. Loin d'un univers figé, le système religieux andin est en permanente évolution.

f) L'espace profane et l'espace sacré

J'ai noté, à Qhoari, une autre situation bien distincte de celle des vallées de Cochabamba : l'espace profane est séparé physiquement de l'espace sacré puisque les *« coros »* (ceux qui sont chargés de la prière) se trouvent derrière le drap qui sert à la fois de support aux objets suspendus et de démarcation avec le « public » venu pour prier.

D'après certains, il n'en a pas toujours été ainsi. Auparavant, les *coros* ne se « cachaient » pas de la sorte, ils priaient beaucoup plus fort, de façon bien plus enthousiaste, au vu et au su de tous. Ils en parlent avec nostalgie : « Avant, on priait devant [l'autel], mais maintenant les nouveaux jeunes sont en train d'oublier cette culture, ils la dévalorisent » estime Herculaneo. Selon lui, prier depuis l'arrière de l'autel, dans l'espace sacré, a une explication prosaïque, cela tendrait à démontrer que les *maestros* ne prieraient que pour « gagner » les aliments exposés dans l'autel[286] et non pas de bon cœur. À mon avis, cette évolution dans les pratiques montre aussi le désir de délimiter ces deux sphères. Fernandez (2006) a remarqué quelque chose de très semblable pour l'*apxata* (autel) aymara qui représente un emplacement spécial indiquant une limite :

> « [...] une configuration spatiale limitée entre le domaine aérien et celui du souterrain. Le contexte spatial où se réunissent les âmes et où elles sont honorées par les vivants est reproduit par l'architecture même de l'autel et définit ainsi un lieu spécifique. Le domaine des défunts et des âmes est marqué par les limites qui correspondent au contexte sacré de la célébration et des festivités »[287].

Photo 96 *Coros* (aide-mémoire des prières en main) de l'autre côté du drap qui sépare l'espace profane de l'espace sacré. Qhoari 2007.

Des témoignages recueillis à Qhoari vont dans ce sens. Il semblerait qu'en se plaçant derrière, les *coros* se sentent plus en confiance pour prier « Les *maestros* doivent rester dans le calme. Ils ont aussi leur propre seau de chicha. » (don Carlos).

Don Carlos rapporte

[286] J'ai même été le témoin d'une scène où deux *« coros »* se sont disputés par rapport à leur implication lors de la fabrication de l'*armado* ; par conséquent, ils réclamaient chacun une plus grosse part du butin. Ils étaient disposés à se déchirer. En représailles, l'un des deux n'a pas voulu se déguiser en « âme » après le démontage...

[287] Traduction personnelle.

l'importance de l'ivresse pour les *maestros/coros* lors de la Toussaint : « Boire leur donne de la force et du courage afin que leurs prières soient plus soutenues. Ils boivent plus car ils doivent prier et en buvant, ils ne ressentent pas la fatigue, la boisson leur permet de surmonter leur peur, leur "honte" [timidité] » et il ajoute :

> « La boisson transforme tout l'état de la personne, très souvent elle désinhibe, elle ramène des souvenirs à la mémoire, elle permet de communiquer avec d'autres dimensions. Elle ne fait pas qu'engourdir le corps : la boisson alcoolisée permet de supporter plus de défis, on devient plus plaisant et communicatif, plus émotif et parfois même plus courageux. »

À travers cette citation venant d'un homme très réfléchi, on comprend combien l'état de conscience altérée est important pour les *maestros*. Ce n'est qu'en état d'ivresse qu'ils arriveront à communiquer avec les défunts en devenant des intermédiaires privilégiés entre les humains et les défunts quasiment divinisés. Dès lors, il s'opère une sorte de sacralisation du *coro*, non seulement à partir de cette séparation tangible avec le monde d'ici-bas − les simples humains qui viennent rendre visite aux familles endeuillées −, mais également par un état psychique altéré qui les rapproche de l'au-delà et leur permet d'entrer en contact direct avec un monde divinisé. Les *maestros/coros* se doivent d'être ivres, c'est à ce prix, à travers cette petite mort, qu'ils pourront mieux communiquer avec les ancêtres. On attend donc d'eux cet état d'ébriété, on l'encourage en veillant à ce que leur seau de chicha soit plein en permanence.

Au fur et à mesure de la progression de la fête, les personnes de plus en plus ivres peuvent basculer du côté des *coros* pour les aider à prier ; rejaillit alors également sur elles la même forme de sacralisation à travers le sacrifice de l'ivresse. On retrouvera cette notion de sacrifice dans la dernière partie de cette thèse.

En somme, un dialogue entre le défunt et ceux qui sont là s'engage lors de sa veillée et la fête de la Toussaint ne fait que renforcer cet échange. L'autel, selon Fernandez, est le point de rencontre des vivants et des défunts où la communication s'effectue à travers la musique des *muquni*, des musiciens qui vont d'autel en autel, et la prière (par l'intermédiaire des *resiris* ou *coros* comme on les appelle à Qhoari). Or, les âmes ne peuvent converser avec les humains en parlant normalement : elles adoptent une voix de fausset comme celle que prend le *k'usillu*[288], le prototype même du personnage travesti. Cette interprétation suggère, comme je l'ai brièvement évoqué, que la mort mène à des conduites inversées par rapport à celles du monde des vivants. Même si à Qhoari, la musique a disparu (hormis les quelques morceaux joués par la fanfare) et je n'ai jamais entendu de voix de fausset, la *mesa* (l'autel) est bien le lieu où peuvent communier et

[288] Singe en aymara. Il s'agit d'un personnage burlesque dans les danses traditionnelles aymara chargé de faire rire l'assemblée avec ses pitreries, ses pantomimes, ses sauts et ses blagues. Il fait office de « bouffon andin ».

dialoguer vivants et trépassés.

D. L'autel : une allégorie de la vie

Photo 97 Devant l'autel, se trouvent deux tables en escalier (pour favoriser la descente du défunt parmi les humains et leur remontée vers le ciel ensuite). Sur la première, sont placées les plus grandes *t'antawawa* qui le représentent, sur la seconde, les pains et les *tostados* que remporteront ceux venus prier ainsi qu'un verre *diablito* et un ananas pour qu'ils boivent au nom du mort. Qhoari 2010.

Les défunts ne font pas tout à fait partie de cette catégorie avant que n'expirent les trois années au cours desquelles ils vaquent entre les deux mondes. Pendant ce temps, on considère qu les morts ont « le droit » de se réunir avec leur famille à la Toussaint. La première année est celle qui engage les préparatifs les plus importants, l'*armado* ou la *mesa* (table) est nettement plus chargée, car il s'agit d'une *« mosoq aya »* (âme nouvelle[289]) qui n'est pas encore habituée à l'autre vie et dont une partie de la nourriture, du travail, des animaux et des parcelles de terrains est encore dans notre monde. C'est la raison pour laquelle il faut l'aimer et lui donner à manger (cf. Acosta Veizaga, Orlando 2001). La nouvelle âme s'attend à être reçue en grande pompe à cette occasion.

L'autel est presque entièrement comestible, même les cannes qui forment sa structure peuvent être mangées et une fois les dons alimentaires convenablement transformés en prières pour l'âme nouvelle et le reste des âmes « oubliées », tout ce qui reste sera consommé par les vivants le jour de la *kacharpaya* (adieux à l'âme, cf. Fernandez 2001).

L'abondance est de mise : il s'agit de la période de récolte pour les âmes, elles doivent pouvoir absorber − et transporter − un maximum d'aliments sous forme de substances. Selon l'anthropologue Xavier Albo, tout le cimetière ressemble alors à un verger (2007 : 144), il s'agit d'une abondance propre à faire germer de nouveau la terre, augure d'une récolte généreuse. Le

[289] Chez les Aymara, on appelle les familles qui ont une nouvelle âme les *machaqani* ou *junt'unis* « chauds », comme si le défunt était encore chaud de vie (Fernandez 2006 :169).

poids de tant de victuailles ne décourage pas les âmes qui font les efforts nécessaires pour emporter tout ce qui leur est offert. Toutes ces provisions sont là pour « leur rendre hommage pour toute l'année » confiait une qhoareña et pour qu'ils puissent se rassasier, boire et se reposer après le long voyage qui les ramène à nous pendant quelques jours (cf. Hans Van den Berg 1985). Catherine Allen, qui travailla dans les Andes cuzquéniennes, remarqua que la quantité d'aliments consommés a une incidence directe sur le bien-être physique et moral de l'âme pendant toute l'année (cité in Rocha 1990 : 116).

Figure 98 Grandes *t'antawawas* sur l'autel, coupelle pour recevoir les oboles, quelques *urpus*, un verre *andavete* orné de fleurs. Qhoari 2010.

Selon les recherches de l'anthropologue Albo, cette récolte renvoie au langage du concret et des miniatures présentes également lors de la fête des *alasitas*[290], sauf qu'ici, il s'agit de représentations des âmes (*t'antawawas*) afin de les aider pour leur voyage et de dons tant pour elles que pour celles et ceux qui les accompagnent (Albo 2007 : 144). Pour sa part, don Macario, Maire d'Arani (juin 2012), me disait que jusqu'à récemment, l'autel était une véritable maquette précise du lieu où habitait le mort « à une échelle de 1/100 ou 1/150 » afin que le mort retrouve le chemin exact de chez lui. L'autel est une allégorie de la vie ; la représentation en miniature favorise le don d'un plus grand nombre de mets, ce qui par métonymie, permettra au défunt venant faire sa moisson de profiter d'un trésor plus abondant car la reproduction qui met en scène la vie renferme potentiellement la valeur de l'objet grandeur nature.

Les mille et un délices de l'autel

La description qui suit est une description synthétique de différents autels que j'ai visités : ils comportent tous à peu près les mêmes éléments mais dans des proportions variables. On y trouve, à Qhoari, trois niveaux de produits accrochés sur un fond de drap blanc. Le premier rideau consiste en des rangées horizontales de *t'antawawas* et de fleurs. Puis viennent des

[290] La fête des *Alasitas* consiste à présenter des objets miniatures manufacturés artisanalement ; ces derniers représentent des voitures, des maisons, des aliments, des instruments de musique, des outils. On dit qu'on obtiendra les mêmes objets en taille réelle au cours de l'année qui suit. L'*Ekheko* est certainement le personnage central de ce rituel, il s'agit du « dieu de l'abondance » ou de la « fortune », souvent représenté comme petit, ventru, avec une grosse tête rose et une grande bouche ouverte et souriante. Il porte sur son dos des sacs de céréales, de sucre, de farine, des sandales en pneu, des billets de banque, des maisons, des véhicules, des livres et des journaux, des instruments de musique ou encore des outils. Il est capable de nous couvrir d'abondance et de richesse matérielle, spirituelle, émotionnelle et certains pensent même sexuelle.

rideaux verticaux de *t'antawawas* intercalées avec des avocats, des *locotos*, des pommes et d'autres produits répartis et installés parmi les autres aliments, des oranges (en bas) et des fèves. Tout autour, on place des ananas, des bananes, des pastèques et d'autres avocats (autant de fruits tropicaux). Un grand soin est apporté à l'agencement des formes et des couleurs ; pour les « bonnes âmes », c'est le blanc qui domine avec les objets fabriqués avec de la farine ; il semblerait qu'il n'en va pas de même pour les âmes condamnables. Voyons par le menu quels sont les mets si prisés par ceux qui effectueront un long voyage afin de les déguster.

Du pain avec toutes les connotations symboliques chrétiennes qu'il renferme

Des figures anthropomorphes

Photo 99 *t'antawawas* géantes. Qhoari 2007.

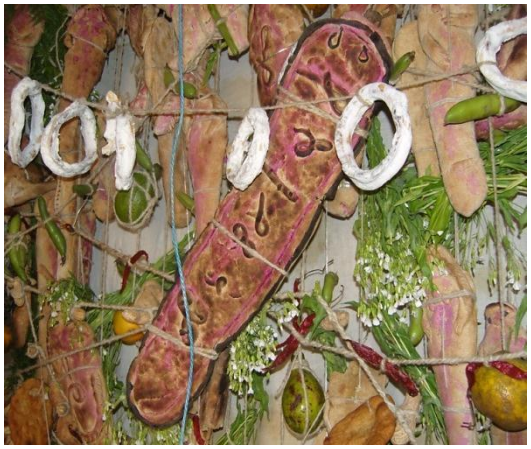


Photo 100 *t'antawawa* représentant la défunte (entourrée de noir). Toussaint 2007.

Des *t'antawawas* (littéralement bébés de pain), figures anthropomorphes en pâte à pain, dont une énorme entourée de noir qui symbolise le défunt et qui comporte souvent ses initiales. Les plus grandes se cassent facilement, on prend alors soin de les réparer en y introduisant des bâtonnets. J'ai souvent vu de vieilles tantes sortir délicatement de leur *aguayo*[291] d'immenses *t'antawawas* (toujours par paires) pour les déposer sur l'autel, comme un don. Les « bébés de pain » peuvent aussi représenter des « chasseurs de condors » ou des soldats.

Photo 101 Quatre hommes en *t'antawawa* portent le cercueil du défunt. Arani 2009.

[291] Tissus colorés dans lesquels on place les bébés ou toute chose à transporter.

Des représentations de la vie réelle en pâte à pain (urpus)

Photo 102 *urpus* zoomorphes en train de lever. Qhoari 2010.

On appelle les figures zoomorphes des *urpus*. Doña Cristina, habitante d'Arani, m'expliqua que les *urpus* (littéralement colombe en quechua) représentent les âmes parce que l'on croit que les âmes se transforment en oiseau et peuvent ainsi s'envoler vers le ciel. D'autres personnes pensent que les colombes sont chargées d'emmener les âmes, de les guider (comme lors du jeu de la *palma*, lors de la veillée précédant l'enterrement). L'iconographie des colombes s'inspire du christianisme et représente l'âme des justes (cf. Robin 2008 : 107). Par synecdoque, tous les objets de pain sont devenus des *urpus*. Parmi ces figures : des condors, des colombes, des *urpu wawas* (enfant oiseau) pour que l'âme revienne, des lamas, des serpents, des vaches, des cochons, des nids d'oiseaux, des grenouilles.

Des fruits

Ensuite viennent des rideaux de fruits et de fleurs. Ce sont des avocats, des ananas, des figues de Barbarie, des pastèques, plusieurs régimes de bananes de différentes sortes (des vertes, des mûres, des petites et des grandes), du raisin, des pêches, des citrons, des pommes, des oranges, des pamplemousses, des papayes. On confectionne une sorte de filet *(yukuma)* pour pouvoir suspendre les fruits ronds et glissants.

Des légumes et des fruits secs

Ce sont des *uchus* (piments), des guirlandes de *locotos* (piments frais), des *lacayotes* (courge de Siam, une cucurbitacée un peu sucrée), des fèves. J'avais été frappée à Arani, dans la vallée, par la création d'arbustes réalisés avec des branches d'*algarrobo* (caroubier) dont les fruits seraient des cacahuètes ; à Qhoari, on trouve des guirlandes de cacahuètes. En révisant la littérature ethno-historique, il ressort que parmi les produits des échanges entre hautes et basses terres, parmi les plus importants se trouvent les cacahuètes. Or, hormis les *phutis de ch'uñu* avec des cacahuètes crues écrasées, on en mange très peu à Qhoari, ce qui laisse supposer que cette présence doit remonter à de lointaines pratiques d'échange.

Des sucreries et des douceurs

Photo 103 Cacahuètes plantées dans les branches épineuses. Arani 2009.

Photo 104 un autel d'enfant aux couleurs gaies, moins abondant, mais comportant beaucoup de sucreries. Qhoari 2007.

Photo 105 colliers de *pasank'allas* et de *tostados*, *rosquetes*. Qhoari 2010.

Photo 106 Paniers en sucre, fruits et fleurs. 2010.

Les sucreries sont indispensables, elles adoucissent les épreuves du mort et elles démontrent la générosité des vivants car elles coûtent fort cher. On trouve : des *misk'iwawas* (bébés en sucre), des colliers de *tostados* de couleur (énormes macaronis grillés) et de *pasank'allas* (gigantesques pop corns en provenance des terres aymara du lac Titicaca), les biscuits cuits le jour précédent (*frutas secas*), des guirlandes de chips, de *buñuelos* (beignets ronds), des *empanadas* (sorte de chaussons), des *rosquetes* (sorte de gimblettes) avec meringue et sans meringue ; de la gélatine au goût de fruit et aux couleurs très vives ; des sucettes et des paniers en sucre, une grande croix en sucre, un petit monsieur et une petite dame avec un chapeau, du yaourt, du lait chocolaté...

Des animaux entiers bouillis et plumés ou « pelés »

Figure 107 tête de cochon couronnée. Arani 2009.

Photo 108 Un cochon d'Inde s'enfuit après avoir volé une carotte. Qhoari 2010.

Photo 109 Poulet dans le cou duquel on a planté un bâtonnet afin de lui donner une pose dynamique. Qhoari 2007.

Le jour de l'accrochage, nous assistons à des scènes de carnage commises au nom du défunt « pour que l'âme savoure, pour qu'elle le mange », dit-on lorsque l'on égorge. Ceux qui sont à l'œuvre demandent à l'âme de leur apporter l'abondance en échange de ce sacrifice : « donne-moi tout ce dont j'ai besoin », « que tout soit abondant chez moi ». Cela peut aller loin : chez certaines familles, on entend dire que tel défunt a emporté avec lui telle ou telle quantité de moutons ou de poules. Il faut ensuite les accrocher sur l'autel. L'espièglerie et l'humour ne sont pas étrangers à l'*armado* et au temps de la Toussaint en général. Don Carlos insiste beaucoup sur l'importance de la créativité des *maestros* et sur leur capacité à surmonter les difficultés de l'accrochage. Ainsi, des cochons d'Inde sont suspendus avec des carottes entre les pattes, et des poulets avec des *locotos* (piments) dans le bec pour montrer leur bravoure, afin de protéger l'*armado* et certainement pour favoriser, à l'instar du condor, en sa qualité de volatile, l'envol de l'âme vers le ciel[292]. Ces animaux doivent donner l'impression d'être vivants, c'est pourquoi on les fait à peine bouillir puis on les installe dans des positions burlesques (par exemple, en les asseyant sur une poutre).

Dans les régions plus basses, de vallées (2 600-2 800 m), j'ai vu des têtes de mouton ou de cochon avec des lunettes de soleil et des maïs dans la gueule. Il s'agit d'une représentation

[292] Dans les vallées, on place des épis de maïs dans la gueule des moutons ou des cochons.

totalement bouffonne des *« doctorcitos »*, les avocats, qui inspirent des sentiments mêlés : respect et envie mais aussi crainte provoquée par leur nuisance en matière de corruption et leur pouvoir.

Des objets non comestibles

Photo 110 Au cimetière d'Arani, des échelles pour monter au ciel, des croix, des drapeaux, une étoile... 2009.

Photo 111 À l'entrée du cimetière d'Arani, plusieurs familles montent leur autel. Ici, l'on trouve un soleil et une lune, des échelles. 2009.

Des couronnes, un crucifix, des marteaux, des tenailles, des têtes de mort. Des échelles en pain (au moins une de chaque côté de l'autel et parfois accrochées au mur) aideront l'âme à monter au ciel ou, selon Fernandez, à descendre parmi les humains à l'occasion de la Toussaint. Ces échelles sont un héritage de la religion chrétienne. Un soleil et une lune. À Arani, dans la vallée, j'ai vu le cercueil du défunt porté par quatre hommes en *urpu (*voir photo 101).

Ou trouve, plantés dans les fruits et les légumes, des guirlandes noires et mauves de papier représentant des dindons, de petits drapeaux de la même couleur en plastique (pour les enfants, ils sont blancs, bleu ciel ou rose) ; également, beaucoup de fleurs, des « gypsophiles », des glaïeuls, des immortelles, des chrysanthèmes, des œillets, des espèces de petits dahlias. Il y a aussi souvent des objets de diversion comme une *wallunk'a* (balançoire) en sucre miniature.

Des éléments** de **la modernité, surtout présents dans les vallées

Photo 112 Une petite *wallunk'a* (balançoire) en sucre avec la femme du défunt qui est balancée par son défunt mari, des camions, un bus, des bougies. Arani 2009.

Photo 113 une poupée sur une balançoire, un camion chargé de raisin, des fleurs tropicales "*patuju*", des épis de maïs, des guirlandes, de la chicha dans un *diablito*, des pommes de terre... Arani 2009.

Photo 114 char, buisson épineux planté de fraises, camions de guerre, épis de maïs frais (rares à cette époque de l'année). Arani 2009.

Photo 115 ... des robots... Arani 2009.

Ce sont : des chars de guerre, des jouets d'enfants animés avec des piles faisant beaucoup de vacarme, du mouvement et de la lumière (dans une ambiance de recueillement et de *borrachera),* des guirlandes lumineuses de Noël, des éléphants en plâtre, des camions jouets, des avions fonctionnant avec des piles (car m'a-t-on affirmé, les âmes arrivent désormais en avion − voilà une influence de la migration ; jusqu'à récemment, on considérait encore au Valle alto qu'elles arrivaient en camion et à Qhoari, à pied). Ernesto voulait placer une lampe électrique bleue.

Bien évidemment des boissons

Photo 116 Bouteille de Cuba libre et fleurs *patuju* indispensables à la Toussaint (elles viennent des terres tropicales). Qhoari 2010.

On trouve, pendus à des ficelles, de la chicha dans de vieilles bouteilles de soda, des cocktails d'alcools forts en bouteille de deux litres, comme des « Cuba libres » avec du Coca Cola d'imitation ou un autre soda − et plus rarement des sodas. Parfois, la famille accroche des bouteilles de bière.

Le cuit

Photo 117 Différents plats et de la chicha qui se trouvaient dans la petite maison. 2010.

Photo 118 Petite maison du mort où il viendra se reposer et se rassasier en arrivant. Elle est placée en hauteur. Dedans, on aperçoit du raisin, un plat cuit et un *andavete* plein de chicha, des *urpus*. Qhoari 2009.

Photo 119 Plat pour le mort : une patte entière de mouton. Qhoari 2010.

À part l'*armado*, des plats cuisinés, élaborés, qui contrastent avec les produits pendus dans l'*altar* (lesquels sont crus pour la plupart, hormis les pains), sont montés dans la petite cabane de *k'umullu*. Ils sont servis en suivant rigoureusement l'ordre des repas d'une journée, en commençant par le petit déjeuner. En fait, il y a plusieurs petits déjeuners différents, plusieurs déjeuners et ainsi de suite. Les témoignages affirment que l'on offre les plats que le défunt appréciait le plus lors de sa vie terrestre ; mais là, la différence entre ce qui est dit et ce qui se fait est tangible car il existe une sorte de nomenclature dans les plats et on retrouve à peu près les

mêmes dans toutes les maisons qui ont un *altar* (la gastronomie n'est, de toutes façons, pas très variée). C'est plutôt dans l'abondance que l'on notera des différences, c'est pourquoi l'énumération qui suit représente une synthèse de différentes préparations auxquelles j'ai assisté.

Dans un rythme qui s'accélère à l'arrivée de midi, heure fatidique à laquelle se présentent très ponctuellement les âmes des défunts, on monte par une échelle : du *phuti de ch'uñu* ou *de fideo* (mélangés soit à des œufs brouillés, soit à une pâte cuite à base de cacahuètes crues), une assiette de fèves vertes bouillies (*muti de haba)*, trois petits fromages frais (*quesillos*), de la *lawa* (soupe épaisse), trois œufs frits, un bifteck frit avec des accompagnements tels que du riz et des pommes de terre ainsi qu'une salade, de la *lawa simit'a* (plat funéraire) avec des côtelettes de mouton, une assiette avec une pomme de terre et un œuf frit, une énorme assiette de la taille d'un plat avec une patte entière de mouton bouillie et quatre pommes de terre dans un bouillon, de la soupe au potiron, une tasse de thé et une assiette pleine de beignets, de l'*api* (boisson très épaisse et chaude à base de farine de maïs violet) − tout cela est monté là-haut. On mettra aussi du lait, du *chicharrón*[293] de porc (acheté). En somme, il s'agit de plats extrêmement calorifiques, bons pour se protéger du froid et affronter le dur travail sous ces latitudes. On y place aussi l'indispensable chicha, de l'alcool (pur), des sodas, du lait et des fleurs (celles de l'époque de l'année, comme des gypsophiles). À côté de la nourriture on place aussi de la coca car « le mort aimait mâcher la coca ». Un grand festin. Le jour suivant, il faut renouveler les plats avec de la nourriture fraîche. En bref, « on offre tout ce qui existe et là où il y a un mort, on fait la fête. »

Midi s'approche... Le banquet doit être prêt pour accueillir les âmes qui arrivent généralement en groupe à midi tapante le premier novembre. L'âme fait alors savoir qu'elle est arrivée au moyen d'un petit courant d'air, un tourbillon d'air ou l'envol d'une mouche[294]. « Nous ne la voyons pas mais nous la sentons, elle fait craquer la maison », raconte une habitante. S'il s'agit d'une âme neuve, elle peut faire irruption sur l'autel et casser tout ce qui est accroché (elle est encore chargée d'énergie).

Pendant ce temps, les personnes présentes sont invitées à déjeuner elles aussi pour accompagner le défunt. Le repas est servi de la même façon que lors de l'enterrement, les hommes forment une grande chaîne et se passent les assiettes deux par deux. Ils se servent en dernier. Généralement, les femmes s'asseyent ensemble contre un ou deux murs pendant que les hommes s'installent contre les autres murs. Si le patio est trop grand, alors tous forment spontanément un grand cercle pour partager le repas. Ce sont également les hommes qui desservent. Puis toujours les hommes entreprennent de servir de la chicha à toutes les personnes

[293] Morceaux de porc cuits pendant des heures dans leur propre graisse.
[294] Sur l'âme se présentant sous forme d'insecte, voir Robin (2008).

présentes. La chicha circule avec mesure, plutôt pour se désaltérer et « refroidir » la nourriture avalée grâce à ses propriétés rafraichissantes[295]. Finalement, le repas se termine sur un *akulliku*[296], avec distribution de coca et éventuellement de cigarettes. Cigarettes et coca sont l'apanage des hommes, bien que j'aie vu − très rarement − de vieilles femmes absorber ces excitants. Dans le Valle alto, il n'est pas exceptionnel de voir les femmes *p'iqchear*.

Photo 120 prière devant l'autel, chapeau en main en signe de respect. Qhoari, Toussaint 2007.

Photo 121 Prière devant l'autel en arrivant. Arani 2009.

Photo 122 *ch'alla* devant l'autel de Mama Angela, en son nom. L'homme porte la main à son bonnet en signe de respect. Le sol est mouillé par les *ch'allas* successives. Toussaint 2007.

Photo 123 Prière à Qhoari, 2010.

La Toussaint, c'est l'anniversaire de toutes les âmes. « Elles se promènent ensemble de maison en maison pour manger », commente un Qhoareño, « comme les gens pendant le

[295] Le système taxinomique andin classe les aliments selon des opposés : froid ou chaud. Il faut savoir jouer de ces qualités afin de conserver l'équilibre d'hygiène. La chicha refroidit des plats considérés comme chauds donc potentiellement dangereux.
[296] Mâcher en commun de la coca.

carnaval »[297] et elles s'invitent mutuellement à boire de la chicha, « comme nous le faisons », fait remarquer quelqu'un d'autre.

> « On dit que pendant la Toussaint, les âmes vont en groupe de la même façon que nous nous réunissons pour faire quelque chose, elles font du bruit comme nous et elles se réunissent comme nous pour se promener pendant ces quelques jours [de la Toussaint] »

commente un autre habitant. Les gens disent que si l'autel est construit avec abondance de produits, alors l'âme ne vient pas seule, elle amène d'autres invités. « On dit que c'est plein à craquer [comme la pièce où se trouve l'autel pendant la nuit du 1er au 2 novembre], qu'il n'y a pas suffisamment de place entre eux pour pouvoir se déplacer » raconte l'une de mes informatrices. Une autre corrobore cette version et se demande dans quel état de joie doivent se trouver les âmes : « Nous ne pouvons pas calculer quel est le degré de leur joie, mais si une fois morts, nous revenions à la vie, nous pourrions dire exactement ce qui leur arrive lors de leur retour à la Toussaint. »

Photo 124 Visite de l'autel de Zenobia, dans la journée. Qhoari 2010.

Photo 125 La nuit, les visites s'accélèrent et l'atmosphère est saturée d'émotions. Qhoari 2010.

Dès midi a lieu la grande rencontre et le buffet est ouvert mais la nuit voit s'accélérer la circulation des hommes et des âmes. Tout comme les âmes se déplacent en groupes d'autel en autel, les communautaires rendent visite aux différents *altares* tout au long de la nuit du 1er au 2 novembre. Le froid est mordant, le vent souffle généralement très fort, les éclairs des terres tropicales qui se trouvent juste derrière la montagne déchirent la nuit, souvent dans un fracas assourdissant. L'arrivée à un *armado* est récompensée − après la prière de rigueur et le don éventuel d'une pièce ou de billets déposés dans une assiette ou un bol destiné à cet effet - par une *tutuma* de chicha réconfortante ou d'un alcool plus fort, ou encore, dans les vallées, par un *trencito* (le petit train) qui consiste à proposer aux nouveaux venus, sur un plateau, des verres alignés contenant tout ce qui a déjà été bu par l'assemblée. À Huancarani (*valle bajo* de

[297] L'informateur fait référence aux *« comparsas »* qui regroupent des troupes de gens qui chantent et dansent au son de musiciens qui les accompagnent.

Cochabamba), j'ai dû boire − cul sec et à la suite − un verre de chicha, un verre de *garapiña* (chicha dans laquelle on fait fondre de la glace à la canelle), un verre de bière, plusieurs petits verres de cocktails préparés avec de l'alcool médicinal ou du singani... et j'en passe[298]. Puis, tout au long de la nuit, les invités se verront proposer d'énormes quantités de *chicha* et autres cocktails. C'est probablement durant la fête de la Toussaint que l'ivresse collective se révèle dans toute sa mesure. À l'instar de Gerardo Fernandez, je crois qu'il est difficile de participer à ces préparatifs et à la fête sans être ivre étant donné l'importance et la recherche des états altérés de la conscience lors des pratiques cérémonielles.

E. Le *potlatch* autour de la mort

a) Question de statut

Terrain idéal de la démonstration de la réciprocité, l'enterrement et la veillée qui le précède ou la Toussaint sont, comme toute fête, le lieu idoine pour l'extériorisation des hiérarchies et du statut social. Je me souviens d'un jeune homme, submergé par la douleur d'avoir perdu sa sœur, n'imaginant pas un seul instant qu'il pourrait omettre d'aller regarder l'*armado* de Todos Santos chez une autre famille de façon à s'assurer de la supériorité du sien. Il rentra ensuite satisfait, le sien était le plus abondant mais, tout de même, celui d'un voisin présentait des paniers en sucre très coûteux plus nombreux et plus grands. Il songeait en permanence à la façon dont il allait organiser la fête de l'année prochaine, où et comment il trouverait la somme nécessaire et les innovations qu'il apporterait à son autel. Il s'agit d'une véritable concurrence entre familles ayant un défunt, d'un enjeu social dont le « mieux faire » que les autres familles endeuillées est primordial. Yáñez (1988 : 26) et Fernandez (2001, 2006) ont relevé la même course au prestige pour les *apxata* aymara qui constitue un élément fondamental pour confirmer le statut social tant du défunt que de sa famille.

La présence d'une autorité politique contribue également à la valorisation du capital symbolique. Lors d'un enterrement, lorsque le maire en fonction (qui dirige une grosse mairie de province, celle de Tiraque, et qui est originaire de Qhoari) et sa femme sont là, c'est apprécié et relevé parmi les personnes présentes. C'est évidemment leur devoir en tant que membres de la communauté mais leur présence ajoute du statut à la famille en deuil. C'est toujours un honneur de boire avec les personnalités politiques. Quant à elles, elles se doivent non seulement d'assister à la cérémonie mais également de soutenir le rythme effréné avec lequel on s'empresse de les servir en boissons alcoolisées et de supporter des doses tellement importantes d'alcool proposées

[298] J'ai également assisté à cette pratique à l'entrée des mariages. Tous doivent se trouver sur un pied d'égalité. Les résultats sont dévastateurs, surtout pour l'anthropologue cherchant à réaliser une ethnographie précise des fêtes...

par les endeuillés qu'on les décrit en termes guerriers : « On t'attaque de tous les côtés. » Bien savoir « tenir » l'alcool est, certes, un gage de virilité qui rejaillira sur la personne exerçant un rôle politique : elle sera également reconnue dans ses capacités de gestion administrative.

Il est indéniable que l'*armado* ou *altar* est très représentatif du statut social et économique de la famille. Toutes les personnes présentes en commentent l'abondance et le prix. Il est très important que les invités puissent apprécier les efforts énormes réalisés par la famille pour monter l'autel, son capital symbolique n'en sera que renforcé. Je pense qu'au risque de pécher par anachronisme, on peut parler de *potlatch*[299] au sens où l'on cherche à « écraser » l'autre, à montrer sa supériorité économique et sociale à coups d'argent dépensé, d'efforts fournis, de relations sociales activées ou provoquées, de stratégies mises en œuvre.

Aussi, devant une question ingénue de ma part qui essayais de comprendre pourquoi on n'accrochait pas les grappes de raisin (d'un grand prix à cette époque de l'année et apportées des plaines tropicales de Santa Cruz) sur l'autel, mais qu'on les plaçait au contraire dans la petite maison, le père de la défunte me répondit que ce n'était pas la peine, qu'on verrait les fruits le jour du démontage où tous les produits sont exposés aux yeux des personnes présentes.

La fête de la Toussaint est l'occasion d'abus lorsqu'elle favorise la rencontre de personnes de moyens économiques et de statuts sociaux tout à fait inégaux. Je pense notamment à deux situations anodines à première vue mais qui révèlent en fait tout un monde d'inégalités. Une année, lors de la préparation d'un *Todos Santos*, une bergère, qui habite dans la montagne derrière Qhoari, totalement isolée, descendit avec les brebis à égorger pour la fête. Elle est souvent méprisée par les communautaires[300], traitée d'attardée mentale − ce que je n'ai d'ailleurs pas détecté pour ma part. Cette femme, depuis des mois, filait la laine de ses moutons pour se faire un *phuyu* (une couverture) mais les 'propriétaires du mort', sous prétexte qu'elle garde leurs moutons, lui ont demandé son *q'aytu* (laine filée grossièrement) pour accrocher les objets sur l'autel. Elle a donc été obligée de céder à la pression n'ayant ni la capacité ni l'audace de se défendre.

J'ai également été le témoin d'une autre scène engageant une personne démunie. Il s'agit

[299] Je ne cherche pas à entrer ici dans le débat suscité autour du concept de potlatch mais simplement en reprendre une image, au sens large, illustrative de mon propos. Voici une partie de la définition donnée par l'Encyclopedia Universalis : « Le mot "potlatch" est emprunté au chinook (devenu jargon de traite au XIXe siècle sur la côte nord-ouest d'Amérique du Nord) ; il signifiait "action de donner". Le terme est utilisé par les ethnologues américains pour désigner diverses cérémonies ostentatoires et dispendieuses donnant lieu à des festivités, à des déclarations publiques, ainsi qu'à des distributions et à des destructions de biens, observées surtout au cours de la seconde moitié du XIXe siècle parmi les populations de pêcheurs-chasseurs-collecteurs des côtes du Pacifique depuis l'État de Washington jusqu'à l'Alaska » (cf. http://www.universalis.fr/encyclopedie/potlatch/ visité le 14 mai 2011).

[300] Les rumeurs vont d'ailleurs bon train sur les viols successifs dont elle a souffert en toute impunité pour les agresseurs.

d'une femme très âgée, fragile et totalement sourde, qui est souvent traitée comme une enfant par ceux qui l'entourent et qui se moquent doucement d'elle à son insu puisqu'elle n'entend guère. Lors d'une Toussaint, des femmes voulaient lui prendre de sa pâte à pain, pendant la fabrication en groupe des *t'antawawas*, pour faire la lune et le soleil en pain qui manquaient. Les voisines savaient qu'elle ne se rendrait pas vraiment compte de ce léger larcin et se sentaient protégées.

b) Le prix de la mort et les stratégies mises en œuvre

Je me suis efforcée d'établir un calcul du prix de la réalisation d'une fête de la Toussaint pour une famille endeuillée. Il manque certainement de nombreux éléments qui ont pu échapper à ma vigilance[301]. Toutefois, j'ai pu établir, avec l'aide d'Ernesto Alvarado, que l'organisation d'un autel revient à plus de 1 000 dollars, peut-être 1 300, dans un pays où le salaire minimum mensuel est d'un peu moins de 80 dollars (en 2010)...

Pour cela, dès l'annonce du décès, une mécanique de solidarité se met en place, comme le montre le témoignage suivant de doña Roberta :

> « Après avoir habillé [le corps du défunt ou de la défunte], nous discutons avec la famille... Nous nous mettons d'accord sur l'endroit où l'on fera les courses pour les cérémonies funéraires de notre défunt. Si nous n'avons pas d'argent, nous disons "nous allons en emprunter" mais si celui ou celle qui est désormais un cadavre est mort d'une longue maladie, alors nous avons déjà tout prévu ; et au cas où l'on n'a pas de ressources économiques, on se fait prêter en donnant une garantie verbale, la valeur monétaire de notre vache, de sorte que lorsqu'il y a un mort, il y a des garanties et comme ça les gens prêtent plus facilement. Mais si ces garanties n'existent pas, les gens peuvent se méfier et avoir peur de ne pas se faire payer. »

Il existe une sorte d'obligation morale d'aider financièrement la famille endeuillée : « Le voisin, dans ces cas-là, nous prête de l'argent, quand il en a. C'est seulement quand il n'en a vraiment pas qu'il ne nous prête pas. » Certes, quelques garanties sont nécessaires mais il est rare que les gens refusent de collaborer quand ils ont la possibilité de le faire, tous passeront par là et il faut s'entraider.

Entre la vallée de Punata et Qhoari, on trouve des différences par rapport à la question de la contribution aux frais de l'enterrement et notamment pour acheter la boisson. Certaines attitudes des visiteurs envers les membres de la famille endeuillée sont également différentes. À Punata, c'est seulement après l'enterrement et le retour du cimetière, une fois à la maison, que les visiteurs mangent et boivent en abondance (à Qhoari, on déjeune avant de partir) et ensuite, ils présentent de nouveau leurs condoléances en donnant une accolade. À ce moment, on donne à

[301] Et d'autre part, pour les victuailles apportées par d'autres personnes que la famille proche, il fut très difficile d'avoir accès au prix, d'autant que certains produits sont le fruit de la production de la personne les ayant offerts.

la personne responsable de la maison une somme de 20 bolivianos ou plus (2 euros environ, soit une somme relativement élevée). Les gens font cet apport aussi bien aux enterrements que pour les messes. À Qhoari, c'est la communauté dans son ensemble qui fait un apport d'au moins 60 litres de chicha pour les enterrements et pour les messes, ceux qui accompagnent font le choix de donner soit de l'argent soit d'apporter de la chicha. Ces différents actes représentent une façon de partager la douleur aussi bien que les frais économiques.

c) La migration, la complémentarité entre étages écologiques et autres stratégies

L'aide financière apportée par les voisins, la famille et la communauté contribue notablement aux énormes dépenses engagées pour un enterrement, pour les différentes messes (*misachiku*) et l'organisation de la fête de la Toussaint. Cependant, les prix exorbitants de ces différentes réunions communautaires obligent les familles à recourir à diverses stratégies. On emploiera l'une ou l'autre en fonction des circonstances du décès. Les rites mortuaires de quelqu'un mort subitement lors d'un accident ne seront pas organisés de la même façon que ceux d'une vieille personne malade depuis très longtemps.

Les familles riches en terres et en animaux peuvent recourir à la vente d'une vache ou de quelques moutons, d'autres chercheront le soutien d'un enfant « professionnel »[302] travaillant en ville et beaucoup migreront de façon temporaire, souvent en Argentine, afin de réunir le pécule nécessaire.

La fête de la Toussaint propulse donc les communautés rurales dans une économie mondiale et globalisée. De ces voyages, elles rapporteront non seulement de l'argent mais aussi des habitudes, des idées nouvelles, de nouveaux modes de consommation. Par exemple, lors d'une fête de *wallunk'a* (énormes balançoires installées le 2 novembre après la visite au cimetière), j'ai vu de jeunes migrants revenus à l'occasion de la Toussaint consommer de grosses quantités de bière − qui coûte environ 7 fois plus cher que la chicha − et qui est franchement difficile à se procurer aussi loin de la ville.

Si certains membres de la famille migrent à l'étranger expressément pour l'occasion, d'autres parents ou amis arrivent de toutes les régions de Bolivie. Certains rentrent même de l'étranger où ils habitent, chargés de présents de leur région de résidence, pour contribuer aux dépenses engagées pour la réalisation de l'autel. Je vais prendre comme exemple certaines contributions de proches pour l'organisation de la fête de la Toussaint de Zenobia, en novembre 2010.

[302] Ceux qui sont diplômés de l'Université.

Photo 126 À Arani, on passe du temps sur les tombes dans journée, alors qu'à Qhoari, les gens partent au cimetière à la tombée du jour. Arani 2009.

Photo 127 Au cimetière, on peut embaucher des fanfares o des mariachis, que l'on paye à la chanson. Arani 2009.

Photo 128 Buvant et mangeant sur la tombe. Arani 2009.

Photo 129 Les parents organisent le nicho au cimetière devant lequel viendront prier les *risiris* ; ils placent fleurs, bougies et chicha. Qhoari 2007.

Un ami citadin du frère de la défunte − qui a des terres dans le Chapare, la partie tropicale du département de Cochabamba − apporta des fleurs et des fruits tropicaux comme des bananes et des mangues. Une sœur, Facunda, qui habite à Punata, dans une vallée plus basse, arriva avec des *rosquetes* (biscuits typiques des vallées), de la chicha, des fromages frais et de la viande (une autre année, elle avait apporté un énorme *q'epi*[303] de viande de mouton très fraîche, des ananas et des bananes). Une autre sœur, Ema, ainsi que ses frères Johnny et Gonzalo arrivèrent de Santa Cruz chargés de vivres, notamment des fruits comme des mangues, du raisin et des pêches et d'autres produits typiques des basses terres. Ernesto, venu de Cochabamba, s'occupa de tout organiser et d'acheter tout ce qui manquait ainsi que le cercueil. Simon, son petit frère, et sa femme arrivèrent d'Aiquile (une autre vallée d'altitude) avec des fruits... J'ai aussi vu une vieille tante portant plusieurs kilos de raisins de son jardin dans la vallée, d'autres, comme je l'ai dit

[303] Littéralement : « paquet ». On le transporte dans un tissu coloré carré − *aguayo* - noué dans le dos.

plus haut, apporter des *t'antawawas*[304], sans parler de la contribution de différents oncles, tantes et cousins ou amis qui apportèrent de la chicha. Je ne peux recenser ici l'apport de tous ceux qui sont venus tels des rois mages.

Le bureau minuscule de la ville de Cochabamba, où se retrouvent les chauffeurs de taxi qui partent dans la direction de Qhoari et les clients extrêmement chargés, est en ébullition à l'époque de la Toussaint. Il y a des paquets partout, des régimes de bananes, des packs de bouteilles de soda, des produits des vallées... À mon avis, c'est l'époque de plus intense circulation économique de l'année.

Des fruits tropicaux aux fleurs, des gâteaux aux piments, les autels montés pour la Toussaint à Qhoari sont la synthèse des différents produits que l'on peut trouver sur les divers étages écologiques de Bolivie. Cette polysémie de couleurs, d'odeurs et de goûts reflète aussi le prestige de la famille endeuillée et de sa capacité d'engager des stratégies pour obtenir des produits introuvables dans son propre étage écologique.

F. Circulation au cimetière (gens, chicha, lumière, processions aller-retour)

Revenons à la fête. C'est l'heure dangereuse du crépuscule[305] et nombreux sont ceux parmi les membres de la famille endeuillée et leurs compagnons qui attendent pour partir pour le cimetière, en procession. Ils pleurent, ils prient, ils transportent de la chicha par barils entiers, des *urpus* à donner à ceux qui viendront prier, des fleurs et des bougies. Les autres restent pour veiller sur l'autel et recevoir les visiteurs susceptibles d'arriver à toute heure. Le chemin se fait en deux ou trois étapes ; le cortège s'arrête alors pour offrir des *tutumas* de chicha parmi tous les participants.

Une fois arrivés au cimetière, les proches nettoient la tombe[306], placent les fleurs, allument des bougies protégées par des photophores artisanaux derrière éventuellement une petite vitre. Un petit autel de fortune est installé (au pied de la tombe à Qhoari et sur la tombe dans le Valle alto). On place sur un tissu des fleurs, le verre de chicha que boiront ceux qui diront les prières et les *urpus* que gagneront ces derniers. Certains restent sur la tombe de leurs défunts, d'autres s'éloignent.

---

[304] Quand toute la famille se réunit ainsi avec différents aliments, je suis toujours frappée que tous se mettent immédiatement à parler de leur prix.

[305] Moment non clairement défini donc propice aux pires rencontres, notamment avec les *qharisiri*, les voleurs de graisse.

[306] La plupart des tombes se trouvent à même le sol, d'autres se présentent sous forme de « niches ». Beaucoup ont un petit renfoncement, en direction de l'Est, pour placer, devant le nom du défunt, des fleurs et des bougies.

Photo 130 deux vieilles femmes discutent au cimetière au milieu des bidons et des seaux de chicha. Qhoari 2007.

Photo 131 Distribution de chicha à ceux qui participent du petit groupe mais également à tous ceux qui passent près d'eux. Toussaint 2007.

Photo 132 Les rires fusent, notamment sous l'effet de l'ivresse. Qhoari 2007.

Photo 133 enfants déambulant dans le cimetière pour prier et recevoir des *urpus* et de la chicha. La veuve a installé un petit autel sur un aguayo où sont déposés les *urpus*. Qhoari 2007.

Photo 134 La coca est absolument indispensable à tout rituel funéraire. Cimetière de Qhoari, Toussaint 2007.

Photo 135 Distribution de chicha par la belle-fille de la défunte. Toussaint 2007.

J'ai noté qu'il existe une proxémie plus importante des femmes par rapport au tombeau de leur défunt ; après avoir prié et *ch'allado,* les hommes s'écartent plus volontiers pour parler, rire et boire en groupes, souvent en cercle, pendant que d'autres circulent et rendent visite à d'autres tombes. Tous ont rendez-vous au cimetière avec leurs défunts et les autres communautaires.

Photo 136 Redistribution de la chicha au cimetière à la Toussaint. La chicha est sans cesse transvasée d'un récipient à l'autre puis elle circule parmi les personnes présentes.

On assiste à des scènes impressionnantes de boire collectif, dans un univers quasi surréaliste. Je me souviens de deux années consécutives où l'ambiance du cimetière était comme féerique ; les éclairs illuminaient le ciel, ce qui donnait l'impression d'être en plein jour ; il y en avait si régulièrement que cela créait une atmosphère spéciale. En effet, à l'exception des bougies posées sur les tombes et des torches des communautaires qui déambulent dans le cimetière, il n'y a pas de lumière électrique et ce ne sont que les éclairs des terres tropicales voisines qui laissent apparaître les visages, déformés par cette lumière soudaine qui les dévoile au dépourvu, et par les effluves de l'alcool. En outre, le cimetière est exposé à un vent très violent qui oblige à se replier sur soi, à s'enrouler dans des châles (*mantas*) ou des *ponchos*, ou encore à créer des groupes circulaires pour retenir prisonnière la chaleur. Là, la chicha circule avec une intensité rarement vue à d'autres occasions. Les proches de la famille offrent de la chicha en grande quantité à toutes les personnes présentes, personne n'y échappe. Plus on est nombreux pour *ch'allar* et boire avec le mort, mieux c'est. Les familles happent ceux qui déambulent dans le cimetière pour leur offrir à boire et partager quelques moments avec eux.

a) des bandes d'enfants prieurs

Des bandes d'enfants et d'adolescents aussi circulent, ils vont de tombe en tombe pour prier trois Notre Père, trois Ave Maria, trois Credos (ils commencent à prier vers leurs huit ans) − en échange de quoi ils rafleront le petit tas d'*urpus* disposés à leur intention. Ils sont également tenus de boire la chicha qui leur est proposée, indépendamment de l'âge. En conséquence de quoi, il leur arrive souvent

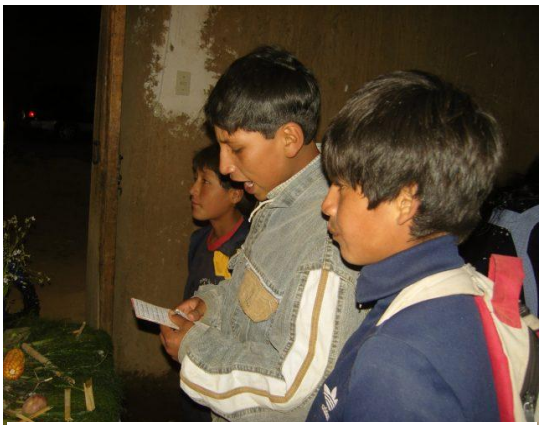


Photo 137 enfants priant devant un autel pour un défunt, lisant leur aide-mémoire. Arani 2009.

d'être un peu ivres. Toutefois, tous n'acceptent pas la *tutuma* qui leur est destinée ; la veuve ou le parent qui fait prier prend alors soin de verser le contenu au nom du défunt autour du petit autel préparé devant la tombe.

Ces prières sont un véritable rite d'initiation pour au moins deux raisons. D'une part, les jeunes doivent chantonner des prières apprises plus ou moins par cœur ou les réciter à l'aide d'un texte griffonné qui leur sert d'aide-mémoire tout en faisant de l'humour qui ne doit pas être déplacé. D'autre part, ils doivent ingurgiter de grandes quantité de chicha tout au long de la nuit dans les différents *mast'aku* (autel).

Photo 138 Attaque du condor pendant que le garçon ayant prié cherche à s'emparer des *urpus* gagnés. Arani 2009.

La Toussaint ouvre la période de Carnaval et dès lors, il n'est pas étonnant que les couplets chantés par les enfants, voire quelques adultes, évoquent des scènes burlesques[307] et même franchement cocasses. Les couplets du *valle alto* sont nettement plus osés que ceux des hautes terres. Un ami de Punata, venu accompagner la famille d'Ernesto lors de la Toussaint, a chanté des couplets tellement audacieux que les gens présents ne savaient plus s'il fallait éclater de rire ou au contraire, se cacher de honte. Je reparlerai dans la troisième partie de tous ces rituels qui vont à l'encontre de la solennité que l'on attend d'une telle cérémonie.

[307] En voici quelques-uns que j'ai glanés lors des différentes fêtes de la Toussaint auxquelles j'ai assisté :
Alabado santisimo / Sacramento de altar / Y la Virgen concebida / Sin pecado original / Campanitas de Belén / Toquense con alegria / Cuando pase Jesucristo / Todos canten alabado / Jesucristo se ha perdido / De un corderito acompanado / Y una estrella alumbrado / En el cielo, hay una granja / Cargado de azar / Debajo está Maria / Espantando a los pájaros.

Photo 139 différentes situations où les enfants sont initiés au boire rituel en contexte funéraire. Qhoari, différentes années. Qhoari

Je n'ai jamais rencontré de filles faisant la tournée des autels. De grandes adolescentes m'ont confié qu'elles ne désiraient pas boire dans ces proportions vu le caractère coercitif et exigeant des propriétaires du mort : elles se sentaient trop jeunes. Pourtant, à l'âge adulte, les femmes boivent souvent dans des proportions égales à celles des hommes lors des fêtes, surtout quand elles n'ont plus d'enfants à charge, comme s'il s'opérait une sorte d'« androgénisation sociale » de la femme qui, du reste, s'accélère avec la ménopause (dans les vallées, on voit de nombreuses femmes âgées boire ensemble à la *chichería* (voir photos 20 et 21, par exemple).

b) Le chemin du retour

Revenons au cimetière. Tout ce qui a été apporté doit disparaître avant de reprendre le chemin du retour et de continuer la fête dans les différentes maisons qui abritent des autels (on prend quand même garde de laisser un peu de chicha pour le retour). De nouveau, des groupes se forment autour des familles « propriétaires de morts » et entament en procession l'itinéraire qui

les mènera vers la poursuite de la « beuverie ».

Photo 140 Halte sur le chemin du retour du cimetière pour boire de la chicha. Une femme fait une *ch'alla*. Qhoari 2007.

Photo 141 Le retour en procession. 2007.

La fête se trouve sous l'égide de *maestros*, ce sont eux qui mènent la troupe en priant/chantant (ils ont d'ailleurs été choisis pour leur capacité à prier). Le cortège s'arrête régulièrement pour rassembler tout le monde, prier et servir de la chicha. Tout autour, des colonnes de gens, souvent ivres, avancent, ils se dirigent vers d'autres *« Todos Santos »*. Cahin-caha, le groupe finit par arriver à la maison ; cahin-caha car la procession est composée de personnes âgées, de femmes portant leurs enfants, d'autres portant les seaux de chicha, sans oublier que cela fait quelques jours que la chicha coule généreusement.

Photo 142 Retour à la maison, le "*machay*" continue. Qhoari 2007.

Photo 143 Juste avant de démonter l'autel. Le sol est littéralement inondé des libations de chicha. Qhoari 2007.

En arrivant, les femmes, surtout, s'asseyent tout autour de la pièce sur des bancs improvisés, à base de planches calées sur des pierres. Les hommes entrent, enlèvent leurs chapeaux, prient respectueusement et souvent ressortent pour aller discuter et boire dehors, dans le froid. Toute la nuit, la famille sera accompagnée et devra s'occuper de cette masse de gens qui

vient lui rendre visite. Beaucoup s'installent pour dormir par terre, autour de l'autel, sur des peaux de moutons ou sur des *phuyus* (couvertures colorées et tissées manuellement). Certains s'endorment, d'autres discutent en buvant toute la nuit. Beaucoup se déplacent vers d'autres autels, on peut en visiter cinq ou six en une nuit.

Des groupes de gens se forment alors pour affronter le froid de la nuit et marcher vers la prochaine maison qui a installé un *armado*. Là, le même schéma se répète, on dit une prière, la famille donne à boire, on s'assoit et on discute en buvant les nombreuses *tutumas* qui ne manquent pas d'être proposées.

c) Le cimetière aussi est imbibé de chicha

Le lendemain, le 2 novembre, les vivants ont de nouveau rendez-vous avec leurs défunts : ce jour-là les enfants ne prient plus, seuls restent sur les tombes les parents et les amis du défunt. Ils boivent beaucoup. Les rires sont extraordinairement nombreux alors que les jours précédents, ce n'était pas le cas, comme si licence de s'amuser était donnée à ceux qui sont dans la douleur, comme une forme d'exutoire après avoir correctement conduit les rites funéraires des jours précédents, comme un relâchement. Je dois quand même rappeler que le *machay* (ivresse généralisée) a commencé il y déjà quelques jours. Cependant, sous l'emprise de l'intoxication alcoolique, d'autres pleurent, surtout ceux qui ont perdu un des leurs assez récemment. En bref, au cimetière, tout le monde rit, pleure et boit. L'espace des morts s'imbibe de chicha, ainsi que les défunts qui profitent des libations pour continuer de se désaltérer, " les âmes doivent avoir le *ch'aki* (gueule de bois) " pensait tout haut Sonia, tout comme les acteurs en chair et en os de cette mise en scène.

Le 3 novembre, le cimetière ressemble à un champ de bataille désolé, des lambeaux de fleurs de l'année passée jonchent le sol, de vieilles couronnes de plastique tout déchiré flottent au vent... Mais surtout, il y a encore cette odeur persistante de chicha... Une odeur aigre qui émane de la boue mélangée à la chicha, elle est prenante, elle pique les narines et pourtant le cimetière est un espace ouvert. Cette odeur est la manifestation de la satiété tant des vivants que des morts.

G. Le démontage de l'autel

L'*armado*, avec toutes les représentations de la vie en objets comestibles, cristallise l'éphémère en soi. On met une vingtaine d'heures à le construire à plusieurs, quelques heures pour le démonter, des mois de travail pour réunir l'argent et les produits nécessaires, et il n'aura duré que 24 heures. La brièveté favorise un moment d'intense communion entre morts et vivants.

Photo 144 Le démontage se fait devant les yeux de tous afin d'admirer et d'évaluer la générosité de la famille endeuillée. Qhoari 2007.

Le démontage de l'autel se fait également au rythme incessant des prières chantées par les *maestros*. En 2010, pourtant, pour le *Todos Santos* de Zenobia, le *maestro* de Ch'ullkumayu ne pria ni pendant le montage, ni pendant le démontage, ce qui eut le don d'irriter les anciens. Je ne l'ai entendu prier qu'à la fin du montage puis pendant la fête quand il se trouvait dans l'espace sacré, derrière le drap, et également lors de la procession pour aller au cimetière. Cependant, sa prestation ne s'est guère prolongée car il est tombé plusieurs fois ivre-mort et, en arrivant dans la « ville des morts », il s'est littéralement endormi, affalé par terre, sans écouter la messe.

À l'intérieur, autour des *maestros* (en 2007, il y en avait trois et un jeune, le fils de l'un d'entre eux qui apprenait l'office ; en 2010, deux) qui s'appliquent à enlever précautionneusement chaque produit accroché, l'atmosphère est au recueillement, il y a une grande majorité de femmes[308], alors que dehors où se trouvent presque uniquement des hommes, l'ambiance est au rire.

Photo 145 Les produits de l'autel démonté. Qhoari 2010.

Les *maestros* commencent par démonter l'autel/*mesa*. Puis ils tendent sur le sol une longue toile noire plastique ou de tissu. Dessus, ils placent un *phuyu*. Le décrochage peut commencer. Ils retirent d'abord les petits drapeaux de plastique violet et noir plantés dans les fruits et les légumes. Tous les produits décrochés sont déposés au fur et à mesure sur le *phuyu*, de sorte que

[308] En 2007, j'ai compté au moment du démontage de l'autel de don Cornelio Orellana, 18 femmes pour 5 hommes.

tous les « spectateurs » puissent évaluer l'affection que l'on a envers son défunt matérialisée par l'abondance et la richesse des produits. Tout au long du processus, les *maestros* font des *ch'allas* et prient pour le mort en se découvrant la tête. Puis ils enlèvent les sucettes et les bonbons en sucre de couleur. Et ainsi de suite, tous les aliments accrochés quelques heures auparavant, au prix de gros efforts, sont démontés sous les yeux inquisiteurs des personnes présentes. Les femmes coupent les cordelettes pour libérer les *t'antawawas* et les fruits. Les plats cuisinés sont descendus de la cabane et placés par terre au milieu de la pièce. Les femmes ne chantent pas. Jusqu'au moment du démontage, elles sont discrètes, puis le ton monte et les rires commencent à fuser, même à l'intérieur de la pièce.

Une fois le travail terminé, une partie de ces produits est distribuée parmi les personnes présentes, notamment les plats cuisinés, de nombreux fruits, des *t'antawawas* et les sucreries. Tous reçoivent la même quantité. Ils perdent dès lors leur caractère sacré pour pouvoir être mangés ; de toute façon, ils ont perdu toute saveur et odeur, les morts sont passés avant.

Photo 146 Evidage de l'ananas pour en faire un verre à chicha. Qhoari, Toussaint 2007.

Les plus gros ananas sont récupérés, évidés et l'on y sert de la chicha mélangée aux petits morceaux du fruit. Ce verre improvisé circule parmi les personnes présentes, souvent sous l'œil rieur de ceux qui attendent de voir comment va s'y prendre le buveur pour éviter les dégoulinades. Les bords étant très épais et la quantité à boire énorme (souvent plus d'un litre cul sec), l'ivresse rattrape à grands pas les participants de ce spectacle, souvent elle ne fait qu'être prolongée ou ravivée.

Le *maestro* le plus important et ses « subordonnés » doivent revenir le lendemain afin de terminer les restes, notamment la chicha, et se partager ce qu'ils ont décroché de l'*armaku* − ce qui, on l'a vu, représente une énorme valeur. Bien que les *maestros* montent, prient, mangent, boivent et démontent l'autel en l'honneur du défunt − qui s'alimente à travers leur corps −, ils ne

le font pas gratuitement : ils repartent avec tous les produits qui n'auront pas été redistribués et dévorés par les commensaux. C'est comme cela qu'en 2010, j'ai assisté à une scène troublante où les deux *coros* se disputaient les produits, l'un étant totalement ivre. Ce dernier finit d'ailleurs par refuser de se déguiser en âme comme le veut la tradition puisqu'il était le *maestro* principal, situation qui provoqua un tollé parmi les assistants.

En 2007, j'avais voulu entraîner la plus jeune fille de la famille qui m'accueille pour participer à cette journée un peu spéciale où persistent les effluves de la chicha (le sol est encore humide), où tous vivent dans une sorte de torpeur après ces moments d'intense activité rituelle et bachique comme une étape de transition vers la reprise de la vie quotidienne. Toutefois, ses parents n'ont pas accepté car ils craignaient que les propriétaires du mort n'interprètent cette visite comme un désir de poursuivre la fête et de boire[309]. Les gens boivent mais de façon privée, discrète, en famille, il n'y a plus l'exhibition de nourriture et des énormes quantités de chicha − marqueur de prestige de la famille. Cependant, pendant toute cette journée du 3 novembre, on entendit la musique de la fête de la *wallunk'a* (balançoire), qui avait lieu à plus d'un demi-kilomètre de là ; ses décibels ultra-élevés délimitaient le temps et l'espace festifs, et cela se prolongea tard dans la nuit.

Finalement, en défaisant l'autel, on répète différents gestes de purification et de rupture avec la mort (Albo 2007 : 145), en conséquence, selon Riversos : « On demande pardon aux âmes, ensuite la nappe est secouée, ailleurs, on renverse la table, le lieu est balayé, on sort dehors pour secouer ses propres habits en disant "que les peines prennent fin" »[310] (Riveros 2001 : 395).

***
*

La mort réunit. La communauté dans son ensemble se mobilise pour entourrer, accompagner et aider la famille endeuillée. L'autel, une offrande pour les défunts qui reviennent pour se rassasier et passer un temps avec les humains, est une mise en scène de l'environnement du mort : tout doit y être, des aliments, de la boisson sans omettre bien sûr, des objets du quotidien.

Le travail se fait en groupe, souvent dans la joie et dans l'ivresse. La préparation de l'autel commence des mois en avance car les familles doivent affronter des dépenses sans précédent pour monter un autel qui soit attrayant pour les âmes autant que pour les visiteurs. C'est le

[309] Don Carlos, le père, m'avait assuré que ce jour-ci la fête était bien terminée et pourtant les gens continuent de boire. D'ailleurs, alors qu'il devait assister ce jour-là à une réunion du syndicat dont il était alors dirigeant, il s'est vu obligé de rentrer chez lui car le *quorum* n'était pas suffisant, tous prolongeaient la fête chez eux.
[310] Traduction personnelle.

prestige de la famille qui est en jeu. La mort a cette capacité de discriminer socialement et économiquement.

Au long de la fête, la circulation des boissons alcoolisées se fait selon un rythme codifié, il n'est pas recommandé d'être ivre le premier jour des festivités, avant l'arrivée des morts alors qu'il est préconisé de se trouver dans un état de grande ébriété quand ils sont parmi les humains et même après leur départ. Les âmes n'échappent pas à cet état…

Chapitre VI

L'ivresse des morts

Photo 147 Tonneaux de chicha et viande pour la Toussaint. Qhoari 2010.

Après avoir partagé leur nourriture avec les âmes, les humains boivent avec elles. Tout comme les humains, les âmes ne boivent pas seules et le partage de boissons alcoolisées a lieu dans une relation triangulaire qui englobe les humains, les défunts et la nature vivifiée. Les extirpateurs d'idolâtries étaient véritablement troublés par la persistance de leurs ouailles à boire avec leurs morts, ce qui dégénérait régulièrement en ce qu'ils considéraient comme de vulgaires orgies où s'étalaient promiscuité et dialogue avec le diable (c'est ainsi que les curés dénommaient les objets de vénération : ancêtres, nature vivante). Bref, il s'agissait d'un véritable moment de subversion. Les années ont passé et pourtant, il est indéniable que les rituels liés à la mort continuent d'être le théâtre d'énormes scènes bachiques.

Mais pourquoi donner à boire aux morts ? Il devient indispensable d'aborder la notion de corps et plus particulièrement la symbolique des os afin de déchiffrer l'importance de la boisson pour redonner vie.

I. Imputrescibles et éternels : les os

Après avoir bu et mangé avec les morts − ceux-ci veulent jouir de la vie, c'est à ce prix que leur incarnation atteindra toute sa dimension −, le mouvement des os, réhydratés par la chicha, donc vivants, fera aboutir le processus de renaissance. Jusqu'à il n'y a pas si longtemps, les morts, ou plutôt leur cadavre momifié ou leur squelette, attendaient impatiemment le moment de danser, de prendre l'air et de se promener (cf. Viedma, cité plus haut). Pour comprendre l'importance de l'énergie cinétique des morts dans les rituels funéraires, je voudrais expliquer la place des os dans la constitution de la personne et leur rôle en tant qu'objet de sacrifice.

Dans les Andes, les os, secs et durs donc imputrescibles, représentent au même titre que la graisse des offrandes privilégiées pour les divinités protectrices : ceux des sacrifices d'animaux mais aussi ceux des anciens sacrifices humains ou encore leur symbolisation (celle des os du défunt) sous la forme de pain dur fabriqué lors de la fête de la Toussaint. Je reviendrai sur ce dernier point. Les os du sacrifice reçoivent un traitement méticuleux, ils sont enterrés après le sacrifice ou brûlés. Les cendres sont alors soit enterrées − souvent au milieu du patio de la maison − soit conservées dans un endroit particulier.

Les os ont une caractéristique ambiguë. Leur déshydratation, leur sécheresse symbolisent la mort, telle est la condition des momies. Néanmoins, c'est ce même état qui leur confère la pérennité[311]. Peut-être l'infinitude de la mort ? C'est probablement cette double caractéristique qui en fait un mets privilégié des dieux. Dans la Grèce ancienne, le sacrifice d'os et de graisse, les matières pérennes, la part non comestible (quoique je doive émettre une réserve lors de la comparaison avec la région andine où, au contraire, la graisse est valorisée aussi par les vivants et est dégustée avec beaucoup de gourmandise), représentait la substantifique moelle. Ce don marquait la distance entre les hommes et les dieux. Les hommes mangent les parties carnées, périssables, et reconnaissent par là leur infériorité et leur soumission (cf. Jean-Pierre Vernant 1979 : 38-44) car ils portent en eux les germes de la putréfaction alors que les os vont aux dieux en remémoration de leur immortalité.

Van Den Berg pense que l'on peut associer la sécheresse et les os − secs − (1985 : 44). Aussi pour faire fuir la pluie, les Indiens déterraient-ils les *chullpa* (momies), les crânes et les os (cf. Llanos Layme 2004 : 164). Mais bien évidemment, ces actions comportent un risque qui n'est pas des moindres étant donné le pouvoir des morts sur les phénomènes météorologiques. C'est la raison pour laquelle don Carlos, lors de l'enterrement de son petit-fils mort-né, ne voulut pas ouvrir la tombe de ses parents, afin d'y déposer le petit corps, pour que ces derniers ne prennent pas froid et n'envoient pas en représailles une tempête de vent gelé. Ce n'était pas la bonne époque, m'a-t-il expliqué. Doña Salomé et sa fille, Zenobia, me demandèrent avec une certaine inquiétude si on incinérait nos morts en France. Selon elles, ce n'est pas une bonne coutume car en déterrant les os pour les brûler, on risque de provoquer le gel.

Quoi qu'il en soit, l'habitude de déterrer les morts existe bel et bien puisque les habitants l'évoquent (par exemple, doña Cristina, de la proche région d'Arani, m'affirma qu'on joue de la musique triste lors des enterrements ou quand "on sort les os"). Pour terminer, il semblerait qu'à

[311] Pourtant, les os peuvent pourrir : lors d'une 'mise en terre' dans une niche dont il faut boucher l'extrémité avec du plâtre, doña Isabel (la tante de la défunte) s'indigna car cette mixture peut les faire pourrir.

Qhoari, il arrive qu'on retire les morts de leurs *« nichos »*[312] pour les enterrer en pleine terre. On le fait alors au mois de juin, c'est-à-dire l'époque où l'on attend le gel afin de fabriquer les *ch'uñus*.

Je ferai ici justement un parallèle avec le processus d'élaboration du *ch'uñu* et la dessiccation des corps. Le *ch'uñu* est, nous l'avons vu, une pomme de terre déshydratée à force d'exposition au vent, au gel puis au soleil. Ce processus n'est possible que dans les hautes terres gelées et arides. Les momies sont soumises à un procédé tout à fait semblable où le corps se dessèche peu à peu sous l'action du froid et de la sécheresse :

> « De sorte, qu'assis, les genoux leur arrivaient au menton, les talons contre les fesses, les mains jointes avec les doigts entrelacés, on les positionnait de même que lors de leur vivant, dans une posture qui leur permettait de rester parfaitement entiers, parce qu'avec le froid et l'air, ils se desséchaient »[313] (Bartolomé Alvarez 1998 [1588], Chap. 163 : 93).

La linguistique vient conforter l'idée d'une analogie entre le processus de dessiccation des corps et celui de la déshydratation du *ch'uñu.* César Itier a fait la relation entre les mots *chullpa* et *ch'uñu*, ceux-ci ayant semble-t-il une étymologie commune : *« chullpa »*, flétri, vient de *« chullu »* qui signifie « perdre sa vigueur ou sa consistance ». Dans le quechua de Cuzco, le suffixe *-pa* semble prendre racine dans le suffixe postverbe *-pu* qui a une valeur transformative (Itier 2004 : 21-22). Ainsi la conjonction de *« chullu »* et de *-pu*, en quechua huanca se traduirait par « se faner sous l'effet du soleil ou du gel » (Cerron-Palomino 1976 cité in Itier : 22). Cette explication semble plausible au vu de la similarité des processus de transformation du *ch'uñu* et des momies et de leurs racines étymologiques respectives.

L'un des vecteurs du développement des peuples d'altitude andins réside dans leur maîtrise de la technologie de la lyophilisation ou de la déshydratation par le sel qui leur permirent de stocker des aliments. Leurs armées ont pu conquérir les peuples des vallées grâce au *ch'uño*, au *ch'arki* (viande de lama et désormais de bœuf salée et déshydratée) et aux céréales séchées en grains ou sous forme de farine - sous les bons augures de leurs ancêtres momifiés. C'est cette

---

[312] L'habitude d'« enterrer » les morts dans des niches, sur plusieurs étages, commune dans les villes, a fait son apparition à Qhoari depuis déjà de nombreuses années. Bien que ce soit là une démonstration de prestige – car il faut des produits de construction achetés en ville et apportés tant bien que mal en camion, camionnette ou taxi – je pense que cette manière d'inhumer les défunts ne coïncide pas avec les pratiques ancestrales. Il n'est plus possible d'« irriguer » les morts pour qu'ils renaissent, ils ne sont plus en contact avec la Pachamama, bref, ils ne sont pas intégrés dans leur monde. C'est pourquoi, je crois qu'après un certain temps, il est commun d'ouvrir leur tombe pour enterrer les os. Cela se fait en ville car le cimetière déborde et qu'il y a un besoin pressant de trouver de la place, notamment pour éviter la prolifération de cimetières clandestins, or ce n'est pas le cas à Qhoari où le cimetière est vraiment vaste et les tombes espacées.

[313] Traduction personnelle. « De suerte que, sentados, las rodillas llegaban casi a la barba ; juntos los calcañares con el asiento, las manos juntas los dedos trabados, los hacían estar como cuando se sentaban vivos ; de postura que los que se enterraban estaban perfectamente entero, porque con la frialdad y el aire se secaban. »

déshydratation, a priori impropre à la vie, qui a fait survivre et vivre les Andins. Une fois réhydratés, ces aliments acquièrent de nouveau des caractéristiques comestibles. Qu'en est-il des momies ? Je suis tentée de croire qu'en leur donnant à boire, en faisant circuler l'élixir enivrant, la pompe de la vie est réamorcée et les momies peuvent dès lors prodiguer aux humains ce dont ils ont besoin pour vivre, tout comme le font les *ch'uñu* et le *ch'arki* et les grains de maïs secs transformés en chicha. Réhydrater les cadavres momifiés, et plus particulièrement les os, les « faire revenir à la vie » est une vertu que l'on peut, entre autres, attribuer à l'action bienfaitrice de la chicha. Le cercle est bouclé.

Dès lors, les os et par métonymie le défunt doivent être hydratés, c'est la condition même de leur renaissance pendant les quelques jours de la Toussaint. Comme je l'ai déjà signalé, celui ou celle qui rend visite à l'autel et vient de prier pour l'âme du défunt ne manque pas de lui offrir une *ch'alla*, : « on l'alimente et on le fait boire » me dit-on. Mais le défunt non plus ne boit pas seul et pendant ce temps, en conséquence, on sert fort généreusement à boire aux personnes déjà présentes dans la pièce. Les *tutumas* de chicha circulent à un rythme chaque fois plus effréné tout au long de la nuit[314].

À des heures avancées, le sol est littéralement inondé de chicha et l'odeur de la boisson pénètre par tous les pores. Tous, autour de l'autel, dans une ambiance moite qui contraste avec le froid mordant de l'extérieur, au milieu des rires et des larmes, sont dans un état d'ébriété avancée.

II. « Nous ne buvons pas seulement entre vivants mais aussi avec l'âme »

On peut dès lors établir un contact plus intime, plus précis avec l'âme : « ceci est pour toi », « toi, prends ça et moi ça », dit-on en faisant une *ch'alla*. Les humains envoient des commissions à leurs anciens défunts en faisant des *ch'allas*, ils leur demandent aide et abondance. Beaucoup racontent qu'ils parlent ainsi avec leurs défunts pourtant invisibles. Le mort doit boire, nous l'avons vu, c'est la condition même de son « ontologie ». Déjà lors de sa veillée, il reçoit d'abondantes libations, puis la communion se poursuit lors du transport de son cercueil vers le cimetière. Certains arrêts sont traditionnels sur le trajet, la procession en profite pour se reposer et faire une *ch'alla* pour le défunt en disant « bois cela, *almita,* c'est pour toi » : « C'est que l'on boit avec le mort et comme ça, il se réjouit lui aussi », sans omettre de partager avec les morts plus anciens. L'ivresse apaise les moments de transition du cycle vital.

[314] J'ai remarqué que plus elles sont jeunes et semblent célibataires, plus les jeunes filles tendent à s'échapper en voyant arriver la *tutuma*.

On boit avec le mort, pour le mort et au nom du mort... En énonçant le nom du défunt, ceux qui viennent communier lui offrent une libation en l'invitant à se servir : « toi Zenobia, bois cela et moi je prends le reste », dit-on en faisant la *ch'alla* [en mimant un partage de chicha avec la défunte]. Je remarque que la nomination est extrêmement importante au moment de faire une offrande d'alcool, cela est valable aussi bien pour les morts que pour les éléments de la nature vivifiée (comme je le mentionnerai dans la dernière partie de cette thèse). Donc, on prononce toujours son nom, comme si ce dernier formait le double de la personne, son identité intime, une représentation de l'âme : « Quand nous prions à la Toussaint, quand nous prions pour elle [l'âme], nous prononçons son nom et cette bénédiction atteint l'âme, tous les *responsos* [prières] atteignent l'âme ».

Dans un premier temps, j'avais pensé séparer le boire directement avec le ou les morts du boire entre humains. Néanmoins je pense que les rituels liés à l'offrande de boissons en contexte funéraire sont indissociables de l'échange de boissons parmi les vivants. Les hommes boivent entre eux en partageant leur boisson avec leurs défunts : « Et là, on boit, et à l'occasion de la messe [pour le défunt], on offre de la chicha et de la nourriture, non seulement à ceux qui accompagnent mais également sur l'autel installé pour le défunt. » Il est très important que tous ces produits se trouvent en abondance et qu'il y en ait suffisamment pour continuer d'en proposer à l'assemblée les jours suivants car « nous ne buvons pas seulement entre vivants mais aussi avec l'âme ».

À croire qu'Herculeaneo connaissait le plan de mon chapitre quand il affirmait : « Nous voulons donner de la force à l'âme, pour qu'elle vive, c'est pour ça que nous buvons avec l'âme comme si elle était vraiment vivante, on "*ch'alla"*, on partage entre tous... La Pachamama aussi reçoit le fruit de cette *ch'alla*, nous partageons alors entre tous. » Dans cette remarque, on retrouve les différents thèmes qui sont traités ici, la présence des morts considérés « comme » des vivants, la boisson en tant que source d'une énergie et d'une puissance telles que j'irai jusqu'à évoquer une renaissance symbolique due à cette énergie ainsi qu'à la réhydratation/revivification des morts, et aussi aux « hallucinations » qui permettent de se rapprocher des défunts et de leur parler comme lors de leur vivant.

La Pachamama n'est pas en reste, non seulement elle reçoit les dons d'alcool mais selon don Demetrio, à la Toussaint, on réalise une *ch'alla* au milieu du patio parce que « c'est là que vient la Vierge »[315]. Il s'agit certainement d'un *axis mundi* à travers lequel on alimente la Pachamama. En somme, non seulement les morts sont réhydratés (symbole de vie) et reçoivent

[315] Ici la Vierge est la Pachamama.

l'énergie contenue dans l'alcool, mais une autre bénéficiaire directe est la Pachamama : elle se gorge de liquides qui l'irriguent de toutes parts, elle se gonfle, elle s'hydrate, elle vit elle aussi. Elle joue alors l'intermédiaire entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts. C'est à travers les libations versées sur la terre que les morts s'alimentent. Même quand la chicha coule aux coins de la table où repose le cercueil, ou de l'autel où le défunt est censé se rendre lors des *misachiku* ou de la Toussaint, c'est finalement la terre la dernière récipiendaire, celle qui jouera le rôle de colporteur.

Le geste de *ch'alla* a un sens religieux, ce qui précise encore le caractère sacré des défunts. C'est un acte de grande déférence et toute personne qui entre dans une pièce où se déroule un rituel mortuaire avec un autel se découvre la tête pour la réaliser : « On se découvre la tête pour *ch'allar* parce que son esprit peut se trouver là, dans les bougies », explique don Carlos. À travers la *ch'alla*, les morts sont alimentés et désaltérés, la chicha est considérée comme un aliment salutaire, qui donne de l'énergie (comme pour les vivants d'ailleurs) : « Bien sûr que la chicha donne de la force à l'âme, c'est une sorte d'énergie, c'est pour ça qu'on en met aussi dans la petite maison de l'âme, parce que c'est là qu'elle se trouve et elle boit toute la *ch'alla* que nous lui offrons et on peut sentir sa présence » fait remarquer une habitante. Ce que confirme une autre personne : « Je crois que l'âme existe. Il existe diverses manières de sentir la présence de l'âme, c'est pour ça qu'on partage avec elle de la chicha et des repas pendant les messes et la Toussaint. » On ne boit pas de la même façon à la Toussaint ou aux autres rituels funéraires qu'à un mariage ou à la fête des mères : pour les rituels de deuil, on *ch'alla* et on boit « pour les *almitas* ».

Lorsqu'une libation est offerte, une relation de réciprocité très forte s'instaure entre le défunt et la personne qui communique avec lui par ce canal. J'ai déjà parlé plus haut des punitions que peuvent envoyer les morts s'ils sont mal reçus et également du soutien qu'ils sont susceptibles d'apporter aux vivants, mais certaines suppliques passent exclusivement par le biais d'un don d'alcool : « En faisant une *ch'alla*, on demande à l'âme de nous aider, et à travers cet acte, c'est comme si on invitait l'âme, et comme ça, l'âme boit, ça se passe comme ça », remarque doña Salomé. À travers cette offrande, les prières sont colportées, ainsi que des messages pour les autres morts, de la chicha (tel que je l'ai montré plus haut) et d'autres objets : « Nous lui envoyons aussi de la nourriture, tout complet, en commençant par le petit déjeuner, un peigne, des vêtements, une aiguille, du fil, un verre et d'autres choses. »

Les vivants créent une communauté de sens fondée sur les relations de réciprocité et d'entraide : quand on boit avec l'âme, quand on se sacrifie pour elle, elle pompe cette énergie et

devient forte ; à son tour, elle sera sollicitée pour aider les vivants : « Il faut toujours faire une *ch'alla* car quand on célèbre une messe au nom de l'âme, celle-ci vient partager ce moment avec nous et quand nous buvons, c'est comme si nous aidions l'âme ». Les morts font tellement partie de la vie des vivants que personne n'omettrait de les faire participer aux agapes ou de partager avec eux joies et tristesses.

Pour conclure, je propose quelques réflexions sur la sexualité des morts. L'érotisme, on le sait, est souvent étroitement lié à l'ivresse. Les quelques femmes qui se risquèrent à aborder le sujet avec moi m'assurèrent qu'elles n'ont guère de relations que lorsque leur mari se trouve dans un état de conscience altéré. En outre, les habitants pensent que la Pachamama est excitée par ce qui stimule les vivants. Je me demande alors si les morts ivres jouissent de cette stimulation. Manger, boire, danser mais aussi jouir d'une sexualité, telle serait leur réalité par ailleurs attisée par les rites de séduction qui ont souvent lieu dans le cadre de la Toussaint. Je citerai deux exemples. Le premier concerne les hommes déguisés en âmes mimant des positions sexuelles, celles que le défunt aurait pratiquées. Le second, celui de la fête qui a lieu autour de la *wallunk'a*, de grandes balançoires installées pour l'occasion (dont je parlerai également dans la quatrième partie). Les jeunes gens viennent admirer les jambes, voire les entre-jambes des *cholitas* qui se balancent de plus en plus fort pour attraper avec leurs pieds le prix convoité. C'est l'ouverture du carnaval, le début du temps des amours.

Tous ces gestes du boire qui enveloppent vivants, morts et monde sacré sont particulièrement marqués à certains moments des rites funéraires. Les habitants parlent alors de « *machay* », boire pour s'enivrer.

A. Scènes bachiques : le *machay*

J'ai mentionné plus haut que pendant la préparation des repas funèbres, il n'est pas recommandé de boire en recherchant l'ivresse. La chicha circule, certes, mais avec parcimonie, elle est alors un prétexte pour partager un moment de travail en commun, pour se donner du cœur à l'ouvrage et de l'*ánimo* (en espagnol, anima désigne l'âme et l'*ánimo*, l'entrain ; il est aisé de faire l'amalgame). Mais avec l'arrivée de la nuit, les passages de la chicha parmi les participants s'accélèrent et peu à peu, les personnes présentes glissent dans une sorte de torpeur provoquée par l'alcool, dont elles ne ressortiront que deux ou trois jours plus tard. Je ne veux pas dire par là que tous sont totalement ivres du matin au soir, mais dès le moment où les voisins commencent leur pérégrination vers les différentes maisons abritant un autel, ils font une démarche active : ils sont conscients qu'ils devront accepter de boire. Accompagner les familles en deuil passe surtout par le partage de boissons euphorisantes. En outre, à partir de ces visites,

l'ivresse est recherchée, comme le montre le témoignage suivant :

> « Un autre moment où l'on boit aussi de façon généralisée, c'est la Toussaint. À cette occasion, les gens boivent beaucoup plus qu'en d'autres occasions, on boit dans toutes les maisons et en abondance, chez les familles qui souffrent d'un deuil récent. Dans chacune de ces maisons, au fur et à mesure que les visiteurs arrivent, on les reçoit avec des *tutumas* de chicha. »

Pour doña Aurelia, « on boit grave »[316]. Cette dernière − qui, par ailleurs, ne fuit jamais devant une *tutuma*, bien au contraire − fut contrainte de reconnaître qu'une année les médicaments qu'elle prenait représentaient un obstacle pour partager la fête de la Toussaint avec d'autres. Elle se vit obligée de trouver une stratégie qui lui permette quand même de fêter ses morts tout en échappant aux demandes insistantes de ses amis et parents pour boire, elle choisit d'aller très tôt au cimetière « et ensuite je me suis échappée pour qu'on ne me propose pas de chicha ».

Lorsque l'ivresse collective est voulue, recherchée et nécessaire, elle marque le début du « *machay* », l'enivrement généralisé (qui commence à partir de la fabrication de l'autel). Trois jours, trois jours d'ivresse souvent intense... Il ponctue la rencontre entre les vivants − qui partagent alcool, nourriture et du temps entre eux − mais également avec ceux qui arrivent de l'autre monde − pour déguster les mets préparés à leur intention et boire les nombreuses boissons alcoolisées offertes − et la Pachamama. Même s'il fait référence à une aire culturelle et géographique éloignée, ce que rapporte Navarrete Pellicer à propos des Mayas (Mexique) (2005 : 69) me semble s'adapter à mon contexte d'étude et l'expliquer à merveille. Selon cet auteur :

> « Il y a quelque chose de beaucoup plus profond que les seules relations entre les vivants, lors du boire collectif dans un contexte rituel ; boire de grandes quantités d'alcool, fréquemment jusqu'à l'inconscience, est une déclaration de confiance dans la communion des âmes, vivantes et mortes. Ce patron "apocalyptique" du boire (Pages Larraya 1976 cité in Navarrete Pellicer 2005), comme faisant partie de la célébration rituelle du cycle annuel de vie, peut être interprété comme une forme symbolique de sacrifice : la volonté individuelle est déposée entre les mains des ancêtres. L'ivresse collective est par conséquent une affirmation de l'esprit collectif qui se maintient entre les vivants et les morts au cours des célébrations communautaires des confréries ».

À Qhoari, on évoquerait le *« machay »* qui est l'ivresse rituelle par excellence, l'ivresse désirée, valorisée et fondamentale pour créer le climat de communication entre vivants et défunts. Il a lieu dans un contexte ritualisé, dans un temps et un espace donnés, contrôlés d'une part par le moment (la Toussaint) mais aussi par la présence du *maestro* et de divers artifices (autel, prières, éventuellement messe, *ch'alla*, couleurs du deuil, pleurs ritualisés pour n'en citer

[316] Alors que selon elle, par exemple, à Noël, on boit peu.

que quelques-uns) qui favorisent la transition vers le temps sacré de la fête des morts, comme le raconte Herculeaneo :

> « À la Toussaint, on boit vraiment énormément, on commence à boire le jour du montage de l'autel, c'est là que commence le *machay*. Et en y réfléchissant bien, on peut dire qu'on boit beaucoup plus abondamment qu'à n'importe quelle autre occasion. »

Cependant, le témoin ajoute :

> « Cela sans minimiser ce que l'on boit lors des enterrements, et l'on boit beaucoup parce qu'on ne boit pas uniquement pendant toute la nuit de la veillée mais également à tout moment, et même, on boit pratiquement pendant trois jours d'affilée, jusqu'à la fin du *lavatorio* et la construction de la petite maison de l'âme. »

C'est le fait de partager ce moment rituel qui lui confère sa sacralité, le fait de franchir ensemble les limites entre la sobriété et un état d'altération de la conscience qui permet de pénétrer dans une autre dimension, dans l'autre monde et d'établir un nouveau mode de communication – plus direct – avec les morts.

Donner à boire pour assurer l'accompagnement

Le boire collectif, généralisé, fait partie de la vie communautaire, il est difficile d'y échapper au risque de s'isoler et d'être victime des médisances du reste de la communauté : les enfants qui viennent prier se voient offrir des *tutumas* de chicha en remerciement de leurs oraisons, des adolescents de seize ans participant au montage de l'*altar* sont invités à boire et même les évangélistes qui, normalement, ne s'exhibent pas ouvertement en train de boire, sont susceptibles d'accepter quelques *tutumas* afin de communier avec les autres membres de la communauté[317] pour qui le boire ensemble est absolument primordial[318].

Le mort recherche la compagnie des humains au même titre que la famille affligée et pour que le reste de la communauté non seulement vienne lui rendre visite mais surtout reste longtemps, la famille endeuillée doit s'arranger pour que ne manquent ni les boissons ni la nourriture :

> « Si tu organises une Toussaint et que tu offres de la chicha en abondance, en donnant des seaux et des seaux de chicha pour que les gens s'enivrent, il y a plus de probabilités que les visiteurs restent auprès de toi. Les gens restent plus longtemps chez toi si tu leur offres de la chicha en abondance et ils restent pour continuer à boire, mais quand il n'y a pas de chicha pendant la Toussaint, les gens vont de maison en maison et c'est tout : ils viennent, ils regardent comment l'autel est monté et ils s'en vont en disant qu'il n'y a pas de chicha chez ces gens. En revanche, ils restent beaucoup plus longtemps là où

[317] Cf. Caroline Magny 2008, qui a étudié le même phénomène dans la communauté péruvienne Churcampa.
[318] Bien entendu, ils ne le font pas de front.

on les invite à boire de la chicha en abondance. »

C'est Herculaneo qui relate cela. Il poursuit :

> « Le boire de manière généralisée a lieu en situation funèbre, pendant la nuit et tous les moments de l'accompagnement. Pendant les enterrements, les gens boivent gratis, pas seulement de la chicha mais aussi des boissons anisées. Beaucoup de gens viennent à cette beuverie. S'il n'y avait pas de boissons, il n'y aurait pas beaucoup de monde qui viendrait rendre visite à ceux qui ont un défunt et ils ne resteraient pas à l'accompagnement. »

Photo 148 Don Maximiliano fait le tour de toutes les personnes présentes pour leur proposer de l'anisado lors du début de la veillée mortuaire de Zenobia. Octobre 2010.

Photo 149 Pendant que de l'autre côté de la pièce, le beau-frère de la défunte distribue de la coca (sac vert).

Les commentaires de doña Salomé vont dans le même sens : « Avec de la boisson, les gens prient davantage. Si l'on ne leur offrait pas à boire, les gens ne viendraient pas partager avec nous, parce que la boisson, c'est une occasion de partager. » L'énergie prodiguée par ce nectar des dieux est évidente, elle motive le rassemblement et la communication : « Pour les catholiques, la chicha est une essence, nous l'appelons l'eau de maïs et cette eau de maïs a beaucoup plus de valeur... et c'est ça qui réunit les gens parce que quand nous avons bu, il y a plus de possibilités de partager et de discuter de tout ce qui nous arrive », estime Herculeaneo.

Rösing (1991), qui étudia de nombreux rituels chez les Kallawaya des hauts plateaux et vallées boliviens, conçoit le deuil comme l'assouvissement du besoin de se trouver dans un réseau de relations, de se sentir dans un système qui protège, dans un groupe de soutien, dans un groupe qui rend fort. Voilà pourquoi la communauté profite des moments de deuil pour se regrouper et renforcer ses liens. À l'occasion du boire collectif, l'identité du groupe s'affirme, c'est un mouvement communautaire.

Cette réflexion dévoile le pouvoir de convocation du mort mais aussi de la boisson. Toute cérémonie qui convoque le défunt légitime l'ingestion intensive, même extrême, de boissons

contenant un principe euphorisant, vecteur de communication. Et je peux moi-même témoigner de l'abondance gargantuesque de chicha, alcool, boissons anisées, *té con té*[319]que toutes les personnes présentes sont capables d'absorber lors de la veillée mortuaire et des jours qui suivent, ainsi que pendant la Toussaint. L'anthropologue est tenue d'avoir une bonne endurance face à « l'attaque » (ainsi s'expriment les habitants) de la famille en deuil munie de brocs d'alcool, car bien entendu sa résistance est mise à rude épreuve par les litres de chicha ingurgités ainsi que par les effluves de cette boisson des dieux. C'est le moment idoine pour l'évaluer. De cette capacité à boire et à rester suffisamment sobre dépendra la qualité des entretiens futurs...

B. « Les hommes sont ivres de Dieu » : alcool, morts, nature divinisée, Dieu et vivants

Si l'on considère que les morts habitent dans un monde, le *Hanaq Pacha*, dont les frontières sont floues, et qu'ils ont le pouvoir de voyager, à la manière des oiseaux, que leur esprit peut se loger dans les montagnes − objets de vénération dans la région andine −, on comprend qu'ils appartiennent à un monde sacré. Dès leur décès, ils se divinisent, sans pour autant faire partie de la nature incarnée par la Pachamama et des êtres surnaturels qui l'habitent. Les Qhoareños sont catégoriques, les morts sont des entités qui existent et que l'on connait, dont on peut décrire la nature ontologique au contraire de tous ces *auki, tit'imisi* et autres sorcières qui peuplent les entrailles de la terre.

Dès lors, il s'établit une relation quadrangulaire entre les hommes, les morts, la nature divinisée et Dieu où l'alcool et les autres offrandes sont les vecteurs de la communication : « Il faut faire dire des *responsos*, des messes et faire prier. Il faut aussi *ch'allar* parce qu'en le faisant, nous partageons avec nos morts. » Ainsi, *ch'alla* et prières ne sont pas contradictoires : elles participent d'un même système religieux, d'une construction où *Dios Todopoderoso* et la Pachamama ont une place. Aussi bien l'un que l'autre sont nécessaires dans le processus de communication avec les âmes. Une fois réalisées les libations de rigueur, on est en mesure de « converser avec l'*almita* » et cette communication est directe : « Toi, mon *almita*, sois l'intermédiaire entre Dieu et ma famille. »

[319] Le *té con té* est une boisson à base de singani (alcool distillé de raisin qui ressemble à la *grappa*) ou d'alcool, et de thé brûlant, aromatisé à la cannelle et au clou de girofle.

Les échanges ont lieu dans une situation d'équilibre et d'harmonie entre ces quatre entités, la terre se portant intermédiaire puisque c'est elle qui absorbe le fruit des libations avant de le transmettre aux morts. C'est à travers la terre que ces derniers s'alimentent mais aussi grâce au sacrifice des humains dont ils absorbent l'énergie. En retour, ils leur prodiguent des bienfaits, notamment la sécurité alimentaire, et le bonheur, comme le montre le schéma suivant :

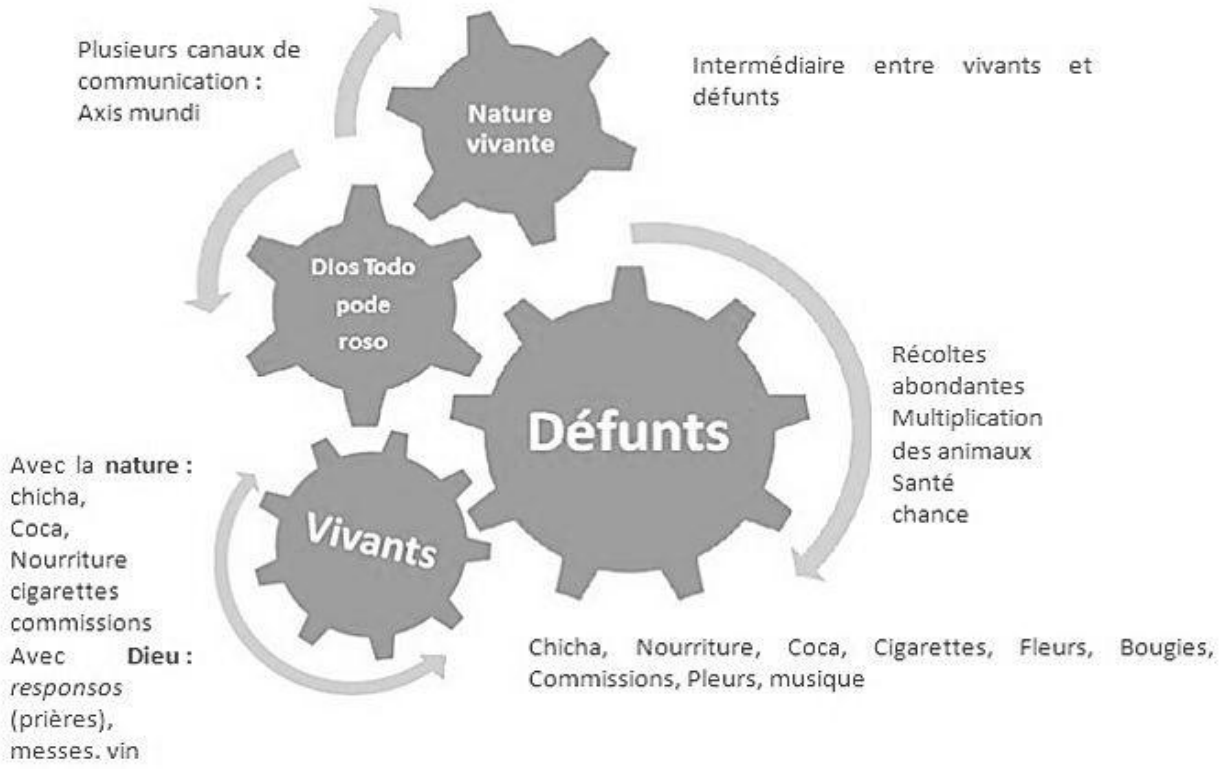


Fig. 11 Mécanisme mettant en valeur les relations de réciprocité entre les humains et le monde sacré.

Puisque nous admettons que les morts font partie de la sphère du sacré, on peut analyser la communication qui s'établit dans ce schème quadrilogique à la lumière de la thèse développée par Philippe de Félice (1936) qui soutient que l'ivresse est une « forme inférieure de la mystique ». Cet auteur, après avoir étudié le rôle des breuvages enivrants chez les peuples qui communiquaient de la sorte avec leurs esprits, affirme :

> « Si toutes les formes de la mystique, les plus humbles comme les plus sublimes, se rencontrent dans la prétention qui leur est commune de dégager l'âme de ses entraves et de lui proposer une évasion vers quelque monde surnaturel, et si le propre de l'expérience mystique, la plus élémentaire comme la plus raffinée, est précisément le sentiment d'une libération et d'une illumination intérieures, résultat d'un contact immédiat avec des forces surhumaines, n'est-on pas autorisé à qualifier de mystique l'état du buveur ? » (1936 : 14)

L'altération physiologique et psychologique induite par les extases mystiques évoque bien

celle liée à l'ingestion excessive de boissons enivrantes. Il en déduit que certaines traditions avaient maintenu dans la conscience collective le souvenir du caractère mystique de certaines formes d'ivresse. Après une analyse de soufis musulmans, de traditions juives ou encore des agapes eucharistiques de l'Église primitive et des expériences extatiques de saints et saintes (: 14-35) où se mêlent les vocabulaires bachique, érotique et religieux, il poursuit : « les hommes sont ivres de Dieu » (1936 : 19). Non seulement les hommes voulaient communiquer mais ils désiraient ressembler aux dieux dans leur éternité. Félice explique que les hommes cherchèrent alors des boissons et autres psychotropes qui leur permettaient de se rapprocher d'eux. Dans cette quête pour l'élixir merveilleux, ils découvrirent des plantes devenues sacrées qui apportèrent énergie, hallucination et oubli.

Parmi ces substances divines, l'alcool devint un puissant intermédiaire entre les hommes et leurs divinités. Craplet ajoute − pour expliquer la relation qui unit les hommes aux dieux − que les nectars enivrants facilitent :

> « […] l'affrontement avec l'inconnu, le vide de l'univers et le néant, et sert d'intermédiaire entre l'homme et le divin. Il n'est pas étonnant que les hommes aient vu la main des dieux dans les effets de l'alcool et même simplement dans le mystère de la fermentation ; celle-ci fait partie de ces phénomènes longtemps inexpliqués, comme la foudre, la fièvre ou la trajectoire des planètes » (2000 : 115).

Finalement, comme le souligne Véronique Nahoum-Grappe, le boire est un langage que le groupe se tient à lui-même (cf. 1989a : 149) et c'est bien de cela qu'il s'agit dans la relation que j'ai décelée entre les vivants et les morts par le biais de l'alcool. Cette forme de communication est, de l'avis général, nettement plus aisée en état d'ébriété, ce qu'encourageraient de surcroît les curanderos. « Moi je crois que nous envoyons plus facilement des messages/commissions quand nous sommes ivres, les curanderos eux-mêmes le disent », fait remarquer une habitante. L'époque privilégiée pour la communication directe est la Toussaint, sans sous-estimer les *misachiku* (messes pour le défunt), voire l'anniversaire du mort. Le témoignage suivant souligne clairement le rôle des boissons enivrantes dans la relation de communication : « On accompagne toujours la fête avec des boissons alcoolisées car sinon comment pourrions-nous communiquer avec elle [l'âme] ? Elle pourrait mourir de soif. »

Pour conclure, je souhaite transmettre le désarroi de plusieurs personnes âgées selon lesquelles depuis quelques années, les manières de communiquer sont en train d'évoluer : elles estiment que les jeunes ne savent plus entrer en contact avec leurs ancêtres. Heureusement, on peut également établir un contact avec eux à travers le rêve.

C. L'onirisme et l'ivresse

L'âme apparait en songe au rêveur : « L'esprit reste sur terre, il est avec nous mais nous ne pouvons pas le voir. Je pense que c'est comme dans les rêves car quand nous rêvons, nous rencontrons les morts » (doña Roberta). Or l'âme peut aussi se présenter pendant l'ivresse, comme me le confiait une femme de Qhoari : « Quand je suis ivre, je vois apparaître ma défunte mère. » Une autre femme raconte son expérience : « Moi, je rêve des âmes, je bois avec ceux qui sont déjà morts et je mange avec eux, tranquillement », tandis qu'un autre affirme que les âmes se voient mieux en état d'ébriété.

Les âmes semblent se manifester surtout lors d'intenses moments émotionnels, lorsque la tristesse envahit la personne. L'âme est dangereuse mais aussi consolatrice, elle sait écouter les plaintes des vivants. « Quand je suis très triste, je lui demande de m'aider [à ma défunte mère] », explique don Felipe. Une autre personne du lieu raconte : « Oui, c'est certain que [les âmes] nous apparaissent surtout quand nous sommes tristes. » Quoi qu'il en soit, l'apparition de l'âme est délicate, il faut savoir l'aborder et comment réagir pour qu'elle n'ait pas d'impact négatif sur la vie de celui qui a fait l'expérience de cette matérialisation. Dans la société andine où l'onirisme joue un rôle prémonitoire et performatif[320], communiquer avec des êtres d'un autre monde ou boire jusqu'à atteindre une perception altérée du monde qui nous entoure fait souvent partie d'un même registre de pensée. Être ivre, c'est un peu rêver[321]. Le monde onirique se mêle à celui de l'ivresse et les expériences de voyage dans les deux sont susceptibles de se rejoindre.

Tout état d'altération du psychisme est dangereux, le contrôle sur soi se dissipe, c'est donc le moment choisi par les démons pour s'approprier notre corps et notre âme, tout en incitant le rêveur ou le buveur à agir de façon démoniaque. Le sommeil et les rêves qui l'accompagnent ainsi que l'ébriété sont deux états liminaires, dangereux et performatifs, deux états à contrôler. Comme je l'ai dit plus haut, Thierry Saignes faisait valoir que les morts sont comme des personnes ivres, et l'ivresse est considérée comme une petite mort. Je juge par conséquent plausible l'idée d'une équation entre mort, rêve et ivresse.

D. Après la visite des morts, les aliments et la boisson deviennent *k'aima* (insipides)

Finalement, comment peut-on savoir que les morts viennent partager notre vie, notre nourriture, notre boisson ?

---

[320] Du reste, les individus recherchent toujours la signification des rêves, prennent leurs dispositions pour éviter le pire et ont souvent recours aux services d'un chamane pour détourner une possible fatalité.
[321] Ne sombre-t-on pas dans un sommeil profond entre la seconde et troisième phase de l'ivresse ?

Les morts boivent vraiment, « les âmes aussi s'enivrent » me dit-on. La preuve irréfutable en est que le lendemain du 1er novembre, à partir de midi, au moment du démontage de l'autel, les boissons et les aliments préparés pour le défunt n'ont plus aucune saveur ni odeur (elle se dissémine), ils sont devenus *« k'aima »* (insipides) et « la chicha aussi devient de l'eau. » : « Moi je crois que l'âme vient, c'est sûr qu'elle vient pour manger parce qu'après, la nourriture n'a plus aucun goût » raconte un témoin. Même le pain n'échapperait pas à cette transformation et souffrirait une métamorphose en perdant de sa qualité. Quelques auteurs pensent que les âmes absorbent surtout le sel et le sucre de la nourriture (cf. Costas Arguedas cité in Rocha 1990 : 116-117). La substance, voire l'assaisonnement ont été absorbés, l'âme « aspire le goût » et l'odeur. C'est le signe même de la satiété des morts.

Finalement, tous finissent par se retrouver dans le même état après avoir bu et les morts s'enivrent au même rythme que leurs anciens congénères : « C'est sûr qu'avec le goût de la chicha, l'âme s'enivre avec nous ; comme on boit avec elle, l'âme doit certainement être ivre. », « Quand nous faisons une *ch'alla*, l'âme en boit la saveur. Si nous nous enivrons, elle aussi s'enivre, c'est pour ça que nous buvons avec elle. Nous partageons comme cela. »

Évidemment, certains affirment leur scepticisme par rapport à l'ingestion de boisson de la part des défunts[322] : « Je n'y crois pas car il n'a plus de corps qui puisse supporter quelque chose matérielle que ce soit ; en fait, nous autres, les personnes, nous buvons au nom du défunt, comme s'il était présent parmi nous » (Herculeano). À mon sens, il s'agit d'une autre façon de décrire le phénomène de représentation mentionné plus haut : rendre présent ce qui est absent. Bien évidemment, les âmes ne sont pas présentes physiquement pour partager la boisson des humains mais les descriptions des informateurs sont parfois si pétillantes et les atmosphères vécues lors de rituels funéraires si prenantes, si denses, que l'impression de présence vivante des défunts devient presque tangible. Il ne me semble pas incongru de voir quelque chose de concret au-delà de ces impressions.

Les âmes ont bu, elles ont mangé, elles ont joué, ri, écouté de la musique, éventuellement dansé, elles peuvent alors s'en aller en *« alma kacharpaya »*, repartir vers leur pays.

---

[322] Herculeaneo, un habitant dubitatif, fait connaître son incertitude : « Je ne peux pas assurer que [la nourriture perd son goût parce qu'elle est absorbée par les âmes qui reviennent], c'est peut-être à cause de tout le temps où les aliments sont exposés qu'ils perdent leur goût, mais si ce n'est pas ça, alors peut-être que l'âme vient vraiment ? Mais on ne peut pas le voir et on ne peut pas savoir comment et pourquoi ont lieu ces changement de saveur dans les aliments sur la *mesa* de l'âme. » Il a quand même affirmé dans un premier temps qu'effectivement la chicha perd son goût. Par ailleurs, il est tout de même convaincu que les âmes reviennent sous une forme « spirituelle ». Une femme témoigne : « Je crois qu'ils viennent, mon fils aussi est revenu, je l'ai attendu mais je ne l'ai pas vu. »

E. *Alma kacharpaya* (l'adieu aux âmes)

Photo 150 Petit autel installé dans le patio pour Mama Angela, pendant le démontage de la structure de l'autel, avant de partir en procession pour le cimetière. 2007.

Quand les morts ont été correctement célébrés, alors ils peuvent − ils doivent même − s'en aller en *alma kacharpaya*. L'âme n'appartient désormais plus à notre monde. « Elle doit s'en aller pour pouvoir revenir nous rendre visite l'année suivante à l'occasion de la Toussaint », pense don Carlos. Sa femme ajoute : « L'âme doit s'en aller, nous ne pouvons pas la retenir, elle pourrait nous faire du mal et elle souffrirait car ce n'est pas sa nature. »

On lui fait alors des adieux jusqu'à l'année prochaine « avec une *tutumita* de chicha recouverte d'un drap blanc et des fleurs ». À Qhoari, le rituel ne s'arrête pas là puisqu'il s'agit de raccompagner les âmes vers le cimetière, qui est leur demeure[323]. Une personne ou deux se déguisent alors en âme (en défunt) et dès lors commencent une succession de plaisanteries qui mettent en scène aussi bien le public que les « acteurs ». Je reviendrai sur ce jeu dans la quatrième partie. L'heure est au rire, il vient ponctuer plusieurs jours où le boire collectif a scandé tout le déroulement de la fête.

Ce sont les derniers moments d'accompagnement, la famille va ensuite se retrouver seule ou entourée des parents très proches ainsi que de ceux qui sont venus de loin pour cette occasion. La fête prend fin, tous rentrent avec la sensation d'avoir partagé de bons moments entre famille et amis, d'avoir pris le temps de se souvenir. Mais qu'en est-il des évangélistes qui ne peuvent de façon ostentatoire partager de boissons euphorisantes ?

[323] Certaines familles qui pratiquent la bi-localité descendent vers le *valle alto* pour réaliser ce rituel, ce qui représente évidemment une marque de prestige par rapport aux autres communautaires. Ils démontrent par là qu'ils disposent de l'argent nécessaire pour y avoir une maison et souvent leur capacité à faire étudier leurs enfants dans une institution d'études supérieures en ville. Cela rejaillit immédiatement sur leur capital symbolique.

III. La guerre des diables : tension entre évangélistes et catholiques

Photo 151 Don Andrés fait une offrande de bougie et de musique à ses *santos en piedra*, Tata Santa Vera Cruz, charango à l'épaule. Qhoari 2009.

Photo 152 petit *santo en piedra* avec offrande de canettes de bière, déniché dans la chapelle de Qhoari. 2008.

Je n'ai pas l'intention d'approfondir la problématique du boire collectif en rapport avec les évangélistes, car ce sujet mériterait à lui seul une thèse entière[324] et j'ai préféré me tourner vers les pratiques dites catholiques et « pachamamesques »[325]. Pourtant, comme je l'ai dit dans le chapitre précédent, la communauté a compté près de 95 % d'évangélistes jusqu'à il y a une dizaine d'années (jusque vers l'an 2000). Ce phénomène a eu un profond impact sur la vie communautaire. Selon Gilles Rivière, c'est à partir des années 50 qu'une multitude de groupes évangélistes fit son apparition en Bolivie en raison de différents facteurs. Après la crise de 1929 et la Guerre du Chaco (contre le Paraguay entre 1932 et 1935), un vaste mouvement social vit le jour et déboucha sur la Révolution de 1952 et la prise de pouvoir par le *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR). De nombreuses mesures sociales furent alors mises en place. Alors en pleine guerre froide et pour s'assurer que la Bolivie suive un autre chemin que celui du communisme, les États-Unis offrirent une aide financière considérable à la Bolivie, augmentant de la sorte la dépendance matérielle et idéologique du pays (2007 : § 1, 2 et 3). Dans ce contexte, certaines associations religieuses jouèrent un rôle considérable en agissant en tant qu'intermédiaires de la distribution de l'aide étrangère et en se faisant la pierre de lance de la guerre idéologique contre les secteurs « subversifs » (2007 : § 4). Quels furent alors les effets de

[324] Il a d'ailleurs été étudié en profondeur dans la thèse de Caroline Magny (2008).
[325] Terme utilisé par les communautaires eux-mêmes.

ce déploiement de l'évangélisme sur le système symbolique et religieux de la communauté.

Lors de l'atelier d'histoire orale, un ancien témoigna de la façon suivante : « Peu à peu, les évangélistes se sont multipliés de partout. Ils sont apparus après la Réforme Agraire [1953] ». Cette époque fut celle d'une grande effervescence dans plusieurs domaines, bien des changements ont suivi. Elle coïncidait évidemment avec le départ du patron. Avec la disparition de cet homme, de nouvelles pratiques rituelles et festives firent leur apparition : « Quand le patron est parti, on a tout fêté et bu plus de chicha. Tata Timoteo célébrait la fête de Surumi. » D'autres fêtes sont apparues après cette date, comme celle de tata Suykuni. Toutefois, malgré le départ du mauvais homme, les communautaires continuaient de commémorer le saint du patron, Santavelacruz (la Sainte Croix) : « Cette fête avait lieu chez le défunt Manuel Rojas ou on le faisait chez moi », raconte don Andrés.

Très vite après cette brève euphorie, avec l'arrivée massive des évangélistes, « les fêtes se sont affaiblies », voire ont disparu. Ce fut le sort réservé à la fête de Surumi qui, selon les dires, n'est plus célébrée depuis vingt-cinq ans. Il s'agit d'un saint peint sur une pierre[326]. On dit qu'il a été apporté en provenance du côté d'Epizana (sur l'ancienne route de Santa Cruz). « C'était un saint très miraculeux », il avait droit à une grosse fête en son honneur. Mais elle a fini par tomber en désuétude : « Ils se sont disputés entre eux, entre frères[327]. Nous, nous voulions continuer de célébrer la fête mais ça n'a plus été possible parce que [la communauté] s'est remplie d'évangélistes. » Je pense qu'il faut corriger la chronologie car d'autres déclarations soutiennent que l'apogée de la présence évangéliste à Qhoari se situe pendant le gouvernement de Siles Zuazo (vers 1985), donc nettement plus tard. À cette époque, il ne restait que quelques catholiques, à Qhoari Medio, en fait, il s'agissait d'une seule famille (qui est ma famille d'accueil, la famille Jaldin).

Les deux communautés religieuses ont des difficultés à s'entendre. Les uns critiquent l'intolérance des évangélistes envers les règles de réciprocité, à la base des relations sociales, qui incluent obligatoirement le partage de substances excitantes comme l'a lcool, les cigarettes ou la coca. Le refus de participer à la plupart des fêtes est également très mal perçu. Cela a pour effet un éloignement communautaire. Et effectivement, les autres préfèrent s'isoler afin de ne pas se laisser contaminer par de si mauvaises habitudes, manifestation évidente de l'intervention diabolique. Difficile dans ces conditions de trouver un terrain d'entente...

---

[326] Les *« santos en piedra »* sont des saints peints sur des pierres. Quand quelqu'un trouve une pierre qui lui semble spéciale, il peut l'apporter à un peintre qui se chargera de révéler le saint qui s'y cache (cf. Miriam Vargas, communication personnelle). Beaucoup sont considérés comme miraculeux. Les personnes qui ont des saints offrent généralement une fête chaque année en leur honneur.

[327] Les évangélistes s'appellent « frère » entre eux.

Je trouve de nombreux points communs entre certains résultats du travail de terrain de Caroline Magny (2008) et des situations dont j'ai été le témoin. Selon cette anthropologue, dans la région de Churcampa (Cuzco-Pérou), les catholiques considèrent comme une contradiction le décalage entre le discours des convertis et leurs pratiques véritables. Pour eux, le fait de continuer d'assister aux fêtes catholiques dédiées aux saints et aux vierges sans accepter de boire de l'alcool est paradoxal.

Les difficultés d'intégration des uns et le manque de reconnaissance de la différence des autres se cristallisent dans le refus de partager les biens rituels et symboliques que sont la coca, l'alcool et les cigarettes. Comme l'a clairement exposé Magny, d'un côté, les catholiques semblent considérer la consommation d'alcool et de feuilles de coca comme une obligation sociale et religieuse ; de l'autre, les pasteurs protestants exhortent leurs fidèles à cesser de boire pour pouvoir espérer atteindre le salut. Car pour eux, le salut vient de Dieu en fonction de la vie menée sur terre et non du soutien de la communauté. Dès lors, seul compte l'individu. L'abandon de la consommation d'alcool et de coca est en ce sens révélateur de l'option individualiste prise par les évangélistes (cf. Magny 2008 § 12). Comme le remarque cette anthropologue, ces deux éléments représentent une sorte d'allégorie de leur « vie d'avant » et refuser de les consommer constitue un signe fort de rejet de leur héritage culturel et de leur relation avec le passé (§ 15). Il s'agit véritablement d'une disjonction au sein de la communauté, les uns qui continuent de pratiquer des rites collectifs empreints de solidarité et les autres qui recherchent le salut individuel dans un monde globalisé où prédomine l'individualisme.

Les écueils sont multiples pour atteindre une réconciliation des deux communautés religieuses et comme dans toute situation de discrimination, la non compréhension de l'autre est la première difficulté à franchir. Don Juan assène dans un jugement sans appel :

> « Encore maintenant, je n'arrive pas à comprendre ce qu'est un frère ou un évangéliste, parce qu'ils construisent leurs églises comme on installe des *chicherías*. Les catholiques n'ont que quelques temples, l'église du Carmen ou quelques autres en ville, ils n'ont que ceux-là. Et puis, les frères, ne sont-ils pas pécheurs, eux aussi ? Parce qu'ils disent que nous sommes des pécheurs, des démons, mais eux, ne sont-ils pas aussi des démons ? Parce que, eux aussi, ils ont des enfants, alors ne sont-ils pas pécheurs ? Moi, je crois que les évangélistes sont plus égoïstes, ils sont plus hypocrites, alors que nous les catholiques, nous ne sommes pas comme ça, peut-être que seulement quelques-uns d'entre nous le sont. Boire dans le système catholique, c'est normal si on le fait avec mesure. Et puis, tout comme eux se font baptiser, nous aussi, nous nous faisons baptiser avec de l'eau. »

Puisque l'image démoniaque a été évoquée, approfondissons le sujet. Les anciennes coutumes des convertis sont également considérées comme néfastes voire « diaboliques ». Don

Juan raconte qu'un de ses amis évangélistes avait vu pendant la Toussaint de nombreux esprits malins venant s'alimenter à l'autel préparé à cet effet, ce à quoi il aurait rétorqué qu'il s'agissait en fait des âmes de ses défunts. Mais l'autre ne le croyait pas car les âmes ne reviennent pas, selon l'évangéliste, ceux qui absorbent le goût des aliments sont les diables[328]... Finalement, diable ou défunt, les deux parties coïncident sur le fait que quelqu'un absorbe véritablement la substance des aliments et des boissons, sous forme de *ch'alla* ou de *q'owa*, corroborant ainsi, selon les habitants, l'existence des âmes.

Hormis ce terrain d'entente, les commentaires vont bon train. Des catholiques m'ont raconté que les évangélistes ont des pratiques bestiales, qu'ils ont l'habitude de se retrouver dans leur temple et d'avoir des relations sexuelles tous ensemble, sans faire de différence entre parents, enfants, cousins ou autres parentèle, lors d'énormes orgies. Une femme m'a même confirmé avoir vu de ses yeux ces pratiques animales à travers la fenêtre du temple ! Le poids de la rumeur, on le sait, peut recouvrir plus de force que la vérité objective elle-même : en Bolivie, on dit souvent : *« pueblo chico, infierno grande »*[329].

Chaque groupe cherche à diaboliser l'autre pour le délégitimer et justifier que lui seul détient la vérité. Cette guerre des diables a pour champ de bataille l'ivresse et la mastication de coca.

Les catholiques sont des ivrognes

Malgré la libération de certaines pratiques religieuses, le clivage, qui depuis n'a cessé de sous-tendre les relations entre Qhoareños, s'est approfondi entre eux, notamment par rapport à la nouvelle habitude de boire de la chicha. En effet, après la chute du régime de l'hacienda, tous allaient de temps en temps partager une chicha entre amis et famille et « seuls les frères n'allaient pas à la *chichería »*. Ainsi, les tensions nées au cours du système de l'hacienda se déplacèrent vers des résistances religieuses. Magny (2008 § 8) synthétise fort bien les perceptions des uns sur les autres. Selon son étude, pour les catholiques, « les protestants sont ceux qui ne boivent plus et ne mâchent plus de [feuilles de] coca ». À l'inverse, pour la plupart des protestants, les catholiques sont « ceux qui mâchent des feuilles de coca, qui boivent et qui s'enivrent pendant les fêtes. » Certains vont même jusqu'à affirmer que « tous les catholiques sont des païens ivrognes », ce dont se souvient très bien doña Teodora, une vieille femme de la communauté, qui raconte que sa tante évangéliste la grondait en la traitant d'ivrogne.

---

[328] Rien de plus normal. Nous savons que les évangélisateurs firent tout leur possible pour assimiler les morts et les ancêtres aux diables, en les plaçant entre autres sous une même dénomination : *supay*.
[329] Petit village, grand enfer.

En effet, aussitôt que l'on aborde le sujet délicat de l'évangélisme, les personnes interrogées font référence à l'ivresse, c'est donc bien un marqueur identitaire et sectaire entre les deux mondes. À Qhoari, tous les acteurs de l'atelier d'histoire orale soulignèrent qu'ils allaient chanter tous les dimanches au son des tambours[330] mais sans jamais boire ; c'est une précision sur laquelle ils insistèrent avec véhémence : « On chantait mais personne ne se souvenait de ses beuveries passées... ».

Pour illustrer les tensions susceptibles de naître entre partisans du catholicisme et disciples de l'évangélisme, voici une anecdote qui a bien failli dégénérer en conflit ouvert. Je pense d'ailleurs que la visibilité d'un conflit représente un excellent terrain pour comprendre les normes et les limites sociales.

En février 2009, toute la famille Albarado Jaldin était sur le point de partir en fanfare, avec d'énormes provisions de chicha, des fleurs, des pétards, des confettis et des serpentins, en direction de la chapelle où devait être dite la messe pour Tata Compadres, dont Ernesto, le fils, était le *pasante* principal (j'étais moi-même *pasante* dans une moindre mesure), quand un colporteur de mauvais augure vint annoncer la mort de l'oncle d'Ernesto. Don Julio, le frère aîné de son père vivait dans la communauté voisine de Ch'ullkumayu. Quel dilemme ! « On ne peut pas danser sur le corps de mon oncle », dit Ernesto en pensant à une éventuelle annulation de la fête ; mais ne pas offrir, au dernier moment, la fête tant attendue pourrait provoquer la colère des habitants et du saint... Il fut décidé de trouver un compromis, on s'occuperait des invités mais sans excès et l'on participerait à certaines étapes de la veillée, de l'enterrement et du *puqllay/lavatorio*. Ces quelques jours furent le théâtre d'une véritable valse des fêtes puisque, hormis celle de Tata Compadres et l'enterrement, le frère aîné d'Ernesto qui vit à Santa Cruz (à 12 heures de car de Cochabamba) n'hésita pas à profiter du moment de réunion familiale pour faire baptiser sa fille, Camila puis, le soir, lui faire son *umarruthuku* (première coupe de cheveux). Baptême, coupe de cheveux, Tata Compadres, enterrement, tout cela dans la même journée. En sautant d'une fête à l'autre, j'ai quand même assisté à quatre messes en trois jours.

Les mauvaises langues murmurent que l'oncle qui souffrait d'un grave problème respiratoire, probablement une pneumonie, est mort à cause de l'intervention des évangélistes. Ces derniers s'adressèrent à lui en lui promettant une prompte guérison dans sa nouvelle foi étant donné que sa rémission semblait compromise devant le refus de sa femme de payer les médicaments. Il pensait vraiment qu'il pouvait guérir grâce à eux. Or, toute conversion suppose un baptême et cela fut fait dans l'eau gelée du fleuve. Il ne s'en remit pas.

[330] Les réunions évangélistes sont souvent animées par de la musique.

Photo 153 A la sortie du cimetière de Qhoari bajo, les évangélistes s'installèrent d'un côté, faisant face au cimetière et buvèrent des sodas (que l'on voit sur la photo) au même rythme que les catholiques installés en face buvaient de la chicha. 2009.

Photo 154 De l'autre côté, à quelques mètres, les catholiques, eux aussi, installés en petits groupes, boivent de la chicha, en veulent pour preuve tous les seaux que l'on voit sur la photo. 2009.

Photo 155 Petits groupes d'évangélistes à la sortie du cimetière installés en cercle et buvant des sodas. 2009.

Photo 156 Les évangélistes s'installent ensemble et boivent à un rythme élevé des boissons gazeuses, répétant parfois les mêmes gestes du boire des catholiques, comme de s'inviter mutuellement à boire. Qhoari, Tata Compadres 2010.

Les conflits ne s'arrêtaient pas là. Plus tard, nous assistâmes à des discussions houleuses pour déterminer si le défunt pouvait être considéré comme évangéliste alors qu'il était décédé juste après sa conversion et à cause d'elle, tandis que toute sa vie il avait été un bon catholique. Les uns voulaient un enterrement catholique, les autres préconisaient une célébration évangéliste. Finalement, c'est un pasteur évangéliste qui prit la main et anima la veillée (un haut-parleur avait été placé sur le toit de la demeure du défunt pour que tous écoutent ses harangues). Plus tard, au cimetière, il dit un sermon autour du cercueil. Presque instinctivement, les deux groupes se séparèrent, les catholiques s'assirent un peu éloignés du pasteur alors que les évangélistes avaient resserré leurs rangs autour de lui. Puis on engagea le chemin du retour. Il faut pour cela

retraverser le fleuve pieds nus dans le sens inverse. De l'autre côté, tous s'arrêtèrent en rang en regardant vers le cimetière. « Là-bas, c'est la ville des morts et ici, le pays des vivants » dit Ernesto. Ensuite, deux groupes s'organisèrent spontanément, ceux qui buvaient des rafraichissements non alcoolisés sans mesure et ceux qui ingurgitaient à une allure folle de la chicha[331].

Des passerelles existent toutefois entre les deux groupes, notamment quand certaines femmes évangélistes s'approchèrent pour offrir des boissons gazeuses aux enfants et à ceux qui avaient soif après toutes ces émotions. Les mères et les grands-mères acceptaient bien volontiers.

Ce qui attira mon attention dans cette aventure, c'est que les gestes des évangélistes, en fin de compte, reproduisent ceux des catholiques. Certains ne manquent pas de verser quelques gouttes de leur rafraichissement sur la terre avant de boire et ils boivent ce breuvage gazeux à peu près au même rythme que les catholiques boivent leur chicha, avec d'ailleurs un effet similaire sur le ballonnement abdominal.

En ce qui concerne la fête de la Toussaint, j'ai également remarqué que des familles évangélistes reproduisent certaines pratiques catholiques pour honorer leurs défunts, tout en les simplifiant. Voyons ce que pense Herculeaneo. Pour lui, pendant que les catholiques font des libations de chicha, les évangélistes placent de l'eau sucrée comme s'il s'agissait de chicha (d'autres informateurs indiquent que les évangélistes mettent eux aussi des boissons alcoolisées pour leurs âmes ce qui selon eux, serait bien une preuve de l'existence de l'âme. Certains affirment - mais je ne peux l'authentifier - que les évangélistes servent même de la chicha pendant leurs enterrements), ils n'hésitent pas non plus à cuisiner pour leurs morts et à les attendre avec ce qu'ils appréciaient vivants, alors que normalement leur religion le leur interdit. Il précise également qu'ils vont au cimetière, qu'ils font dire des prières par des enfants ou des adolescents prieurs et ils leur déposent des fleurs. Il existe en conséquence un décalage entre le discours – le non retour des âmes – et la pratique – où l'on prépare tout pour leur arrivée.

Lors de mes déambulations dans la communauté, je discutais avec une femme évangéliste − mais je ne le savais pas au moment des faits − qui était en train de mettre ses pains de la Toussaint au four. Elle était extrêmement gênée, ne voulait pas montrer qu'elle avait beaucoup de pain en attente et nous fit comprendre qu'il fallait qu'on prenne congé. Les évangélistes ne sont

[331] J'ai d'ailleurs joué un rôle relativement inconfortable dans cette épopée puisque pour la première et dernière fois de mon terrain, j'avais décidé d'aller à Qhoari en voiture étant donné qu'il fallait transporter un certain nombre de choses pour la fête dont j'étais aussi la *pasante*. C'est donc tout naturellement que la famille m'a demandé de transporter deux tonneaux (en plastique) contenant chacun 60 litres de chicha, de la fête de Tata Compadres à l'enterrement. J'ai donc charrié l'objet de toutes les horreurs aux yeux des évangélistes, au vu et au su de tous car ma minuscule voiture toute cabossée se trouvait dans le cortège funèbre !

pas censés préparer des *t'antawawas.*

Photo 157 autel pour un adolescent de tradition évangéliste beaucoup plus sobre. On devine quand même une étoile de *ch'alla* faite par un catholique avec du soda. Qhoari alto 2007.

Une autre personne précise qu'« ils font presque les mêmes choses [que les catholiques], c'est pourquoi je ne crois pas que l'âme se fâche quand on lui offre de la chicha car nous lui montons également son autel et ses nourritures [préférées] ». C'est certainement dans cet état d'esprit qu'un catholique a commis devant moi une maladresse lorsqu'il a cherché à *ch'allar* l'autel d'un jeune défunt avec son faux Coca-Cola, il a été mal vu (là encore, cette affirmation contraste avec ce que j'ai mentionné plus haut sur les *ch'allas* avec du soda devant le cimetière. Chacun négocie comme il peut la relation à l'alcool).

En tous cas, j'ai assisté à une scène, lors de la préparation de l'autel de la Toussaint de doña Angela, qui m'a beaucoup frappée. Comme à mon habitude, je filmais tout le processus de montage et donc aussi les gens présents, souvent en train de boire, au moment où est entré le *maestro*, celui qui supervisait toute la construction en donnant des indications. Bien entendu, je l'ai filmé comme toutes les autres personnes présentes mais cela a déclenché un petit scandale car il était en train de boire de la chicha alors qu'il est évangéliste et dirigeant de la plus grosse ONG (évangéliste) du lieu. Il s'agit donc d'un notable. Pour ma décharge, j'avoue que je ne savais pas encore quelle était sa confession religieuse.

Ainsi, certains évangélistes préfèrent boire pour ne pas se couper du reste de la communauté. Par ailleurs, les personnes ayant un statut social important sont les plus sollicitées au moment où l'alcool circule en abondance (cf. supra en ce qui concerne la présence du maire à la veillée mortuaire). On n'élimine pas si facilement les rites ancrés dans les imaginaires, les extirpateurs d'idolâtries le savaient bien et d'aucuns se plaindraient aujourd'hui en voyant la quasi-inutilité de leurs croisades.

Mais la norme reste tout de même de refuser systématiquement toute boisson contenant un tant soit peu d'alcool. Or, décliner une invitation à boire constitue une offense grave, notamment

dans une société qui fonde en grande partie ses relations sociales et économiques sur le partage et le don de produits rituels comme la chicha et la coca. Ne pas accepter de rentrer dans ce circuit d'échange équivaut à un isolement social et une stigmatisation de la part des « autres ». On comprend dès lors tout le problème engendré par la circulation, l'invitation et le partage de boissons alcoolisées pour les convertis au protestantisme. Leur refus se reflète également dans une dégradation des relations de compérage si importantes pour développer les réseaux d'entraide, notamment dans le travail. Cela finit par nuire, commente Magny, à l'économie des plus pauvres qui n'ont plus personne vers qui se tourner pour solliciter de l'aide. Il arrive, selon cette auteure, qu'ils en reviennent alors au catholicisme. En outre, Magny (§ 37) évoque la difficulté de certains convertis à supporter d'être considérés comme des hommes peu virils − la virilité se manifestant dans une capacité à ingurgiter d'énormes quantités d'alcool − et finissent par boire de nouveau.

Finalement, à Qhoari, beaucoup optèrent pour se reconvertir au catholicisme voyant que la fin du monde tant annoncée (pour l'an 2000) n'avait pas eu lieu et surtout en raison des nombreuses difficultés pour célébrer des rituels qui leur tenaient à cœur comme le mariage et les enterrements.

* * *
*

Boire en communauté ne correspond pas uniquement à un désir personnel de s'unifier au groupe et de partager, un moment, la douleur des autres. C'est une décision qui implique un comportement extrêmement codifié duquel il est impossible de se défiler. Les témoignages ne manquent pas insinuant qu'il n'est pas toujours facile d'assister aux fêtes car les *pasantes* « obligent » à boire, « sont exigeants » et « attaquent » de façon presque coercitive. Les expressions relèvent d'ailleurs souvent du vocabulaire guerrier. Certains proches préfèrent ne pas aller à une fête au risque de se voir étiqueter de trouble-fête, de radin, ou de renvoyer une image de quelqu'un qui ne participe pas, qui s'isole − ce qui peut porter à conséquence dans une société dont le fondement repose sur les pratiques de réciprocité −, plutôt que de devoir boire jusqu'à plus soif.

Chapitre VII
La chair, le sang et le cannibalisme symbolique

Les vivants mangent les morts ou tout du moins leur représentation et les morts mangent les vivants. C'est à partir de cet endocannibalisme symétrique que les deux communautés se donnent vie mutuellement grâce à un mécanisme qui mêle symbolisme chrétien à des pratiques autochtones. Voilà la thématique que je m'attacherai à présenter dans ce chapitre.

I. La fabrication du pain

Photo 158 Fabrication du pain. Le pain est mis à lever partout où l'on trouve de la place (table, lit, par terre sur un tissu...). Qhoari 2007.

Le 30 et le 31 octobre, la famille éventuellement aidée par quelques amis et voisins entreprend la fabrication des pains et des figures de pain qui orneront l'autel et qui seront distribués à ceux qui viendront prier à partir du 1er novembre à midi. Le pain est très apprécié mais rare ; c'est la première chose que les enfants attendent et réclament avidement lorsque quelqu'un revient de la *feria* ou d'un voyage vers la vallée. Hormis ces moments privilégiés, la consommation de pain n'a lieu qu'à la Toussaint. Pourtant le pain des morts n'a ni la texture, ni le goût du pain de tous les jours. C'est un pain dur, compact, qui ne lève pas, comme si le levain manquait. Relevons que levain et fermentation font partie d'un même processus (cf. Dominique Fournier, Salvatore d'Onofrio 1991) et que l'on retrouve cette fermentation dans la fabrication du vin et de la chicha...

Photo 159 petits pains en train de lever. Qhoari 2010.

C'est encore Daniel Fournier[332], faisant référence au Mexique où la fête de la Toussaint joue également un rôle

[332] Dans une émission de radio de France Culture du 19 juillet 2011http://www.franceculture.com/emission-culturesmonde.html

Photo 160 Fabrication des *urpus*. Qhoari 2007.

prépondérant dans la vie communautaire, qui démontrait que ce même pain dur symbolise les os du défunt, une réflexion qui me semble passionnante pour ma recherche car elle vient apporter une nouvelle piste par rapport à l'incorporation du défunt − et de ses os, déjà vénérés aux temps pré-hispaniques − dans le pain, que l'on mange.

Photo 161 doña Catalina. 2007.

La Toussaint est vraiment une fête étonnante, tout le monde est gai et rit. Plusieurs femmes se réunissent autour d'une baignoire en plastique où se trouve de la pâte à pain ; elles modèlent les *t'antawawas*, figures qui peuvent atteindre environ 1m de long et qui représentent des bébés de pain (qui peuvent aussi être des adultes vêtus comme des bébés) et le défunt (ailleurs, on trouvera des « vieux » en pâte à pain). On fait les yeux et la bouche et les décorations avec de la pâte teintée de suie. Puis elles sont peintes avec une teinture naturelle rose fuschia (*achiote*) à l'aide d'une plume. Des dizaines et des dizaines de *t'antawawas* sont ensuite enfournées. Le jour suivant, les femmes se réunissent de nouveau pour former avec la même pâte les *urpus* (cf. supra). Les femmes s'efforcent de représenter diverses facettes de la vie avec les objets en pâte car il s'agit d'une reproduction de la vie comme pour toute la mise en scène de la *mesa*.

Photo 162 Les *urpus*, une fois cuits, sont peints en rose avec une teinture naturelle (*achiote*) et à l'aide d'une plume. 2007.

Une grosse quantité de petits pains ronds est aussi préparée. Pour faire lever ces représentations en pâte à pain et les pains, on peut les déposer partout où l'on trouve de la place ;

vraiment tout peut faire office de support, le bord d'une bassine, les montants du lit, une poutre, une table, une couverture par terre. Évidemment, avec le froid ambiant à cette altitude et les pièces très sombres, le pain monte lentement et peu. Des biscuits, *frutas secas*, sont aussi fabriqués avec du saindoux, souvent en forme de couronnes. Leur texture est plus souple. La qualité de la farine utilisée est très importante car l'on distingue la farine d'importation en provenance d'Argentine (en fait, n'importe quelle farine blanche très raffinée) et une autre farine moulue plus grossièrement et d'un aspect plus jaunâtre qui est considérée comme « bolivienne ». Cette dernière, plus artisanale, renvoie aux pratiques traditionnelles, elle est plus prisée. Il arrive qu'on mélange les deux. Lors de l'atelier d'histoire orale (2007 et 2008), les anciens narrèrent qu'auparavant de l'orge « créole » était planté dans cette région, « elle poussait bien et donnait beaucoup de grains »[333] (quoiqu'elle tardât à pousser), la farine en était plus sucrée tout en étant un peu « étouffe-chrétien » car c'était une farine plus « lourde » qui râpait la langue. On en fabriquait des pains pour la Toussaint.

Selon Fernandez, il existe deux sortes de pain de la Toussaint, le *« triguillo »* autochtone, qui cuit difficilement, seulement quand le four atteint sa température maximale, et qui n'est jamais totalement cuit à l'intérieur quoique tout doré à l'extérieur ; il consomme beaucoup de bois et s'endurcit extrêmement rapidement. À l'opposé, le pain dit « chilien » est blanc, lève facilement et acquiert une texture souple après un bref temps de cuisson. Fernandez remarque que ni la texture ni le goût des pains pour le défunt ne coïncident avec ceux aptes à la consommation humaine, ce sont donc les âmes qui en sont les destinataires.

Les précautions à prendre quant au four

En début d'après-midi, les hommes s'apprêtent à allumer le four à pain, qu'ils aient ou non à honorer une âme neuve, en l'ayant auparavant retapé (le four n'est allumé qu'une fois dans l'année). Ils le ravalent avec du torchis de boue et de paille « pour qu'il n'éclate pas ». Ils balaient l'intérieur avec des branchages odoriférants − dont la *muña*, une herbe aussi utilisée pour purifier l'atmosphère lors des veillées, ou que les mères placent contre leur sein pour barder leurs enfants contre la maladie du cadavre, *aya*[334], que l'on peut transmettre en assistant aux veillées mortuaires.

[333] Cette variété disparut à cause d'une maladie, le *polvillo*.
[334] Selon Van den Berg, il s'agit d'une maladie surtout infantile, provoquée par le contact ou la vue d'un cadavre. On dit que l'odeur peut être nuisible (se dit *urija* en aymara) (Van den Berg 1985 : 193).

Photo 163 four réfactionné spécialement pour la Toussaint (remarquer la croix au-dessus de la porte du four). Arani 2009

Photo 164 Les hommes enfournent le pain. Qhoari 2007.

Photo 165 Dès la sortie du four, on passe de la pâte crue sur les pains pour en ôter toute trace de suie et de farine. Qhoari 2007.

Ils vont chercher des *t'epes* de gazon (des rectangles de terre/gazon humide épais d'une dizaine de centimètres) dont ils se serviront pour réguler la chaleur intérieure, en bouchant ou non le trou du haut faisant office de cheminée et ceux des côtés. Dès que la chaleur est adéquate, des équipes se forment pour apporter à bonne vitesse les *masitas* (petits gâteaux secs) et le pain. Deux hommes se chargent de les faire cuire et de les sortir, puis de les mettre dans des paniers. Les pains et les *masitas* sont tout dorés.

Finalement, des femmes nettoient la cendre et les restes de farine sur les pains en utilisant de la pâte crue qu'elles font rouler sur les pains et les *urpus*. Quand le pain chaud sort du four, il n'est pas rare qu'on en distribue aux personnes présentes. D'énormes paniers remplis de pain sont prêts pour passer à la phase suivante, celle de l'assemblage de l'autel. À la fin de l'opération, une grosse courge − dans laquelle on a creusé un trou, où l'on a introduit du sucre et dont on a refermé l'ouverture − est glissée dans une casserole puis dans le four, où elle restera toute la nuit en cuisant tout doucement.

Selon Gerardo Fernandez (2001), la réparation et la préparation du four (dans les pourtours du lac Titicaca) requièrent des rituels préliminaires. Pour cela, les familles se réunissent d'abord devant le four et mâchent de la feuille de coca, partagent des alcools forts et des cigarettes puis réalisent des libations (*ch'allas*) en l'honneur de l'*urnu awicha* (l'ancêtre du four). Chacune des personnes qui participent à cette cérémonie est tenue d'offrir des feuilles de coca et une libation d'alcool sur la superficie et dans

la bouche du four. Sans ces précautions, la qualité du pain n'est guère garantie.

Photo 166 Condor épineux chargé de protéger le verre « *andavete* » contenant la chicha (sang du défunt) et les *urpus* (son corps). Autel pour Zenobia, 2010.

Chez les Quechua de Qhoari, la cérémonie n'est pas si différente puisque la préparation du four et la cuisson du pain (une tâche masculine) est un moment hautement ritualisé. La chicha circule, suivie d'arrêts dans le travail pour *p'iqchear* la feuille de coca. Il en va de même pendant la fabrication des pains et des figurines en pâte, les *frutas secas* et les *biscochuelos*. De la chicha est régulièrement proposée aux femmes qui travaillent, ce qui marque également le caractère rituel de cette préparation.

Il y a des moments de ruée quand il faut enfourner d'un coup une grande quantité de pain sans laisser brûler les premiers ; tout le monde court, parfois s'énerve un peu, transporte les *masitas* (biscuits) vers le four.

Photos 167 condors hérissés de branches épineuses de Caroubier. Différents autels, Arani 2009.

Finalement, au moins deux gros condors (au cas où l'un se casserait et car tout va par paire) d'une soixantaine de centimètres sont modelés dans la pâte à pain. Des branches d'*algarrabo* (caroubier), un arbre aux épines féroces, y sont plantées. Une fois cuit, l'un d'entre eux est accroché et actionné par une corde et un système de poulie tirée par les *risiris* ou *coros*, derrière, dans l'espace sacré. Il se trouve sur l'autel juste au-dessus de l'*andavete* (un énorme verre à boire en terre cuite entouré de fleurs et qui contient plusieurs litres de chicha), lui-même à côté des *urpus* que l'on dépose pour que les enfants puissent les prendre après avoir prié. Mais pour cela, il faut avant tout être plus malin que le condor. C'est le gardien. Or comme nous le verrons plus loin, le pain et la chicha sont considérés comme le corps et le sang du défunt et dans ce contexte, le condor est chargé de protéger ces produits qui sont la représentation du mort.

II. « Les morts nous aspirent (*'chunquwanchik')* » : cannibalisme mutuel entre vivants et défunts

Photo 168 *t'antawawas* et chicha. Qhoari 2007.

« Les défunts se sont alimentés des vivants (...) Après leur départ, ce sont les vivants qui mangent leurs propres défunts (les figures en pain) », explique Fernandez (2006) en évoquant les rituels mortuaires parmi les Aymara des alentours du lac Titicaca. Cela rejoint tout à fait ce que me disait Sonia Ovando, après avoir visité de nombreux autels à Arani le 1er novembre 2009 au soir − et gagné un *ch'aki* (gueule de bois) terrible. « Pendant la période de la Toussaint, me faisait-elle remarquer, nous n'avons plus d'énergie, c'est parce que les âmes nous aspirent « *chunquwanchik* » [littéralement : nous sucent] ». C'est-à-dire que non seulement les âmes ne se rassasient pas avec le sacrifice du buveur[335], mais en plus, elles absorbent l'énergie des vivants. Il s'agit donc d'une brève réincarnation au détriment ou plutôt grâce à ceux qui restent. Remarquons que le verbe *« chupar »* (sucer, absorber) utilisé par mon informatrice signifie également, en Bolivie, boire en recherchant l'ivresse...

[335] Qui est déjà double en soi, étant donné que le buveur offre son corps comme réceptacle de l'offrande (tout en s'enivrant, provoquant une destruction de son corps au profit du défunt) et qu'il fait l'offrande, le sacrifice.

De leur côté, les vivants ne sont pas en reste puisque eux aussi s'attaquent à leurs anciens congénères. Étant donné que les *t'antawawas* sont considérées comme vivantes, comme une représentation des humains (les vivants traitent les défunts comme des vivants sachant pertinemment qu'ils sont dans le domaine symbolique de la représentation), les manger ne pourrait-il pas être considéré comme une forme de cannibalisme symbolique ?

Dans le livre sur les ferments divins édité par Fournier et d'Onofrio (1991), divers auteurs se sont efforcés de démontrer que l'énigme de la fermentation est bien une preuve de vie et d'une vie non contrôlable, dont on peut facilement imaginer qu'elle provient des dieux : les pains gonflent comme mus par une force intérieure qui les fait vivre, les bulles des boissons éclatent, en effet, la chicha « bout », c'est une boisson instable, toujours en évolution. Rien d'étonnant alors que le produit final lui-même soit considéré comme vivant. Nous avons donc l'équation suivante : chicha + levure du pain = ferment de la vie. Tous les éléments sont réunis pour reformuler la vie (cf. Dominique Fournier et Salvátore d'Onofrio 1991 : 20). Isabelle Bianquis ajoute que les procédés de fermentation renvoient à l'idée d'une fécondation et d'une gestation humaine : « Le ferment permet d'opérer une véritable transmutation d'un produit en un autre » (Bianquis 2004 : 2). Sous l'action de la fermentation, rendue possible grâce aux ferments mais également aux liquides, on assiste à une renaissance symbolique et temporaire du défunt.

Yáñez raconte que dans certaines régions de l'Altiplano, les figurines de pain sont traitées comme des êtres vivants et enveloppées dans des *aguayos*, certaines sont baptisées voire mariées, avant d'être dévorées par les enfants qui jouaient auparavant avec (cf. Yáñez 1988 : 27). Fernandez aussi a étudié cette relation à la *t'antawawa* (1988 : 27). Quant à moi, n'ai-je pas entendu plus d'une fois des femmes affirmer avec véhémence que la *t'antawawa* est la dernière chose que l'on consomme, quand l'on n'a plus rien, car qui mangerait ses enfants avec plaisir ? « On mange d'abord tout le pain et c'est seulement après que l'on mange les *t'antawawas*, d'abord les *urpus* et en dernier les *t'antawawas*. » (doña Gabina). Personne ne les avale de bon cœur, c'est vraiment quand le pain vient à manquer que l'on ose en croquer des morceaux. Fernandez pense que les mets présentés sur l'autel perdent leur valeur symbolique sacrée une fois la fête passée et il postule qu'après le temps sacré de la Toussaint :

> « [...] les images qui ont fait l'objet de vénération et de représentation tangible de la présence des âmes pendant la fête de la Toussaint, une fois la *despedida* (fête d'adieux) terminée, ont "perdu" leur pouvoir cérémoniel. Ils deviennent des objets de traitement profane, les petites filles portent les *t'antawawas* [dans le dos] comme s'il s'agissait d'humains, exactement comme elles voient leurs mères le faire avec leurs plus petits enfants : elles les portent comme si effectivement elles étaient vivantes, en se

démarquant du domaine des défunts auquel elles appartenaient jusqu'alors »[336].

Ainsi, selon cet auteur, une fois la *kacharpaya* (l'adieu aux âmes) terminée, les objets de l'autel retournent à leur condition profane et redeviennent alors de simples objets culinaires et ludiques. Pour ma part, je pense que les *t'antawawas*, comme les défunts qu'elles figurent, ont des propriétés qui vont au-delà du domaine humain. En mourant, on entre dans la sphère des divinités. Les *t'antawawas* continuent de renfermer des propriétés sacrées et de représenter les défunts et je ne crois pas que cette caractéristique évolue après la fin de la fête, sinon il serait difficile de comprendre pourquoi rechigner à les manger. D'ailleurs, la représentation du défunt, reconnaissable en raison de la pâte noire (mélangée à de la suie) ne peut, à mon avis, recouvrer une dimension non rituelle, elle est trop marquée, elle porte en soi l'empreinte de la mort. Voilà pourquoi ce n'est qu'en dernier recours que l'on ose en croquer des bouts[337].

Il est éventuellement possible de détecter dans cette pratique, de nouveau, une forme de réciprocité. En fait, le cercle est bouclé : les vivants alimentent les morts par leur sacrifice, puis les morts assument cette position en se laissant dévorer.

« Renaissance symbolique »

En outre, je me demande si l'on ne peut voir dans la fabrication du pain, le don incessant de chicha et le dépeçage simultané des moutons (sang sacrificiel) un rapprochement avec le sacrifice du Christ et par là-même celui du défunt ; en effet, les Qhoareños disent que la chicha est le sang du défunt tout comme il la considère le sang du Christ.

De toute façon, il s'agit bien d'un sacrifice : doña Roberta m'expliqua que quand une personne meurt et que l'on cuisine une soupe épaisse (*lawa)* ou que l'on tue un mouton, les manger comporte des risques car la *lawa* représente le sang du mort et la viande, son corps. La même informatrice va plus loin dans le système d'analogie. Selon elle, la chicha :

> « est comme notre sang, le même sang qui alimente notre corps, mais nous la voyons, comme si la chicha, dans un sens symbolique c'est le sang lui-même, celui dont le corps a besoin, et à travers le sang nous pouvons communiquer avec l'âme ».

Ce que veut dire par là doña Roberta, c'est que comme la chicha symbolise le sang du défunt, faire une *ch'alla* de chicha a le même sens symbolique que le sacrifice du sang du défunt, finalement les deux permettent de rentrer en contact avec lui. C'est la même énergie qui circule.

---

[336] Traduction personnelle.
[337] Néanmoins, les enfants prennent parfois plaisir à en manger des morceaux tout en jouant avec.

Les fluides sont des transmetteurs[338]. En somme, le corps du défunt, c'est la viande de la soupe et le pain des *t'antawawas,* et son sang, la chicha.

Or, cette partie vitale, le sang du défunt, circule grâce aux libations réalisées par ceux qui viennent prier et visiter l'autel. La manducation de la chair du défunt et l'absorption de son sang, une forme de cannibalisme symbolique, serait une façon de prolonger la vie, de continuer à faire exister - tout en s'appropriant ses vertus - le défunt dévoré, à travers le corps vivant de son prédateur, pendant un temps rituel et sacré.

Il est intéressant ici de noter comment le corps désincorporé, le corps absent, continue de faire partie du monde des humains et de participer à leurs agapes. En partageant de la nourriture concrète et des boissons enivrantes, on les dote d'un « corps » pendant un temps et un espace donnés. En échange de cette mise en scène d'une forme de réincarnation, les morts doivent intercéder auprès de tata *Dios Todopoderoso* (Dieu, celui du ciel, le tout-puissant) pour aider ceux de la famille qui ne sont pas morts. Dès lors, la fête de la Toussaint et la mise en scène de l'environnement du défunt, allégorie de la vie terrestre, donne à penser la renaissance.

***
*

L'influence du catholicisme dans le festin andin de la Toussaint est évidente, mais il est ardu de démêler ce qui est d'origine européenne de ce qui a une influence andine. Cette tâche n'est d'ailleurs pas si importante car c'est le produit final qui attire notre attention : comment les Andins reformulèrent leurs anciennes croyances dans la perspective de la religion chrétienne. J'ai mentionné plus haut comment la chicha était devenue de l'eau après le passage des âmes. Cette référence semble le symétrique d'une image biblique, celle de la transformation de l'eau en vin. Or, tout au long du banquet pour les morts, on retrouve d'autres marqueurs du catholicisme ; notamment, dans l'expression évocatrice de doña Aurelia lorsqu'elle incite ses âmes : « buvez et mangez » au moment de leur proposer du pain (*t'antawawa*) et de la chicha. N'oublions pas, par ailleurs, que l'amalgame est récurrent entre le sang et le corps du Christ et celui du défunt. Autant de pistes qui viennent renforcer l'idée du sacrifice.

Pour conclure, j'attire l'attention sur l'importance du festin offert aux âmes qui reviennent chaque année à l'époque de la Toussaint pour partager pendant un temps l'existence des vivants. Il représente un lieu et un temps donnés privilégiés pour engager une communication directe avec les défunts. À travers les prières, voire la musique (cf. le *jandanku* cité plus haut, ou

[338] Le sang doit couler, c'est le garant de l'existance provisoire du défunt et, à l'époque de la Toussaint, quand on prépare une soupe au potiron qui entraîne systématiquement des coupures sanglantes des cuisinières, on dit que le couteau « cherche le sang ».

Fernandez 2001), il est possible d'atteindre les morts mais la nourriture et les boissons enivrantes offertes sont probablement les meilleurs véhicules de ce dialogue.

Conclusion

Dès son décès, le mort va passer par une série d'étapes soigneusement préparées par sa famille pour se métamorphoser lentement en ancêtre. Nous avons vu que ses restes mortels font l'objet de préparation physique, il est lavé, habillé, on prépare son bagage. Le défunt reçoit aussi à boire et à manger de la part des vivants. Ces aliments l'aideront dans la grande traversée vers l'autre monde et, une fois là-bas, contribueront à son alimentation. Cependant, il devra revenir pendant trois ans afin de récolter la nourriture dont il a besoin puisqu'il ne fait pas encore tout à fait partie du monde des morts. Il ne maitrise pas encore tous les codes qui lui permettraient de survivre dans cet espace.

Ainsi l'histoire de la grande rencontre entre les défunts qui reviennent à la Toussaint partager la vie des humains est à lire au prisme des relations de réciprocité qui unissent les vivants et les morts. D'une part, les vivants facilitent le passage vers l'ancestralité et le souvenir des morts en les alimentant, en offrant des fêtes en leur honneur et en mentionnant leur nom dans les prières. D'autre part, les défunts prendront soin de la vie terrestre en influençant la météorologie et en contrant le mauvais sort qui pourrait s'abattre sur la famille encore vivante.

Entre ces deux mondes, des passerelles de communication s'établissent à travers l'ivresse, le songe, les prières, le fait de nommer les défunts et les discussions entamées directement avec le mort ; elles assurent la fluidité des relations et l'assurance réciproque du bien-être de l'autre. L'existence des morts se prolonge également lorsque les vivants entretiennent leur souvenir – notamment au cours des commémorations qui se répètent chaque année, comme je l'analyserai dans la partie suivante.

TROISIÈME PARTIE

La mémoire des morts dans l'ivresse

La mort, c'est aussi le temps du souvenir, parfois c'est la vie entière du défunt qui est ainsi retracée. Le moment du *p'iqcheo* de coca ou l'ingestion collective de chicha ou autres breuvages alcoolisés délimitent un espace propice à sa remémoration.

L'intoxication éthylique a des incidences sur la mémoire qui pourraient sembler contradictoires. D'une part, l'intoxication éthylique aiguë provoque une amnésie momentanée, il s'agit souvent d'une mémoire « courte » ou bien « de souvenirs d'évènements récents », liée par exemple aux difficultés de la vie. J'ai peu rencontré cette recherche de l'oubli dans l'alcool dans les communautés paysannes que j'ai fréquentées ; je pense qu'on peut plutôt la rattacher à un mode de consommation plus occidental où il est moins condamnable de boire en solo. Dans les communautés rurales, il est très rare de voir une personne seule buvant « pour oublier », je n'ai décelé que quelques cas isolés – (rappelons ce que mentionnait Claudine Favre-Vassas (1989) par rapport aux sociétés où l'ivresse est fréquente et valorisée qui ne semblent pas connaître l'alcoolisme), en revanche, il est courant que des amis, des *compadres* ou des parents se retrouvent pour partager une chicha et passer un bon moment ensemble, et même s'enivrer vigoureusement, en dehors du temps festif proprement dit.

Mais d'autre part, l'ivresse rituelle favorise le souvenir, un souvenir plutôt ancré dans la mémoire longue. C'est ce qui retiendra mon attention ici. On peut discerner plusieurs types de souvenirs : le souvenir collectif qui fait resurgir l'héroïsme des ancêtres dans le passé et le souvenir plus individuel qui fait revivre les morts qui nous ont quittés récemment.

Ce sont ces différentes nuances de la mémoire - aussi bien que de l'oubli - attisés par l'ivresse que je voudrais explorer dans cette troisième partie.

Chapitre VIII
Les phases de l'ivresse

Pour comprendre la relation qui lie l'ivresse à la mémoire, il faut comprendre quelles sont les différentes catégories d'ivresse qui existent, en termes endogènes. Bien entendu ces catégories ne sont pas exclusives du contexte funéraire, mais il est indispensable de s'y arrêter un tant soit peu puisque les différents stades de l'ivresse ont tous été décrits en termes mémoriels. Il est inconcevable de penser l'ivresse en dehors d'une relation à la mémoire. D'autres éléments sont à prendre en compte comme la force physique, le langage ou la relation au sacré. Toutefois, l'élément central est l'intensité du souvenir ou de l'oubli.

I. L'ivresse, un exercice de mémoire

Trois types d'événements ont été identifiés comme revenant fréquemment à la mémoire lors des ivresses cérémonielles. Les faits de la vie quotidienne, les disputes notamment, occupent une place importante dans les souvenirs activés par l'ébriété, il s'agit d'une mémoire relevant plutôt de l'ordre de l'événementiel. On trouve aussi le souvenir des morts récents, ceux que l'on a connus et à qui l'on a recours pour solliciter de l'aide et finalement, une mémoire plus difficile à cerner, celle des ancêtres dont le souvenir renforce l'identité au groupe en remontant à un ancêtre commun et à une histoire partagée.

A. « Nous souvenir même des choses que nous avions oubliées »…

L'ébriété serait dès lors un exercice de mémoire. Dès l'époque coloniale, González Holguín distinguait entre *hatun machay* qui serait l'ivresse solennelle et *« beuer hasta perder el juicio »* (boire jusqu'à en perdre la raison). Or, selon les dictionnaires, le terme raison peut être traduit par cœur ou conscience ou *mémoire*. On peut comparer ces catégories[339] avec celles que j'ai moi-même élaborées à partir d'informations obtenues de mon travail de terrain, à Qhoari. L'ivresse a des incidences sur le corps et le psychisme que l'on peut classer en trois volets d'une même trilogie, dont l'axe référentiel est celui de la mémoire mais qui doit également tenir compte d'autres référents comme la force physique et le langage. Toutes les données récoltées convergent vers ces trois perspectives. C'est en ces termes qu'un habitant explique les trois états graduels de l'expérience de l'ébriété synthétisant tous les témoignages : « Il y a la personne "*pisi machasqa"* ou un peu ivre, elle est tranquille et ne cause pas de problème ; il y a la "tempérée" ou moyennement ivre qui se souvient de tout et qui parle beaucoup ; et puis, celle "*phiri*

[339] Qui subissent, selon les régions géographiques, des variations dans la dénomination. Randall (1993) a décrit les différents degrés de l'ivresse pour la région de Cuzco et a également relevé leur relation avec la mémoire.

machasqa" ou trop ivre, qui ne se souvient de rien parce qu'elle perd la mémoire, elle devient comme idiote . »

Pisi machasqa, khuskan machasqa, phiri machasqa : les catégories endogènes de l'ivresse

Reprenons chacune de ces phases. La première concerne donc les personnes *pisi machasqa* (un peu ivres). En français, on dirait que le buveur est gai. C'est un état agréable où l'on perçoit peu de changements, « on se rend compte de tout et on n'oublie rien », « on mesure ses actes ». Toutefois, rituellement parlant, ce n'est pas un état très intéressant.

Être *khuskan machasqa* (moyennement ivre) active et exacerbe la mémoire, le souvenir devient fébrile. González Holguin (1608[340]) mentionne dans son dictionnaire quechua *« Cencca »* « moyennement ivre, un peu fou, grisé »[341]. C'est pourtant un état d'équilibre, et, selon mes informateurs, la meilleure phase, celle où l'on se souvient, quand on a toute « sa tête » car « la chicha augmente la mémoire ». Les témoignages concordent tous : « Quand on est ivres, on se souvient de tout, des peines mais aussi des joies, parfois on devient têtus. » Quelqu'un d'autre ajoute : « C'est quand on perd la peur, on parle plus mais on ne perd pas la mémoire, on se souvient de tout ce qu'on fait. » En fait, « les bourrés se souviennent de plus de choses quand ils sont ivres, surtout quand ils sont *khuskan machasqa »*. Les souvenirs individuels et collectifs reviennent, on évoque aussi bien d'anciennes rancœurs que des moments constitutifs du groupe (lors de la fête du *campesino* (paysan) du 2 août, par exemple, qui célèbre la Réforme Agraire). Lors des cérémonies mortuaires, les personnes présentes font un exercice de mémoire par rapport à leurs disparus. À la Toussaint, des listes de défunts sont déposées sur les autels du mort dans l'année. On pourrait dire que la mémoire est attisée différemment en fonction du contexte.

Toutefois, dans une troisième phase, le buveur sombre dans l'oubli et se sépare du monde tangible. C'est l'état *phiri machasqa* (totalement ivre) qui renvoie à la perte de sa propre identité. Le buveur ressent des transformations intérieures et voit le monde changer : « Tu vois d'autres choses. » Doña Gabina pense que les personnes ivres « ne sont pas comme une personne normale, saine, l'alcool fait perdre la mémoire ».

Cette altération de l'identité est dangereuse, c'est un moment liminaire, qui échappe au contrôle social. L'homme est en passe de se ranger parmi les démons ou tout au moins de les laisser prendre possession de son corps et de son esprit ; c'est comme si une main invisible le

---

[340] Dictionnaire on line à : http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabvlarioQqichuaDeHolguin.pdf. Consulté le 21 novembre 2011.
[341] Traduction personnelle : « medio borracho tocado assomado ».

poussait à commettre des actes, à faire des gestes, à adopter des attitudes que son esprit ne contrôlerait pas, à dire et maudire. On assiste à une perte d'humanité, de statut ontologique : « Ils deviennent comme des animaux parce qu'ils ne se souviennent pas de ce qu'ils ont fait. » Mais « ils ne se rendent pas compte de ce qu'ils font » non plus. Pour reprendre les paroles de don Andrés : « Quand nous sommes à moitié ivres [*khuskan machasqa*], nous sommes plus conscients et nous nous souvenons de beaucoup de choses, alors que quand nous sommes *phiri machasqa,* nous oublions tout. La chicha, c'est comme un démon. » Ainsi, la mémoire, en fait, une mémoire consciente, active, serait ce qui nous rend humains.

L'état *phiri machasqa* est, suivant les contextes, condamnable, périlleux, sur la pente de la violence, d'autant plus répréhensible qu'on ne s'en souvient plus par la suite. Faute de la moindre prise sur la personne saoule, l'état *phiri machasqa* met à l'épreuve le contrôle social : « Le pire estat de l'homme, c'est quand il pert la connoissance et gouvernement de soy », disait Montaigne (2012 [1595]). Les *curanderos* ou autres spécialistes sont les personnes désignées par excellence pour gérer cet état forcément risqué, et même le rechercher. D'ailleurs, c'est le *curandero* de Qhoari, don Leonidas qui m'expliqua que :

> "oui, parfois, cela peut être dangereux, l'âme peut s'en aller. Quand nous sommes ivres à la maison, il doit toujours y avoir des ciseaux, un couteau, un miroir, aussi des brins de laine tressés à l'envers, de la mousse qui pousse sur les pierres, car ils protègent l'esprit ».

Selon lui, le miroir empêche l'âme de s'en aller, elle se retrouve face à elle-même et revient. Il faut bien toutes ces précautions pour éviter sa perte dans un contexte où la personne saoule ne contrôle plus sa propre complétude.

En synthèse, suivant les étapes successives de l'ivresse, l'intensité du souvenir est plus ou moins dense. Lors des deux premières étapes, on vit une exacerbation du souvenir, caché dans les moindres recoins de la mémoire, et qui peut resurgir à tout moment, alors que la troisième phase est caractérisée par un oubli total des gestes, des paroles, du contexte, finalement de soi.

Tableau récapitulatif des différentes phases de l'ivresse

	intensité	Relation avec la mémoire	force	Relation avec le sacré	langage
Pisi machasqa	Peu ivre Tranquille	Se rend compte de tout		Peu intéressant rituellement	Les buveurs parlent peu, ils ont honte de parler
Khuskan machasqa	modéré	Intensification de la mémoire : « on se souvient de tout, des peines mais aussi des joies »	Donne de la force	Etat recherché	Les buveurs deviennent très loquaces, n'ont plus honte, même les plus timides se mettent à parler. Ils parlent « comme si le démon entrait dans leur corps ».
Phiri machasqa	Trop ivre. Parle beaucoup. Devient comme idiot. Colère et violence	Perte totale de mémoire « tu ne te souviens de rien »	Enlève de la force. « on ne peut même plus récolter ni transporter les pommes de terre »	Très intense. Généralement réservé aux spécialistes	Parle beaucoup. « se *khayqeyan*"

Tableau 2 Tableau synthétisant la relation existant entre l'ivresse, la mémoire, la force et finalement le domaine du sacré.

B. Les trois phases de l'ivresse vues par la médecine occidentale

Photo 169 phase *khuskan machasqa*, les gestes sont moins précis. Tata Compadres 2010.

Photo 170 homme se trouvant dans un état entre « *khuskan » et « phiri machasqa »*. Équilibre préccaire. Tata compadres 2010.

Photo 171 Femme « *phiri machasqa* . ne pouvant maintenir son équilibre. Toussaint Arani 2009.

Photo 172 corps en déséquilibre, les yeux peinant à rester ouverts, les gestes mal coordonnés. Tata Compadres 2010.

Il peut être utile de comparer cette perception autochtone totalement empirique avec celle d'un médecin occidental, Michel Craplet, qui a travaillé sur l'ivresse non seulement en tant que scientifique mais aussi à partir d'une perspective anthropologique. Selon lui, l'ivresse se décompose également en trois phases. Voyons en quoi elles consistent.

Dans un premier temps, lorsque l'alcoolémie est faible, elle agit plutôt comme un stimulant, une phase d'excitation psychique et motrice ; en général, le buveur ne fait pas montre d'agressivité en dépit de gestes brusques involontaires dus aux premières atteintes motrices. C'est une période d'euphorie où le buveur a tendance à surestimer ses capacités alors qu'en fait, elles diminuent. L'humeur est alors instable, avec des effets dépressifs. Puis, au fur et à mesure que le taux d'alcoolémie augmente, il provoque un effet dépresseur. Dès qu'il atteint 0,2 g/l, le

buveur expérimente des troubles sensoriels visuels, de l'audition et même du goût et de l'odorat.

La seconde étape correspond à un manque de coordination et de vigilance en raison d'une atteinte du cervelet ; la voix devient pâteuse car les muscles de la bouche et du larynx sont mal coordonnés. La force musculaire diminue, les fonctions intellectuelles sont atteintes, ce qui provoque un ralentissement de la pensée et des erreurs de jugement. On expérimente alors des vertiges, des vomissements, une aggravation des troubles visuels et auditifs. À ce stade de l'ivresse, le buveur ressent souvent une humeur dépressive avec repli sur soi et agressivité. Le corps devient mou (je dirais même qu'il prend la même consistance que les liquides absorbés). Le buveur sombre dans un sommeil profond.

Finalement, la dernière phase concerne la période comateuse qui peut survenir avec 3 g par litre de sang ou plus selon le sujet, au cours de laquelle la dangerosité envers autrui disparaît mais le sujet met en jeu sa propre vie ; il est « ivre-mort ». Il souffre d'un coma accompagné d'une chute de la tension artérielle et d'une baisse de la température corporelle. Quand ce coma n'est pas fatal, la personne atteinte souffre d'amnésie totale au réveil (Cf. Craplet 2000 : 263-364). Nahoum-Grappe, depuis une perspective socio-historique voit plutôt dans ce troisième moment de l'enivrement, « une victoire du dedans organique, avec tripes et boyaux, [qui] s'effectue sur l'ensemble des paramètres extérieurs : par exemple sur le temps, le froid, la verticalité du corps, les limites entre les catégories, la conscience, la pudeur et surtout l'avenir. » (1991 : 158).

En conclusion, on constate qu'aussi bien dans la pensée andine que dans la perception occidentale, on distingue trois phases dans l'ivresse. Évidemment, il s'agit d'une approximation dans la comparaison. La première et la seconde étape de l'ivresse décrites par les Andins correspondent à la première de Craplet, la troisième qui correspond à *« phiri machasqa »* serait la seconde chez Craplet, celle du manque de coordination, tandis que la troisième, au bord de la mort, n'a pas été décrite par mes informateurs, probablement en raison de sa rareté. Seul le *curandero* de Qhoari a reconnu avoir expérimenté des états proches du coma après des nuits entières d'ébriété en attendant de communiquer avec les *apu*, ses divinités qui l'accompagnent lors des rituels de guérison.

Toutefois, même si ce n'est pas mentionné, il m'est souvent arrivé, lors de voyages à travers la Bolivie, de voir des hommes étalés sur les bas-côtés des routes, peut-être même morts. L'hypothermie due à l'intoxication alcoolique et au froid de l'Altiplano, ne constituent pas un binôme très encourageant pour la survie du buveur ivre-mort. Par ailleurs, on m'a rapporté des accidents mortels que peuvent expliquer les effets collatéraux de l'empoisonnement éthylique,

notamment des personnes tombées dans le fleuve gelé... Cela reste des cas vraiment isolés, probablement plus rares que ce que le médecin a pu être amené à constater.

C. *Khuskan machasqa* : un état recherché

Chez les Qhechua comme chez les Aymara, l'état le plus recherché, celui qui est socialement admis et même recommandé est « à moitié ivre » car l'état « totalement ivre » « ne plaît pas à la Pachamama », la Terre Mère, me faisait remarquer don Carlos. Le besoin de garder l'ordre social et de maintenir un équilibre entre l'homme et la nature est probablement à l'origine de cette règle. Les jeux de l'ivresse dévoilent facilement des excès, mais la mesure admise est un état dans lequel la force est multipliée, où l'on se sent invincible et où la mémoire se consolide. C'est l'état qui donne de la puissance au buveur puisqu'il domine totalement ses actes et ses paroles. Être « moyennement ivre » est un état d'équilibre, de mesure, c'est donc l'état qu'il faut atteindre lors des rituels : le contact s'établit alors avec les êtres de l'au-delà. Voici la perception d'un habitant de la communauté :

> « Ceux qui ne sont pas ivres peuvent prendre peur[342] et tombent malades plus facilement. Quand ils sont ivres, ils deviennent plus forts bien que le sang devienne comme de l'eau. Parfois, ils ne se souviennent pas de tout ce qui s'est passé ou de ce qu'ils ont fait en étant ivres, mais ils deviennent plus courageux. Je ne comprends pas bien comment la chicha nous rend plus forts et nous permet de nous souvenir même des choses que nous avions oubliées. La chicha fait qu'on se bat pour n'importe quoi, c'est comme si le démon nous dominait quand nous sommes saouls. »

Ce témoignage est intéressant à plus d'un titre car il met en valeur non seulement le rôle de la chicha dans le rapport au souvenir mais également la notion de force, de violence et, finalement, conclut que toute cette force qui nous habite est l'effet du démon : c'est une force extérieure qui s'empare du corps du buveur.

II. La force due à l'ivresse

Je décèle dans les témoignages que j'ai récoltés une sorte de superposition entre le degré de force et de courage mais aussi avec la mémoire, comme si la force venait à être une manifestation de la mémoire : quand on perd la force physique, la mémoire devient moins perspicace. Les récits foisonnent sur la perte de force à l'étape *phiri machasqa* et la décoordination des mouvements du corps : « quand ils sont *phiri machasqa*, ils marchent par ci, par là, ils ont du mal à se tenir debout » ; « ils s'endorment où ils tombent » et « ils tombent n'importe où » et ne se rendent plus compte de rien. Or, dans l'état que j'ai appelé *« khuskan*

[342] La maladie du *susto* (de la peur) est très commune dans toute les Andes et fait l'objet de soins très particuliers, notamment pour la prévenir. On risque d'y laisser son âme...

machasqa », la chicha octroie au contraire un supplément de force au buveur : « Quand on boit peu, cela nous donne plus de force. » Un autre témoin ajoute : « La Pachamama demande que l'on boive plus, que l'on soit ivre, c'est comme un démon qui nous donne des forces. » La force physique du buveur en état de moyenne ébriété provient de celle contenue dans la boisson elle-même : « On fabrique l'alcool avec de la canne à sucre et c'est ce qui te donne plus de force. » L'alcool réchauffe le corps et les habitants des hautes terres glaciales apprécient cet apport calorifique et énergisant[343].

Ainsi, non seulement le buveur encore en possession de ses moyens est beau parleur, mais il est imbu d'une nouvelle force, il devient valeureux. « Quand nous sommes ivres, nous n'avons peur de rien, même pas des *kharisiri* [personne qui extrait la graisse et le sang des personnes] ni des démons, au contraire, nous devenons volubiles » rapporte don Andrés. Et du courage, il en faut pour circuler la nuit, traverser des fleuves, se trouver à la croisée des chemins, autant d'endroits qu'affectionnent les *kharisiri* et où ils attendent à l'affût leurs victimes potentielles.

Une fois que le buveur a sombré dans l'état *« phiri machasqa »*, au contraire, l'action de la chicha est débilitante : « Cela nous affaiblit », « nous n'avons même plus la force de récolter ni de transporter les pommes de terre »[344]. Effectivement, lors de cette étape, « je crois que la chicha affaiblit le sang et ça nous enlève de la force » − ajoute don Demetrio Albarado. Certains disent que le sang devient comme de l'eau, c'est-à-dire qu'il perd de sa force. En bref, l'alcool « absorbe et affaiblit le corps [des buveurs] », dit doña Roberta.

Cette faiblesse est le fait de l'action prédatrice de la Pachamama et autres démons qui se réjouissent, s'alimentent de l'énergie du buveur et en absorbent la force « parce que la Pachamama les aspire ». Une femme me disait que si elle se trouvait dans un état *phiri machasqa*, elle serait tellement faible que probablement elle s'endormirait immédiatement.

Dès lors, le dénouement n'est pas toujours glorieux puisque le surplus de force octroyé au buveur par la boisson euphorisante quand il ne se trouve pas encore au paroxysme de l'ivresse, retombe lamentablement quand il devient *phiri machasqa*; il se retrouve alors bien moins fort qu'avant le début de la *borrachera*. Le corps fatigué, vidé, douloureux, sans résistance, se met à trembler. Il ne récupérera qu'en réingurgitant la même chicha qui l'a intoxiqué (en retournant à la fête le second jour, par exemple), en mangeant un œuf à la coque accompagné d'une *llaqwa*[345] et

[343] Pourtant Craplet montra qu'au contraire de l'impression provoquée (en raison de la vaso-dilatation des vaisseaux superficiels libérant de la chaleur au niveau de la peau), l'alcool ne réchauffe pas car il se produit une vaso-constriction centrale qui provoque un refroidissement intérieur (2000).
[344] Un travail qui requiert une grande force physique.
[345] Sauce piquante à base de piment et de tomates qui accompagne en général les repas.

en dormant. En somme, pour se débarrasser de sa gueule de bois, le buveur devra passer par différentes étapes qui peuvent se synthétiser en un mini-cycle vital : boire, manger, dormir.

A. La vigueur du buveur manifestée dans les disputes

Finalement, certains se battent. Les souvenirs activés lors de l'ivresse représentent un exutoire pour toutes les rancœurs rentrées et cachées que les règles de bienséance interdisent de révéler quand on est sobre. Il existe bien une corrélation entre la mémoire − qui fait rejaillir des événements passés ayant des prolongements dans le présent car considérés comme non correctement conclus aux yeux du buveur − et la force décuplée lorsque la personne se trouve encore moyennement ivre.

Les femmes ne sont pas en reste : « Quand je suis ivre, je me souviens de toutes les mauvaises choses que l'on m'a dites et là je commence à me disputer, je peux frapper ou me faire frapper », n'hésite pas à raconter une habitante. Elle ajoute que l'on fait des choses que l'on ne ferait pas en étant sobre comme crier sur les gens : « Moi, je me dispute avec des gens avec qui je ne suis pas en colère. Quand je suis ivre, il suffit que j'entende que l'on parle de moi et je commence à m'énerver, je ne me laisse pas faire comme ça. » La mémoire réveille la force.

Pourtant, une fois terminée cette phase de l'ivresse qui rappelle les souvenirs, si l'on suit la chronologie de l'ivresse, les buveurs sombrent de nouveau dans l'oubli puisque l'état *phiri machasqa* − où l'on ne se souvient de rien − se déclenche alors : les disputes éclatent avant de retomber dans l'oubli. « Ceux qui sont ivres, quand ils boivent trop, perdent la mémoire et ils font des problèmes, ils se battent et se disputent », raconte doña Roberta. Plus tard, elle ajoutera : « Moi, quand je buvais jusqu'à être ivre, je me disputais et le lendemain, je ne me souvenais de rien, je tremblais beaucoup. »

En se réfugiant dans l'ivresse, les communautaires peuvent régler des conflits latents, se défausser, puis oublier et laisser la vie quotidienne reprendre son cours : « Certains se disputent entre mari et femme et le lendemain, quand ils ont dessoûlé, ils ne se souviennent de rien et se réconcilient », pense doña Severina.

Il existe par chance des « secrets » contre les altercations... Don Andrés, un fervent adorateur de Tata Santa Vela Cruz, avait l'habitude de brasser sa propre chicha quand il « passait » la fête et savait éviter les problèmes liés aux excès provoqués par l'alcool :

> « Une fois que l'on ouvre le *p'uñu* [grande jarre ronde où fermente la chicha], avant de commencer à boire la chicha, on pose une croix et l'on dit "à partir de maintenant qu'il

> n'y ait pas de bagarres, qu'il n'y ait pas de disputes, Saint, fais le miracle". C'est comme ça que je faisais la bénédiction, notre Tata Dios [Dieu le Père] nous regarde. Et l'on peut commencer à boire la chicha et il n'y a aucune dispute, on peut la donner à boire aux travailleurs. Pour les fêtes, on apporte une pierre [qui se trouve à côté] du robinet ou d'une source et on y dépose la croix et on demande à Tata Dios et à Tata Cruz [Dieux de la Croix] de bénir pour qu'il n'y ait pas de démons, pour qu'il n'y ait pas de dispute, pour que nous soyons heureux et tranquilles pendant la fête. Certains commencent à boire la chicha sans mettre la croix et là se trouve le démon et à cause de lui, les gens se disputent une fois qu'ils sont ivres. »

Il existe ainsi des *« secretos »* qui freinent les effets indésirables mais bien connus provoqués par une ingestion excessive de breuvages euphorisants.

B. Mâcher la farine pour faire le *muk'u* draine la force et la mémoire

J'ai parlé ailleurs du *muk'u*, et afin d'illustrer la corrélation qui précède, j'évoquerai ici les narrations de certains informateurs qui ont fabriqué du *muk'u* quand ils étaient jeunes, à l'époque de l'*hacienda*. Cette pratique est désormais tombée en désuétude à Qhoari bien qu'elle continue d'être en vigueur ailleurs en Bolivie, notamment dans la région de Potosi. L'une des raisons avancées par l'un des *abuelos* quant à la disparition de ladite pratique est que cette activité, fort laborieuse, avait un effet pervers sur la mémoire ; on finissait par la perdre[346]. « Tu perdais de la force et même la mémoire parce qu'il fallait mastiquer la farine de maïs jusqu'à ce qu'elle devienne humide », se souvient don Felipe. « On n'avait plus de force ni d'enthousiasme, la fatigue nous faisait tourner la tête, j'oubliais beaucoup de choses que je devais faire » ajoute doña Roberta. Une autre habitante raconte :

> « Le *guarapu* [autre dénomination de la chicha] était tellement fort qu'il nous faisait perdre la mémoire. Faire du *muk'u* aussi nous faisait perdre la mémoire, on passait des nuits blanches à fabriquer le *muk'u*. On souffrait beaucoup dans ces temps-là. »

On conviait les gens à travailler en *ayni*[347], il fallait les engager en apportant de maison en maison de la coca : « Il va y avoir un *jatun muk'u* [un grand *muk'u*]. » Tous venaient sauf les personnes âgées et les bébés, il fallait préparer vingt-quatre arrobes[348] de farine. « Quand le coq chantait, on offrait un *ch'aque* [une soupe épaisse à base de blé concassé]. Ensuite, le *muk'u* était mis à sécher. »

Malgré la rigueur du procédé, c'était une fête « parce qu'on partageait un moment et que

---

[346] Une autre raison de l'abandon du *muk'u* fut l'arrivée des moulins.

[347] L'*ayni* est une modalité de réciprocité très courante dans les Andes qui consiste à donner une quantité de travail contre une quantité équivalente dans le futur. Il existe également des *ayni* d'instruments, ou des prêts d'animaux de traction.

[348] Pour mémoire : une *arroba* équivaut à 25 livres qui sont à leur tour équivalentes à 4 *cuartillas*, et une *cuartilla* pèse 6 livres.

l'on faisait ensemble le *muk'u*, certains en volaient même » se rappelle doña Julia. Le résultat en valait la chandelle : « Tu attendais un mois avant que la chicha ne soit prête, elle était meilleure et enivrait plus vite ; avec deux *tutumas*, tu étais complètement bourré, avec la chicha d'aujourd'hui[349], tu n'es même pas saoule avec un baril », raconte don Felipe.

III. Hâbleur, rebelle, révolutionnaire, insoumis : la recherche de liberté dans l'ivresse

À travers le langage, tout un monde de possibilités devient envisageable[350]. On trouve le parler comme expression de la joie d'être ensemble ou comme moyen de « se plaindre », sans parler des innombrables disputes où les mots ont la part belle et les doubles sens affleurent de toutes parts. Le quechua est une langue de métaphores (cf. Fernando Garcés 2005 : 133-168). Entrer dans une autre dimension psychique révèle les habiletés de langage, les jeux de mots dont la langue quechua est si friande. En outre, l'altération des sens due à l'ivresse permet de créer, par le langage, un monde meilleur, de révéler un passé utopique de bravoure et de s'y réfugier, de ramener les morts à la mémoire. Par les mots, c'est une lutte contre l'oubli qui s'engage.

La langue des buveurs fut un indice pour comprendre le désir d'intégration des Indiens du début de la Colonie au nouvel ordre culturel imposé par les vainqueurs, leur sens de la moquerie, leurs incertitudes et finalement leur désir de liberté et d'émancipation. Thierry Saignes (1993) démontra que dans les années qui suivirent la conquête, les Indiens ivres s'exprimaient en espagnol et pourtant il ne s'agissait pas d'une langue encore couramment parlée. Selon cet auteur, il s'agirait d'une façon subtile de s'attribuer la force des vainqueurs et de communiquer avec leur dieu tout-puissant. S'accaparer la langue d'un autre, c'est s'octroyer une partie de son identité. Mais encore aujourd'hui, c'est souvent en état d'ivresse que les personnes osent dire ce qu'elles pensent.

A. Le buveur et son double

Ainsi, l'une des dimensions de l'ivresse est-elle liée au langage, la mémoire revient à l'esprit du buveur grâce au langage qui indique le sens que l'on donne à l'événement qui remonte à la mémoire. Le buveur, dans la seconde phase de l'ivresse, parle beaucoup et fort (*se qhayqeya*[351]). Les citations suivantes, puisées en vrac dans mes entretiens, montrent la récurrence des propos insistant sur la loquacité des buveurs lorsqu'ils se trouvent moyennement ivres : « comme des perroquets », « sans être inconscient, il se rend compte de tout ce qu'il fait, parfois

[349] Actuellement, le degré alcoolique de la chicha se trouve autour de trois.
[350] Cf. John Langhsaw Austin (1962).
[351] *Qhayqeyarse* : hispanisme formé sur un verbe quechua qui signifie « faire un scandale, se disputer, parler fort », voire crier, pleurer...

il parle beaucoup », « ils parlent plus et sans avoir peur [honte] », « quand ils boivent de la chicha, c'est comme si le démon entrait dans leur corps, la chicha fait parler même la plus idiote »[352]. Le buveur ne contrôle plus son élocution, il souffre de logorrhée, comme si des forces extérieures le faisaient parler, presque à son insu. « Quand quelqu'un est ivre, il ne se contrôle plus et se met à parler de tout », parfois avec n'importe qui. En somme, quand il est totalement ivre, il oublie ensuite tout ce qu'il a dit et fait alors que « quand ils ne boivent pas, ils parlent peu, ils ont honte, peur ».

Le quechua, qui est une langue très subtile quant aux nuances liées aux témoignages vécus ou rapportés, utilise le suffixe *« -sqa »* pour marquer aussi bien le participe passé que pour faire référence à une expérience rapportée où l'élément décrit est en-dehors du champ de perception du rapporteur (cf. Faller 2004 et Palmira la Riva Gonzalez : communication personnelle). Je trouve l'utilisation de ce suffixe pour décrire l'état d'ivresse absolument passionnante pour comprendre comment les Quechua catégorisent l'altération psychologique due à l'intoxication éthylique. Cela conforte l'idée suggérée par Saignes selon qui être ivre, c'est *« estar en otra cabeza »* (« être dans une autre tête »), c'est un autre être qui nous domine. L'alcool favorise le passage à une nouvelle identité temporaire, c'est-à-dire l'appropriation d'une altérité. C'est justement ce qui donne des ailes au buveur, cette liberté dans l'ivresse, cette sensation de ne pas être maître de ses paroles et de ses actes qui permet de justifier *a posteriori* son attitude.

Musique et chants sont un autre versant de cette liberté exprimée par le langage. De nouveau, je vais faire une digression par l'histoire car il me semble judicieux de ne pas contourner leur rôle dans l'exercice de mémoire et notamment celle des morts.

B. Les anciens *taki* (chants et danses) de l'ivresse

Le langage s'exprime aussi dans la danse et le chant. Dans la société inka, écrit Thérèse Bouysse-Cassagne, « de grands pans du savoir traditionnel étaient retransmis oralement et l'une des fonctions des rituels collectifs *(taki)* était de réactiver des souvenirs dont certains avaient été soigneusement codifiés par les Incas, quelque cinquante années avant la Conquête » (2000 : 57). L'analyse des rituels païens que font les évangélisateurs est très instructive pour la compréhension du rôle des *taki* en l'honneur des défunts, ces *taki* qui exaspéraient tant les nouveaux venus qui y voyaient la manifestation d'une série d'excès et d'abominations.

C'est ainsi que Saignes retrouva un vieux manuscrit de Melchor de Castro Macedo *« Descripción de las Indias »* (début du XVIIe siècle) où il est fait référence à la relation entre les

[352] On traite d'*« idiota »* une femme timide qui ne parle pas facilement et qui se renferme sur elle-même.

morts et la *borrachera* des Indiens. Castro y relate que les Indiens passent des jours et des jours à chanter et danser, expliquant que ce sont de bonnes œuvres qu'ils font pour leurs défunts (Saignes 1993 : 55). Capoche, toujours cité par Saignes, précise : « Ils étaient habitués à se rassembler nombreux et à boire en public, aussi bien les hommes que les femmes, et ils exécutent de grandes danses au cours desquelles ils ont recours à des rites et des cérémonies anciennes, et ramènent à leur mémoire à travers leurs chants le temps passé des gentils »[353] (Capoche [1585] 1959 : 141 cité in : Saignes : 59). Selon Valérie Robin, les gentils étaient les ancêtres païens « des temps anciens », morts avant l'arrivée des Espagnols. Le chroniqueur Cobo relève dans le même ordre d'idées :

> « *Taki* signifie à la fois danser et chanter ; lors des chants de joie et de gaieté... ils mentionnaient leurs exploits et les choses passées et pendant les enterrements, où coulait aussi beaucoup de chicha, ils disaient dans leurs chants toutes choses qui étaient arrivées [au défunt] quand il était en vie... et ce qu'il avait fait qui soit digne de mémoire et de le rendre célèbre »[354] (Cobo 1964, Chap. II : 170-174).

Ainsi les chants permettaient d'évoquer le passé individuel lorsqu'il s'agissait d'une fête funéraire et le passé collectif quand il s'agissait de mettre en valeur la grandeur de l'État inka (cf. Saignes 1993 : 60). Les caciques, rapporte Arriaga, devaient connaître « les traditions et les mythes de leurs ancêtres et les enseigner aux autres »[355] (Arriaga [1621] cité in Saignes : 60). Ils transmettaient ce savoir lors des immenses banquets publics qui pouvaient durer des semaines.

À l'instar de Bouysse-Cassagne selon qui l'ordre strict de la composition, le rythme, les instruments de musique scandaient le chant et facilitaient la transmission (2000 : 61), Marcel Jousse, dans un contexte français, (1925, 1935) mit lui aussi en valeur l'importance du rythme pour la mémorisation. L'anthropologue-linguiste s'intéressa au concept d'intussusception, selon lequel l'homme et la nature sont en contact étroit, la nature s'imprime en lui. Il devient, sans le savoir, un complexus de gestes qui relèvent de la mémoire et qui s'inscrivent dans le corps même qui en devient le reflet. Dans une perspective assez proche, l'anthropologue Joël Candau développa le concept de protomémoire qui serait « une connaissance par corps »[356], une forme mémorielle qui concerne les multiples apprentissages acquis lors de la socialisation précoce, mémorisés sans y prendre garde, et qui agit sur le sujet à son insu. En bref, selon Candau, « cette protomémoire constitue le savoir et l'expérience les plus résistants et les mieux partagés par les

---

[353] Traduction personnelle. « Acostumbran estos a beber en público juntándose mucha gente, así hombres como mujeres, los cuales hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidad pasada. »

[354] Traduction personnelle : « Taqui significa todo junto, baile y cantar ; en los cantares de regocijo y alegría... referían sus hazañas y cosas pasadas y en los entierros, también con harta chicha, decían en sus cantares todas las cosas que le sucedieron [al difunto] siendo vivo... y cuanto hizo digno de memoria y fama. »

[355] Traduction personnelle. « [...] las tradiciones y fabulas de sus antepasados y contarlas y enseñarlas a los demás ».

[356] L'expression est de Bourdieu.

membres d'un groupe ou d'une société » (1998 : 91). Ainsi, à travers les *taki*, c'est tout un univers qui était transmis, toute une mémoire des gestes anciens, des exploits des ancêtres. Cette forme de mémoire irréductible est « imprimée », immuable, elle fait partie de la personne, c'est une mémoire difficile à extirper... L'ivresse ne faisait que révéler régulièrement ces souvenirs, marqueurs d'identité.

La subversion dans l'ivresse : le Taki Unquy[357]

C'est encore dans l'histoire que je vais puiser mes exemples pour comprendre le mécanisme qui permit la subversion subreptice des Indiens du début de la Colonie face aux extirpateurs, grâce à l'enivrement collectif. Quand elle est liée aux ancêtres communs, à un temps idéalisé où les Indiens étaient les vainqueurs et non pas encore soumis au joug des Espagnols, l'ivresse est susceptible de réveiller des velléités subversives. Ce phénomène a été étudié en profondeur et de manière très novatrice dans le livre édité par Thierry Saignes *« Borrachera y Memoria »* (1993). Différents articles y font référence.

Celui de Carmen Salazar-Soler s'appuie sur toute une étude des archives de la Compagnie de Jésus qui lui ont apporté le matériel pour analyser les idolâtries des Indiens et les campagnes d'extirpation qui s'ensuivaient. On y trouve des détails étonnants à foison, notamment sur les réunions où se rencontraient humains et démons grâce à la chicha. Ces pratiques étaient si profondément ancrées qu'aujourd'hui encore, même après la destruction massive des momies et des *wak'a*[358], on continue de les rencontrer, quoique sous une forme plus modérée que celles qui exaspérèrent, en leur temps, les curés.

À l'époque coloniale, selon les Jésuites, c'étaient les ancêtres ou simplement les morts qui revenaient à travers les visions dues à l'ivresse éthylique et aux hallucinogènes (cf. 1993 : 32). Les messages transmis par les anciens dieux ou les ancêtres représentaient un danger pour l'ordre social et religieux colonial, ils apparaissaient aux indiens pour les inciter à refuser la religion catholique et le monde espagnol ou pour annoncer la vengeance ou la rébellion des *wak'a* abandonnées par les indiens au bénéfice du Dieu chrétien (: 32-33).

Pour sa part, Randall montra que le monde des morts est le même que celui des Inka mis à mort par les Espagnols, le *Ñawpaq pacha* (temps et monde des anciens) (1993 : 104). S'enivrer

[357] J'ai délibérément choisi d'adopter la nouvelle écriture pour le quechua trisyllabique afin d'unifier l'écriture de tous les termes quechua de ma thèse.
[358] Arriaga donne pour définition de la *huaca*, une idole ou un adoratoire, que par extension on peut comprendre comme un trésor. Quant à Cobo, il ajoute que la *vilca* ou *guaca* concerne tout lieu sacré et d'adoration, comme les temples et les sépultures ainsi que toutes les choses naturelles qui se différencient par leur étrangeté ou leur caractère extrême (Cobo 1964 : II, 149 : 165-167).

est comme rêver en état d'éveil et marque potentiellement le retour vers un monde passé. Randall affirme qu'en buvant, c'est la personne intérieure qui boit, c'est-à-dire ses ancêtres ou les Inka (cf. : 107). L'alcool ramène sans arrêt au souvenir des temps passés, d'une utopie andine.

Dès lors, l'alcool représentait, aux yeux des extirpateurs d'idolâtries, la voie assurée vers le rejet de leur système religieux, vers le retour aux origines, aux ancêtres. Les Indiens ivres communiquaient avec leurs morts et recherchaient l'harmonie d'un temps passé, d'un temps sans colonisateurs. L'ivresse et les visions provoquées par l'alcool ou les hallucinogènes, voire les deux, favorisaient un canal de transmission culturelle de traditions, une protomémoire qui affleurait. Il peut sembler étonnant de ranger dans une même rubrique la mémoire ancienne subversive, celle qui évoque le retour aux origines, et la mémoire activée lors d'un enterrement, d'un mort récent. Je crois, cependant, que les mécanismes sont similaires ; on fait appel à des éléments passés qui renforcent l'image du groupe et puisque le culte aux morts finalement n'a jamais disparu de la société andine, il marque en soi une forme de subversion, un refus des cérémonies et du traitement des morts tels que perçus par les chrétiens du Vieux Monde. C'est à travers une négociation entre ce qui était imposé et ce que les Indiens étaient prêts à accepter que se forgea le nouveau culte aux morts, toujours empreint à mes yeux d'une certaine forme de rébellion.

Or, l'expression maximale de la subversion à travers l'intoxication de substances altérant l'état psychique est manifeste dans ce qui fut probablement le premier mouvement millénariste contre l'invasion espagnole, au cours du XVIe siècle (1564−1572), le *Taki Unquy*, la maladie de la danse. Randall et Saignes (1993) avaient déjà relevé l'importance de l'ivresse collective, de l'extase, de la transe dans ce mouvement.

Le *Taki Unquy*[359] coïncide avec le retour des épidémies de 1580 qui, selon les prédicateurs, auraient été provoquées par le culte catholique et, en 1585, ils réclamaient le retour aux rituels en faveur des dieux du passé puisque la négligence dont ils furent l'objet est à l'origine de tous les maux dont souffraient désormais les Indiens. Selon Molina (1989 [1552]), les *wak'a* allaient par les airs, sèches et mortes de faim car les Indiens ne leur faisaient plus de sacrifices et ne leur versaient plus de libations de chicha ; leur vengeance ne tarderait pas à se faire sentir. Elles avaient semé des vers partout et, afin d'éviter la catastrophe, il était nécessaire de renoncer à tout ce que la religion chrétienne leur avait enseigné et d'adhérer au mythe du retour vers un passé glorieux, harmonieux, d'équilibre et d'équité où l'organisation politique, économique, sociale,

[359] *Taki unquy* signifie en fait « maladie du chant » mais son sens englobe également la danse dans certains dictionnaires.

spirituelle et culturelle était plus juste.

Peu à peu, les anciennes *wak'a* qui se rebellaient contre le pouvoir religieux et le nouvel ordre politique et économique de la région prirent possession du corps des adeptes du *Taki Unquy*. En perdant leurs temples, les *wak'a* se réincarnèrent dans les corps des croyants et leur faisaient jouer de la musique, danser et parler en leur nom (cf. Millones 2007 : 23)[360] :

> « Elles [les *wak'a*] ne logeaient plus dans les pierres, ni dans les nuages, ni dans les sources pour parler, mais elles s'incorporaient dans les Indiens et elles les faisaient parler ; et elles leur demandaient de maintenir leurs maisons bien propres et décorées au cas où l'une des *wak'a* aurait voulu s'y installer »[361] (Molina cité in Millones 2007 : 23).

Les partisans de ce mouvement s'attachèrent donc dans un premier temps à récupérer ce qui restait d'une ancienne religion soumise à trente ans de lutte pour extirper l'idolâtrie. Les images peintes, les sculptures et les fresques qui représentaient les dieux andins avaient systématiquement été détruites sous le prétexte qu'elles symbolisaient le démon.

Les manifestations physiques des *taki ongos* étaient sans doute très impressionnantes ; ils se roulaient par terre en hurlant, en faisant des grimaces. Cristóbal de Albornoz rapporte qu'une plante, la *maca* (Lepidium meyenii Walp)[362], parfois mélangée à d'autres breuvages :

> « [...] les rendait fous lorsqu'ils dansaient et se cognaient la tête contre les murs. Et pendant que les uns faisaient cela... tous les autres buvaient les boissons qui leur étaient offertes et ils obéissaient à ce qu'ils disaient et prêchaient et pour ce faire, ils réalisaient de nombreuses cérémonies suivant leurs rites anciens »[363] (cité in Duviols 1967: 36 cité in Millones 2007).

Ces dieux vivants devenaient objets de vénération de la part de leurs semblables qui faisaient la fête pendant deux ou trois jours en dansant, en buvant, en invoquant la *wak'a* et en mâchant de la coca. Les danseurs recevaient des offrandes rituelles, sous forme de vases cérémoniels, dissimulées dans les murs de la « maison communautaire » (cf. Bouysse-Cassagne 2000 : 66). Certains survivaient et étaient considérés comme les prêtres élus des *wak'a*. « Ils recevaient ainsi le traitement que l'on réservait aux défunts. Leur nouveau statut les rapprochait

---

[360] Ce ne sont plus uniquement les spécialistes qui ont accès aux substances hallucinogènes mais également ceux qui pratiquent le *taki unquy* pour catalyser leurs désirs subversifs (: 65). L'*achuma*, cactus hallucinogène, à l'instar des boissons enivrantes, peut provoquer un état de transe et d'extase, un indice de communication directe avec un dieu, auparavant celui de la *wak'a* ou du créateur précolombien, désormais celui des conquistadors (Saignes 1993 : 65).

[361] Traduction personnelle. « No se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, si no que se incorporaban ya en los indios, y los hacían ya hablar ; y que tuvieran sus casas barridas y aderezadas, para si alguna de las huacas quisiese posar en ella. »

[362] Il est anecdotique de noter qu'actuellement cette plante connaît un grand succès sous le nom de Viagra andino.

[363] Traduction personnelle. « [...] los hacían loquear a bailar y darse con las cabezas en las paredes. Y con hacer esto con algunos... y cortesías de que bebiesen todos los demás, obedecían a lo que decían y predicaban y en esto hacían gran suma de cerimonias en sus ritos antiguos. »

des morts et les dotait des mêmes savoirs » (: 66). C'est le sacrifice de leur corps, la blessure provoquée par l'excès d'alcool et de danse, qui conduit aux confins de la mort. L'ivresse déplace souvent les frontières... Ceux qui se sont autant approchés de la mort, les plus braves, et qui en sont revenus, peuvent dès lors mieux l'appréhender et utiliser les savoirs et les pouvoirs des morts.

En somme, comme le fait justement remarquer Millones (2007), les adeptes du *Taki Unquy* avaient vu le jour dans la clandestinité, ils savaient qu'ils pouvaient être réprimés à tout instant. Dans ce contexte, la possession et l'extase leur donnaient du pouvoir (cf. Millones : 24).

La contestation envers le nouvel ordre établi par les nouveaux venus va au-delà du mouvement millénariste, elle est présente partout et discernable dans le désir de puiser la force, l'énergie et des conseils chez les ancêtres, les détenteurs du savoir de l'ancienne religion de plus en plus détruite. Or, la communication s'établit à travers un échange de boissons spiritueuses.

Il est évident que le degré de subversion n'est pas le même entre le désir de retour à un ordre ancien idéalisé, au moyen d'actes subversifs, notamment avec le *Taki Unquy*, et celui de retrouver une relation plus directe et immédiate avec les défunts de la famille dont le souvenir est aussi activé au moyen de l'ingestion d'alcool. Les gentils des temps païens sont liés à une mémoire subversive alors que celle entretenue avec les morts récents s'inscrit plus facilement dans une relation d'aide mutuelle. Toutefois, le recours sans cesse à l'aide des défunts, les offrandes qu'on leur fait, les *borracheras* qui s'installent sur leurs tombes ou autours de leurs autels sont le signe d'un culte qui n'a jamais pu être détruit, et représente donc une forme de subversion.

***
*

Le buveur passe par différentes phases au cours de son ivresse qui sont facilement identifiables par tous ceux qui l'entourent et qui partagent des codes communs. Si dans un premier temps, il ressent de la force, une certaine clairvoyance qui le pousse à parler, à se montrer extraverti, dans la troisième phase, *phiri machasqa*, le buveur passe par un état où ses facultés tant physiques qu'intellectuelles s'amenuisent. Cette détérioration de sa personne le rapproche de la mort, n'évoque-t-on pas une personne « ivre-morte » ?

Pourtant, cette altération ontologique lui permet de communiquer avec ses défunts et les ancêtres, plus anciens, sacralisés. Il s'engage alors une dimension subversive dans l'ébriété. La personne ivre peut communiquer avec ceux des temps anciens et entretenir la mémoire d'un passé utopique. Le grand mouvement millénariste du Taki Unquy en est une illustration.

Situation inadmissible aux yeux des extirpateurs qui redoublèrent alors d'efforts pour détruire toute empreinte du passé. Je n'en ai pas parlé dans ce chapitre, mais la Révolution vécue en 1952 qui a débouché sur la Réforme Agraire en 1953 et l'abolition du système de l'*hacienda* se sont tramées dans les *chicherías* du *valle alto*… Ivresse et pouvoir, pouvoir de subversion dans l'ivresse, les deux sont fréquemment liés. Il est intéressant de souligner que c'est souvent dans un état psychique altéré que se jouent de grands changements.

Chapitre IX

La recherche de l'ivresse pour consolider une forme de mémoire du groupe

Photo 173 *Apacheta* installée à l'endroit même où une jeune femme, doña Liliana, fut foudroyée. Deux bouteilles de chicha y sont déposées pour que la défunte puisse s'abreuver. Une façon d'attiser la mémoire de la défunte. Qhoari 2011.

La mémoire est attisée à travers les gestes du boire. Les Andins qui ne connaissaient pas l'écriture avaient développé différents systèmes mnémotechniques pour ordonner et comprendre le monde dans lequel ils vivaient. Bouysse-Cassagne (2000) analysa les mécanismes qui permirent aux Indiens de passer d'un mode oral comportant toutes sortes de mnémotechnies à une société de l'écriture. Aussi bien les mots prononcés en cadence lors des *taki* que le code des couleurs des tissus et la façon dont celui-ci fournissait à la mémoire des repérages visuels, que les *khipu*[364] ou encore l'organisation de l'espace, à travers les lignes imaginaires qui reliaient entre elles des lieux sacrés, les *« ceques »*, favorisaient une mise en ordre de la mémoire (Bouysse-Cassagne 2000 : 57-58) et faisaient partie d'un système mnémotechnique primordial dans une société de culture orale.

I. Le partage d'une mémoire des morts et des lieux géographiques

A. La *ch'alla* comme mnémotechnie

La *ch'alla* représente une autre facette des techniques de l'art de la mémoire à travers l'organisation de l'espace, la remémoration de toutes les divinités maîtresses des éléments naturels et vivants (cf. Abercrombie 1993, Arnold, Jimenez et Yapita 1992). Ainsi, la mémoire lointaine se manifeste dans les séquences de libations, les *ch'allas*, qui ouvrent les voies de la

[364] Cordelettes à nœuds qui permettaient d'enregistrer les comptes de l'État, les terres, les sujets, les animaux et autres. Ils sont assimilés à une forme de protoécriture.

mémoire en nommant les montagnes tutélaires et autres lieux géographiques d'importance ; la *ch'alla* devient dès lors un moyen mnémotechnique. Le pouvoir manifestement performatif des mots dans les séquences de *ch'alla* a une incidence sur la perception de la nature animée, il la fait exister comme entité vivante accueillant la mémoire des anciens.

Les chercheurs Arnold y Yapita (1992) étudièrent différentes *ch'allas* comme moyen d'aviver la mémoire ; Abercrombie (1993) prolongea ce travail. Pour cet anthropologue, les séquences de libation ouvrent les « chemins de la mémoire » (*amt'añ t'akinaka*, en aymara) et constituent une manière de formuler et d'expérimenter la relation du passé avec le présent, comme une forme de conscience historique (1993). Il releva dans la région de K'ulta (département d'Oruro en Bolivie) des séquences de *ch'allas* de plus de quarante libations différentes (1993 : 147). À Qhoari, les enchaînements de *ch'allas* montrent également une grande maîtrise de l'espace géographique qui renferme la mémoire du groupe liée à tous les êtres passés ou présents qui peuplent l'endroit. N'oublions pas que les ancêtres se pétrifient et font dès lors partie du paysage, ils habitent les montagnes ; quand on s'adresse à elles, c'est également avec les morts que l'on communique.

Je reviendrai dans la dernière partie de cette thèse sur les offrandes et la *ch'alla* en particulier. Cependant, je pense avec Abercrombie que la *ch'alla,* le fait de nommer tous les éléments du paysage animé et la narration qui l'accompagnent, l'ethnopoétique comme la nomme cet auteur, pénètre les « chemins de la mémoire ». La *ch'alla* et les libations suivies d'absorption importante de chicha qu'elle entraîne sont autant de supports de mémoire dans une société de culture orale. La chicha attise la mémoire.

B. Mémoire et oubli

L'ingestion d'alcool qui, dans un premier temps, a permis aux souvenirs de revenir, a ensuite comme effet de provoquer l'oubli, mais un oubli instantané, une amnésie remédiable une fois passés les effets des effluves éthyliques sur tout le système cérébral. Comme je l'ai mentionné plus haut, l'alcool jouit d'une double propriété qui pourrait sembler contradictoire, ses effets exacerbent la mémoire et font oublier en même temps. Il y a toutefois deux sortes d'oubli, celui qui provoque l'amnésie au réveil après une intoxication alcoolique et celui qui permet d'anesthésier la douleur, aussi bien physique que psychologique. Don Carlos Albarado, en parlant du jeune mari d'une femme foudroyée en ramenant ses moutons, me disait qu'il ne lui restait plus qu'à boire (sans que ce soit une situation commune : j'ai souligné plus haut que je n'ai jamais rencontré de cas d'alcoolisme dans la communauté). Sans parler des innombrables scènes pathétiques où les familles endeuillées ivres de tristesse et d'alcool expriment leur peine

en pleurant voire en criant, comme cette femme que j'entendais, après trois jours d'ivresse collective, dans la tente montée à côté de la *wallunk'a*[365], pleurer à grands cris, en se rappelant son mort. Dans ce contexte, la manifestation de la douleur due au cycle vital de la famille est, en quelque sorte, passagère et due à l'ivresse.

Acosta avait déjà relevé cette contradiction entre oubli et souvenir, ces deux états provoqués par l'alcool : d'une part, il relève que l'ivresse produit « l'oubli de toute chose et, comme le dit Pline, c'est la mort de la mémoire »[366] ; mais d'autre part, il déplore que lors des *borracheras,* les indiens gardent la mémoire : « Ils ne conservent presque plus rien de leur ancienne idolâtrie hormis ces beuveries solennelles et les danses... dans lesquelles se mêlent successivement les chants et le vin... »[367] (Acosta [1577] 1954 : 495-497 cité in Saignes 1993 : 59).

Boire c'est oublier, mais oublier certains événements, parce que la mémoire plus profonde, au contraire, resurgit comme un voyage dans le temps, naturellement. C'est la protomémoire analysée par Joël Candau (2005, 2007), une forme de mémoire que je rapprocherais des souvenirs collectifs vantant les exploits passés des ancêtres et le désir d'un retour aux temps anciens utopiques où régnait l'harmonie (cf. supra, le *Taki Unquy*).

Bien sûr, au tout début de la Conquête, le culte des ancêtres était infiniment plus prégnant qu'il ne l'est de nos jours. Le lien qui unissait vivants et morts était si puissant que ce culte organisait la vie rituelle andine, il en était l'axe, il donnait de l'identité au groupe. Les Inka eurent beau imposer le culte de certains astres, notamment le Soleil, il n'en reste pas moins que celui qui s'est prolongé jusqu'à nos jours réside dans la vénération à la nature vivifiée, animée, la Terre-Mère, la Pachamama et les montagnes qui sont justement le lieu de résidence des morts : « Et ils adoraient de la sorte la plupart des montagnes : dans les unes parce qu'il s'y trouvait des *wak'a*, dans les autres parce qu'ils avaient la mémoire que c'était là que le démon avait parlé à leurs ancêtres, ou leur avait fait peur »[368] (Bartolomé Alvarez 1998 [1588], Chap. 139 : 77). Or, les *wak'a* ne sont rien d'autre que les doubles lithiques des ancêtres momifiés (cf. Duviols 1976, Robin 2008 : 19).

Nombreux sont les exemples glanés dans la littérature coloniale qui soulignent l'équation entre la présence des ancêtres, leur culte et l'euphorie alcoolique. Les ancêtres s'expriment à

---

[365] Grande balançoire installée pendant la fête de la Toussaint (voir la troisième partie de la thèse).
[366] Traduction personnelle. « El olvido de todas las cosas y, como dice Plinio, es la muerte de la memoria. »
[367] Traduction personnelle. « Apenas conservan ya nada de su antigua idolatría fuera de la ocasión de estas solemnes borracheras y danzas... en que mezclan por su orden los cantares con el vino... »
[368] Traduction personnelle. « Y así, adoraban en la mayor parte de todos los cerros : en unos porque había uacas, en otros porque tenían memoria [de] que allí había el demonio hablado con sus pasados, o los había atemorizado. »

travers les pierres ou autres éléments de la nature vivante et les humains peuvent déchiffrer ces messages lorsqu'ils se trouvent en état d'ébriété. Cet état favorise le dialogue avec les morts, il induit chez le buveur une hyper-acuité envers l'inexplicable et encourage l'insubordination en facilitant la déshinibition. Certains témoignages d'évangélisateurs me semblent très illustratifs de cette relation. Ainsi, le jésuite Arriaga relate que lorsque les prêtres inka, les *villaq*, « parlent avec les *wak'a*, ils perdent généralement la raison, soit à cause du démon qui les abêtit en leur parlant, soit à cause de la force de la chicha qu'ils boivent quand ils désirent parler avec la *wak'a* »[369] (Arriaga 2002 [1621], chap. III) [370]. Guaman Poma, pour sa part, rapporte que tous les Indiens, même les mieux « assimilés », s'en remettaient en permanence à leurs ancêtres lors de l'ivresse rituelle[371].

On imagine aisément le risque que fait courir un culte ancien susceptible de provoquer le désir d'un retour vers un passé idéalisé. Face à ce danger sous-jacent, les curés espagnols précipitèrent le processus d'extirpation − la fille bâtarde de l'Inquisition, comme le faisait remarquer Duviols (1986).

Cette mémoire des ancêtres fut et est encore incorporée par les Andins, elle est leur protomémoire, mais qu'en est-il de la mémoire des morts récents dans l'imaginaire contemporain ?

a) « La chicha nous aide à nous souvenir de nos morts »

Le souvenir des morts « récents » est exacerbé au fur et à mesure de l'ivresse : « [La

---

[369] « [...] hablan con las huacas suelen privarse del juicio, o por efectos del demonio que les entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca ».

[370] Le même chroniqueur ajoute : « Huacapvíllac, qui veut dire celui qui parle avec la *wak'a*, est le plus respectable, et il lui incombe de garder la *Wak'a* et de lui parler et de répondre au peuple ce qu'il feint que lui ait dit [la *wak'a*] bien qu'il arrive, parfois, que le Démon leur parle par l'intermédiaire de la pierre. Et de lui apporter les offrandes et de faire les sacrifices et de décider des périodes de jeûne, et de faire faire la chicha pour la fête des *Wak'a*, et d'enseigner leur idolâtrie et de raconter leurs fables et de réprimander ceux qui négligent le culte et la vénération de leurs Wak'a » (Arriaga (2002 [1621]) chap. III). Traduction personnelle. « Huacapvíllac, que quiere dezir el que habla con la Huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la Huaca, y hablar con ella, y responder al pueblo, lo que él finge que te dize, aunque algunas vezes les habla el Demonio por la piedra. Y llevar las ofrendas, y hazer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar hazer la chicha para la fiesta de las Huacas, y enseñar su Idolatría, y contar sus fábulas, y reprehenden a los descuidados en el culto, y veneración de sus Huacas » (in : http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru−0/html/, consulté le 12 juillet 2011).

[371] « Quand ils sont ivres, les dits Indiens et même le plus chrétien d'entre eux, même s'il sait lire et écrire et apporte un chapelet et s'habille comme un espagnol, parle avec les démons et leur fait des offrandes, il révère (*mocha*) les *wak'a* idoles et le soleil, pacaricos [célébration rituelle], oncoycunamanta uanocmantapas pacaricoc [veillée à l'occasion de maladie ou de mort], uarachicoc [investiture de cache-sexe], cusmallicoc [investiture de chemise], uacachicoc [lamentations rituelles] et d'autres actes de sorcellerie. Certains font des cérémonies en évoquant leurs ancêtres » (chapitre 30 : 877). Traduction personnelle. « Los dichos yndios estando borracho el más cristiano aunque sepa leer y escriuir trayendo rrosario y bestido como español habla con los demonios y mocha [reverencia] a las guacas ídolos y al sol, pacaricos [celebración ritual], oncoycunamanta uanocmantapas pacaricoc [velorio con ocasión de enfermedades o una muerte], uarachicoc [investidura de taparrabos], cusmallicoc [investidura de camisón], uacachicoc [lamentos rituales] y de otras hecheserías. Hablando de sus antepasados, algunos hazen sus serimonias » (in : http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/834/en/text/?open=id2977584).

chicha] pendant la fête nous aide à nous souvenir de nos morts, on leur demande de l'aide, "aidez-nous". » Puisque l'on parle aux morts, c'est bien entendu que l'on se souvient d'eux : « Embrasse pour moi un tel... dis-lui que je me souviens de lui et qu'il se souvienne lui-aussi de moi. » « Par exemple, à la Toussaint, je me souviens de mes âmes, je prie pour elles, mais je ne sais pas si elles m'écoutent ou si je fais cela en vain », se demande une Qhoareña. D'après don Carlos, « pendant ces activités [la Toussaint], on se souvient [du mort] spécialement parce que l'on prépare "la fête pour l'âme", c'est pour ça qu'il faut lui donner ce qu'il y a de mieux. » Herculeaneo pense que l'on réalise des cérémonies à la mémoire du défunt parce qu'il semblerait que ce soit une manière d'adorer, de vénérer son *« saqra cuerpo »* [littéralement, son corps de démon], c'est-à-dire le corps inerte qui reste ici, présent parmi les vivants. « En célébrant la Toussaint [en rendant visite à ces corps présents en allant au cimetière], on se souvient d'eux même si on n'y va qu'une fois par an. Ainsi, année après année, nous entretenons le souvenir lors de la Toussaint, parce qu'autrement, si on ne faisait pas la Toussaint, on commencerait à l'oublier peu à peu [cette personne qui a vécu parmi nous]. » Et il ajoute : « C'est pour cette raison que depuis le temps de Marie, ses apôtres et d'autres ont dû créer cette façon [fêter la Toussaint] de se souvenir de Jésus... Bien que je ne sois pas certain que la Bible dise cela, je n'en ai pas la moindre idée. »

Pour reprendre les termes de Cadorette (faisant référence au contexte funéraire mexicain), se souvenir des morts et s'en occuper permet aux vivants de concrétiser un accord fondamental avec eux dans l'échange « qui s'établit principalement à travers le souvenir et les dons alimentaires lors de la Toussaint, établissant une continuité essentielle dans les relations dont ils dépendent mutuellement » (Cadorette 1975 : 16). Le caractère performatif de la pensée favorise le contact avec les défunts à travers le souvenir qui se manifeste au cours de l'altération de l'état psychique par l'ivresse, état exacerbé par la mise en scène des rites.

b) La consolidation d'une mémoire collective autour des morts ?

Dans un contexte différent de celui de Qhoari, puisqu'elle travailla en France, mais qui présente des similarités − notamment les visites aux morts −, Francoise Zonabend réfléchit à la construction de la mémoire collective par rapport aux défunts d'un groupe. Elle étudia la transmission de la mémoire d'un village, Minot, à travers le décryptage des inscriptions qui rappellent la vie des défunts, dans le cimetière, lieu de promenade dominicale pour les femmes. Selon cette anthropologue, « c'est lors de ces promenades que se forge la mémoire de la communauté, que se transmet à tous l'histoire des familles du village » (Zonabend et al. 1990).

Joël Candau (2007) critiqua cette position qu'il catégorise comme rhétorique holiste et qui

lui semble une simplification au regard des différentes expériences de chacun par rapport à un fait passé. D'après lui, affirmer que l'histoire des familles « se transmet à tous », produisant et entretenant ainsi la « mémoire de la communauté » est une simplification car un fait n'est jamais totalement public. Dès lors, « toute tentative de décrire la mémoire commune à tous les membres d'un groupe à partir des seuls souvenirs manifestés à un moment donné de leur vie ne peut être que réductrice car elle laisse dans l'ombre ceux qui, précisément, ne le sont pas » (2007 : 119). Cet auteur a donc insisté sur l'inconsistance d'une mémoire collective qui serait plutôt, pour lui, la somme de mémoires individuelles qui se rencontrent autour de certains événements mais dont chacun fait une lecture distincte.

Évidemment, chacun a sa propre mémoire de ses morts, forgée à force de convivialité, de souvenirs recréés parfois avec les narrations des anciens, ou encore au tournant d'une futile évocation apparemment anodine qui peut se révéler, par exemple, lors d'un enterrement. Il est alors impensable de récréer exhaustivement un événement ; les jeux de la mémoire sont si fragiles et difficiles à saisir, à cristalliser dès lors que nous avons chacun un vécu différent autour d'un même événement. J'admets donc qu'il est périlleux de parler de mémoire collective.

Toutefois, Candau reconnaît, et je le suis dans cette analyse, que si des membres suffisamment nombreux d'un groupe :

> « […] déclarent qu'ils se souviennent comme ils croient que les autres se souviennent, alors la rhétorique holiste ("mémoire collective") commence à devenir pertinente. Elle commence seulement car, dans ce cas-là, c'est le partage d'une représentation selon laquelle il existe une mémoire partagée qui sera attestée, c'est-à-dire une métamémoire (un discours sur la mémoire), ce qui est bien différent de la preuve empirique de l'existence d'une mémoire collective en tant que réalité objective » (2007 : 120).

L'anthropologue voit dans cette mémoire dite forte « une mémoire organisatrice, en ce sens qu'elle est une dimension importante de la structuration d'un groupe et, en particulier, de la représentation qu'il va se faire de sa propre identité » (: 177).

En transposant ces considérations à la région andine, je voudrais montrer qu'il existe un lien fort entre l'ivresse, les morts et la création et consolidation d'un ensemble de souvenirs partagés par le groupe dans son ensemble. La thèse de Saignes soutient que la fête qui réunit le groupe ainsi que le partage de boissons enivrantes qui facilite la mémoire des faits et gestes des ancêtres consolident la mémoire collective et renforcent les fondements de l'identité groupale (1993 : 60), identité totalement liée au territoire, celui où vivent les ancêtres. Ainsi, chaque accident du terrain « évoque les vicissitudes de ces ancêtres, telle une démarcation dans laquelle

serait déposé le souvenir collectif »[372] (Saignes 1993 : 60)[373].

Une situation similaire existe dans les communautés paysannes que j'ai étudiées où la venue des morts marque un moment privilégié d'affirmation du groupe, de liaison entre le monde de l'au-delà et celui des vivants et par extension avec la nature et Dieu. C'est au sein de cette quadrilogie (vivants-morts-nature vivifiée-Dieu) que se construit une mémoire que je présume collective, en ce sens que les habitants partagent des référents par l'intermédiaire de ces êtres trépassés, mémoire qui se fonde donc sur des représentations communes. Joël Candau affirme que dans une communauté de petite taille, disposant « d'un réseau dense de représentations (associées à des origines, des événements, des lieux) pouvant être facilement mémorisés et donc périodiquement rappelés dans le cadre de rites, cérémonies et manifestations diverses, les habitants partageront davantage que dans celles où l'on observe des tendances vers la confusion des origines, la fin de l'événement et l'atopie généralisée » (2007 : 178-179).

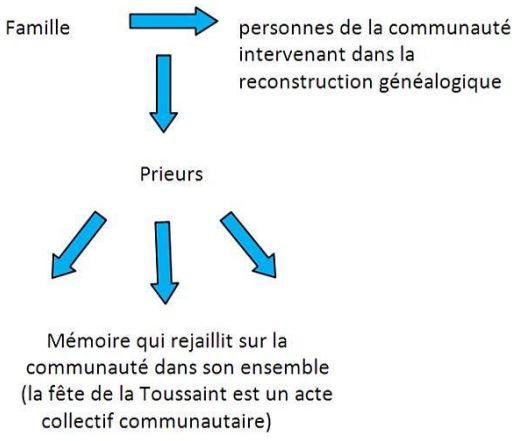


Fig. 12 Comment la somme des mémoires individuelles rejaillit sur l'ensemble de la communauté.

La construction identitaire collective se fonde aussi « autour d'un échange de gestes, ceux du Boire, et de la circulation d'une valeur, le "vin" bu » (Nahoum-Grappe 1991 : 148). La lecture que fait Nahoum-Grappe du rôle du boire collectif dans la formation du groupe est, à mon sens, pertinente pour le contexte andin :

> « Toutes ces circulations d'objets, de paroles, de chansons et de liquides accélèrent les interactions entre les membres du groupe ; entre le dedans corporel de chaque buveur et le dehors commun. Il se créé alors comme un "dedans" du groupe, un corps organique et provisoire de la collectivité, irrigué par l'ensemble de ses échanges, et ce, d'autant plus efficacement que chacun a mis en cause son intériorité propre en buvant : chacun s'est "mouillé" (: 149). »

Lors des agapes pour et avec les morts, la communauté entière participe de cette communion et la mémoire collective se forge ou plutôt se consolide alors. En effet, l'identité de la communauté paysanne se construit sur des souvenirs partagés et sur des liens de réciprocité,

[372] Traduction personnelle.
[373] Pour sa part, Acosta Veizaga (2001), à propos du peuple uru des bords du lac Titicaca, a également remarqué le rôle prépondérant des ancêtres communs dans la constitution d'une identité collective. Il mentionne qu'à l'occasion de la fête de la Toussaint, les défunts plus anciens, les hommes légendaires qui fondèrent le peuple uru, sont intégrés à la communauté.

placés sous les bons augures des ancêtres qui veillent sur les vivants grâce à l'échange ritualisé de produits euphorisants tels que la chicha et la coca. Partager de la chicha entre la majorité des communautaires stimule le souvenir ; d'ailleurs les états de l'ivresse sont décrits en termes de mémoire comme je l'ai montré plus haut. Chicha, mémoire ou perte de mémoire vont de pair.

Ces interprétations sur la mémoire du groupe grâce à l'ivresse et aux défunts manquent probablement de précisions. Toutefois, si nous considérons la cohésion communautaire que l'on trouve à Qhoari et la taille réduite de cette communauté, il sera plus aisé d'identifier de nombreux éléments suffisamment forts pour penser qu'il se construit une identité collective - fondée sur la mémoire de faits passés - partagée par la majorité de la communauté.

c) Une liste écrite de défunts

Photo 174 liste derrière le diablito. Arani 2009.

Photo 175 sur la liste, pommes de terre, fleur de patuju, maïs, qui montrent la relation de fertilité avec les défunts Arani 2009.

Mais la mémoire peut flancher et admet alors certains artifices pour la stimuler. La profondeur généalogique n'est pas du tout aussi dense que dans certains pays africains où elle peut remonter à des dizaines de générations. Toutefois, les *maestros* qui se trouvent derrière le drap, dans l'espace sacré, à la Toussaint, demandent à la famille endeuillée une liste de tous les défunts de la famille, voire des familles des deux côtés. Le fait de nommer, dans les Andes, a un pouvoir performatif : on existe à travers son nom.

Photo 176 Importance du nom. Celui-ci est toujours indiqué sur l'autel. Arani 2009.

À Qhoari, les *maestros* fixent la liste

sur un poteau devant eux ou la tiennent en main ; à Arani, j'ai vu la liste parmi les objets exposés, contre le verre *« diablito »* qui contient la chicha (cf. photos 174 et 175). Un panneau avec le nom du ou de la défunte est également placé sur l'autel à côté du *diablito* (voir photo 176). Ces éléments soulignent la relation entre la mémoire des morts, le verre et son contenu.

Cette liste, ce support écrit, suppose la coopération de nombreux communautaires qui unissent leurs efforts afin de la reconstituer. D'après Herculeaneo :

> « On place la liste pour ne pas oublier les membres de la famille qui sont déjà partis, ceux dont peut-être les visiteurs ne se souviennent pas au moment des prières, pour qu'ils reçoivent eux aussi les suppliques des humains au moment des prières et des vœux. Dans ce cas, les prieurs *(rezadores)*, quand ils sont aussi *coros*, lisent la liste et se souviennent non seulement du ou de la défunte récente mais leurs prières accompagnent aussi les autres, ceux qui sont déjà presque oubliés. »

Ainsi, lors de la fête de Toussaint de Zenobia Albarado, en 2010, les *maestros* s'adressèrent à moi pour les aider à établir la fameuse liste (en ma qualité d'anthropologue toujours le crayon en main). Plusieurs personnes s'approchèrent et mirent en commun leurs souvenirs, la famille très proche était trop occupée à d'autres préparatifs et ce sont des voisins qui entreprirent ce travail. Ils cherchaient à se remémorer les morts du côté de la famille paternelle, Albarado, puis ceux du côté de la mère, la famille Jaldin, et finalement, ceux du côté de l'époux de la défunte. Comme ce dernier vient de Totora (un village de vallée à plus de deux heures de route), il lui a été demandé ainsi qu'à sa sœur présente d'établir eux-mêmes leur partie de la liste. C'est une famille de migrants provenant d'un village et non d'une communauté paysanne et j'ai clairement eu la sensation qu'ils n'attachaient pas la même importance à cette reconstruction généalogique. Ils ne le prenaient pas comme un devoir de mémoire comme dans le cas des Qhoareños qui cherchent à ressouder le groupe lors des occasions funéraires. Je ne suis pas en mesure d'affirmer que cet exercice cimente la mémoire collective du groupe dans son ensemble mais il permet aux membres d'une famille de se remémorer sa généalogie, d'affirmer sa place dans la famille et de remonter au plus proche de l'ancêtre commun. Je crois alors qu'il est possible d'y discerner un embryon de mécanisme concret où se forgent des souvenirs communs. Pour cela, des moments-clés de la vie du défunt et de la communauté sont récupérés, réitérés et finissent par être adoptés par une grande majorité, sinon par le groupe dans son ensemble.

Revenons aux *coros*. Lorsqu'ils prieront, ils n'omettront aucun des noms écrits (pour ceux qui savent lire). Ernesto Albarado suggère que la liste marque une relation directe avec le défunt[374], elle est en soi un intermédiaire, signe que les morts cités font déjà partie d'un autre

[374] La relation directe avec le défunt est une préoccupation que l'on retrouve à maintes reprises, notamment dans la façon de monter l'autel verticalement afin de communiquer directement avec lui.

monde vers lequel ils glissent peu à peu au cours des trois ans qui suivent leur mort. On verra dans la dernière partie de la thèse, l'importance de nommer, en nommant on fait exister. Ici, il ne s'agit pas de promenades au cimetière mais de la répétition de noms au cours des innombrables prières dites par les *coros*. C'est bien un pan (mais seulement un pan) de la mémoire collective qui se manifeste ici. D'autres moments, lors des rituels funéraires, sont constitutifs du groupe, car toute la communauté, dans une certaine mesure forcée par le syndicat, a l'obligation morale d'assister aux différents rituels précédant l'enterrement puis à l'enterrement proprement dit. Ce sont des moments privilégiés dans la vie communautaire où l'on repasse en mémoire différentes étapes de la vie du défunt et, par extension, de la communauté.

Conclusion

L'ivresse stimule certaines formes de mémoire autant que de l'oubli. Dans le cas d'une petite communauté comme Qhoari, l'ivresse collective consolide le sentiment d'appartenance au groupe. Je suis Marcel Proust (1927) lorsqu'il compare l'excitation de l'ivresse à celle produite par le phénomène de la mémoire involontaire *(le Temps retrouvé)*. Selon lui, dans ces deux états, on touche à l'immortalité : dans l'ivresse par un phénomène d'adhésion et d'enfermement dans le présent qui isole du passé et lors du souvenir, par un processus d'élargissement de l'esprit qui « donne une valeur d'éternité ». Je suis tentée d'établir un parallèle en prenant l'image d'une éternité vers le passé. En quechua aussi bien qu'en aymara, le futur − inconnu − se trouve derrière soi alors que le passé est devant nous[375]. Une éternité... Ainsi, l'alcool est susceptible de projeter le buveur dans une époque ancienne, de le renvoyer auprès de ses ancêtres, en bref, d'activer une mémoire longue. Or, l'alcool, certes, peut renvoyer dans le passé, mais peut aussi faire traverser le temps à celui qui le boit, et sous son emprise, le décrypteur saura dévoiler certains pans du futur. C'est un entraînement qui incombe particulièrement aux *curanderos*.

Certainement, les agapes d'aujourd'hui conviant vivants et morts n'ont plus le même sens de contestation qu'au tout début de la Colonie lors des rébellions messianiques ou des *« borracheras »* qui favorisaient une communication assidue avec les *wak'a*/ancêtres. Toutefois, même s'il est difficile de considérer que les habitants des Andes, actuellement, boivent et mangent avec leurs morts en recherchant une forme consciente de rébellion, il n'en reste pas moins un fond de contestation puisqu'ils n'ont guère abandonné leurs pratiques séculaires malgré les édits municipaux interdisant de boire ou bien prohibant la consommation d'alcool sur les tombes lors de la Toussaint. À chaque Toussaint, les différents cimetières du département sont

[375] Cf. Núñez et Sweetser (2006) qui expliquent que le futur est pointé derrière l'individu (suivant le principe qu'il est par définition inconnu et qu'on ne peut donc pas le voir) alors que le passé est désigné par un geste devant lui (suivant le principe qu'il a été vécu et est donc « visible »). Dans une autre étude, Núñez *et al.* (2012) démontrèrent que les Yupno, de Papouasie Nouvelle-Guinée indiquent le futur par un geste vers le haut et le passé par un geste vers le bas.

le théâtre de scènes quasiment orgiaques où coule la chicha et où vivants et morts dévorent les mets cuisinés expressément pour l'occasion. En outre, on assiste ces dernières années à un développement d'un néo-culte aux têtes de mort (les *« ñatitas »*) auxquelles on fait des offrandes et on demande des bienfaits en retour, aussi bien dans le cimetière de Cochabamba qu'à Quillacollo et dans des villages comme Sipe Sipe. D'ailleurs, l'Église catholique − prenant ses distances avec le discours officiel − a, en partie, renoncé à déraciner ces habitudes syncrétiques d'origine espagnole aussi bien que précolombienne. Elle a plutôt cherché à s'en accommoder en donnant un sens chrétien à ces fêtes et en utilisant les images du corps et du sang du Christ.

À travers l'ivresse, les vivants éprouvent de la liberté, le carcan étroit de la religion imposée explose et par l'intermédiaire du langage, les buveurs osent retourner en rêve ou concrètement (comme dans le cas du *Taki Unquy*) vers des temps utopiques où auraient régné harmonie et confiance. L'ébriété révèle la subversion, réveille le sentiment d'injustice que les ancêtres peuvent pacifier. En somme, parler avec ses défunts, leur demander aide et protection, passe par l'expérimentation d'une ivresse ritualisée qui se manifeste parfois sous forme ludique, comme je vais m'efforcer de l'exposer par la suite.

Je souhaite terminer par un hommage pour conclure ce qui précède. J'avais un ami, Victor Hugo Vizcarra, disparu depuis, qui vivait dans la rue. C'était un alcoolique de renom... et aussi et surtout un intellectuel qui narrait dans ses livres sa vie d'errance et ses expériences de rue. Son dernier livre, un succès de librairie en Bolivie, s'intitule *« Estaba borracho pero me acuerdo »*[376], et je crois bien que le titre renferme le sens de tout ce qui précède.

[376] « J'étais ivre mais je me souviens ».

QUATRIÈME PARTIE

Les morts, le jeu, le travesti et l'ivresse

Comment concilier mort, ivresse et jeu ? Mort et travesti ? Ce sont apparemment des thèmes antagoniques et pourtant, il ne se passe pas un enterrement, une messe remémorant la date de décès ou de Toussaint où n'aient lieu des jeux. Ces derniers sont porteurs de sens et ont une incidence sur l'existance post-mortem du défunt, ils ont donc un caractère performatif. Les jeux apportent la joie nécessaire au défunt pour quitter ce monde et le guident dans son épopée ; ils permettent à la famille et aux personnes dans la douleur de surmonter momentanément leur tristesse.

Le jeu motive aussi des rituels d'inversion. Tant au carnaval que pendant la Toussaint et certains enterrements, les gens se travestissent, troquent provisoirement leur identité de genre, adoptent des gestes inversés par rapport au quotidien. Nous verrons qu'il s'agit d'attitudes apotropaïques.

Au-delà de l'inversion des genres dans le travestissement, le buveur expérimente une transformation de sa personne physique mais également de son psychisme dans un environnement qu'il perçoit différemment. Et c'est, à mon avis, dans les gestes du *curandero* que l'on peut déchiffrer tout le sens de la métamorphose du buveur. Nous suivrons donc sa transformation.

Or, il faut rechercher dans l'ivresse induite par les boissons alcoolisées qui désinhibent la force de se transformer. Ainsi, la trame de cette partie se formera autour de l'équation mort/jeu/inversion/métamorphose/ivresse. En somme, je voudrais montrer ici que le jeu, l'inversion et la transgression, la métamorphose identitaire sont indéniablement indissociables de l'ivresse et des offrandes d'alcool et que la mise en scène des jeux favorise le dialogue non seulement avec les morts mais entre les humains qui partagent leur temps, leurs joies et leurs tristesse, leurs souvenirs, leur ivresse.

Chapitre X
Des gestes inversés pour contrarier la mort

Nous avons vu que la mort est perçue comme une continuité de la vie. Comme elle ne marque aucune véritable rupture, on peut même aller jusqu'à déceler une certaine gaieté lors des rituels funéraires, qui se manifeste dans les jeux et à travers l'ivresse.

Ce sont surtout les personnes qui viennent accompagner la famille en deuil qui montrent leur joie et cherchent ainsi à égayer ceux dont la perte est immense. La mort n'en reste pas moins, comme partout, une disparition physique, source de souffrance et de douleur. Elle est forcément difficile à admettre, bien que certainement mieux acceptée et intégrée dans la vie quotidienne que dans des sociétés occidentales plus individualisées. La mort est même perçue comme une délivrance pour les personnes âgées. Aussi danser, jouer, rire, s'enivrer ne sont-ils pas choquants dans les rituels qui entourent la mort.

Cela dit, la mort se mérite. La famille endeuillée est tenue de pleurer et de démontrer ostensiblement sa tristesse. Les personnes présentes scrutent chaque fait et geste susceptible de révéler l'état émotionnel des proches du défunt et, comme je le disais dans la partie précédente, les voisins sont capables d'aller jusqu'à frapper un proche afin de le faire pleurer, s'il ne le fait pas de son plein gré. Donc l'affliction ostensible est de rigueur, attendue voire provoquée.

Dans ces conditions, comment comprendre les jeux, source de joie pour les vivants mais aussi pour les morts, qui ponctuent de nombreuses étapes du deuil et viennent égayer les cérémonies funéraires ?

J'aborde cette quatrième partie à travers le jeu – que j'assimile à un rituel d'inversion car il va à l'encontre d'une attitude de prostration accompagnant la peine – dans les rituels funéraires. Le ludique faisant irruption dans des moments de grande solennité, d'angoisse et de chagrin, représente à mes yeux une pratique du domaine de l'inversion – car l'ordre du monde est mis à bas. Par extension, on peut assimiler tout jeu en contexte mortuaire comme une inversion de l'ordre social. J'ai délibérément choisi ici de synthétiser des rituels d'inversion manifestes dans les travestissements sexuels et les jeux mortuaires[377].

Dans les deux cas, il s'agit de moments liminaires dans la vie communautaire où des licences sont octroyées aux acteurs de ces actes peu banals et dans lesquels des transformations

[377]Les moments qui font apparaître des rites d'inversion ponctuent le calendrier festif andin ; ils existent tout au long de l'année, depuis le Carnaval en passant par Pâques, la Toussaint et parfois Noël, et également lors des rituels funéraires de l'enterrement. Tous sont liés de près ou de loin à des rites funéraires.

corporelles (psychiques, émotionnelles, sensorielles) et perceptives se font fortement ressentir par ceux qui les expérimentent ou qui assistent à ces mutations.

L'altération de l'identité du buveur sous l'effet de l'alcool s'apparente en bien des points à l'inversion des attitudes, des hiérarchies et des valeurs tout en les contenant. La personne ivre adopte des postures physiques et intellectuelles qui mettent sens dessus dessous l'ordre établi. Elle malmène les institutions, critique[378], devient violente, adopte des gestes grotesques, exubérants. Finalement, elle synthétise ce que miment les personnages carnavalesques. Si elle peut le faire, c'est l'alcool même qui en est l'instigateur : les témoignages en font état, on ne danse la *qhalincha* (danse de travestis) qu'en étant *borracho* pour vaincre la peur de la moquerie des autres. L'ivresse devient le moteur de l'inversion et l'inversion est le fruit de cette ébriété ; l'ivresse ne fait qu'accentuer l'irrévérencieux, elle contient en quelque sorte l'inversé et y incite. L'alcool provoque le chaos, estompe les frontières entre l'ordre et le désordre, fait agir le buveur au détriment des valeurs socialement admises, lui fait perdre la retenue qu'il est supposé avoir intériorisée depuis sa petite enfance.

I. Les morts parmi nous jusqu'au Carnaval

Tout au long de ce chapitre vont s'entremêler en permanence les références au monde des morts de la Toussaint et à l'espace-temps du Carnaval. Rien d'étonnant à cela puisque j'ai déjà montré que la période de la Toussaint représente l'ouverture de la venue des morts parmi nous, étape ponctuée par le Carnaval qui marquera leur départ. Or, nous savons le pouvoir des ancêtres sur les phénomènes météorologiques et leur incidence sur les pluies[379]. Il n'est donc pas surprenant que cette période coïncide avec le début et la fin des pluies[380] qui ne sont bonnes qu'à ce moment de l'année. Trop tôt, elles apportent des maladies, plus tard, elles peuvent faire pourrir les récoltes et créer des inondations. Le témoignage de Tata Andrés, recueilli lors de l'atelier d'histoire orale, rapporte qu'il y a très longtemps, les habitants de Qhoari sortirent la statue du saint (Tata Compadres) sans son poncho, ce qui provoqua sa colère ; il envoya des grêlons qui détruisirent les récoltes. Depuis lors, on ne le sort plus et la procession se fait avec

[378]Les critiques sociales et politiques, souvent sévères, mises en scène pendant le Carnaval, doivent être considérées comme sérieuses même si elles sont présentées sous forme ludique et joyeuse. Les politiques le savent tellement bien que cette année 2012, il fut formellement interdit de se moquer ouvertement du président de la République lors du défilé du Carnaval, à Cochabamba. Les *comparsas* qui avaient des velléités de le faire furent interdites (Pablo Rojas Paredes, « Corso de Corsos : El día que Evo Morales desapareció del Palco », http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012022802, consulté le 28 février 2012).

[379]Cf. la deuxième partie de cette thèse où l'on montre que les « petits anges » arrosent les jardins de Dieu et que leurs larmes arrosent la terre, que l'eau de la rivière est un obstacle presque insurmontable pour les condamnés et sépare le monde des vivants de celui des morts, qu'il existe des rituels liés aux os des défunts pour faire fuir la pluie… Olivia Harris et Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) ont aussi souligné le rôle essentiel des morts dans le retour cyclique des pluies et la fertilité des champs entre la Toussaint et le Carnaval.

[380]À Qhoari, la saison des pluies n'est pas si marquée, elle peut commencer avant la Toussaint et se prolonger. Toutefois, il est évident que la plus forte concentration des pluies a lieu à cette période.

une peinture du même saint sur une planche de métal.

J'ai moi-même assisté à un phénomène fascinant. En pleine messe de Tata Compadres éclata un tonnerre assourdissant accompagné d'énormes grêlons qui recouvrirent bientôt le sol du patio de la chapelle. Nous étions assez inquiets quant à la suite des événements festifs mais mon compère, don Carlos, me tranquillisa : en sortant de la messe, on tirerait des pétards (*matasuegra* : littéralement tue-belle-mère) qui feraient fuir la grêle. Et en effet, aussitôt éclatés dans un fracas de décibels, les pétards stoppèrent aussi sec le déplorable phénomène et le beau temps revint immédiatement. Comment ne pas y voir l'intervention de Tata Compadres, se demandait Ernesto ? À l'entendre, il était évident que le saint était intervenu, puisqu'il était heureux d'avoir reçu sa messe... On comprend quelle puissance lui est attribuée, puisqu'il a le pouvoir d'envoyer ou d'arrêter les grêlons dans une microrégion où l'agriculture est si sensible aux changements thermiques. Dès lors, même si la relation entre les fêtes de Toussaint et de Carnaval n'est pas explicitement présentée dans les témoignages, elle paraît évidente lorsqu'on examine le calendrier agricole.

Harris (1983), dans son étude sur les morts et les diables parmi les Laymi[381], a clairement montré que la fête de la Toussaint est totalement liée à celle du Carnaval. L'anthropologue rapporte que les démons déguisés du Carnaval ne sont rien d'autre que les défunts qui reviennent une fois encore avant d'être renvoyés pour la dernière fois de l'année dans leur monde. Dans cette partie de la Bolivie, pendant l'époque de la Toussaint et le mois de novembre, les musiciens jouent de certains instruments de musique, notamment les *pinkillu* (flûtes), et certaines mélodies qui sont celles des défunts. Pendant le Carnaval, des hommes et des femmes, déguisés en démons couverts de peaux de biques noires et ornées de plantes et de fleurs[382], dansent dans les rues, entrent dans les maisons et boivent. Plus tard, ils sont amenés dans un endroit éloigné où ils se changent ; leur qualité diabolique disparaît alors. Après cet événement, les anciens *pinkillu* sont troqués pour des *charangos* (petits instruments à cordes) afin d'éviter le retour des diables démons, en fait les défunts démasqués attirés par le son des flûtes. On l'a vu, les défunts amènent avec eux la pluie, or trop de pluie ruine les récoltes, provoque des glissements de terrains et devient dangereux pour les humains. Du même coup, les défunts aussi deviennent funestes, ils doivent être chassés. Ainsi, le Carnaval marque bien la fin du temps ouvert à la Toussaint[383].

---

[381]Habitants d'un *ayllu* du Nord de Potosí, de langue aymara mais dont de nombreux ressortissants pratiquent aisément le quechua.

[382]Lors du Carnaval de Huancarani, dans le v*alle bajo* de Cochabamba, j'ai observé des déguisements très similaires : de jeunes gens se peinturluraient le visage de cirage noir et se plantaient des fleurs et des plantes sur les vêtements. Certaines femmes m'ont raconté que par le passé, on accrochait des guirlandes de fruits et de légumes sur ceux qui se déguisaient.

[383]C'est également au mois de mars, nous dit l'auteur, que les prêtres inka communiquaient avec les *waka* – dont j'ai montré la relation avec les défunts dans la partie précédente.

Revenons à nos terres cochabambines. La citation qui suit montre combien le temps des morts et celui du carnaval sont liés par des pratiques très semblables, ainsi au temps du patron (pour la vie quotidienne pendant l'*hacienda*, voir annexe 1) :

> « Celui qui était le *mayor* [le *pasante* qui offre la fête] et qui avait un peu plus d'argent, faisait faire du pain et il servait la nourriture avec du pain, alors que les pauvres, non. Et pour les musiciens, on faisait comme à la Toussaint, on faisait des *urpus* [pains en forme d'animaux que l'on présente à la Toussaint sur les autels], des *rosquetes* [biscuits en forme d'anneau], qu'on leur accrochait. On se faisait *compadres* avec des *t'antawawas* [pains représentant les défunts que l'on cuit généralement à la Toussaint] et on dansait avec ces *t'antawawas* suspendues sur nous » (atelier d'histoire orale 2007).

Photo 177 pendant la *jatun ch'alla* de carnaval, femme *phiri machasqa*. Qhoari 2010.

Photo 178 pendant la même fête de *jatun ch'alla*, pendant que certains invités dansaient, d'autres n'étaient plus en état de le faire… Qhoari 2010.

Lors du Carnaval 2010, à Qhoari, nous revenions du « temple » où nous étions allés voir la décoration du Tata Compadres quand nous nous sommes retrouvés face à Doña Deunisia, la femme du maire de l'époque, qui déambulait en *comparsa*[384] avec un couple de *compadres* ; ils étaient tous complètement ivres, les trois bien accrochés par les bras en chantant des *coplas* de carnaval[385]. Ils nous ont invités de manière quasi coercitive à les suivre et à boire. Ils fêtaient une grande *ch'alla* d'adieu au mandat de maire de son mari. Nous avons bu avec une démesure évidente et beaucoup dansé aux rythmes de *coplas* de Todos Santos, malgré l'époque du

[384]Les *comparsas* ou *pandillas* sont des groupes de gens déguisés (souvent les groupes de voisins qui s'organisent pour avoir accès à l'eau et aux puits) qui parcourent les rues en se tenant par les bras ou en couple, sur un pas de danse, en frappant le sol du talon et en incitant les spectateurs à les accompagner. Les musiciens suivent en jouant de la guitare, de l'accordéon, du *charango* ou d'autres instruments de facture plus locale.

[385]Les *coplas* sont chantées ou chantonnées du matin au soir par de nombreux habitants pendant cette période.

Carnaval. L'année précédente (2009), lors de la prise de l'étendard par Ernesto[386] au cours de la fête de Tata Compadres, nous avions également dansé sur des *coplas* de Todos Santos. L'assemblée avait montré sa gêne au début, puis s'était lancée dans la danse car les rythmes sont très proches.

C'est pendant ces deux époques festives, ainsi qu'au cours des enterrements d'enfants et d'adolescents, que l'on assiste à des travestissements sexuels. On connaît cette attitude qui peut aller jusqu'à la transgression lors du Carnaval, mais j'étais très intriguée de la retrouver, à Qhoari, dans des circonstances liées à la mort.

Ainsi, un *continuum* entre les fêtes de la Toussaint et celle du Carnaval met en valeur les similarités dans les rituels, dans la musique et les danses, voire dans la nourriture consommée à ces périodes de transition.

Quand les vivants cherchent à tromper la mort...

Des éclats de rire. Des enfants courant autour des tombes. Je voyais partout des gens rire et boire, le cimetière n'était plus qu'une grande scène où se déliaient les tensions accumulées pendant les trois jours consacrés aux morts, à la Toussaint. Ma stupeur, chaque année renouvelée, est toujours grande devant ces démonstrations de joie dans les moments de grande gravité et de peine ; des attitudes qui vont à l'encontre de ce à quoi l'on pourrait s'attendre dans une telle situation. On retrouve ces attitudes lors de différents rituels mortuaires et pendant le Carnaval. On joue, on rit, on fait de la balançoire, on danse le *jandanku* au-dessus du corps du défunt[387], on se travestit, on met en scène la sexualité exacerbée du défunt avec les vivants pour assurer une continuité entre les deux états ontologiques, la fertilité reprend ses droits... Et puis, bien évidemment, on se travestit pendant le Carnaval.

Mais pourquoi mettre le monde à l'envers ? Et quel est le rôle de l'ivresse dans l'inversion des attitudes, des postures ou des vêtements ?

II. Le *pachakuti* (monde à l'envers) des morts et des vivants

A. Le retour aux origines

Pour préciser ma pensée, je vais avoir recours au concept andin de *pachakuti*, étudié notamment par Thérèse Bouysse-Cassagne et Olivia Harris (Harris et Bouysse-Cassagne 1988),

[386] Accepter ou prendre l'étendard montre l'approbation de *pasar* la fête l'année suivante, d'en être l'organisateur.
[387] Il n'est pas impossible d'imaginer que le *jandanku* dont l'étymologie est indéniablement le *fandango* espagnol ait été inspiré des danses macabres issues de l'imaginaire médiévale alors représentées sur les murs des églises coloniales.

qui décrit cette période indéfinie, liminaire, de frontière entre deux cycles. Cette expression désigne une inversion ou la fin généralement violente d'un cycle et le début d'un autre. Le *pachakuti* pourrait expliquer les rites d'inversion comme un retour dans le temps[388], vers le monde des *ch'ullpas*, un monde sauvage, mythique ; or, on sait que les morts font partie de la sphère du sauvage alors que les humains vivent dans un monde hautement socialisé et organisé. Littéralement, *pacha* fait référence à la terre, au monde et au temps de ce monde, alors que *kuti* est le propre de l'inversion, de l'action de mettre sens-dessus-dessous (Harris et Bouysse-Cassagne 1988).

Pérez Galán (2010) nous donne un indice supplémentaire de l'inversion comme technique de mise en scène des origines, des temps pré-humains, celui des *ch'ullpas*. Bien que je n'aie rien décelé de semblable dans ma région d'étude, elle décrit des festivités qui ont étrangement lieu pendant la fête de Noël et plus particulièrement au cours de la messe de Noël, qui marque l'époque de la passation de pouvoir, dans la région de Pisaq (Cuzco). Il s'agit d'une période de transition dans le calendrier agricole et festif de cette communauté, un interrègne. On y décèle des rites propres au Carnaval : le rythme violent des activités, les jeux, la subversion de l'ordre, l'échange des rôles sociaux, la consommation de grosses quantités d'alcool et de plats riches en graisse et protéines animales. Des *comparsas* d'individus travestis soit en vieillards, soit en représentants du sexe opposé défilent sur la place, font des pitreries empreintes d'espièglerie souvent à caractère sexuel, entrent dans l'église avec fracas, prennent le public pour cible de leurs plaisanteries... En somme, on trouve là la plupart des éléments qui entrent dans la composition des fêtes manifestant des rites d'inversion. L'« interrègne » de quelques jours devient ce théâtre de scènes grotesques où interviennent l'irrévérencieux, l'ivresse extrême, la mise en scène de la sexualité, les excès en tous genres, bref un petit Carnaval...

[388]Pour sa part, dans un contexte très différent, Coulon qui étudia la félibrée du Périgord comme rituel d'inversion pense que les traditions de ce type sont souvent associées à des pratiques mythiques de « retour aux commencements » : les récits d'origine sont rappelés et, à travers eux, les cosmogonies et valeurs fondamentales transmises à ceux qui ne les connaissent pas ou les auraient oubliées (Coulon 1988 : 72).

Photo 179 où l'on voit un groupe de "*vecinas*" (voisines) courir en comparsa. Arani, carnaval 2009.

Photo 180 les serpentins font partie de la fête et les membres des comparsas ne manquent jamais de s'en décorer. Arani 2009.

Si nous lisons cela en pensant à la lithomorphose des ancêtres évoquée plus haut (cf. Duviols 1978), nous pouvons suggérer que les vieux se trouvent dans un état transitoire vers la nature qu'ils incorporeront après leur mort ; ils commencent leur métamorphose. À cet égard, Turner et Turner suggéraient que l'interrègne indique un retour transitoire vers la nature non domestiquée (Turner et Turner 1978 : 249).

Finalement, on ne peut contourner la lecture de Bakhtine (1993) sur le Carnaval, lui qui se trouve certainement parmi les précurseurs les plus importants qui étudièrent cette fête au prisme d'une logique de l'inversion. Selon lui, la mise en scène d'un monde à l'envers est la vie elle-même qui interprète sa propre renaissance et sa rénovation à partir des principes les meilleurs[389] (1993 : 175). Pendant le Carnaval, le temps s'arrête ; c'est l'entrée dans une nouvelle conception du temps et de l'espace.

B. Des gestes inversés

Les inversions sont fonctionnelles car elles délimitent les temps sacré et profane et favorisent l'entrée dans l'altérité (Emilie-Charlotte Manceau 2005). Elles sont un exutoire à l'ébullition énergétique de la fête, elles sont les garantes de l'ordre après le chaos qu'elles

[389]Bakhtine argumente que le Carnaval « est un spectacle sans scène ni division en acteurs et spectateurs. Pendant le Carnaval, tous participent, tous communient dans l'action. » (1993 : 172. Traduction personnelle). En somme, le Carnaval se vit et ne se contemple pas. L'auteur a signalé quatre catégories pour décrire le Carnaval et l'action carnavalesque :
– le contact libre et familier entre les gens, dans une nouvelle modalité pour entrer en contact avec les gens ;
– l'importance de l'excentricité ;
– la mise en valeur des disparités carnavalesques qui unissent et approchent ce qui est éloigné ou refusé dans la vie quotidienne, comme le grand avec le petit, le sacré avec le profane...
- la valorisation de la profanation, des sacrilèges, des obscénités et des parodies.

instaurent en renversant les hiérarchies – c'est la fête de la rébellion dans laquelle émerge ce qui est caché et domine ce qui est subordonné –, en embrouillant les rôles de genre et d'âge, et en permettant la communication avec les entités non humaines.

Dans les Andes, les rituels d'inversion sont toujours entourés de grandes précautions rituelles, ils sont généralement précédés par une *q'owa* et une *ch'alla* accompagnées de prières qui marquent l'entrée dans le temps et l'espace sacrés. Qu'il s'agisse du Carnaval, du *phuqllay* (jeu mortuaire) ou d'autres jeux, l'espace-temps est toujours « délimité » par des *ch'allas*.

Le temps sacré est privilégié pour négocier avec la mort, et j'accompagne Harris dans son raisonnement : ces manifestations sont des stratégies pour contrer l'action de la mort. Comme les pistes sont brouillées, le défunt s'égarera, ne retrouvera pas le chemin de la maison au risque d'emmener quelqu'un d'autre ou d'importuner ceux qui restent. En renversant la table où se trouvait le cercueil au moment du départ pour le cimetière, on enlève tout relief du festin qui lui a été proposé ; il ne sera donc plus attiré par les fumets et autres substances éthérées, et s'en ira. En dansant lors d'un enterrement d'enfant, on cherche à empêcher une situation qui ne va pas dans l'ordre des choses : les parents ne devraient pas enterrer leurs enfants. En bref, on crée un simulacre du chaos pour tromper la mort, pour l'empêcher de frapper de nouveau.

Harris (1983) a montré que le monde des morts est un monde inversé. Les défunts parcourent leur vie à l'envers pour ramasser leurs pas et dans le monde des morts, tout est inversé, le jour et la nuit, les saisons, le travail[390] (Harris 1983 : 146). Dans le monde des vivants, on inverse les comportements ; les fils sont tissés à l'envers, on mange ce qui est tabou... Comme l'avait d'ailleurs déjà relevé Guaman Poma au début de l'époque coloniale, Harris a remarqué que, chez les Laymi, pendant les huit jours qui suivent le décès, on observe un deuil absolu, où tout le monde est vêtu de noir et ne mange ni sel[391] ni piment[392]. Ce jeûne sacrificiel – puisque la nourriture devient insipide, contrastant avec celle, quotidienne, au goût relevé – marque probablement la tristesse du deuil. Chez les Laymi encore, une corde à trois brins est tressée pour attacher le cou, les mains et les pieds du cadavre afin d'éviter que l'esprit ne s'échappe[393]. Les brins sont tissés à l'envers, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre (Harris 1983 : 138). On retrouve cette pratique chez de nombreuses ethnies andines. D'autres indices viennent

[390]Le rythme repos-travail est également alterné ; le travail des morts complétant celui des vivants, ils cultivent le piment *(ají)* que les Laymi ne cultivent plus depuis l'arrivée des Espagnols (: 147).
[391]J'ai déjà remarqué l'importance du sel dans l'alimentation sans comprendre totalement son rôle. Des journées d'études sur la nourriture rituelle en Méso-Amérique (en décembre 2011, à Paris) montrèrent qu'il y a un référent commun avec les Andes et un thème à explorer plus en profondeur.
[392]Dans une autre région plus au Nord, au tout début de la Colonie, Guaman Poma de Ayala mentionnait qu'à l'occasion des enterrements des Chinchay, on assistait à des comportements inversés : la viande était mangée crue sans condiments (sans sel, ni piment) (Guaman Poma de Ayala 16152).
[393]Gilles Rivière raconte que certains Aymara étranglent leurs défunts (communication personnelle).

corroborer les différentes situations où interviennent des gestes d'inversion en contexte mortuaire. Le chien dont on s'occupe et qui est dépendant de l'homme devient, dans l'autre vie, celui qui le guide dans un schéma d'inversion des relations de subordination après la mort (Robin Valérie 2008 : 102).

Voyons, à titre d'exemple, quelques gestes inversés que j'ai rencontrés à Qhoari lors de rituels funéraires. Les hommes servent les assiettes lors des repas mortuaires, la table où reposait le cercueil est renversée, la joie éclate en pleine solennité de deuil, les hommes et les femmes se travestissent... J'ai également relevé à cette occasion des attitudes justifiant certains gestes associés à l'homosexualité – par ailleurs formellement proscrite en temps profane. En outre, les défunts célibataires transitent la nuit quand les humains normalement ne voyagent pas. Finalement, à la fin du Carême, juste avant les fêtes de Pâques, de nombreuses personnes profitent de la remémoration de la mort de Jésus pour s'immiscer chez des voisins et les voler ou détruire leurs récoltes. Personne ne condamne ouvertement cette pratique. Jésus étant mort, il ne peut voir ni, en conséquence, empêcher cette attitude. Aussi certains comportemetns sont-ils inversés par rapport au temps profane ainsi que des activités, des habitudes vestimentaires propres à l'un ou l'autre genre, à l'âge, à une situation hiérarchique...

Les rites d'inversion, inévitablement plus visibles pendant la fête de Carnaval car publics et plus répandus et que l'on peut organiser avec anticipation puisque la date de la fête est connue, viennent ponctuer cette période de communion et de retrouvailles avec les morts.

C. La démesure et la débauche d'aliments

Lors de la fête, la violation des codes sociaux ou l'inversion des attitudes ne servent pas seulement à dépister la mort et à garantir l'ordre des choses, mais aussi et surtout à affirmer la force vitale en incitant aux débordements en tous genres. C'est la vie qui prend le dessus sur la mort. Dès lors, la transgression des codes sociaux, les comportements et les façons de se vêtir grotesques, le bouleversement des rôles parents-enfants, l'insoumission des dominés, le déguisement des hommes en femmes et de ces dernières en hommes, tout cela représente une sorte de valve de sécurité pour assurer l'ordre social. La fête devient un exutoire pour l'énergie accumulée qui se manifeste dans les tensions, les conflits.

Ce trop-plein d'énergie débouche sur une débauche alimentaire, sexuelle[394], de

[394]Craplet le rappelle : « La consommation d'alcool impliquait le soupçon de débauche sexuelle par levée de l'inhibition. "Femme ivrognesse, de son corps n'est pas maîtresse", dit un proverbe du XVIe siècle » (2000 : 230).

violence[395]... Pendant le Carnaval, le corps est laissé en pleine liberté et obscénité, la démesure est partout, dans les danses, dans la musique à fond, dans les rires, dans l'ivresse exacerbée, dans une satiété jamais atteinte, dans des comportements à risque[396], dans la fête omniprésente (chaque année, la vie citadine est presque paralysée pendant au moins cinq jours, puis pendant les deux week-ends qui suivent le Mardi-Gras).

La démesure se constate également dans les compétitions entre fêtes et leurs musiques respectives. C'est ainsi qu'en 2010, j'ai assisté à un véritable démonstration de prestige lors de la fête de tata Compadres (à Qhoari) avec un couple résidant en Argentine qui offrait sa propre fête après avoir fait la promesse au saint de *pasar* sa fête huit ans auparavant. À cet effet, ils avaient fait faire de la chicha et firent venir une énorme sono. Cela provoqua une course aux décibels entre leur dispositif et celui du syndicat de transport qui « passait » la fête « officielle ». Les deux festivités se faisant concurrence devant la chapelle, de chaque côté du patio, il y avait une sorte de surenchère par rapport aux danses. C'était à qui danserait le mieux et le plus longtemps ; ce qui était cocasse vu l'état d'ébriété des couples qui créèrent tacitement cette épreuve.

La fête continua dans l'après-midi et le soir malgré le froid. Une fois la nuit tombée, de plus en plus de femmes dansaient ensemble ou marchaient par deux ou trois, bras dessus, bras dessous, en se tirant mutuellement, parfois avec une certaine violence. Un groupe buvait dans la boutique qui jouxtait l'église. Ils étaient tous en état d'ébriété fort avancée. Et, dehors, à l'extérieur de la chapelle, un autre groupe partageait de la chicha et se trouvait déjà fort enivré. Don Torribio et doña Gabina, sa femme, me dirent comme pour s'excuser : « Nous sommes en famille[397], nous sommes comme ça, nous partageons, nous buvons, nous nous invitons. » Je pense que dans presque la moitié des conversations, j'entendis les mots de chicha ou de *machasqa* (ivre).

Dans le même temps, durant l'après-midi, les enfants n'étaient pas en reste. Marie Liz (âgée de trois ans) se servait seule de la chicha, elle était ivre sous les yeux rieurs de tous. On mit quand même en garde les enfants (de deux, trois et quatre ans) – sans beaucoup de vigueur, il faut l'avouer – contre les dangers de la boisson : « C'est du caca. » Les petites filles finirent par

[395]Le 18 février 2010, l'agence Anf-Agencia faisait état de 63 morts, 163 blessés et 3 299 délits communs pendant le Carnaval. Dans son édition du jeudi 23 février 2012, le journal de Cochabamba *Los Tiempos* mentionnait que la police départementale s'était occupée de 696 cas au cours des fêtes de Carnaval. Le 27 février, le même journal se plaignait que l'alcool était à l'origine de nombreux problèmes pendant le défilé, malgré l'interdiction de sa vente.

[396]Par exemple, en 2011, pendant que d'un côté on recevait des prospectus vantant un médicament permettant d'avoir des érections pendant les trente-six heures du Carnaval (d'où le nom de la pilule, T-36), d'un autre, des spots publicitaires sensibilisaient sur les maladies et les grossesses involontaires ayant lieu en période carnavalesque ; par ailleurs, des volontaires distribuaient des préservatifs.

[397]Chaque fois, on explique le lien de parenté qui unit les uns aux autres ; cela donne du statut, les enfants insistent toujours en récitant leur quantité de noms, tel un poème. Quand ils n'ont pas de second nom car étant des enfants naturels, leur statut est minoré.

aller se coucher. Les autres enfants aussi avaient bu.

Photo 181 De la chicha est sans cesse distribuée (ici par Ernesto) et, immédiatement, on fait une *ch'alla* comme sur la photo. Qhoari 2010.

Photo 182 des quantités impressionantes de confettis sont jetés sur la tête au cours de certaines fêtes, parfois des kilos. Ici, fête de Tata Compadres (carnaval). Qhoari 2010.

Dans ces moments, le plaisir gagne sur la morale. En Bolivie, tout le monde a entendu parler des enfants du *pepino*[398] qui naissent vers novembre, c'est-à-dire neuf mois après le Carnaval.

Or, les licences sont destructrices (Manceau 2005), elles renversent les institutions de la société. Cette ambigüité se manifeste notamment dans la violation d'un tabou : la destruction de nourriture, particulièrement marquée au Carnaval. Par exemple, dans les terres hautes de Cochabamba on avait l'habitude de jeter des bonbons[399] qu'il fallait récolter comme des légumes[400] :

> « Le jour du Carnaval, les gens allaient à cheval. Le cheval était orné de la queue jusqu'au front et les cavaliers allaient de maison en maison, pendant le Carnaval, pour demander du *guarapo* [à Qhoari, une chicha particulière et très forte ; le terme peut avoir un sens différent dans d'autres contextes] et dans chaque maison, il y avait du *guarapo*. Et s'il n'y en avait pas, ils s'attaquaient en *takipayanaku* [contrepoint, sorte de joute musicale dont nous reparlerons], mais ça, c'était après que le patron était parti.

[398]Littéralement « concombre ». C'est un personnage picaresque du Carnaval. Comme son nom le suggère, il est chargé de faire des blagues à connotations sexuelles.
[399]Cette pratique se perd. Désormais, on donne des bonbons à l'occasion de la fête de *Tata Compadres* qui coïncide avec le Carnaval.
[400]Dans le *valle bajo* de Cochabamba, à Huancarani, on accroche des fruits et des légumes sur certains participants.

> Tout le monde achetait des tas de *confites*[401] et les jetait par terre en disant de les "récolter". Les cavaliers avançaient, le maître de maison devait offrir un *casco* [*tutuma* ; on l'appelle probablement ainsi en raison de sa forme de casque] de *guarapo* et quand ils t'en donnaient tu passais à une autre maison. Mais ça c'était après la Réforme agraire. Avant la Réforme, il y avait aussi le Carnaval » (atelier d'histoire orale, 2007).

Le Carnaval marque le temps des premières récoltes, et l'abondance ostentatoire, presque abjecte, des aliments, est de bon augure pour la future production. Aux yeux d'un observateur non averti, cette débauche de nourriture au cours de la Toussaint et du Carnaval[402] risque fort d'être confondue avec du gaspillage. De façon similaire, on joue avec de l'eau[403] alors qu'il s'agit d'un élément extrêmement rare et précieux dans cette région. Les confettis et les serpentins sont jetés avec une abondance qui ne peut s'expliquer que par un sentiment de dons et de destruction. À travers la destruction de la nourriture et des offrandes, c'est aussi la règle que l'on détruit.

D. Le désordre garant de l'ordre

Les rites d'inversion cherchent à réorganiser le monde en mettant en évidence la structure sociale sous-jacente : il ne peut y avoir inversion que s'il existe une structure à partir de laquelle on peut renverser les pratiques. Ils vont à l'encontre des codes sociaux établis, même les plus enracinés. Aussi les occasions funéraires et le Carnaval – qui est la prolongation de la fête des morts – sont-ils autant de moments de bouleversement des situations, des hiérarchies et des valeurs.

Perrot (1967) étudia des cérémonies d'interrègne chez les Agni, en Côte d'Ivoire. Partant de là, elle a ainsi défini les rituels d'inversion :

> « [Ce sont] des sortes de parenthèses ménagées à l'intérieur de la vie sociale normale où, pendant une brève période, les dominés jouissent des prérogatives de leurs maîtres, échangeant leur comportement habituel avec ceux-ci. Ainsi, au moment de certaines fêtes annuelles, les hommes pilent le grain et les femmes se livrent à des activités masculines ou à leur simulacre » (1967 : 435).

L'interrègne, c'est le moment liminal entre la vie et la mort, après la mort et avant la

---

[401]Graines de coriandre ou petit pois secs enrobés d'une épaisse couche de sucre blanc ou rose fuchsia.

[402]Quand mes informateurs étaient enfants, ils se souviennent que le Carnaval était aussi le moment de l'échange. Pour le carnaval et la fête du Carmen (9 août) « les gens venaient de très loin, ils venaient de Q'ewinia Pampa et ils allaient jusqu'à Cayarani, ils venaient aussi de K'asa, beaucoup de gens se réunissaient. Pour échanger, il fallait apporter du *ch'uñu*, des pommes de terre et on apportait aussi la '*fiesta*' [on nomme *fiesta* toutes les friandises habituellement consommées au cours des fêtes, des cacahuètes, de la canne à sucre, tout ce que l'on mange et que l'on trouve dans les fêtes]. Maintenant, c'est en vain, il n'y a même plus de *fiesta* [ces produits] ».

[403]Les enfants jouent, comme dans les vallées, avec d'énormes mitraillettes en plastique contenant jusqu'à deux litres d'eau, ou avec une sorte de mousse dans des bouteilles pressurisées. La cible de ces enfants est très souvent la personne totalement ivre qui soit ne s'en rend pas compte, soit rit à gorge déployée, soit au contraire cherche à se venger mais s'emmêle les pattes maladroitement pour le plus grand plaisir des attaquants.

renaissance du roi. C'est un moment indéfini où l'autorité, comme Jésus entre le vendredi saint et Pâques, n'est plus là pour témoigner. Par conséquent, toute licence est permise. Une fois la fête terminée, chacun retournera à ses positions.

Les scènes ludiques et grotesques du Carnaval représentent également une mise en scène rituelle de l'ordre et du désordre. En dénonçant le désordre, on affirme l'assentiment à un ordre, à une certaine catégorisation du monde. Ordre et désordre vont de pair, ils ne sont guère que les deux faces d'un même ensemble[404].

Les rituels d'inversion ont alors un rôle structurant malgré les apparences de confusion, de renversement des relations sociales, des actes, des rôles, des ornements ou des vêtements... Les inversions montrent le caractère construit et relatif des hiérarchies sociales. Dès lors, le chaos, l'inversion et la transgression deviennent des éléments structurants de l'organisation sociale du groupe (cf. Turner 1969, Balandier 1998) : on prend conscience de l'existence de l'ordre quand on le voit remis en cause. Renverser les situations pendant un temps a pour effet de mettre la norme en lumière et permet de la rétablir ensuite, une fois le chaos artificiel terminé, avec plus de force encore. Tous sont rassurés quand l'ordre est restitué, la bonne marche du monde est alors garantie.

Si la société a pu paraître détruite, c'est dans le seul but de la reconstruire. La fête, on l'a vu, est un moyen d'y parvenir en rejouant les événements fondateurs pour revenir aux origines de la société. La fête s'inscrit dans une logique circulaire. Selon Manceau (2005), la société se recrée grâce à la fête qui rattache le présent au passé afin d'affronter la période à venir. Pour cela, poursuit cette auteure, il faut revenir au temps profane et inverser à son tour le processus d'inversion qui avait permis d'entrer dans le temps magique. Le rituel de l'inversion est souvent ponctué par un sacrifice (de nouveau, il s'agit de canaliser l'énergie) : la mort du roi du Carnaval ou les Saturnales, le sacrifice du mouton le mardi gras ou le mercredi des cendres dans les zones andines... Mort du roi et mort de Dieu sont des amalgames récurrents ; c'est la mort de la société qui est en cause. C'est pourquoi Manceau explique : « La société qui est détruite est celle issue de l'inversion fonctionnelle : la mort du dieu permet le retour au temps profane. Il s'agit de l'acte qui achève la fête et permet le retour au quotidien » (2005 : s/p). L'ethnologue conclut qu'au final, la fête recrée la société dans le temps magique pour en faire profiter le temps profane.

L'ambiguïté, la confusion et l'inversion des rôles des acteurs font partie d'un langage ritualisé qui souligne le caractère liminaire de cette période d'interrègne. L'inversion spatiale et temporelle de l'ordre sera rééquilibrée au cours des jours suivants.

[404] Particulièrement dans la pensée andine, qui fonctionne par système d'opposition.

E. L'ivresse dans les moments de transition

Au-delà du cycle agraire, les périodes liminaires entre deux saisons, deux règnes, entre temps festif sacré et temps profane, sont susceptibles de devenir le théâtre de l'inversion. Elles doivent donc être traitées avec rigueur. Il faut conjurer l'éventuel mauvais sort, assurer la liaison, la soudure pour garantir la bonne marche du monde. Le monde est mis à bas pour retourner aux origines et mimer à nouveau le commencement, afin d'assurer le temps actuel.

Ces périodes de transition sont généralement accompagnées d'importantes libations car elles inculquent la peur. Le breuvage aux multiples vertus a entre autres celle d'anéantir les appréhensions – au moins dans certaines des phases de l'ébriété (cf. Jean-Pierre Castelain 1989 pour les pêcheurs partant en mer, Carmen Salazar-Soler 2000 pour l'entrée dans la mine, dans les Andes). Ainsi, don Andrés m'a dit que l'on buvait énormément au Carnaval pour vaincre la peur de se déguiser ; Herculeaneo et tant d'autres ont insisté en affirmant que les deux moments où l'on buvait le plus dans l'année étaient les fêtes liées à la mort et le Carnaval.

Le rituel aussi permet de drainer les angoisses, il joue un rôle cathartique. Puisque le Carnaval ponctue la fin d'un cycle agricole et marque l'entrée dans la période sèche, la période de « mort », de repos de la Pachamama (celle, on l'a vu dans la partie précédente, où le manque d'hydratation est synonyme de mort), c'est un moment risqué, dangereux. À cet égard, Bakhtine (1993) décrivait le Carnaval comme une forme de spectacle syncrétique à caractère rituel (: 172). Cette époque de soudure, donc d'insécurité, est accompagnée de rites comme la grande *ch'alla* de Carnaval, la *q'owa*, la messe pour Tata Compadres[405], qui sont eux-mêmes inévitablement liés à l'ivresse.

***

*

J'ai tenté de montrer dans ce chapitre que les rituels funéraires et ceux du temps carnavalesque sont étroitement liés : les morts rendent visite aux vivants entre la Toussaint et le Carnaval. C'est un temps propre à des pratiques d'inversion des gestes, des attitudes, des vêtements, manifestations qui débouteront la mort.

Or d'autres manifestations qui se rapprochent des rituels d'inversion et qui ont également lieu aux mêmes temps rituels du carnaval et de celui des morts sont celles que je nomme génériquement les métamorphoses du buveur. Dans le cas de l'inversion comme dans celui de la métamorphose, c'est l'ivresse qui permet la transformation.

[405]Presque la seule de l'année à Qhoari, hormis celles des enterrements, quand la famille en a les moyens et que le prêtre est disponible.

Chapitre XI
La métamorphose du buveur

La métamorphose subie par les individus sous les effets de l'alcool va au-delà du seul renversement des situations ; elle entraîne irrémédiablement la transgression. Inversion et transgression vont de pair, il ne peut y avoir inversion si l'on ne transgresse pas les règles. Cependant, on ne peut faire l'amalgame entre ces deux attitudes : l'inversion suppose que l'ordre social soit renversé, tandis que la transgression est le fait de passer outre un ordre, une loi, une obligation. Je pense que la métamorphose du corps et du psychique pendant l'ivresse est une forme de transgression par rapport aux pratiques quotidiennes du groupe.

Afin de comprendre ce que j'appelle « la métamorphose du buveur », j'ai choisi de prendre l'exemple de l'expérience extatique du *curandero* car elle est révélatrice, à mon sens, de la transformation physique et psychique que l'on attend d'une ivresse (cf. Introduction sur la notion d'*expectancy*). Dans sa dimension grotesque, le corps ivre se transforme, se métamorphose. D'une certaine façon, cette métamorphose est contrôlée, elle s'inscrit dans des « canons » prévisibles qui ont lieu dans un cadre culturel donné.

Ainsi, si le *curandero* doit voyager spirituellement, rencontrer ses *Apu* (divinités qui l'accompagnent, qu'il convoque pour l'aider dans ses rituels de guérison), ou voir l'invisible, cela ne sera possible que parce qu'il est prédisposé à se trouver dans ces situations. Le *curandero* cristallise et illustre au mieux l'idée de la métamorphose que tout buveur expérimente. C'est un professionnel, il sait mener cette expérience vers les limites que le corps peut supporter ; il est capable de gérer les situations extrêmes car il sait manipuler, convoquer et travailler avec différents pouvoirs de la nature.

I. La métamorphose du *curandero* dans l'ivresse

Il existe deux sortes de *curanderos*, ceux qui soignent et ceux qui pratiquent la sorcellerie. Tous ne sont pas ivres pour travailler, affirme don Andrés ; ceux qui regardent la coca et qui soignent la maladie de l'*asustado*[406] en rappelant les âmes qui se sont perdues font des *ch'allas* et des *q'owa* mais ne boivent pas[407]. Au contraire, don Felipe assure qu'ils travaillent toujours en état d'ivresse. En tout état de cause, ils ont des pouvoirs – notamment celui de se transformer et de communiquer avec les être de l'au-delà – et ils font peur. Il ne faut donc pas les contrarier car

[406]La maladie de la peur.
[407]Don Andrés raconte que son *curandero* utilisait une tête de mort et une bougie ; il convoquait en réunion toutes les montagnes de la région et demandait qu'on les punisse quand elles s'emparaient de l'âme des malades.

ils ne sont pas commodes.

Le curandero ne travaille pas seul, il a ses dieux *Apu* qui le secondent et l'aideront dans le rituel de guérison. Tous, *curandero* et *Apu*, partagent boissons et nourritures. Le *curandero* doit se transformer afin d'entrer en communication avec les *Apu* et autres divinités. Cette métamorphose passe par une intoxication éthylique. Or, comme on ne boit jamais seul, il partage avec les dieux. De surcroît, à l'instar du *curandero*, ces derniers ne peuvent guérir s'ils ne sont pas ivres. C'est peut-être aussi pour parler de pair à pair que le *curandero* doit passer par une métamorphose. Ensemble, ils doivent identifier le démon qui rend malade et chercher à le débusquer. Voyons plus en détail comment opère cette fameuse transformation du *curandero*.

A. Pour appâter les Apu...

Afin de pouvoir exercer tant la sorcellerie que les rituels de guérison, don Leonidas, le *curandero* de Qhoari[408] fait appel à des dieux auxiliaires qui le guident dans sa démarche. « Sans leur aide, je ne peux rien faire, je n'arrive même pas à faire en sorte que l'âme du malade s'approche. » Ce sont les dieux *Apu*. « Ils sont comme des esprits », dit Leonidas. Il les convoque en les désignant « par leur nom[409], qui est Dieu *Apu*. Il y a différents *Apu*, chaque fois, de nouveaux *Apu* se présentent à moi ». Mariscotti (1978), quant à elle, rapporte qu'au cours des séances de consultation, les esprits peuvent adopter l'apparence d'oiseaux de proie et annoncent leur venue par un battement d'ailes[410] – ce que m'a confirmé don Carlos, un *curandero* de Potosí qui travaille dans la région de Cochabamba et qui est aidé par des *Apu* se manifestant à lui par un bruissement d'ailes très intense, comme celui des condors.

Le chef des *Apu* et ses subordonnés vivent à l'intérieur de la montagne Machu Qhoari. Ils sont souvent vêtus de bleu marine ou parfois de blanc, mais quelle que soit la couleur, elle brille. Il y a plus d'hommes que de femmes. Ils sont forts et font peur mais ce sont des êtres sensibles ; ils ne se présentent pas facilement, la lumière leur fait peur, il leur faut de l'obscurité, du silence. S'ils ne viennent pas, la personne ne guérit pas. Et là commence la longue attente. « S'ils ne se

---

[408]Don Leonidas apprit son office en accompagnant son beau-père de Potosí, terre de *curanderos*, pour soigner les gens. Ils s'occupaient alors surtout de personnes *asustadas* (qui souffrent de la maladie de la peur) et des fous. Plus tard, il s'est mis à soigner des gens ensorcelés, mais il reconnaît : « Les Indiens m'ont appris beaucoup de choses, comme si un professeur m'enseignait ». Par ailleurs, afin de compléter ses connaissances, il a fait des stages avec un Péruvien. Sa carrière débuta à ses 19 ans (il en a désormais 54) : « Ça fait presque trente-quatre ans que je soigne ». Il a un temps été affilié au syndicat des *curanderos* de Cochabamba mais il a été contraint de se retirer, ce qui, à l'en croire, lui a énormément porté préjudice : de partout on faisait appel aux membres du syndicat, en particulier depuis les hôpitaux.

[409]De nouveau, on comprend ici l'importance de la nomination, de l'action de désigner par un nom : c'est ce qui fait exister.

[410] On retrouve cette transformation en oiseau dans différentes régions andines. Frédéric Duchesne en a trouvé des traces aux 18e et 19e siècles dans la région d'Arequipa (communication personnelle). Et les *curanderos* du Nord de Potosi rapportent des pratiques semblables.

présentent pas, je dois les attendre jusqu'à leur arrivée, je dois attendre jusqu'à deux heures ou quatre heures du matin ou beaucoup plus tard. S'ils viennent, je suis très content, très heureux et sinon, je suis triste, j'ai le cœur cassé en deux et je dois continuer d'attendre, assis là. »

Le *curandero* convoque ses *Apu* à travers la *ch'alla*. Don Leonidas explique : « Ils sont la Pachamama et ils sont vivants, il faut leur donner de l'alcool et leur préparer un autel, c'est la seule façon d'obtenir un message d'eux. Rien n'est gratuit, tout ce que tu leur donnes, c'est un aliment pour eux. » L'*Apu*, ce dieu puissant, a besoin d'alcool, beaucoup d'alcool : « Pour lui, il faut préparer deux litres, poursuit-il. Si tu ne lui proposes que de l'eau ou des rafraîchissements, il ne se présente pas. Pour lui, il faut quelque chose de spécial, de l'alcool [médicinal à 90 °], du vin et du *singani*. Il boit avec moi, c'est sa nourriture mais il a aussi besoin de *q'owa*. En outre, chaque premier vendredi du mois (jour de *ch'alla*), il faut leur faire des offrandes, des *q'owa* et des *ch'allas*. Il existe aussi des *mesas de gloria*[411] déjà prêtes, qui sont toutes complètes, elles ont des bonbons, de la *q'owa* et d'autres choses. » Don Leonidas insiste : « Je dois être ivre, dans le cas contraire, ça ne fonctionne pas »[412], c'est-à-dire qu'« ils ne te répondent pas ». Don Carlos me disait lui aussi qu'il ne pouvait communiquer avec ses divinités auxiliaires qu'en état d'ivresse.

Mais les *Apu* sont « aussi forts et ont autant de pouvoir que notre Seigneur Dieu », pense don Leonidas. Pour sa part, don Felipe va jusqu'à affirmer que les *curanderos* sont plus forts que Dieu[413]. C'est dire leur pouvoir et la peur qu'ils inspirent. Quoi qu'il en soit, Dieu est puissant, c'est pourquoi notre *curandero* sollicite aussi l'aide de Dieu : « Dieu m'aide mais il faut lui demander son aide grâce aux prières, du vin, de l'encens et de l'alcool, tout doit être au complet. »

À travers cette remarque, on comprend qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les dieux strictement andins et le dieu des chrétiens ; tous sont également puissants. On notera aussi que le dieu chrétien a droit aux mêmes égards que l'autochtone quand il s'agit de l'attirer. On le convoque avec un procédé tout andin : en lui offrant de l'alcool, mais pas n'importe lequel : on lui offre du vin, en évidente analogie avec le rituel catholique ; le vin du sacrifice... Car cette notion est omniprésente dans les rituels de guérison, depuis le sacrifice sanglant d'un animal jusqu'à celui du *curandero* qui travaille de nuit en état de grande ivresse, au détriment de sa santé.

---

[411]Littéralement : tables de gloire. Il s'agit d'offrandes pour la « sorcellerie blanche ».
[412]Les personnes qui font l'objet du rituel doivent boire mais dans une moindre mesure ; quant aux enfants, ils ne sont pas tenus de le faire.
[413]Dieu étant considéré comme tout-puissant, il est placé au-dessus des autres divinités, y compris la Pachamama.

Une fois ces dieux convoqués, ils dialoguent grâce à l'alcool et à travers les rêves. Don Leonidas dit qu'alors il les voit très clairement, ils lui parlent comme le ferait une personne ; ils lui disent qu'ils vont l'aider, qu'il doit continuer de soigner. Lui les voit, parle avec eux. Ils peuvent être au nombre de trois. « Ils t'informent comme les nouvelles à la radio, mais ils ne le font que quand tu es saoul. »

B. Canal de communication

Mais finalement, par quels moyens les boissons alcoolisées deviennent-elles un canal de communication avec les êtres de l'au-delà ? Philippe de Félice, dans un livre déjà ancien mais dont l'intérêt reste entier, expose avec une grande clairvoyance que les ivresses sont « des formes inférieures de la mystique ». Il est arrivé à cette conclusion après avoir étudié le rôle des toxiques chez les peuples dits alors primitifs qui communiquaient de la sorte avec leurs esprits, et après avoir cherché à comprendre l'usage de produits psychoactifs dans les religions occidentales. Il en a déduit que les traditions avaient maintenu dans la conscience collective le souvenir du caractère mystique de certaines formes d'ivresse. En effet, les troubles physiologiques et psychologiques qui accompagnent les extases mystiques évoquent bien ceux des abus de boissons enivrantes[414].

Prolongeant cette analyse, Craplet suppose : « Le désir d'immortalité tourmente la plupart des hommes qui essaient depuis l'origine de trouver une boisson pour s'approcher des dieux. À défaut de la boisson qui donne l'immortalité, des plantes devenues sacrées apportèrent énergie, hallucination et oubli » (2000 : 116). Comment ne pas se rappeler cette définition en songeant aux boissons et aux plantes consommées dans la partie des Andes où je travaille ?

Dans leur ivresse, les gens changent, ils adoptent de nouvelles identités. Don Leonidas raconte son expérience : « Quand je suis ivre, d'autres personnes et d'autres choses se présentent à moi, je deviens quelque chose d'autre, je sens que je change, et par là-même *(de por si)*, tu arrives à faire d'autres choses. » Il change et avec lui, sa capacité sensorielle : le monde s'altère autour de lui. Il poursuit : « Soudain, ton corps commence à trembler et là, tu changes et tu fais tout ce que tu dois faire jusqu'à finir, et là tu deviens quelque chose d'autre et là, il faut boire de l'alcool. » Ce moment est dangereux, le démon et les dieux *Apu* veulent nous « tenter ».

Grâce à l'intoxication éthylique, les buveurs peuvent dialoguer avec les éléments de la nature anthropomorphisée ; ils la grondent, ils la révèrent, ils rencontrent dans leurs rêves éthyliques leurs parents décédés et leur parlent. L'ivresse permet de transmettre prières,

[414] Et ce serait une piste intéressante à suivre pour de futures recherches mêlant les sciences sociales aux neurosciences.

remerciements et demandes. Elle rapproche de la mort et des morts autant que des êtres de l'au-delà, elle permet contact immédiat avec esprits et dieux. De la sorte, elle facilite le voyage spirituel entre les divers mondes[415].

La communication avec l'invisible n'est pas simple, je l'ai évoquée dans la partie précédente à partir des notions de représentation et de cognition incarnée (cf. Candau 2012e et Halloy 2012). Je désire prolonger cette analyse ici. L'anthropomorphisation de la nature est une piste pour comprendre comment rendre visible ce qui ne l'est pas. Pour parler avec les pierres, ne devient-on pas un peu pierre soi-même ? Ne devrait-on pas d'abord se mettre sur un pied d'égalité avec l'autre pour instaurer un dialogue ? Ces perceptions d'une nature humanisée semblent particulièrement pénétrantes lorsque la personne qui les expérimente se trouve sous l'effet de l'alcool. Ses sens s'aiguisent, elle devient plus réceptive à tous les mouvements de la nature, comme si sa perception sensorielle était à fleur de peau et pouvait capter tous les messages émanant des montagnes, de l'eau, des arbres et surtout des pierres. L'ivresse a cette faculté de réveiller le sensoriel et, en expérimentant un changement dans son corps, le buveur sent que le monde alentour est lui aussi en transformation et animé, en mouvement comme l'est le corps du buveur.

Cette communication se fait au prix d'un sacrifice : l'ivresse presque permanente des *curanderos* devient à la longue un problème pour leur santé et leurs relations familiales. On m'a même susurré à Qhoari qu'il fallait faire attention au *curandero* car il était tellement souvent en état d'ivresse qu'il lui arrivait de se tromper entre la magie blanche et la magie noire et que je risquais de recevoir un sort contre sa propre volonté... Nombreux sont les *curanderos* qui souffrent de ce stigmate de « pochard », mais autant don Carlos que don Leonidas insistent sur le fait que cet état va au-delà de leur volonté : ils sont obligés d'être ivres pour soigner ou exercer la magie. Dans le cas contraire, ils ne pourraient entrer en contact avec les divinités du monde de l'au-delà qui les guident et les aident.

C. Les voyages extatiques

Les *curanderos* avaient aussi recours à des plantes et des champignons psychotropes dont les propriétés hallucinantes leur permettaient de communiquer avec leurs esprits. Bien qu'il connaisse certaines plantes aux effets psychotropes, don Leonidas souligne que cette pratique n'est nullement dénuée de risque, ce qui explique probablement pourquoi, à ses yeux, elle est

[415]À cet égard, je voudrais poser l'hypothèse suivante. Comme Murra a proposé le contrôle vertical d'un maximum d'étages écologiques et à sa suite et beaucoup plus récemment Nelson Antequera, dans son livre Itinerarios Urbanos (2007), celui du contrôle d'un maximum d'étages socio-économiques comme stratégie de survie, je pense que les morts et les vivants sont susceptibles de faire perdurer ces pratiques dans leur nouveau monde, à travers leur ivresse.

tombée en désuétude.

À l'époque précolombienne, on sait que de puissants hallucinogènes (notamment le cactus San Pedro ou *achuma* (*Trichocereus pachanoi*), ou la *villk'a* issue de *l'Anadenanthera colubrina,* un arbre présent dans toute la région andine) étaient consommés à l'aide de tubes, de seringues[416] ou mélangés à la chicha pour provoquer des visions[417]. Ces objets disparurent mais l'habitude de consommer des produits hallucinogènes s'est prolongée pendant la période coloniale sur les hautes terres (cf. Bouysse-Cassagne 2005). L'une des icônes réitératives de l'iconographie préhispanique andine liée à l'absorption de psychotropes est celle du jaguar, figure toujours très présente pendant la Colonie, de sorte que de vieux symboles furent constamment réactivés et redéfinis, nous dit l'ehtnohistorienne.

Polo de Ondegardo rapporta que, dans la région de Cuzco, chez les Kolla, et dans d'autres provinces, des « sorciers » femmes et hommes étaient capables de prendre la forme qu'ils désiraient mais qu'ils pouvaient aussi parcourir les airs en peu de temps sur de grandes distances ; ils pouvaient parler avec le démon et deviner des faits ayant eu lieu dans des endroits fort éloignés et dire où se trouvaient des objets perdus. Ils s'enfermaient dans une pièce obscure et s'enivraient à en perdre la raison. Ils buvaient de la chicha dans laquelle ils mélangeaient le jus d'une herbe appelée *villca* – qu'ils pouvaient également consommer par d'autres voies. Pour sa part, Nordenskiöld (cité in Mariscotti 1978 : 133) relevait que les voyages extatiques sont rendus possibles par l'ingestion d'un breuvage qui libère l'âme de celui qui le boit et lui confère la capacité de voir très clairement et de se sentir ailé.

Arguedas rapporte aussi des situations où les *curanderos* dialoguent avec leurs auxiliaires. Ces derniers les fouettent et les maltraitent au cours de toute la session. C'est ce qui leur permettrait d'atteindre les montagnes sacrées pendant l'extase (cité in Mariscotti : 132-133). Aujourd'hui encore, le *curandero* voyage généralement avec ses *Apu*. Ces derniers sont puissants et capables de punir leur *curandero*. Don Leonidas m'a raconté une histoire qui le terrorisait encore : « Une fois, lorsque je travaillais seul, [les *Apu*] m'ont presque rendu fou. Ils m'ont attrapé à trois et ils m'ont emporté vers le haut. Moi, je criais. Heureusement que j'étais ivre sinon ils m'auraient emmené et m'auraient fait disparaître. » Don Leonidas affirme qu'il ne sait où ces dieux pensaient l'emmener car ils ne disaient rien, aucun son de voix n'était audible :

[416]Cf. Bouysse-Cassagne (2005). En, outre, de nombreuses tablettes et des tubes pour aspirer du tabac à priser ont été retrouvées dans la région de Tiwanaku. Ces objets étaient souvent peints de représentations ornithomorphes (cf. Mariscotti : 135).

[417]Actuellement, tous connaissent la *Macha macha.* Doña Salomé raconte que les fruits de la plante sont marrons et qu'il en existe de deux sortes. L'une rend ivre et donne mal à la tête, on la trouve du côté du Chaparé, dans la forêt ; l'autre a des graines plus petites, noires et rend ivre également.

« J'ai seulement senti qu'ils me tenaient très fort et qu'ils voulaient m'emmener. »

Mariscotti raconte l'expérience des *pakko*, des sorciers, qui prennent de mystérieux bains nocturnes dans des lacs gelés. Ils font des vols extatiques s'apparentant à des expériences initiatiques, qui ont lieu dans une ville étrange au cœur de certaines montagnes (cf. 1978 : 131). Elle précise qu'ils vont aussi vers le pays des morts. Casaverde Rojas, qui fit son terrain à Kuyo Grande (district de P'isaq, dans le département de Cuzco au Pérou) relate que cette ville serait la résidence de la foudre et qu'elle est peuplée par ses serviteurs qui sont les morts frappés par la foudre (cité in Mariscotti : 131). Ailleurs, on dit qu'ils vont vers les volcans sacrés où résident les défunts, les ancêtres, les esprits du purgatoire, etc.).

Je n'ai pas élucidé où « vole » don Leonidas lorsqu'il expérimente des situations extatiques mais il ne serait pas étrange qu'il fasse le même genre de voyage. Dans les zones d'altitude comme Qhoari, qui se trouve juste derrière la zone tropicale du Chapare, les tempêtes électriques sont impressionnantes et les gens frappés par la foudre sont nombreux. Un tel endroit pourrait donc bien exister dans l'imaginaire local. Quoi qu'il en soit, la façon d'atteindre ces lieux mythiques passe par un état d'hallucination suffisamment avancée pour pouvoir voler en rêves jusque-là.

Don Leonidas me raconta qu'il lui arrive parfois de sentir qu'il se transforme en « tigre » lors de ces rituels[418]. Cela n'a rien d'étonnant car le tigre (en fait le jaguar) n'est pas étranger à l'imaginaire des Qhoareños. En effet, ils vont ou plutôt ils allaient presque tous mener leurs vaches de l'autre côté de la montagne, dans les zones subtropicales et tropicales, et plusieurs ont vu, entendu ou ressenti la présence d'un félin. Animal qui symbolise, on l'a vu, les phénomènes hallucinatoires dus aux psychotropes. La consommation de plantes hallucinogènes s'est diluée avec le temps (dans la plupart des zones andines de Cochabamba, les habitants ont la connaissance de plantes « enivrantes » mais ne s'en servent plus comme enthéogènes[419]) et la seule substance enivrante qui a survécu est l'alcool. Le rôle de l'Église n'est pas étranger à son maintien. Don Leonidas se souvient qu'on utilisait avant des champignons et d'autres plantes pour communiquer avec les esprits. Une plante - dont mes informateurs ne m'ont jamais révélé le nom - « peut t'enivrer pour communiquer avec les *Apu*. Une fois que tu la bois, les *Apu* font leur apparition, cette plante est très forte », raconte don Leonidas.

Le *curandero* doit passer par cette métamorphose pour atteindre le monde des esprits et se

[418] Quant à Alvarez, pour le XVIe siècle, il évoquait déjà des sorciers des hauteurs qui descendaient affronter les « tigres » dans les terres basses tropicales.
[419] Un enthéogène est une substance qui engendre *(-gen)* Dieu ou l'Esprit *(-theo)* à l'intérieur de soi *(-en)*..

faire leur intermédiaire, leur interlocuteur auprès des humains. Il se trouve sans cesse sur la ligne, celle qui peut le faire basculer dans le monde des morts – qu'il connaît bien – ou rester parmi les vivants. À la fin du rituel de guérison, le *curandero* est épuisé, exténué, comme s'il avait été mangé par les dieux. Il fallait ce sacrifice de soi pour rejoindre les contrées et les êtres qui l'accompagnent dans le rite.

Si le sorcier fait peur, c'est aussi car il communique avec ces êtres si dangereux, il leur appartient un peu, il est différent du reste des humains. Cet état démoniaque se révèle précisément sous les effets de l'ébriété. Déjà, avant d'entreprendre sa métamorphose sous l'effet d'excitants psychédéliques, son corps est différent du nôtre, il ne répand pas d'odeur[420]. « Les chiens ne les sentent même pas », pense don Andrés, qui ajoute : « En plus, ils ont un saint qui enferme notre âme. » Don Felipe pense que les *curanderos* « ne sont plus des personnes, ce sont comme des démons ».

D. Les démons de l'ivresse

Bien que j'y revienne plus longuement dans la dernière partie de cette thèse, je voudrais anticiper la relation qui unit les êtres diaboliques et la chicha, d'autres alcools et même la drogue. Les démons se rendent visibles, nous apparaissent, pénètrent notre corps à certains moments privilégiés et généralement dans des conditions d'ivresse ou de faiblesse. Aussi, existe l'idée que l'alcool ou la drogue[421] est l'*alter ego* du démon. « La chicha est le démon », me disait un résident de Qhoari.

Les démons s'incorporent dans le buveur, ils évoluent sous forme de substance dans le corps, ils prennent possession de son corps tout en l'exposant aux dangers extérieurs. Le corps se fragilise. Les enfants n'y échappent pas : « Il ne faut pas donner de grosses quantités de chicha à un bébé, il faut seulement le faire goûter parce que si tu lui en donnes beaucoup, la chicha le domine comme un démon et ça devient un vice », me disait Doña Luisa, qui ajouta : « Si les femmes qui ont des bébés boivent, c'est très dangereux car elles le transmettent [le démon] au bébé. »

Revenons au buveur. Celui qui est ivre s'approche des forces obscures, celles de

[420] Il n'est pas anodin que les témoignages insistent sur l'absence d'odeur du *curandero*, les odeurs sont chargées de valeurs. Par exemple, pour comprendre le rôle des odeurs dans la mise en parallèle des humeurs corporelles du Christ et leur transformation en onguents divins et leur importance dans la relation au sacré, voir l'ouvrage de Jean-Pierre Albert 1990.

[421] Les gens ne consomment pas de drogues dans cette région. Ils savent fabriquer de la cocaïne mais n'en consomment pas. Toutefois, il existe une rumeur comme quoi, dans les fêtes, certaines personnes mal intentionnées glisseraient de la drogue dans les verres. Personne n'a vraiment su m'expliquer à base de quoi était faite cette drogue mais ce qui est certain, c'est qu'elle rend fou. J'ai connu des familles obligées de dépenser des sommes astronomiques allant jusqu'à l'endettement pour payer des *curanderos* qui les libèrent de cette folie.

l'*Ukhupacha*, du monde de l'intérieur, de l'inconnu. En pénétrant le corps, les diables transforment la personne qui finit par devenir un des leurs[422]. C'est le début de la métamorphose identitaire.

La transformation de l'homme en démon sous l'effet de l'alcool éthylique n'est pas uniquement le fait du seul organisme. La personne en mutation se transforme car un agent extérieur intervient en faisant corps avec elle. Selon Craplet, les changements de comportement du buveur seraient interprétés comme le fruit de l'intervention d'une puissance divine : « La transformation rapide et intense du buveur après la consommation d'alcool a donc été interprétée comme le signe d'une puissance surnaturelle contenue dans la boisson » (2000 : 115). Quant à Nathan (1989), il mentionna qu'en buvant, on s'approprie une partie du dieu.

Quelle que soit leur désignation - divine ou démoniaque -, ces êtres surnaturels sont engagés dans une relation de réciprocité avec le guérisseur - et le buveur -, et l'alcool – qui est esprit – permet la transformation qui fera de l'homme un instrument des divinités, un être quasi divinisé lui-même (j'y reviendrai dans la partie suivante).

La personne en état d'ébriété révèle certains pans de son identité, enfouie dans ses relations quotidiennes envers ses pairs. Elle peut même rechercher l'ivresse pour adopter temporairement une nouvelle identité. C'est le cas des *qhalinchas*, ces personnes qui se travestissent délibérément pour le carnaval et autres fêtes liées à la mort, comme je vais m'attacher à le montrer.

II. Un travesti andin : la *qhalincha*

Des hommes, jeunes ou vieux, grotesquement attifés de mini jupes, tenant du bout des doigts des sacs à main (emblème de la citadine et dans ce cas de la prostituée), éventuellement perchés sur des talons aiguilles (ce qui exige une grande adresse dans les rues défoncées du village), coiffés de perruques caricaturales, qui avec deux ballons en guise de fesses, qui avec de faux seins, adoptent le temps du carnaval une identité féminine. Ce sont les *qhalinchas*.

Le Carnaval étant la fête du travesti par excellence, un temps où l'on vit un monde à l'envers, il n'est pas étonnant de retrouver nos qhalincha dans les comparsas. Elles sont probablement parmi les figures les plus attendues car l'une des plus risibles. Suivant la taille du groupe, il peut y avoir une ou deux qhalincha, voire plus. Certaines *comparsas* sont même uniquement composées de *qhalincha* (voir photos 186, 189 et 190).

[422] Dans un même ordre d'idée, selon l'anthropologue Pascale Absi, les mineurs de Potosi se métamorphosent peu à peu jusqu'à revêtir une identité démoniaque qui leur permettra de sceller un pacte avec le diable lui-même (2005).

On trouve également des *qhalinchas* lors de différents rituels mortuaires. Des couples de travestis, homme et femme, dansent le *jandanku* autour du cadavre à l'enterrement des enfants et des adolescents et à l'occasion de la Toussaint dans les cimetières, pendant que parallèlement les fêtes de *wallunk'a* battent leur plein jusqu'à des heures avancées de la nuit. Cette fête du dernier jour de la Toussaint marque également l'entrée dans le Carnaval. Des *qhalinchas* jouent pendant *l'alma kacharpaya* à la fin de la Toussaint, elles sont alors la personne qui représente la ou le défunt, elles font des blagues coquines.

Photo 183 *qhalincha* en *cholita* endeuillée.

Photo 184 *qhalincha* s'en allant avec un *pepino*. L'un et l'autre symbolisent la sexualité et la transgression.

Photo 185 déguisé en *cholita*.

Photo 186 *comparsa* de *qhalinchas*.

Photo 187 *qhalincha* avec une poupée.

Photo 188 les *qhalinchas* dansent et font des pitreries autour de leur *comparsa*.

Photo 189 une parodie des prostituées citadines.

Figure 190 une autre *comparsa* composée uniquement de *qhalinchas*.

Toutes les photos de cette page ont été prises au carnaval d'Arani en 2011.

La *qhalincha*, c'est d'abord la femme aux mœurs légères ou encore la jeune fille joyeuse, qui rit facilement, voire celle qui va à la *chichería* bien qu'elle soit mineure: « Celles-là, ce sont les *qhalinchas*, espiègles, avant ce n'était pas comme ça, maintenant même très jeunes, elles ont des enfants » (atelier d'histoire orale 2007). En fait, les *qhalinchas* sont ceux et celles qui enfreignent les règles, qui passent les limites sociales, de genre ou d'âge ; elles sont l'exemple même de la transgression. Et c'est probablement par extension qu'on appelle ainsi les hommes qui se déguisent en femmes. Dès lors, la *qhalincha* est généralement un homme, non seulement déguisé en femme, mais qui adopte des gestes supposés féminins en les exacerbant et les rendant par là-même grotesques. Les femmes qui revêtent une identité masculine pendant la fête sont des marimachu, elles sont nettement moins nombreuses[423]. En revanche, de petits garçons déguisés en femmes accompagnent souvent les *comparsas*.

A. Comique et grotesque

Photo 191 homme déguisé en bébé dont la fausse couche était peinturlurée de jaune pour simuler une diarrhée. Arani 2011.

Le comique de situation provoqué par ces hommes déguisés fait mourir de rire l'assistance : « Ici, il n'y a pas d'homosexuel, mais au Carnaval les hommes se déguisent en femmes pour faire rire les gens. » me glissait un Qhoareño. Il faut avouer que la créativité de ces personnages connaît peu de limites. Ils font des mimiques grotesques, font le geste d'uriner ou de déféquer, lèvent leurs jupons en montrant leur caleçon, sans parler des gestes absolument obscènes. À Arani, l'un des participants du carnaval portait une couche peinturlurée de jaune pour simuler une diarrhée, il était le prétendu 'bébé' du groupe de *qhalincha.* Dans une autre *comparsa*, dans un couple de travesti, l'un d'entre eux avait baissé sa petite culotte –rouge- à mi-cuisse... Les exemples pourraient se multiplier. Ces personnages se chargent de faire rire la galerie souvent en minaudant et en imitant de façon grotesque ce qui est censé être des gestes féminins, l'ethos féminin (cf. Breton 1989). Dans les vallées, ces gestes sont paroxystiques – plus timides à

[423]J'en ai quand même vu une qui s'était dessiné des moustaches et qui adoptait certaines poses reconnues comme masculines lors d'un concours de *takipayanaku* à Qhoari.

Qhoari où pudeur et timidité sont de rigueur. Les autres personnages comme les ours et les *pepinos* sont supposés faire rire, mais jamais autant que les travestis.

Photo 192 *qhalincha* attifé de fausses fesses et faisant mine de déféquer. 2011.

Photo 193 deux *qhalinchas* avec de faux seins et une petite culotte à mi cuisse. 2011.

Photo 194 *qhalincha* et ours dont le déguisement est fait avec du lichen et le museau en tôle. Arani 2011.

La participation à ces bandes représente un rôle très valorisant lors du Carnaval. Breton (1989) nous éclaire sur cet aspect : « C'est parce que les codes de comportements sont distincts et parés d'une aura morale opposée que la transformation dans l'autre sexe prendra cette tournure spécifique : de fierté pour les unes, de dérision pour les autres » (Breton 1989 : 170).

B. Des joutes chantées : le *Takipayanaku*

Le déguisement de la *qualincha*, ses gestes, le grotesque du personnage sont absolument indissociables des joutes chantées en contrepoint entre les assistants sous forme d'échange de *coplas* et des instruments de musique, comme je vais le montrer.

Le carnaval est une date attendue dans les vallées cochabambines. On s'organise pour lui des mois à l'avance. C'est un moment de parenthèse dans la vie quotidienne où l'on s'octroie le droit de rire, d'évoquer de front des attitudes lascives, de critiquer la situation sociale et politique... En somme, il s'agit d'une fête très gaie, pleine d'espièglerie, qui se traduit par la créativité dans les déguisements, dans les *coplas* chantées (les *comparsas* reprennent en chœur un couplet qu'elles ont créé elles-mêmes et qui les caractérise), voire dans la chorégraphie où

chacun cherche à impressionner la foule des spectateurs.

Photo 195 *qhalinchas* et ours chantant et jouant d'instruments. 2011.

Photo 196 Les *comparsas* arrivent depuis les communautés alentours en dansant et en chantant vers la place centrale du village d'Arani. 2011.

Des concours de *comparsas* et de *takipayanaku*[424] (duels verbaux traditionnels chantés sous forme de couplets en contrepoint, opposant généralement des hommes à des femmes et qui font très souvent allusion à des actes sexuels[425]) sont systématiquement organisés par les municipalités ou les syndicats pour mettre en valeur les meilleurs groupes.

Que la plupart des membres du groupe choisissent de se déguiser en personnages de film, de danser une danse folklorique (*t'inku* par exemple) ou rien du tout, il y aura généralement des *qhalinchas*, des ours[426], des *pepinos* ou d'autres personnages burlesques. Tous chantent sur un même rythme ponctué de *« somos, somos, somos... »* ou *« kayku, kayku, kayku... »* en quechua (« nous sommes, nous sommes, nous sommes », suivi du nom du groupe (remarquons encore une fois, l'importance de nommer).

On ne peut dissocier les déguisements de certaines tournures de langage qui reflètent d'une part l'identité du nouveau personnage et qui, sous couvert de Carnaval et de licence, servent d'autre part d'exutoire en dénonçant des faits politiques, économiques ou sociaux. Ces critiques

[424]Les duels chantés sont présents à de nombreuses occasions et on chante même des coplas coquines à la Toussaint, notamment pendant les *wallunk'as*.
[425]Ainsi, j'ai entendu parler de *misk'i zapallo* (potiron doux/sucré, sachant que le potiron est une métaphore du sexe féminin) et de *wist'u cañon* (canon tordu). Les *coplas* parlent sans cesse de sexe et surtout de dysfonctionnement.
[426]Les ours sont des animaux à l'image ambiguë, ils représentent l'humain tout en faisant peur.

mises en scène à travers les *takipayanaku* du Carnaval sont très sérieuses malgré leur présentation sous une forme ludique et joyeuse. Comme Thierry Saignes (1993) l'avait suggéré, je crois qu'il existe une dimension de subversion sous-jacente dans l'ivresse[427]. On retrouve le burlesque éventuellement scatologique carnavalesque qui affleurait déjà dans les coplas espagnoles (Ruiz et al. 2008 :42).

Les spectateurs sont dans l'attente, ils veulent écouter ces danseurs/chanteurs, dont ils partagent souvent les idées sans pourtant se permettre de le dire publiquement. Cette légèreté se perçoit autant dans la foule que parmi les danseurs, sans limite de genre ou d'âge. Les femmes les plus vieilles se délectent avec une joie non feinte. J'en ai vu une vraiment âgée, ivre, confisquer une bouteille de mousse d'un petit enfant ; ensuite, elle est partie avec en dansant, très fière de son coup, en suivant la *comparsa*. Sans parler de ceux qui dansent déguisés en *qhalincha*, et qui semblent s'amuser sans limite. Ces joutes chantées sont accompagnées d'instruments spécifiques.

Une musique et des instruments pour l'occasion

Les *comparsas* sont suivies ou précédées par quelques hommes qui jouent de différents instruments de musique. Les instruments diffèrent entre la région d'altitude de Qhoari et celle du v*alle alto*. Certains instruments sont liés aux festivités du Carnaval, comme le *charango*, l'accordéon, le pianola, les *jula jula* (grandes flûtes de pan) ou la guitare, tandis qu'à la Toussaint, on retrouvera plus facilement l'accordéon.

Les anciens se souviennent de la fête de Tata Compadres (qui a lieu en même temps que le Carnaval) : « Avant, c'était différent, avant on y allait avec le *charanguito* et nos vêtements aussi bien les hommes que les femmes » (Doña Teodora). « Il y avait des danses, des *laketeros* [musiciens], des *mayores* [ceux qui organisent et payent la fête] et on organisait ces danses dès le jour précédent [la veillée], le *dianvelay*. Les danseurs étaient sous contrat. S'ils arrivaient en retard, ils recevaient des coups de fouet. C'est pour ça que les *mayores* devaient les solliciter à l'avance » (Don Andrés, atelier d'histoire orale 2007).

Les danses aussi ont bien changé, la musique « chicha » n'avait pas encore envahi tous les espaces festifs : « On jouait aussi du charango et de l'accordéon, on jouait [un rythme qui s'appelait] *ch'uta wayñu*, avant on jouait toujours du *ch'uta wayñu*, eux [il ne précise pas qui] dansaient seulement le *wayñu*. Il y a de nombreuses façons de le danser, comme le *cebolla siq'unaku*, [récolter les oignons] » (atelier d'histoire orale 2007).

[427]J'ai par ailleurs évoqué dans la partie précédente sur le *taki unquy* le pouvoir de l'ivresse dans les désirs millénaristes. Je pense qu'il est possible de trouver des parallélismes entre le Carnaval et ces manifestations antiques.

Photo 197 Musiciens accompagnant une *comparsa*. 2011.

Photo 198 tambour et calebasse rainurée précédant la *comparsa*. 2011.

Photo 199 guitares, *zampoña* et tambour.

Photo 200 « Los Piratas del Caribe » : accordéon et calebasses rainurées gratées avec un peigne.

Photo 201 guitares et accordéon. On remarquera le casque de mineur porté par l'un des guitaristes, élément récurrent dans les déguisements du carnaval.

Photo 202 charangos, guitare, calebasse.

Désormais, les instruments ont pratiquement disparu au bénéfice (incertain) de la sono – pour la plus grande tristesse des anciens. Seuls quelques-uns, dont le nombre ne dépasse pas la dizaine, savent encore en jouer, les autres sont morts. À Arani, en plus des instruments précédemment cités, il y en a un construit dans une énorme calebasse rainurée que l'on gratte avec un peigne.

C. D'autres travestis

On trouve d'autres exemples de travestissement sexuel dans l'ethnographie andine. Je pourrais citer le cas d'une figure indispensable et centrale de la *diablada*, une danse de la région altiplanique où sont mis en scène les sept péchés capitaux. Il s'agit de la *China Supay*, la femme diable. C'est une femme astucieuse qui joue de sa féminité pour attirer et tromper les hommes. Généralement, c'est un homme qui assume ce rôle, et son masque porte d'énormes yeux globuleux bleus et de longs cheveux blonds. C'est en plus une moquerie envers les colonisateurs. La *China Supay* traîne une cohorte de légendes derrière elle. On raconte entre autres que quand une femme déguisée en *China Supay* s'enivre, elle se dispute avec le diable et le défie même de se battre avec elle.

Pérez Galan rapporte un exemple de travestissement andin à l'occasion de la messe de Noël, dans la région de P'isaq, au Pérou, rite que j'ai déjà évoqué plus haut. Des *comparsas* d'individus travestis, soit en vieillards qui se comportent comme des jeunes et dont les attitudes sexuelles sont « déviantes » (inceste, sodomie et sexualité effrénée), soit en représentants du sexe opposé, défilent sur la place et font des bouffonneries souvent à caractère sexuel[428]. Ils signalent leur sexe, simulent des postures obscènes, en criant et en courant autour des plus âgés, prennent les spectateurs pour cible de leurs plaisanteries.

Ces *machulas*[429] ne sont pas tout à fait humains, ils sont à mi-chemin entre les hommes, les vieillards et les animaux représentés par les masques. Ils incarnent, nous dit l'auteure, un état présocial, avec les comportements propres à cet état, où la culture se dilue dans la nature, ce qui est souligné par le comportement sexuel exubérant. Je suggère que les vieux se trouvent dans un état transitoire vers la nature qu'ils incorporeront après leur mort ; ils commencent leur métamorphose. Les *machula* sont les ancêtres des humains (dans les Andes de Cochabamba, on parlerait de *ch'ullpa*) qui vécurent à une époque mythique non civilisée, baignée d'obscurité (à partir de cet exemple, l'étroite relation entre la mort et les rituels d'inversion est chaque fois plus évidente).

Ces individus travestis font irruption dans l'église totalement ivres, en criant et gesticulant sans que personne ne se formalise. Au contraire, le public glousse et peine généralement à se retenir de rire. Dans cette région, Noël marque l'époque de la passation de pouvoir et

[428]Ceux qui représentent les vieux portent des masques velus confectionnés avec du cuir de chèvre. Les chanteurs des *comparsas* de Carnaval se travestissent très ostensiblement en personnages de sexe opposé *(wailakas)*, en jeunes femmes en âge de se marier et « encore inexpertes dans leurs devoirs d'épouses » (2010 : s/p). Les hommes sont vêtus avec des jupes plissées, un châle, une *lliqlla*, des sandales, une quenouille dans une main et une poupée dans le dos.
[429]Personnes déguisées en vieux.

l'« interrègne » de quelques jours est le théâtre de cette scène grotesque où interviennent l'irrévérencieux, l'inconvenant, l'ivresse extrême, la mise en scène de la sexualité, les excès en tous genres... Comme pour les cérémonies d'interrègne après la mort du roi chez les Agni, ou pendant le vendredi saint, symbolisant la mort de Jésus, l'autorité n'étant plus témoin, on pénètre dans une période de confusion[430] et on donne alors licence à tous les excès. Selon Beatriz Pérez Galán (2010), ce défilé de Noël est une mise en scène rituelle de l'ordre-désordre représenté aussi bien à l'intérieur et en dehors du temple chrétien. Le symbolisme des travestis évoque l'image inversée et grotesque de l'ordre, exprimée par les figures des autorités indigènes dont le mandat prend fin ce jour.

Des données recueillies par Hocquenghem par rapport à des déguisements identitaires liés aux morts montrent que dans tout le sud du Pérou, au mois de mai (le mois des croix qui symbolisent les défunts et les ancêtres) :

> « Il est possible d'assister à des danses d'hommes déguisés en femmes et de vieux qui font à l'envers ce qui a été fait dans l'année. Ces danses représentent les actes d'inversion qui marquent la fin des rites de deuil, avant la naissance de la nouvelle année » (1986 : 46).

Il s'agit d'une fête où prime le travesti. À Qhoari, Tata Vela Cruz est certainement l'une des fêtes les plus célébrées avec celle de Tata Compadres, quoiqu'elle revête un caractère plus privé. Je n'ai pas assisté à cette fête et ne peux donc témoigner d'acte de travestissement. Cependant, il n'est pas impossible d'imaginer que ces déguisements identitaires y prennent place, puisqu'elle est une prolongation de la Toussaint et du Carnaval où l'on trouve des pratiques de travestissement.

D. Boire pour se travestir

Attrapé dans un rouage circulaire, le travesti s'enivre pour acquérir une nouvelle identité sexuelle temporaire en même temps que des attitudes homosexuelles sont plus facilement acceptées sous la férule de l'ivresse.

Ainsi, les travestis puisent-ils généralement dans la boisson le courage d'assumer une identité féminine. En général, quelqu'un accompagne la *comparsa* avec un seau de chicha et en fait la distribution parmi les membres du groupe (ils emportent avec eux des bidons de chicha). Par ailleurs, ceux qui participent à la *comparsa* trouvent généralement en plus de quoi alimenter leur *borrachera*. Ils se font offrir toutes sortes de boissons alcoolisées par la foule venue les

[430]Dans la cérémonie décrite par Pérez Galán, il s'agit d'une période de transition dans le calendrier agricole, festif et politique de cette communauté. Contrairement à celle qui a lieu lors de la mort du roi, ce rituel se répète chaque année.

Photo 203 Généralement, une personne accompagne la *comparsa* et se charge de faire boire chacun des participants comme le montre la photo. 2011.

Photo 204 *cholita* accompagnant avec son seau la *comparsa*. 2011.

Photo 205 homme suivant une *comparsa* avec une "*lata*" de chicha, comportant 20 litres. 2011.

Photo 206 Les spectateurs aussi sont munis de seaux et de tonneaux de chicha... 2011.

regarder. J'ai aussi aperçu des *qhalinchas* bouteilles de rhum en main, des *pepinos* avec des canettes de bière, d'autres buvant dans les *chicherías* qui s'installent le long du trajet des danseurs... Il est inutile d'insister sur l'état d'ébriété autant des hommes que des femmes, des jeunes que des plus âgés. Don Demetrio Albarado raconte : « Pendant le Carnaval, on danse en *comparsas,* les hommes se déguisent en femmes et les femmes en hommes et ils dansent. » Il ajoute une précision intéressante : auparavant, « on habillait aussi leurs animaux [ceux des participants] » : dans ce monde à l'envers, même les animaux ont leur place. Cela n'étonne pas dans la mesure où il s'agit d'une fête de la fertilité ; on fait aussi à cette occasion des sacrifices pour demander la multiplication des animaux.

Mais se travestir, changer de genre, même pour quelques heures, n'est pas une métamorphose facile. Tous les yeux sont braqués vers ce « nouvel » individu ; tous sont attentifs à ses faits et gestes, veulent rire, veulent oublier leur peine et scrutent les attitudes de ceux qui ont adopté une nouvelle identité. La transition n'est pas aisée et ceux qui

osent l'accomplir reconnaissent qu'ils ont recours à des boissons alcoolisées pour y puiser la force d'affronter le changement et de se parer de ce nouveau genre.

Les danseurs recherchent généralement dans l'ivresse la capacité à se transformer :

> « Là où on boit le plus, c'est pendant le Carnaval, pour la fête, pour ne pas avoir peur et pouvoir participer aux danses dans lesquelles les hommes se déguisent en femmes, et aussi à la Toussaint où l'on chante et danse avec des foulards blancs et rouges [le *jandanku*, une danse de travestis]. » (Don Andrés)

Don Andrés affirme avec véhémence qu'il n'aurait jamais osé danser comme *qhalincha* dans le cas contraire. Seules les personnes *pisi machasqa* et *khuskan machasqa* ont l'audace de se lancer dans cette aventure non exempte de danger.

L'alcool devient le vecteur de la métamorphose identitaire. En buvant, don Andrés explique qu'il sent qu'il change et qu'il devient « quelqu'un d'autre ». Une femme ajoute : « [Nous sentons notre corps] comme s'il était engourdi, et la tête tourne. » La transformation du corps est perceptible, l'alcool a un pouvoir sur sa consistance même.

Et il faut bien cet état car il n'est pas aisé d'être la risée de tous, même si c'est justement le but recherché. Comme les chamanes vivent une métamorphose rituelle lors des rites de guérison ou des actes de sorcellerie, ceux qui adoptent une nouvelle identité le font à travers le déguisement physique mais aussi au moyen du travestissement que leur procure l'ébriété.

En bref, le rôle tenu par l'alcool n'est pas des moindres. C'est l'ivresse passagère qui permettra à l'homme ou la femme qui se déguise de franchir l'hermétisme du genre qui est le sien dans le temps profane (l'ethos selon Breton regroupe les faits et gestes reconnus comme étant ceux d'un genre). Ivre, le travesti se désinhibe, assume et révèle sa bisexualité intrinsèque et s'exhibe ouvertement aux yeux de la communauté justicière qui désire ardemment être le témoin de ce désordre, de cette inversion afin de s'assurer, plus tard, de revenir à la normale.

III. La recherche d'une nouvelle identité temporaire dans l'ivresse

A. Des gestes homosexuels condamnés en temps de sobriété...

S'il est si difficile de se travestir, c'est qu'en dehors de tout contexte festif l'homosexualité est fortement condamnée à Qhoari. Actuellement, comme les pratiques zoophiles ou incestueuses, elle est considérée comme une forme de déviance sexuelle[431]. Les personnes

[431]Toutefois, les habitants connaissent cette forme de sexualité puisqu'une vieille femme me raconta qu'elle avait vu des animaux *qharimachu* (mâles et femelles à la fois) qui n'avaient pas de petits : « C'était comme une brebis alors qu'en fait,

interrogées ont toutes insisté sur la nécessité d'expulser le contrevenant de la communauté en représailles à de telles pratiques : « On ne permet pas ces choses-là entre hommes, si ça arrivait, on les expulserait de la communauté. »

Photo 207 Gestes d'affection que je n'ai jamais perçus en dehors du temps festif où l'humilité et l'évitement sont de mise. Une phase de l'ivresse que l'on pourrait appeler "*te amo, mi hermano*" (je t'aime mon frère), tant elle est récurrente et reconnue par les participants du *machay*. Tata Compadres 2010.

Photo 208 Jamais en temps de sobriété une femme célibataire – même endurcie comme c'est le cas ici - n'oserait s'approcher voire toucher un homme. La proxémie est mise à mal. Arani, Toussaint 2009.

L'homosexuel, c'est l'autre, celui qui vient d'ailleurs ou qui a un comportement étrange. Ainsi, on reconnaît que du côté de Punata (où d'ailleurs la sexualité est nettement plus libre que dans les hautes terres, il suffit d'écouter les couplets de *wallunk'a* ou de Carnaval faisant allusion au sexe pour s'en rendre compte instantanément, ou de voir les gens flirter), ces mœurs existent bel et bien[432] : « Du côté de Punata, on voit et on entend parler de ça. »t puis, il y a aussi ce cas spécifique que je rapporte ici mais qui est tout à fait isolé : « Il y a une femme que l'on surnomme lesbienne *(marimachu)*, je ne sais pas si c'est vrai, ils le disent uniquement parce qu'elle n'a pas eu d'enfant et ne s'est pas mariée non plus. » Toute femme doit enfanter, la reproduction de la famille est en jeu, celle qui ne se plie pas à cette règle parce qu'elle ne le désire pas ou ne le peut pas est blâmée et son rôle dans la

c'était un bélier. Cet animal, je l'ai vu, parce que je l'avais l'année dernière et que je l'ai vendu. Les gens me disaient : "pourquoi tu ne le manges pas ?", mais les bouchères me disaient que sa viande a une odeur. Ce mouton s'urinait dessus et il était tout le temps tout mouillé, il ne pouvait pas uriner correctement. Par ailleurs, j'ai donné en *partida* [modalité de réciprocité dans laquelle une personne s'occupe des moutons et en échange en reçoit une certaine quantité] et là aussi, il y avait un bélier homosexuel. »

[432] Les gens des vallées ont souvent des habitudes plus légères, ils sont plus facilement en contact avec la ville de Cochabamba et les migrants, et le climat tempéré dont bénéficie cette région est propice aux carnavals *picaros*. J'ai moi-même entendu divers témoignages relatant l'existence d'homosexuels des deux sexes, et qui vont jusqu'à vivre ensemble.

communauté souvent bafoué. Il n'est pas étonnant qu'on la surnomme '*marimachu'* pour indiquer une attitude sexuelle déviante.

...mais justifiée sous la protection de l'ivresse

Cependant, malgré le tabou, des ethnologues, dont Laurence Charlier[433] (pour la région du Nord de Potosí), relatent les relations homosexuelles entre hommes qui existent, parfois, dans les Andes, après l'ingestion de grosses quantités de boissons enivrantes. Harvey décrit même la manière selon laquelle « certains hommes adoptent souvent une identité générique qui les pousse au-delà des limites de la biologie. Ils parlent par exemple de leurs propres menstrues et/ou grossesses »[434] (Harvey 1993 : 130).

J'ai, pour ma part, assisté, à Qhoari, à une scène étonnante. À l'occasion d'une fête de *wallunk'a*, deux hommes dansaient ensemble sous les yeux approbateurs de leurs femmes respectives. Ils se donnaient la main et cherchaient à s'embrasser au vu et au su de toute l'assistance. N'oublions pas que cette fête est organisée après le départ des morts, donc au moins trois jours après le début des festivités de la Toussaint. Il n'est donc pas nécessaire de décrire ici l'état d'ébriété avancée de tous les protagonistes, aussi bien les deux hommes que les spectateurs et autres danseurs.

À mes questions pressantes du lendemain, d'une seule voix on me répondit que l'homosexualité n'existe pas à Qhoari. Pourtant, mes informateurs cherchaient à justifier le comportement de ces hommes, en m'expliquant qu'ils faisaient ça entre amis (« *amiguitos* ») et parce qu'ils étaient ivres :

> « Quand ils sont ivres, certains sont plus affectueux même avec les hommes, mais ils ne tombent pas amoureux. C'est normal qu'ils se disent "je t'aime" parce qu'ils sont plus affectueux quand ils sont en état d'ébriété »,

témoignait Doña Gabina. L'ivresse permettant la transition vers une nouvelle identité, comment alors réprimander cette « nouvelle » personne ? « Ça, ce sont des choses qu'ils font quand ils sont ivres, les gens ne disent rien car ce sont des amis et ils dansent entre amis. » Et puis, ajoute une autre femme : « Je crois qu'ils étaient ivres, les bourrés se prennent dans les bras comme ça, ils se *ch'ipan*[435]. Quelles peuvent bien être les pensées des personnes saoules, que peuvent-ils bien avoir dans la tête ? » L'ivresse exprime l'autre versant de l'identité sexuelle, elle rapproche les gens entre eux – tant psychologiquement que physiquement –, quel que soit leur

[433] Communication personnelle.
[434] Traduction personnelle.
[435] Verbe quechua hispanisé qui signifie « se serrer fort l'un contre l'autre ».

genre. La proxémie est alors chahutée.

C'est que l'ivresse engendre la distorsion des perceptions de soi et des autres, du monde environnant. Le buveur éprouve une sorte de mutation de genre, voire une modification sensorielle (sa perception du monde environnant change, le rapport avec les autres se dénature, le *borracho* devient souvent plus réceptif aux marques de sensualité...). Cette altération devient parfois si forte que « pendant le Carnaval, les hommes s'habillent en femmes et parfois quand ils sont ivres, ils se trompent et ils l'emmènent [un autre homme] avec eux et à la fin, ils se rendent compte que c'est un homme », alors qu'il pensait que c'était sa femme remarquait une habitante. Il faut quand même être déjà bien ivre... Même si c'est une attitude condamnable, aux yeux des autochtones, car « ils sont mariés », les personnes ivres repoussent les limites des normes sociales admises et certains comportements sont légitimés.

Cela me fait penser qu'une forme d'homosexualité est permise dans certains contextes, notamment lors des fêtes liées à la mort[436], où une certaine licence est donnée si le comportement homosexuel est circonscrit dans un temps et un espace donnés et si la personne se trouve dans un état d'ébriété avancée tel que l'on pense qu'elle expérimente un bouleversement de sa personnalité. Ce n'est plus l'homme connu de tous qui recherche la tendresse, la main ou la bouche d'un autre homme, mais bel et bien un démon qui a pris possession de son corps et de son esprit[437]. Il fut bien un temps où elle fut valorisée dans certaines situations (des chroniqueurs comme Cieza de León mentionnent que les Inka pratiquaient certaines formes d'homosexualité rituelle[438]).

B. A la recherche d'une complétude ontologique à travers le déguisement

a) Se travestir pour former un tout complet

Ces attitudes s'inscrivent à mes yeux dans des pratiques sexuelles inversées puisqu'elles ne

[436]Hocquenghem indique que les vivants se comportent de manière inversée lors des enterrements et que notamment, certains hommes ont des relations sexuelles avec d'autres.

[437]Alors que danses et murmures intimes ne sont pas rares entre femmes. Des jeunes filles qui n'osent pas accepter l'invitation d'un homme ou des commères qui trouvent amusant de danser entre elles invitent une autre femme pour qu'elle s'amuse, surtout s'il s'agit d'une femme seule *ch'ulla*. J'ai souvent été invitée à danser par de jeunes femmes, par la maire adjointe, par de très vieilles femmes... Je me souviens notamment de la femme de don Leonidas, totalement ivre, qui m'avait invitée à danser le jour de la fête des mères, avec virulence, sans aucune possibilité d'y échapper ; même quand j'ai prétexté un besoin urgent, elle m'a accompagnée et s'est plantée devant moi pendant que je m'exécutais pour s'assurer que je n'allais pas m'échapper. Même dans les fêtes citadines, de tous groupes sociaux, il est très courant de voir des femmes danser entre elles alors que les hommes ne le font pas. Il faut dire qu'il est indispensable d'avoir un partenaire pour danser car en Bolivie, les gens dansent toujours par deux, l'un en face de l'autre, et se placent en rangs d'oignons sur deux rangées se faisant face.

[438] Cieza de Leon décrit de grandes fêtes religieuses dans lesquelles seuls les hommes les plus illustres et respectés pouvaient avoir des relations sexuelles avec d'autres déguisés en femme qui gardaient les temples (Obras Completas, Volumes 1-2. La Crónica del Perú. Las guerras civiles peruanas. Consejo superior de Investigaciones Cientificas. Instituto « Gonzalo Fernandez de Oviedo, Madrid. Carmelo Sáenz de Santa María (édité par) 1984 [1553] : 90.

conduisent pas à la reproduction et ne font pas partie des pratiques quotidiennes validées par le groupe.

Le goût de l'être humain pour le déguisement[439] existe déjà chez le petit enfant dès son plus jeune âge quand il cherche symboliquement à changer son identité ou celle d'un objet en jouant à faire semblant.

Les travestis ont laissé des traces dès les fêtes antiques, lors des bacchanales romaines, dans les cortèges dionysiaques où les hommes se déguisaient en femmes – ou encore pendant les fêtes médiévales, héritages de la fête des saturnales romaines. On retrouve ce désir de devenir autre à travers le travestissement dans des sociétés aussi diverses que l'Afrique ou encore l'Amérique du Nord. Là, certains hommes, les *berdaches* – des hommes-femmes –, considérés comme un troisième sexe, se comportaient, s'habillaient et acquéraient le rôle des femmes. Il s'agissait de personnages de haute importance chamanique (cf. Pierrette Désy 1978). Dans les sociétés de Nouvelle-Guinée, Breton (1989) étudia certaines pratiques mettant en jeu des rituels d'inversion sexuelle. Il remarqua :

> « Non seulement il n'y a jamais rien de définitif dans l'identité sexuelle, qui est sans cesse manipulée et remise en cause par la circulation symbolique entre les lignées, mais elle est aussi l'objet d'inversions, ou de réversions pourrait-on dire, plus ou moins métaphoriques » (Breton 1989 : 157).

Remarquons que l'identité sexuelle n'est pas définitive...

Le thème de la transformation n'est pas non plus étranger à l'imaginaire andin, il est présent dans les mythes, notamment de lithomorphose (cf. Duviols 1976, 1979, Robin 2008) ou lors des travestissements rituels et même dans les histoires de *condenados* ou encore des âmes[440]. Hormis ces légendes, j'ai évoqué à diverses reprises les pratiques de travestissement sexuel lors des rites liés à la mort et au carnaval.

Les scènes de déguisements de genre et d'âge pendant les rituels mortuaires, que l'on retrouve lors du Carnaval, sont nombreuses et ont vivement piqué ma curiosité. Toussaint et Carnaval sont l'ouverture et la fermeture d'un même cycle agricole et festif, on l'a vu, mais de là à trouver des travestis supposés faire rire pendant les fêtes où prime généralement la peine,

---

[439] Il semblerait que le plaisir du déguisement ne soit pas l'apanage des humains puisque Caillois releva : « L'inexplicable mimétisme des insectes fournit soudain une extraordinaire réplique au goût de l'homme de se déguiser, de se travestir, de porter un masque, de jouer un personnage. Seulement cette fois, le masque, le travesti fait partie du corps, au lieu d'être un accessoire fabriqué. Mais, dans les deux cas, il sert exactement aux mêmes fins : changer l'apparence du porteur et faire peur aux autres » (Caillois 1967 : 62).

[440] « Les âmes qui déambulent peuvent se transformer en tout, en animaux, comme le canard, le chien, le chat, en laine et en d'autres personnes. Il y a des condamnés aussi [qui se transforment]" (doña Roberta).

j'avoue en avoir d'abord été déconcertée. Les jeux de travestis forment-ils une sorte de barrière pour freiner la mort en la trompant ? Je le crois. Dans les contextes que j'ai étudiés, les déguisements sexuels revêtent souvent une connotation burlesque et de tromperie, notamment par rapport à la mort et la maladie : « Ils se déguisent pour qu'à travers cette joie, les maladies comme la rougeole s'en aillent », me disait-on.

Mais je pense que d'autres pistes sont également valables et que l'on peut aussi déchiffrer ces attitudes à la lumière de la notion de complétude de la personne. Dans ce sens, le renversement des attitudes, des activités, des habitudes vestimentaires propres à l'un ou l'autre genre peuvent être compris comme une recherche d'équilibre de la personnalité, de ce qui nous manque, en miroir, pour former un être complet. La notion de complémentarité a souvent été étudiée par les anthropologues andinistes (Harris 1986, Platt 1976, Murra 1975, Ortiz Rescanière 2001, Geffroy et al. 2006, pour n'en citer que quelques-uns) pour illustrer divers contextes. De même que la philosophie chinoise voit dans le yin et le yang une forme de complémentarité, je crois que cette idée peut aider à comprendre la recherche active d'un équilibre entre la part masculine et féminine de l'individu, de la famille et de la communauté. Dès lors, il n'est pas étonnant que les individus trouvent dans le travestissement sexuel une complémentarité avec l'identité sexuelle physique que l'on ne pourra jamais obtenir et qui viendrait à parfaire leur personne, à l'affiner et à la compléter.

Finalement, le travestissement sexuel rituel réaffirme la structure sociale. Le concept de *chacha-warmi*, encore nommé *warmi-qhari* (littéralement : femme-homme) a été utilisé, parfois à outrance, pour représenter cette recherche incessante d'harmonie entre les deux versants de l'identité sexuelle, notamment dans le couple. Une entité complète est formée par un couple ; les célibataires n'ont pas accès aux charges d'autorité, leur voix ne compte pas lors de la prise de décision. Et les pauvres défunts célibataires n'ont pas la « vie » facile puisque, selon Olivia Harris, ils sont traités différemment et peut-être avec un certain dédain, condamnés à se déplacer de nuit, d'arbres épineux en arbres épineux.

b) Le masque du buveur

La transformation vécue à travers l'intoxication alcoolique imprime sur le visage du buveur un masque dû aux effets de l'ivresse. Dans les deux cas, il y a altération de l'identité des personnes et transformation de leurs attitudes afin de s'approprier l'altérité (cf. Nahoum-Grappe 1991), d'imiter quelqu'un d'autre, d'acquérir son caractère ou ses pouvoirs.

Les masques permettent d'accéder à une nouvelle expérience du sensoriel, du plaisir, de la

temporalité. Ces déguisements une fois mis en place, chacun accède à une nouvelle identité pendant un temps, en une sorte d'ivresse. Ils forment un filtre entre le monde extérieur et la personnalité habituelle. Ainsi, la mascarade peut engendrer un véritable changement et une libération de la personne, à travers l'expression de sentiments, en dissimulant et protégeant.

Les masquent jouent aussi un autre rôle : ils peuvent rendre visible l'invisible et se faire visible à l'invisible. Ceux qui sont épouvantables effarouchent et éloignent les mauvais esprits. Paradoxalement, c'est cette même caractéristique qui entraîne ceux qui les portent à communiquer avec l'au-delà tout en présentant une représentation de ce monde inconnu. Sous la protection du masque, celui qui s'y cache est capable d'explorer la dimension de l'inconnu, d'une autre réalité souvent redoutable : celle des dieux et des démons.

Dans ce contexte, je crois que la transformation du corps et du visage du buveur, particulièrement lorsqu'il est déjà entré dans une ivresse profonde (entre khuskan et phiri machasqa), représente une sorte de masque qui joue tous les rôles précédemment mentionnés. Le buveur se sent protégé derrière un visage qui n'est plus le sien, qui est profondément déformé. Cette transformation favorise une validation de ses actes et de ses attitudes, eux-mêmes compris voire légitimés en raison de sa nouvelle identité provisoire.

Enfin, cette protection lui octroie le droit, à ses yeux, de critiquer. Thierry Saignes mentionnait la dimension subversive de l'ivresse. Je pense que se sentant impuni, le buveur se donne le droit de proférer tout haut ce qui dérange. C'est ainsi qu'en vertu de la magie sociale engendrée par la mascarade et l'ivresse, la satire des autorités locales est autorisée, personne ne pénalisera la moquerie sans limite des oppresseurs : les masques permettent d'inverser les rôles, de se protéger de l'envahisseur. Cela va même plus loin : à travers le masque, c'est l'âme même de l'ennemi que l'on s'approprie. Le port du déguisement et du masque travestit le corps et la personnalité.

Finalement, à travers le masque de l'ivresse, l'être métamorphosé pénètre dans une nouvelle dimension, dans un monde où le dialogue avec les morts et les diables est possible, voire activement recherché. C'est aussi un moyen pour mettre en scène l'homosexualité condamnée en temps profane : il faut bien un état d'ébriété pour se travestir et adopter une identité sexuelle de l'autre genre.

c) Le corps dans la métamorphose

Tout intempérant perd, en quelque sorte, sa condition ontologique. Il perd de son humanité :

> « ... Le trop boire est une occasion prochaine de pécher puisqu'il réduit l'homme à l'état d'animal en le privant de sa raison – état dans lequel, d'ailleurs, les animaux sages ne tombent jamais, eux qui ne boivent qu'à leur soif » (cf. J. Pontas, 1720, article : « Yvresse et Yvrognerie » cité en Nahoum-Grappe 1989 : 135)

Les témoignages insistent particulièrement sur les personnes ivres qui deviennent « comme des animaux » car ils ne se souviennent de rien. Cela laisse supposer une représentation du propre de l'homme qui se différencierait des autres espèces animales par sa capacité de mémoire. Sous l'effet de l'alcool, certaines qualités s'intensifient, d'autres traits de caractère deviennent visibles. « Le buveur devient alors sa propre caricature » (Craplet 2005 : 84). L'ivresse révèle des tendances cachées, parfois opposées : le buveur peut se métamorphoser en son contraire.

À travers l'ivresse, les hommes peuvent justement chercher à se rapprocher des animaux. Je voudrais rapporter ici l'exemple d'un rituel d'inversion (décrit par Caroline Magny) qui a lieu lors du marquage d'animaux à Churcampa, dans la zone andine du Pérou. Durant cet événement, on assiste à une inversion des rôles : les éleveurs, déjà ivres, se comportent comme les animaux qui seront marqués et boivent comme eux à l'abreuvoir ou dans des seaux (remplis de chicha) ; c'est la chicha qui les transforme en animaux. Les animaux, pour leur part, sont contraints d'adopter des postures humaines puisqu'on les force à boire de la chicha dans une bouteille, on les humanise en quelque sorte. Les frontières sont de toute façon ténues entre le monde humain et animal et l'état d'ivresse contribue à les franchir.

La désinhibition ressentie par la personne ivre peut également s'exprimer par « une libération des pulsions de vie » (Craplet 2000 : 104), des tendances latentes, refoulées ; cela donne des ailes aux pensées et aux sentiments, on finit par dire et faire ce qu'on ne fait pas en étant sobre. La catharsis induite par l'ébriété permet le passage à l'acte et sert de justification pour oublier les règles contraignantes de la vie sociale, souligne le médecin (cf. Craplet : 105).

***
*

En somme, la transgression ne s'arrête pas à l'échange de genres humain ou animal ou encore sexuel, elle met aussi en scène un corps ouvert (je préciserai cette notion dans la partie suivante) grotesque, immonde :

> « Le corps grotesque est un corps en mouvement. Il n'est jamais prêt ni achevé, il est toujours en état de construction, de création, et lui-même construit un autre corps ; de plus ce corps absorbe et est absorbé par ce dernier. (...) Le grotesque ignore la surface sans faille qui ferme et délimite le corps pour en faire un phénomène isolé et achevé. Aussi l'image grotesque montre-t-elle non seulement la physionomie externe mais aussi interne du corps : sang, entrailles, cœur et autres organes » (Bakhtine, 1970, cité en

Nahoum-Grappe 1989 : 164).

Elle se manifeste ainsi dans le non-respect des règles de bienséance, dans la scatologie aussi bien que dans l'ivresse débordante.

Les déguisements identitaires sont performatifs en ce sens qu'ils déroutent la mort, ils la trompent. Ils apportent le plaisir et, dans le cas du carnaval, représentent une forme d'exutoire aux tensions accumulées. Mais de surcroit, et c'est là une remarque bien intéressante, ils contribuent à donner à la personne qui les porte une complétude ontologique. Celui qui se déguise représente à lui seul tous les genres et tous les âges ; on pourrait aller jusqu'à dire qu'il incarne l'humanité.

Chapitre XII

Jouer avec la mort pour ne pas mourir

Je me suis surprise à de nombreuses reprises à penser que la mort, dans la société andine, est une véritable fête. Bien entendu, tout le monde souffre au moment de la séparation physique avec le défunt, mais les nombreux rituels mortuaires préviennent tout oubli du mort, au moins sur une profondeur généalogique de trois générations. Les rituels festifs qui accompagnent le deuil – et qui, souvent, s'inscrivent dans une logique de l'inversion – contribuent à l'accompagner de joie. Finalement, l'heure est souvent au rire plutôt qu'à la solennité. Comme pour les rituels d'inversion précédemment étudiés, ces jeux sont systématiquement accompagnés de très importantes libations quand l'alcool n'en est pas l'enjeu en soi. L'ivresse légère ou au contraire profonde favorise l'accompagnement (en son absence, les gens s'en iraient, me disait Herculeano), libère l'allégresse et permet d'oublier pour un temps la peine qu'entraîne le décès d'un être cher[441]. En tant que pratique collective, le boire ensemble consolide l'appartenance au groupe et conforte tout un chacun sur sa future destinée funéraire : personne ne sera seul au moment de sa mort. Jeu, alcool et ivresse forment une équation dont j'essaierai de déchiffrer l'inconnue dans cette partie.

I. Le jeu funéraire comme rituel d'inversion

Tout au long du processus de deuil, des jeux sont organisés. Ils se prolongent jusqu'au Carnaval. Ainsi, parents proches, amis et communautaires accompagnent la famille et l'âme du défunt au cours de scènes franchement ludiques où le plaisir et le rire ont une place importante. Rien d'anormal a priori puisque les périodes d'interrègne et de transition sont souvent celles du chaos. La mort est un moment de séparation physique d'avec les vivants, mais également de bouleversement de l'ordre des choses. C'est pourquoi il n'est pas étrange de trouver pendant les rites funéraires des pratiques mettant en scène l'inversion des rôles, des situations, des attitudes...

Dans ce contexte, je considère les jeux funéraires comme des rituels d'inversion par rapport à l'ordre social établi : au lieu de pleurer, on rit, on boit, on danse, on chante, on fornique à l'encontre de quelque solennité à laquelle on aurait pu s'attendre. Il faut pourtant aussi pleurer : le reste de la communauté est attentif aux marques de douleur extériorisée de la famille

[441]Cachiguango Cachiguango (2001) remarque au contraire qu'en Équateur quechua, les participants aux différents jeux funéraires ne peuvent pas boire d'alcool car ils doivent être en possession de tous leurs moyens physiques et intellectuels pour jouer. C'est un contraste très fort avec la zone andine sud où justement il est impensable de jouer sans boire de très importantes quantités : des litres de chicha et de nombreux bouchons, fonds de bouteilles coupés et *tutuma*, voire des verres d'alcool fort.

endeuillée. Néanmoins, le défunt ne pourra s'en aller que dans la joie. Les communautaires pensent que dans le cas contraire, le mort ne voudrait pas partir ; sa tristesse prendrait le dessus et pour éviter sa propre peine et celle de ses proches, il resterait. Cela comporte trop de risques...

Les jeux sont alors des rituels d'expulsion qui aident le défunt à se décrocher de notre monde. Amoindrissant la douleur de la famille affligée en donnant l'occasion de partager un moment ensemble, ils permettent d'oublier un temps la tristesse et d'accompagner le défunt pour entreprendre sa nouvelle vie dans la joie. Doña Roberta m'expliqua :

> « Avec le jeu, on oublie la douleur et on s'arrange pour que la famille du défunt oublie la douleur de la perte. Cette après-midi-là, peu à peu, nous nous remettons et notre cœur aussi commence à palper un peu de paix et comme ça, même le cœur le plus triste s'en remet, on a de nouveau envie de faire des choses et on commence à oublier »[442].

Ce témoignage me semble particulièrement important pour comprendre la joie contenue dans le jeu qui permet de resserrer les rangs autour de la famille en deuil, de l'entourer et de l'apaiser. Dans ce sens, remarquent Fernandez (2001) pour la région aymara et Cachiguango Cachiguango (2001) pour celle quechua équatorienne, les jeux et les blagues font partie de l'adieu au défunt et l'aident symboliquement dans le fastidieux voyage qu'il entreprend pour se rendre là où se réunissent les âmes.

En outre, le jeu serait – selon Olivia Harris qui décrivit succinctement différents moments ludiques des rituels funéraires (1983 : 139) – un transfert d'énergie des jeunes hommes au bénéfice du défunt. Finalement, cette définition n'est pas très éloignée de l'idée de sacrifice au cours duquel s'opère également un échange énergétique. Même si à Qhoari, les joueurs ne sont pas forcément jeunes, ils sont en général très vigoureux, notamment lorsqu'il s'agit de faire tomber des pierres dans le jeu *palma choqay* (ils peuvent aussi être très vieux quand ils jouent aux osselets).

Par ailleurs, pour cette anthropologue, la mort est déjouée et contrôlée par le caractère aléatoire du jeu, enjeu de divination : on y perçoit le destin posthume du mort et le trajet entrepris par son âme. L'ambiance très festive, les moqueries, les plaisanteries et le rire mettent en valeur le jeu comme une tentative pour détourner l'arbitraire inexplicable de la mort et la réordonner (: 139).

Les jeux funéraires peuvent s'organiser suivant différentes catégories : il y a des jeux divinatoires, d'adresse et de hasard. Ils représentent les difficultés de l'âme pour apprendre à

[442]Je veux faire noter ici qu'il s'agit d'oublier la douleur immédiate et non le mort.

s'envoler et pour quitter ce bas monde. Ils ont alors une fonction performative, pour accompagner le défunt dans cet apprentissage. Les autres activités ludiques mettent en scène la fertilité de la vie à travers le travestissement et la reproduction en miniature de la vie quotidienne.

J'ai choisi de présenter ici six jeux-rituels qui se déroulent lors de différents moments du deuil, sans que cette liste soit exhaustive[443]. On trouve différentes manières de jouer : au *carne y hueso*, à la *rayuela*, à la *palma choqay*, au *phuqllay* ; à la Toussaint, les habitants se divertissent lors de l'adieu à l'âme, l'*alma kacharpaya*, et finalement lors de la fête des balançoires, avec les *wallunk'as*.

Les jeux recouvrent des formes tellement diverses que cela devient une tâche ardue que de vouloir établir une taxinomie fiable et définitive. Quelques-uns s'y sont quand même aventurés. D'abord Huizinga, qui s'est surtout intéressé aux jeux de compétition réglée, et qui envisagea le jeu comme un phénomène culturel. Pour lui, le jeu est irrationnel, il s'agit d'une action libre qui se situe en-dehors de la vie quotidienne (cf. 1972 : 15), dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité. Le jeu est empreint de liberté, dénué d'obligation morale. Il a des règles et se déroule dans un temps et un espace donnés. Il s'inscrit éventuellement dans une ambiance mystérieuse. Huizinga apporte également une précision de grande importance, le jeu est une tâche sérieuse.

Roger Caillois donna une longue définition du jeu en reprenant comme point de départ certaines des positions de son prédécesseur Huizinga. Pour Caillois, le jeu peut se décliner sous six facettes (1967 : 41-42). Il s'agit d'une activité libre ; circonscrite dans des limites de temps et d'espace ; dont le résultat n'est pas connu au préalable ; improductive en ce sens qu'elle ne crée ni biens, ni richesse, ni élément nouveau d'aucune sorte mais peut éventuellement conduire à un déplacement de propriété ; soumise à des règles ; fictive car en marge de la vie quotidienne.

Par ailleurs, selon Caillois, les hommes recherchent l'ivresse du vertige dans certains jeux, dans la glissade, le manège, l'escarpolette, la valse. Il parle également en termes de griserie, tous empruntés au champ sémantique de l'ivresse alcoolique, pour décrire une vitesse extrême comme le ski, la moto ou la voiture décapotable (: 72-73). Il note au passage que le vertige est devenu une catégorie du jeu avec l'avènement de l'âge industriel (: 73). Le vertige est à rapprocher de l'extase, il peut même la provoquer comme dans le cas des derviches tourneurs (Caillois : 68). Le vertige est une jouissance, le vertige de l'ivresse également. Les deux se

[443] Fernandez (2001 : 3), décrivant un rituel d'enterrement aymara des bords du Lac Titicaca, raconte qu'en route vers le cimetière, contrastant avec le chant des pleureuses, les hommes qui portaient difficilement le cercueil en grimpant dans la montagne, jouaient et faisaient des blagues cocasses.

condensant dans le plaisir de la balançoire, comme je le montrerai.

On peut noter plusieurs points de rencontre entre les définitions de ces deux auteurs : la règle, la liberté, une activité hors de la quotidienneté, improductive et où prime le pur plaisir. Mais surtout – et c'est ce sur quoi que je voudrais insister –, tant Huizinga (1972) que Caillois voient dans le jeu une action non indispensable à l'homme, le jeu trouvant son sens en lui-même ; il est gratuit, nous disent ces deux auteurs.

Pour ma part, je voudrais analyser les activités funéraires ludiques - que je considère des jeux - au prisme de nombreux éléments retracés par Huizinga et Caillois mais où il manque, à mes yeux, d'autres dimensions pour comprendre la problématique.

Le point le plus important concerne la fameuse gratuité du jeu. Les jeux funéraires ne sont en aucun cas gratuits puisqu'ils remplissent une fonction rituelle, notamment divinatoire, et ont des conséquences sur le devenir *post mortem* des défunts ; les jeux de la pierre, les *wallunk'as*, les jeux des osselets ont un pouvoir performatif, c'est-à-dire qu'ils ont une incidence sur le présent (on accompagne le défunt dans le jeu des osselets) et sur le futur (on lui ouvre les portes, ou on communique avec lui à l'aide des *wallunk'as*) ; les jeux de travestissement du *jandanku* semblent avoir le pouvoir de contrer le mauvais sort et les maladies, et probablement de confondre la mort en introduisant le chaos dans la vie. Quant au Carnaval, directement lié à la fête de la Toussaint, malgré une dimension uniquement ludique en apparence, il est totalement à mettre en relation avec les festivités du calendrier agricole ; il favorise la fertilité des sols, des humains et des animaux.

Aussi, à mon sens, le jeu est-il loin d'être gratuit et il ne peut être laissé à l'arbitraire ; il est bien trop important pour la « vie » du mort et, par là-même, celle des vivants. Ce jeu de cache-cache avec la mort, de tromperie, représente peut-être un subterfuge pour accepter l'idée de la mort, pour la domestiquer, s'en faire une alliée[444] plutôt que de la fuir.

Par ailleurs, le jeu engage une relation de réciprocité qui suppose une dette. La famille du défunt crée une dette envers ceux qui jouent pour elle et pour son âme. Le défunt est en dette vis-à-vis des vivants qui l'aident dans sa nouvelle condition, et il devra influencer les phénomènes météorologiques à titre de réciprocité. Le jeu est créateur de dette et de hiérarchie, en ce sens il n'y a donc pas non plus de gratuité.

Mon opinion diffère également quant au manque de conséquences du jeu, puisqu'en

[444]Dans le même ordre d'idée, je me demande si ce n'est pas pour cette raison que ce sont les personnes âgées qui se chargent de laver le cadavre, comme pour s'habituer à l'idée de la mort, à sa fréquentation.

l'absence de ce dernier, le mort errerait comme une âme en peine parmi les vivants – ce qui serait particulièrement néfaste : ce n'est pas son monde, il ne s'y sentirait pas à l'aise et nuirait à ses anciens congénères. Il faut l'aider à partir, l'accompagner. Quand le groupe joue au jeu de la pierre, c'est pour ouvrir la voie à l'âme, pour lui apprendre à prendre son envol. Le jeu est le théâtre de lourds « enjeux ».

Finalement, dans le contexte des jeux funéraires, il est évident que personne n'est explicitement obligé de jouer. Toutefois, il existe une sorte d'obligation morale tacite qui incite, voire oblige les communautaires à jouer. Cela s'inscrit dans la règle de la réciprocité élémentaire. Il faut aider l'âme à partir et à le faire dans la joie. Quand ce sera notre tour, les autres le feront pour nous. Bien qu'effectivement il s'agisse d'une activité libre et consentie, un sentiment de devoir envers le défunt et sa famille est prédominant. Dès lors, les proches, la communauté doivent jouer. Et tous ne désirent pas le faire car ils ne veulent pas boire ; ils s'en vont alors, mais on parlera dans leur dos.

Ne trouvant pas d'explications assez précises pour caractériser les jeux funéraires destinés à accompagner l'âme vers l'autre monde, à lui apprendre sa nouvelle condition « ontologique », à la frontière entre les deux mondes, je voudrais essayer de donner une définition qui puisse s'adapter au contexte funéraire dans lequel ils ont lieu dans les régions andines de Cochabamba.

D'abord, je crois important de souligner que tout jeu fait sens. Si l'on synthétise les différents aspects indispensables à une ambiance ludique, il ressort que les jeux funéraires ont toujours lieu dans un contexte collectif important, souvent avec une grande concurrence des membres de la communauté. L'alcool non seulement circule abondamment dans ces circonstances, mais il en est très souvent l'enjeu même, en plus d'aider l'âme et d'accompagner la famille : ivresse, peine et joie se mêlent constamment, nous l'avons vu. Dans la plupart des jeux, on gagne de quoi boire, ou bien on accroît l'abondance de l'alcool qui est éventuellement acheté au « propriétaire du mort » puis redistribué parmi les joueurs. Ce qui nous amène à une autre remarque importante : le jeu favorise, crée ou consolide les relations qui unissent les habitants et autres amis à la famille endeuillée, en l'aidant aussi à affronter les dépenses liées à l'enterrement et à la Toussaint.

Le jeu sert d'exutoire et permet d'accompagner la famille dans la joie en relâchant les tensions provoquées par la rupture émotionnelle. Il permet également au défunt de s'en aller joyeusement. Il faut l'aider lui aussi à partir, et c'est plus facile dans la joie que dans la tristesse.

Le jeu favorise la transition d'un cycle vital vers un autre et permet de franchir des

frontières entre les mondes ou tout au moins de communiquer. C'est pourquoi, en jouant aux osselets, on met en scène la vie et la mort, les osselets représentant le défunt. De la sorte, on le fait vivre et participer à sa fête d'adieu. Lors de la *palma choqay*, on cherche à ouvrir la route qui mène au pays des morts. Il s'agit de passer les limites qui séparent ces deux mondes. Quant à la *wallunk'a*, elle engage également un dialogue entre notre monde et celui des défunts. Quand les âmes se déguisent, c'est également un moment de transition vers une nouvelle condition ontologique que l'on représente. Finalement, on pourrait presque y lire une forme de rite de passage.

II. Les jeux à objets volants : l'apprentissage de l'envol de l'âme

A. Les osselets et la chicha : le corps et le sang du défunt

C'est par les gestes des joueurs d'osselets que le mort tire sa révérence et se détache du monde d'ici-bas. Plus tard, dans la nuit, on commencera à jouer aux osselets de façon à accompagner le plus gaiement possible la famille et le mort qui, du haut de son cercueil, veillera sur les communautaires et la famille accourue de toutes parts. L'ambiance est lourde, moite, dense. Les pleureuses entament de temps en temps l'un de leurs pleurs scandés en rythme qui accroît la sensation de présence du défunt parmi les futurs joueurs (cf. seconde partie).

Photo 209 Les femmes jouent aux osselets. Noter les traces de *ch'alla* sur le sol, ce n'est que le début de la veillée. Octobre 2010, veillée de Zenobia.

Photo 210 Et les hommes aussi jouent. On remarquera la *k'analla*, l'assiette cassée. 2010.

Comme pour tous les jeux funéraires que j'analyse ici, le rôle de l'alcool est central dans le jeu des osselets, il en est même la mise. Boire recouvre ici une dimension probablement encore plus importante que dans les autres contextes ludiques. Les osselets en jeu symbolisent le défunt, or nous avons vu dans la partie précédente la relation entre le sec et le déshydraté, la mort et l'importance des liquides pour redonner vie à ces objets qui la symbolisent, la condensent. Quand les personnes venues à la veillée jouent, elles boivent et elles le font en d'énormes quantités, au risque d'exposer leur corps à une intoxication, à dose presque « sacrificielle ». Je postule que cet excès favorise la communication avec le défunt en étant propice au partage de temps et de condition ontologique entre humains et défunt : le mort se rapproche des vivants et les vivants accompagnent ce dernier vers son monde.

Jouer ensemble consolide les liens du groupe et contribue à soulager au moins temporairement la détresse de la famille affligée. « Avec ces jeux, explique Doña Roberta, l'âme est très heureuse, elle aide chacun d'entre nous grâce à cette joie. » Tous restent à jouer et à boire avec le mort toute la nuit auprès de la famille. Doña Roberta ajoute : « On joue jusqu'à ce qu'on n'en puisse plus, on peut même jouer jusqu'à l'aube. » Ainsi les participants « s'accompagnent et partagent de la chicha et l'alcool qu'ils gagnent. » En effet, le gagnant du jeu est tenu d'« acheter » (pour jouer) de l'alcool au propriétaire du mort. Or, au préalable, ce dernier doit offrir de grosses quantités de boissons alcoolisées à ceux venus accompagner sa famille : « Cette nuit-là, beaucoup de gens viennent et au fur et à mesure de leur arrivée, il faut leur offrir de la chicha en leur demandant de nous accompagner, de s'asseoir. Et plus tard, vers 8 ou 9 heures du soir, ils commencent à jouer à la *carne* » m'expliquait une habitante.

a) Un jeu vieux comme le monde...

Le jeu d'osselets n'est certainement pas une invention andine, on en retrouve des traces dès l'époque égyptienne lors des rituels funéraires. Plus tard, dans l'Antiquité grecque, c'était aussi un jeu très populaire qui permettait d'interroger les dieux. On continuait d'y jouer au Moyen Âge.

Jeu de hasard et d'adresse, les osselets sont aussi, dans les Andes, un jeu divinatoire et servant de guide à l'âme. À travers le lancer des petits os et l'examen de leur façon de retomber, il est possible de deviner l'état du mort et surtout l'endroit où il se trouve dans son périple dans l'au-delà. Par ailleurs, les jeux de hasard présents aux enterrements, notamment celui des osselets, contribuent à l'obtention symbolique des biens dont l'âme aura besoin dans sa nouvelle vie (Carter et Mamani 1982 : 336).

Les variantes du jeu d'osselets dans les Andes sont nombreuses ainsi que ses appellations[445]. Ici on parlera de *taba*, en Équateur de *chunkana*, dans la région de Cochabamba, de *carne y hueso*[446], *carneco*, *carne* ou encore *t'ullitu* ou *ayllu*[447] en quechua. Dans tous les cas, cela implique de longues nuits de jeu où différents alcools sont distribués, un dialogue avec le mort et une convivialité entre vivants.

Le jeu consiste à lancer des astragales, osselets du genou des pattes postérieures des brebis sacrifiées pour l'occasion. Aussi étrange que cela puisse paraître, ce sont bien ces os que l'on appelle « la viande » ; ils représentent le corps du défunt. Il y a de quoi être étonné : la vraie viande, elle, est putrescible, et sa caractéristique est justement d'être vivante ; quand elle meurt, c'est encore la vie qu'elle abrite avec les vers qui la rongent ou la fermentation qu'elle subit ; quand elle est ingérée, elle passe également par un processus de décomposition dynamique. L'appellation paradoxale du jeu montre, à mon avis, la présence active du défunt à sa veillée, intuition corroborée par le rituel de *ch'alla* : en buvant pour le mort, en aspergeant les os d'alcool, en les hydratant, on leur rend une densité propre à la vie. J'en reparlerai plus bas.

On joue deux soirs de suite avec deux règles différentes. Pour le soir de la veillée mortuaire en présence du corps, la famille du défunt doit nommer une personne chargée d'organiser le jeu et d'en faire le suivi ; par respect, ce sera quelqu'un d'âgé, un rifer, une sorte d'arbitre, de « directeur du groupe » ou de meneur de jeu. Pour l'enterrement de don Basilio, c'est don Maximiliano qui prit la direction de notre petit groupe. C'est lui qui alla « acheter » de l'alcool au propriétaire du mort, c'est lui qui décidait si un coup était valable, si l'os était tombé sur le bon côté ou non...

Il demanda alors plusieurs choses à la famille. D'abord, il fallut lui remettre de la coca, de la lejía (pâte de fruits ou légumes roulée dans la cendre, utilisée pour libérer l'alcaloïde de la feuille de coca) et des cigarettes qu'il redistribua aussitôt parmi les personnes venues à la veillée (de plus en plus nombreuses à cette heure de la nuit). Le responsable dit à la ronde : « Nous allons jouer au jeu de la carne au nom de la défunte [...]. Commençons la veillée, *tatitos,*

---

[445]Valérie Robin expose l'une des règles de ce jeu funéraire (: 66-67) qui se pratique dans la région de Cuzco. Là-bas on joue sur les vêtements du défunt et le jeu est à visée divinatoire (: 66). On asperge les os avec des gouttes d'alcool en guise d'offrande pour le défunt (: 67). Cachiguango Cachiguango (2001) explique que dans l'Equateur quechuaphone, on joue également aux osselets en contexte funéraire.

[446]« Viande et os » en espagnol.

[447] On sait qu'un *ayllu* est composé de plusieurs familles dont les membres considèrent qu'ils ont une origine commune et qui partagent un même territoire. Dès lors, il est fort intéressant que le jeu des osselets s'appelle également « *ayllu* », c'est le jeu qui renforce l'appartenance à la communauté, peut-être même qu'il marque le lien entre le monde des âmes et celui des vivants.

mamitas, wawas »[448] (doña Roberta). Une fois distribuées la coca et les cigarettes, il fit aussitôt servir la chicha par une autre personne. Le responsable demanda ensuite les osselets et des graines de lupin.

b) ... aux modalités très codifiées

Photo 211 certaines femmes préfèrent dormir sous des *phullu* pendant que les hommes jouent. 2010.

Les osselets doivent toujours être en nombre pair[449] (six ou huit, selon le nombre de brebis égorgées pour l'enterrement). Il existe plusieurs versions du jeu. Soit l'on joue avec des graines de lupin, soit avec des grains de maïs bicolore noir et jaune, le *willk'aparu* – dont on fait par ailleurs la meilleure chicha. Les habitants disent que la couleur noire du maïs représente le deuil. Un anthropologue de la région d'Otavalo, en Equateur, souligne que dans sa communauté quechua, on commence les activités funéraires par un jeu comportant des grains de maïs dont l'un des côtés a été au préalable peint en noir ou brûlé (Cachiguango Cachiguango 2001).

Quoi qu'il en soit, ces produits ne doivent pas être remis dans une assiette en bon état : l'assiette en terre cuite doit impérativement être cassée, c'est la *k'analla*. On lancera les osselets plus tard avec cette même assiette. Il est assez complexe de déchiffrer la signification de cette cassure, mais il semble qu'elle ait un sens sacré. On peut peut-être faire un parallèle avec les pierres à moudre, cassées rituellement et retrouvées dans les tombes précolombiennes de la région (cf. photo 14). En tout état de cause, il ne serait pas incongru de penser qu'utiliser quelque chose qui a perdu son usage initial serait comme lui offrir une seconde vie. Doña Roberta va dans ce sens lorsqu'elle affirme : « C'est pour lui redonner vie [au défunt] et qu'il puisse s'en

[448]Une formule affectueuse, mi-quechua, mi-espagnole, pour interpeller les hommes âgés, les femmes et les enfants présents à la veillée.
[449]Tout va par paire, l'impair symbolisant l'incomplétude.

aller heureux. Je ne sais pas bien pourquoi mais il faut toujours jouer dans une assiette ou des restes de poteries cassées. »

Le jeu peut commencer, il est alors près de 21 heures. On demande à l'assemblée qui veut jouer ; les joueurs se placent alors généralement de chaque côté du cercueil dans la pièce où se tient la veillée et autour de la pièce le lendemain soir. Cependant, les hommes vont plus facilement dehors et lors de la veillée de Tata Basilio, un groupe de treize hommes s'installa sous une tente à l'extérieur pour jouer.

Pendant que des groupes de cinq ou six personnes se forment – en cercle –, en fonction de l'endroit où ils sont assis ou de leurs affinités, les hommes mâchent la coca, fument et tous partagent de la chicha. « Ils prennent de la force pour jouer », commente Doña Roberta. C'est cette force qui sera transmise au défunt lors du jeu.

La gent masculine est majoritaire (j'ai assisté à des jeux où seuls des hommes jouaient le premier soir). Toutefois, bien que ce soit plus rare, des groupes de femmes s'organisent également. On peut aussi trouver des groupes mixtes. Les femmes qui ne jouent pas préfèrent discuter, voire dormir un moment sous un amoncellement de *phullu* (couvertures) et de peaux de moutons (les nuits sont vraiment glaciales) autour du cercueil (certaines dorment également autour du cercle), pendant que les autres jouent. Certains membres de la famille très proche restent aussi pour veiller ou dormir auprès du cercueil, puisqu'ils ne jouent pas.

Pendant ce temps, le reste de la famille fait bouillir de l'eau pour préparer une boisson anisée à base d'alcool à 90 °, l'*anisado* et du *té con té*[450]. Pour inciter les gens à commencer à jouer, on sert ce breuvage dans de vieilles bouteilles, puis on le remet au responsable qui doit en offrir aux personnes présentes. Dans une autre pièce, on « vend » 'pour jouer' ces boissons et c'est la personne âgée responsable de chaque groupe – qui est chargée de distribuer coca et cigarette aux joueurs – qui l'« achète ».

c) Le jeu créateur de richesses

C'est le propriétaire du mort, le maître de maison, qui dispose l'argent pour acheter l'alcool : « Mais nous n'achetons pas pour de vrai, on fait juste semblant d'acheter. Ces jeux font partie des us et coutumes », rappelle Doña Roberta. Comme pour le *phuqllay,* comme pour les autels de la Toussaint, il s'agit d'un simulacre de la vie ; on la reproduit afin de la prolonger, de démontrer qu'elle est plus forte que la mort. Néanmoins, le soir de l'enterrement : « On rassemble de l'argent pour le jeu parmi les personnes présentes et si beaucoup de gens viennent,

[450]Boisson assez forte qui mélange du thé chaud et du *singani* (alcool de raisin ressemblant un peu à de la *grappa*).

on récupère beaucoup d'argent, ce qui permet d'acheter de la chicha. Mais cette fois, on l'achète pour de vrai. » Et Doña Roberta insiste : il faut se munir d'argent pour la fête qui prolonge l'enterrement :

> « Et si tu n'as pas d'argent, il vaut mieux que tu rentres directement chez toi parce que sinon les gens te regardent et te critiquent en disant que tu n'es pas solidaire. Mais si tu as envie de jouer et si tu as un peu d'argent, alors tu vas à l'"accompagnement" en disant "moi aussi je vais contribuer [avec de l'argent] pour l'âme" »

rapporte la même femme. Cet apport d'argent est accompagné de prières à voix haute : « que l'âme se repose dans l'autre vie », « je donne cela pour toi, *alma* », « moi je t'aide, toi aussi, aide-moi », « ne m'oublie pas »... Le montant varie en fonction de chacun, à partir de 5 *bolivianos* (environ 0,50 euro). « L'argent est récolté dans l'assiette cassée, puis l'on joue avec cette même assiette cassée et on fait une nuit blanche en jouant. ». En contribuant à tracer la voie de l'âme dans le monde des morts, je me demande si ces pratiques ludiques ne pourraient pas être rapprochées de celles liées au purgatoire.

d) La règle proprement dite

Premier soir : un cercle s'organise. D'un côté du cercle se trouve un seau de boisson non alcoolisée encore fumante et de l'autre un seau de chicha. Don Maximiliano, le *rifer* de notre groupe[451], distribue les lupins ou les grains de maïs et place les osselets dans une demi-assiette cassée au centre du cercle. Le propriétaire du mort, pour inciter à jouer, doit mettre dix *bolivianos* (environ un euro) et une bouteille d'*anisado* ou de *té con té* pour la première ronde de chaque groupe. Notre groupe a donc une bouteille de *té con té*, un sac noir plein de coca et dix *bolivianos*. Chaque joueur reçoit douze grains de ce maïs dont il fait un petit tas.

Ensuite, les joueurs mettent, à tour de rôle, quatre osselets dans l'assiette ébréchée puis les lancent. Suivant la position que l'osselet prend en tombant, il s'agit de payer en grains l'un ou l'autre des voisins. C'est le joueur de droite qui les reçoit quand l'osselet tombe sur le côté creux, ce que l'on appelle *carne*. Si le petit os retombe sur le côté bombé *qhola*[452], il perd et ne gagne aucun maïs ; il doit alors passer l'assiette cassée et les osselets à la personne de sa gauche et ainsi de suite. L'assiette circule et le perdant doit payer le vainqueur en maïs. Chaque point gagné correspond à un grain de maïs et celui qui a accumulé le plus de grains a gagné.

On appelle douze grains de maïs ou de lupin une « vache », mais il arrive que la

[451] J'ai choisi de rapporter ici le jeu des osselets auquel j'ai participé en 2009 lors de la veillée d'un homme presque centenaire de la communauté.
[452] On appelle « *qhola* » le côté de l'os où se trouve la jonction des nerfs et qui présente des rainures semblables à un os fendu et qui comporte des restes de nerf.

dénomination varie en fonction de la règle. Doña Roberta me disait : « Quand nous accumulons des grains de maïs, s'ils nous donnent deux grains, ils le font en disant "tu as gagné un attelage de bœufs" et quand on n'en gagne qu'un, on dit "tu as gagné une vache". » À travers les blagues qui ne manquent pas de surgir à tout moment, on visualise de nouveau l'étroite relation entre la fertilité agricole et celle prodiguée par le défunt.

Tant que les joueurs ont des grains de maïs, le jeu continue. Et si personne n'arrive à faire tomber sur le bon côté, alors l'assiette et les osselets continuent de circuler. Comme l'alcool qui circule sans cesse au cours du jeu, les osselets simulent la circulation vitale.

Quand l'osselet tombe debout, celui qui l'a lancé a gagné. Ce coup s'appelle *tuti*. Le jeu s'arrête et le maître de cérémonie *(maestro)* doit alors réciter les prières de rigueur (notamment un Notre Père et des Ave Maria) qui sont reprises en chœur par les participants du petit groupe de joueurs. « Ici, le maître de cérémonie sert d'intermédiaire compétent avec le mort, rôle également tenu par le prêtre qui célèbre les messes à l'intention des morts »[453] (Robin 2008 : 67). Ces prières sont supposées aider le défunt à entreprendre son voyage. D'après Robin, les prières ont une performativité accrue lorsqu'elles sont dites en espagnol, voire en latin. Selon cette anthropologue, c'est leur degré d'altérité qui leur conférerait leur efficacité. À Qhoari, elles sont récitées en quechua, mais certains refrains apparaissent en espagnol, le latin étant totalement inexistant.

Si quelqu'un gagne rapidement, on recommence une nouvelle partie après avoir dit les prières. Le gagnant demande alors aux perdants d'acheter de la chicha car il faut faire une *ch'alla* à chaque jeu gagné et redistribuer l'alcool parmi les participants afin de prolonger la consommation générale tout au long de la nuit. *Ch'alla* et prières ne s'excluent pas mutuellement, tout registre spirituel est bon pour le mort.

e) Le déroulement du jeu au milieu de la distribution d'alcool

L'enjeu du jeu est de l'alcool que l'on « achète » au « propriétaire » du mort sous forme ludique (une façon de contribuer aux dépenses de la famille endeuillée). Lors du jeu d'osselets de Tata Basilio, tout au long de la soirée et de la nuit, les alcools circulèrent de façon effrénée ; j'ai d'ailleurs fini par en perdre le compte après minuit. La *borrachera* du premier soir en présence du cadavre fut étonnante, à la limite de la démesure, mais sans bruit, sans scandale, très calme : une ivresse généralisée impressionnante. Je pense que c'est la seule fois où il m'a été absolument impossible de contrôler la quantité d'alcool ingérée, nous étions « attaqués » (pour

[453] À Qhoari, il est rare que les prêtres viennent jusque chez le défunt pour l'enterrement. On aura plutôt recours à leurs services pour les messes qui ponctuent le processus de deuil.

reprendre les termes des Qhoareños) de toutes parts et avec toutes sortes d'alcools, qui allaient de la chicha à faible teneur alcoolique aux breuvages anisés fabriqués à base d'alcool médicinal.

Tout au long du jeu, les participants ont affaire à deux sources d'approvisionnement en boissons alcoolisées. D'un côté, le propriétaire du mort fait circuler des boissons alcoolisées à l'ensemble des personnes présentes et, d'un autre, les joueurs sont abreuvés par l'alcool « acheté » par le groupe.

Ainsi, au milieu des Notre Père et des Ave Maria est arrivé un *té con té* distribué par un jeune, puis une nouvelle ronde de la boisson anisée fut offerte. La distribution se fait dans le sens inverse des aiguilles d'une montre sous peine de se faire réprimander – comme le jeune qui s'était trompé de sens l'apprit à ses dépens.

Après avoir mené une partie à son terme, don Maxi alla acheter avec les dix *bolivianos* – donnés par le fils du défunt au départ du jeu – une bouteille de bière remplie de *té con té* ; en revenant, il plaça 10 nouveaux *bolivianos* sur le sac de coca, cette fois en les payant avec son argent à lui. Il distribua ensuite de la coca et tous discutèrent en riant. Soudain, comme un seul homme, ils retirèrent tous leur chapeau et leur *ch'ulu*[454] et se mirent à prier en suivant et répondant à don Maxi.

Vers 23 h 30, don Maxi alla chercher la troisième bouteille de *té con té*. Pendant ce temps, le reste du groupe mâchait de la coca. De nouveau, on servit du *té con té*. Le propriétaire du mort remplit notre sac de coca.

Pendant que doña Honorata, la belle-fille du mort, faisait circuler du *té con té*, son époux apporta à mon voisin don Maximiliano, le *rifer* et directeur de notre groupe, une bouteille de bière remplie elle aussi de *té con té*. La *tutuma* était en fait une vieille bouteille en plastique dont on avait découpé le fond. Ensuite, on nous a offert de la chicha puis de nouveau, une boisson anisée qui fut servie par un jeune dans le bouchon d'une petite bouteille. Il arrive que les gens refusent de boire, surtout les femmes. Les *almayoq* (« propriétaires de morts ») distribuent l'alcool mais ne jouent pas.

Plus on boit, plus le jeu est agile et rapide. Tous les deux jeux, on s'arrêtait pour dire des prières pour l'*alma*. Doña Roberta explique : « Tout le processus est accompagné de petits verres d'*anisado* ainsi que de toutes sortes d'alcools. »

Les enchères montèrent, on se mit à jouer pour quatre points par osselet. Chaque fois que

[454]Bonnet à oreillettes que les hommes portent sous leur chapeau.

quelqu'un perdait car il n'avait plus de *tarwi*[455], il sortait du jeu et la donne était multipliée par deux. Quand trois personnes furent sorties, on joua en multipliant par douze.

Finalement, le *rifer* retourna l'assiette sur les grains et les osselets pour indiquer que notre groupe n'allait plus jouer. L'*almayoq* dut venir constater l'état du jeu. Il était environ 5 heures du matin, nous avions joué six fois à *carne y hueso*... et nous étions complètement ivres. Ceux qui étaient restés jusqu'au bout repartirent chez eux. Quelques heures plus tard, la communauté devait se retrouver de nouveau pour cuisiner et jouer au jeu de la pierre.

f) Les osselets sans le corps

Le soir de l'enterrement, les voisins, la famille et les amis réunis au retour du cimetière continuent d'entourer la famille en deuil et de l'accompagner par la consommation en commun de nourriture et surtout de boissons alcoolisées. On joue de nouveau aux osselets – le second soir, le jeu s'appelle *ayllu carne*[456] – mais à cette veillée-là, les règles diffèrent, les grains de maïs ne sont plus en jeu. Pour ce jeu, chacun doit mettre un *boliviano* (environ 0,10 euro) et pour que tous sachent qui a payé, on peint une croix rouge au marqueur sur la main de celui qui s'acquitte de sa quote-part (entre le pouce et l'index). Celui qui fait la plus grosse mise est honoré d'une croix plus grosse et entourée d'un cercle. Encore une fois, on peut noter comment la mort fait apparaître des richesses[457].

Celui qui gagne fait dire une prière où s'accumulent les « Je vous salue Marie » et les « Notre Père », récités à toute vitesse, sans reprendre son souffle, pour l'âme du défunt. De nouveau, on le nomme, il existe par son nom. On parle de lui, son souvenir flotte parmi les participants. Pendant le jeu, comme le soir précédent, différentes boissons alcoolisées circulent en abondance.

g) Une symbolique complexe

La symbolique du jeu est complexe. Il représente, à mes yeux, une mise en scène du corps du défunt. En effet, les osselets représentent le corps du mort : « C'est la chair du mort, c'est pour ça qu'ils jouent », me disait Doña Severina. N'oublions pas que le jeu se nomme *carne y hueso*, c'est-à-dire chair et os[458]. Son sang est symbolisé par la chicha qui circule abondamment. Au cours du jeu – qui se déroule tout au long de la nuit – on a l'impression que ces os prennent

[455]Graines de lupin.
[456]Littéralement « chair de la communauté ».
[457]De même que les produits nécessaires à la veillée ou à l'*armado* de la Toussaint apparaissent comme par enchantement dans une société si pauvre.
[458]Je reviendrai dans la dernière partie de cette thèse sur la conception de la personne dans les Andes, où sang, os, graisse et autres humeurs jouent un rôle prépondérant.

vie, qu'ils dansent, on sent la présence du défunt dans cette mise en scène.

Évidemment, à ce moment de la veillée, l'atmosphère qui se dégage de la pièce est dense, la chaleur empreinte d'humidité contrastant avec le froid extérieur. Les gens sont dans une grande promiscuité (toutes les femmes sont les unes sur les autres, se touchent, rient et se font de petites blagues) ; le bourdonnement – sans éclats de voix –, les rires doux, le jeu, les pleurs scandés régulièrement, la présence même du cadavre, l'alcool qui circule à tout va en alternant des alcools très forts avec la chicha... tout cela contribue à l'ivresse, à une altération des sens, une sorte de transe. Cette atmosphère n'est certainement pas étrangère à la sensation de « présence vivante » du défunt, une sorte d'état intermédiaire entre la vie et la mort, une phase de transition. Mes interlocuteurs ressentent également cette sensation puisqu'ils pensent que l'âme vit, qu'elle est parmi nous, qu'on peut lui parler voire la gronder (cf. la seconde partie « L'ivresse silencieuse » sur les processus de cognition incarnée et comment rendre perceptible l'invisible). Par ailleurs, la pièce du cercueil est en permanence éclairée par de nombreuses bougies, or l'on dit que l'âme du défunt se réfugie dans la flamme. À force de mentionner les traces de présence du défunt, on finit vraiment par sentir une présence diffuse.

La lecture suivante est très personnelle, elle condense les fortes impressions que j'ai ressenties lors de toutes les veillées mortuaires auxquelles j'ai assistées, mêlées aux paroles des habitants qui insistent particulièrement sur les os comme représentation du défunt et la chicha comme son sang.

Pendant que l'on joue, les os sautent, dansent, remuent, font du bruit et simulent l'élan de vitalité du mort, comme si sa dépouille s'offrait physiquement à ceux qui restent. Ces derniers, à leur tour, vont se poser en objet du sacrifice en exposant leur corps à une intoxication extrême. En jouant avec lui, on donne au mort un espace concret ; il fait encore partie du monde des vivants mais est en phase de détachement. Du reste, plus on boit au cours de la veillée, plus la proxémie diminue : on se rapproche du mort, voire on s'appuie contre son cercueil ; il garde sa place, il participe à sa fête d'adieu. À la fin de la nuit, ceux qui jouent et donc boivent sont tellement ivres qu'il est tentant d'imaginer que cette ivresse favorise une sorte d'accompagnement dans la mort, dans un double sacrifice, celui de boire jusqu'à être *machasqa* (ivre) et celui d'entrer symboliquement dans la mort.

La mise en scène du défunt par la consommation de la viande du mouton puis le jeu avec

ses os s'apparente, à mes yeux, à une forme de cannibalisme symbolique et rituel[459] qui permet de continuer à faire vivre le défunt, à s'approprier ses vertus et à le faire vivre en soi pendant un temps, celui de la cérémonie funéraire. Voici ce qui guide ma réflexion : j'ai mentionné que le menu mortuaire contient la représentation du défunt, la viande de la *lawa*, la soupe, représente son corps et la chicha bue son sang[460]. Par ailleurs, l'amalgame est souvent fait entre le défunt et le Christ. D'après Mondher Kilani, dans une réflexion sur le cannibalisme en général « le traitement qui est réservé au cadavre dans l'endocannibalisme [le fait de manger un mort de son propre groupe] indique la volonté de nier le processus de mort et de perpétuer le défunt dans le circuit vital. Le cannibalisme affirme une continuité entre la vie et la mort et entre les générations. Il concrétise en quelque sorte la dette payée aux ancêtres » (Mondher Kilani 2006 paragraphe 21)[461]. Dans la situation présentée plus haut, je perçois ce désir de maintenir parmi les vivants plus qu'un souvenir, la présence du défunt.

En ce sens, je postule que le défunt joue en quelque sorte un rôle libérateur envers les vivants ; finalement, son décès ne marque pas une fin mais plutôt un passage vers un autre monde d'où il reviendra année après année pour rendre visite aux siens. Il s'en va aussi chargé des prières et des commissions pour les autres morts ; on le charge de mille recommandations pour qu'il prenne soin des vivants. Les morts, on le sait, ont des pouvoirs, ils sont en communication avec les divinités, d'où l'importance d'entretenir de bonnes relations avec eux. L'alcool sert dès lors d'intermédiaire dans cette relation de réciprocité entre le monde de l'au-delà et celui des vivants ; c'est grâce à son effet libérateur et désinhibant que les humains parlent avec leurs morts.

B. *Palma choqay* (le lâcher de colombe)

Le parcours de l'âme dans la mort est parsemé d'obstacles ; le mort ne connaît pas la route, il n'est pas encore habitué à sa nouvelle condition ontologique. Considéré comme un oiseau (le nom du jeu suggère l'amalgame entre l'âme et l'oiseau : *paloma* se traduit par pigeon ou

---

459 Il concrétise en quelque sorte la dette payée aux ancêtres. : paragraphe 21, Mondher Kilani « Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser », Études sur la mort 1/2006 (no 129), p. 33-46.URLwww.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-1-page-33.htm. DOI : 10.3917/eslm.129.0033.

460Il est intéressant de noter que cette équation entre vin, osselets, sacrifice, vie et mort était déjà posée dans l'Antiquité. Alors que Dionysos était encore petit enfant, les Titans l'attirèrent par ruse dans un piège mortel. Ils se maquillèrent pour pouvoir l'approcher, lui offrirent des jouets pour le distraire, dont une toupie, des poupées, des osselets et un miroir. Ils l'égorgèrent ensuite alors que l'enfant contemplait son reflet dans le miroir, puis ils le démembrèrent, le bouillirent et le rôtirent pour finalement le dévorer.

461 L'éthno-historien et archéologue Frédéric Duchesne pense que l'on peut déceler une forme de cannibalisme symbolique dans les cérémonies funéraires précolombiennes, notamment dans la région de Carangas, non seulement à travers différentes étapes du rituel mais aussi dans le rôle attribué aux ancêtres. Il cite en exemple le père Alvarez, souvent mentionné dans la seconde partie de cette thèse, selon qui une certaine partie de l'âme à un certain moment se nomme *mullu*, comme le coquillage, nourriture favorite des ancêtres (communication personnelle)…

colombe[462], et *choqay*, en quechua, signifie littéralement lancer. La *palma choqay* représente donc le lâcher de l'oiseau, de l'âme), il ne sait pourtant pas encore s'envoler. Les hommes doivent l'aider dans cet apprentissage, ils doivent le guider dans sa nouvelle vie[463]. Le jeu de la *palma choqay* « signifie que l'on nettoie le chemin [du mort] qui est encombré d'épines », à en croire Doña Luisa.

Photo 212 spectateurs du jeu *palma choqay* buvant de la chicha et mâchant de la coca. On notera que les hommes sont munis de leur sac en plastique vert où ils gardent la feuille. Qhoari, veillée de Mama Angela, 2007.

Photo 213 Les joueurs sont régulièrement invités à faire des libations au nom du ou de la défunte. Qhoari 2007.

Pour ce faire, on lance de petites pierres pour en faire tomber une grosse. La règle est la suivante : deux grosses pierres (environ 30 cm) sont plantées dans un champ dégagé en se faisant face, à une distance de 24 pas l'une de l'autre. Un groupe de cinq ou six hommes ramassent trois pierres de taille moyenne et doivent tirer sur l'une des deux grosses pierres (qui se trouve donc à 24 pas de là, en face d'eux) afin de la faire tomber. Quand ils atteignent leur but, quelqu'un de la famille très proche du défunt[464] va vérifier qu'il n'y a pas de « tricherie », que la pierre est bien tombée, offre une *tutuma* de chicha au vainqueur, puis remet la pierre en place. Les hommes jouent jusqu'au départ vers le cimetière. Il faut faire tomber quatre fois la pierre pour gagner. À ce moment, les joueurs sortent pour se reposer et un autre groupe les remplace. Dès que les hommes adultes s'en vont, la place est aussitôt prise par des enfants. Ils s'entraînent avec des pierres plus petites.

La pierre symbolise une porte que le défunt doit franchir et qu'il faut donc lui ouvrir. La

[462]Il y a contraction de paloma en palma.

[463] Le sens du jeu, me semble-t-il, puise ses racines dans l'Antiquité païenne, où la marelle, était un labyrinthe dans lequel on poussait une pierre représentant l'âme du défunt afin qu'il trouve la sortie. Plus tard, dans l'Europe chrétienne, la marelle prit la forme d'une basilique chrétienne et la pierre jetée devait atteindre le ciel, l'autel (Berchtold, Jacques 1998 : 427, Caillois 1967). Ce jeu servait au salut de l'âme : « Le parcours du joueur Photo le cheminement spirituel d'une âme en quête d'absolu et de transcendance » (Berchtold, Jacques 1998 : 427).

[464] En 2007, je me souviens que celui qui tenait ce rôle était l'amant plus ou moins officiel, âgé, de la morte, ce qui n'a pas manqué d'en étonner certains.

rayuela, les osselets et maintenant la *palma* sont autant de jeux d'adresse où des objets volants ont des visées divinatoires. À travers ces jeux, on fait aussi des prières pour le salut de l'âme du défunt. Ainsi, en 2007, lors du jeu pour l'âme de Mama Angela, don Maxi et don Lorito, spectateurs qui buvaient de la chicha, ne furent nullement gênés d'ôter leur chapeau pour réciter

des Notre Père et des Ave Maria en faveur de, la défunte.

Photo 214 Les joueurs se munissent de trois pierres d'environ dix centimètres de diamètre et les lancent pour faire tomber une plus grosse pierre. 2007.

Photo 215 Tous avancent ensemble pour aller constater que la grosse pierre est bien tombée. 2007.

Or, les pierres ont des pouvoirs performatifs, elles peuvent ou non ouvrir le chemin : « La pierre ne veut pas s'ouvrir, nous devons demander [de l'aide] au Machu Qhoari. » À moins que ce soit l'âme qui ne désire pas encore partir : « L'âme n'a pas l'air de vouloir s'en aller. » On entend de tels commentaires glanés dans l'assemblée des spectateurs. Finalement, et heureusement pour Mama Angela, les hommes réussirent l'exploit de faire tomber quatre fois l'une des pierres, tâche réellement ardue vu son éloignement et sa taille.

Le rôle des pierres dans la culture andine est prépondérant, c'est en elles que s'installe l'esprit des morts : les ancêtres se lithomorphosent, comme le démontra Duviols (1976). On peut voir dans cette « porte » de pierre un ancêtre fossilisé, gardien du monde des morts.

Comme pour tous les autres jeux funéraires, le jeu de la palma rassemble ; c'est le moment de partager la peine de la famille dans le deuil... en s'amusant. De nombreux spectateurs assistent

au spectacle et s'amusent tout en s'incitant mutuellement à boire. Bien qu'il s'agisse d'un jeu exclusivement masculin, quelques femmes viennent en apprécier la progression. Les blagues fusent de toutes parts et le rire est omniprésent pendant le jeu.

Ce qui permet cette libération, ce sont surtout les innombrables rondes de chicha distribuées à tout bout de champ parmi les spectateurs et les joueurs. Des témoins m'expliquaient que c'était comme un pari dont l'enjeu serait la boisson. Spectateurs et joueurs se voient gratifier de nombreuses *tutuma* de chicha, mais celui qui remporte le plus gros prix sous forme de chicha est l'homme qui a réussi à faire tomber la pierre. Il se crée alors une dette avec le « propriétaire du mort » (en l'occurrence, l'amant de la défunte), qui la solde en lui faisant boire une *tutuma*. Ce faisant, il contribue à alléger le voyage de la personne décédée. De nouveau, les témoins sont formels, l'âme doit s'envoler dans la joie.

Quand toutes leurs pierres ont été lancées, tous les hommes avancent ensemble, ils ramassent leurs pierres et partent de l'autre côté pour recommencer à pointer la pierre d'en face. Ce mouvement pendulaire n'est pas sans rappeler le mouvement de la balançoire – dont nous parlerons plus loin – et le Qhoareño Ernesto y lit (dans les deux cas) la symbolique d'une alternance entre la vie et la mort.

C. La *rayuela*

Après la messe des neuf jours de décès de Zenobia, la fille aînée de ma famille d'accueil à Qhoari, décédée en 2010, en rentrant du cimetière, alors qu'il faisait encore jour, les *compadres* et parents proches de la famille dans le deuil ont joué à la *rayuela*[465] pour de l'alcool. Des couples d'hommes s'organisèrent alors et installèrent leur terrain de jeu dans le patio de la maison. Ils placèrent par terre une brique en adobe dans laquelle ils firent un trou de la taille d'une pièce de monnaie. Puis ils reculèrent de six pas pour envoyer leur pièce le plus près possible du trou.

T'oqo[466] est le cri que lance victorieusement celui qui réussit à mettre sa pièce dans le trou ; il est alors invité à boire par la famille. Chaque fois qu'une équipe de deux personnes gagnait, elle recevait de la chicha, du cidre ou une préparation industrielle – mélange douteux de rhum avec du cola – ou toute autre boisson qui apparaissait on ne sait d'où... bref tout ce qui restait de l'enterrement. Pendant ce temps, tous ceux qui « accompagnaient » dans le patio acceptaient de bon cœur des rondes et des rondes d'alcool. Le vocable « ronde » porte bien son

[465] La traduction de *rayuela* est justement « marelle ».
[466] Trou, en quechua.

nom ici car les spectateurs sont installés de façon circulaire autour du patio et l'alcool tourne toujours dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, le même sens que lorsque l'on réalise une *ch'alla*.

Évidemment, en fin d'après-midi, l'assistance est *pisi* ou *khuskan machasqa*, particulièrement ceux qui accompagnent depuis le plus longtemps. Mais incontestablement, ce sont les joueurs rétribués par de l'alcool qui atteignent le plus rapidement le pic d'alcoolémie ardemment recherché. Boire active les discussions, renforce les liens de famille ou l'amitié par la bonne humeur, et surtout rapproche du mort qui doit sentir cette joie.

Le défunt aime l'allégresse qui l'aide à partir. Il ne pourrait partir si des dettes ou des rancœurs persistaient. En ces occasions, je n'ai donc jamais assisté à de violentes disputes ou à des rixes. Des règlements de compte familiaux peuvent quand même avoir lieu, mais seulement en privé ; en public, les gens sont tenus de garder une attitude de dignité et de respect envers la mort.

À l'instar du jeu *palma choqay*, où un objet volant engage l'adresse du joueur, la *rayuela* doit probablement apprendre à l'âme du défunt à s'envoler, tout en étant un rituel d'accompagnement de la famille qui reste, accompagnement qui peut se prolonger pendant plus d'une semaine jusqu'à ce que toute la chicha tarisse. Finalement, un dernier jeu qui permettra à l'âme de s'envoler jusqu'à l'année suivante est l'*alma kacharpaya*, l'adieu à l'âme.

III. Les autres jeux funéraires

A. *Alma kacharpaya* (l'adieu à l'âme)

Quand les morts ont été correctement célébrés, quand ils ont bien bu, mangé et se sont divertis, alors ils peuvent- ils doivent même - s'en aller « en *alma kacharpaya*[467] » (*irse en alma kacharpaya)* - afin de laisser en paix les vivants après les quelques jours passés parmi eux. Après avoir démonté l'autel et répété différents gestes de purification et de rupture avec la mort, comme demander pardon aux âmes, secouer la nappe, renverser la table, balayer le lieu ou encore sortir dehors pour secouer ses propres habits en demandant que les peines prennent fin (cf. Riveros 2001 : 395), on raccompagne les âmes vers le cimetière[468] qui est leur demeure. On leur fait des adieux jusqu'à l'année prochaine, le cas contraire, les vivants pourraient « devenir fou » : les âmes sont alors renvoyées, en jouant, à coups de fouet et même les enfants prennent leur part en les faisant fuir.

[467] Adieu à l'âme.
[468] Certaines familles qui pratiquent la bi-localité descendent vers le Valle Alto pour réaliser ce rituel.

Ces jeux ont lieu sous l'emprise de l'alcool, cela donne du courage aux « acteurs » pour mettre en scène leurs espièglerie et libère les rires des spectateurs. Tout au long du jeu, toutes les personnes présentes continuent de boire et de faire circuler les *tutumas* en s'invitant mutuellement.

a) Travestissement des âmes

Une ou deux personnes, normalement les *risiris* (ceux qui montent l'autel en chantant des prières), endossent l'identité du défunt en se déguisant en âme. Quel que soit le genre du défunt, ce sont des hommes qui se déguisent ; les hommes déguisés en femme sont des *qhalinchas.* Les hommes sont représentés par d'autres hommes (ce qui engendre moins de raillerie). Souvent armées d'une canne ou d'un bâton, bossues, l'âme déguisée peut prendre les traits d'une personne vieillie, il s'agit souvent d'un jeune qui adopte l'identité du vieux défunt. On y reconnait éventuellement une double transformation, celle d'un jeune en vieux ou vieille et celle d'un homme en femme.

Photo 216 l'âme représentant la défunte et son mari partagent une *tutuma* de chicha offerte par une femme de la famille avant de commencer à jouer. 2010.

Photo 217 le même couple devant un petit autel où se trouvent des tostados de couleur, deux ananas contenant de la chicha ainsi qu'un *diablito* plein de chicha. 2010.

Accoutrés des draps qui ont servi à monter l'autel, tels des fantômes occidentaux, vêtus d'un jupon blanc que les femmes portent toujours sous leur jupe, fagotés d'anciens habits

militaires ou de manteaux, ceux que l'on appelle les « âmes » miment le défunt. Souvent, une seconde personne prend sur son dos la petite maison qui servait de refuge à l'âme pendant les quelques jours qu'elle a passé parmi les humains et où se trouvait sa nourriture de prédilection, couverte d'un drap blanc. Les âmes peuvent également se fabriquer un masque blanc pour faire peur. Armées d'un bidon de chicha, attifées de faux seins grotesques, les personnes chargées de représenter les morts sont exagérées, ridiculisée, adoptent des gestes exagérés, ridicules, bouffons. Lors de la fête de Zenobia, l'une des *almas* criait en roulant des « rrrrrrrr » terrifiants à la manière des diables de la *diablada* d'Oruro[469]. Comment ne pas faire le rapprochement entre les diables/défunts et l'au-revoir au mort (cf. Harris 1983) ?

Le mari de Zenobia, la défunte (en 2010), bien vivant, était lui aussi mimé par un homme déguisé. Les deux « âmes » (celles mimant sa défunte épouse et l'autre le représentant) ne cessèrent pas de l'embêter, l'embarquant dans cette aventure sur le fil entre la vie et la mort. En le mimant lui, les âmes l'entraînaient en quelque sorte dans la mort. Elles lui disaient qu'elles voulaient l'emmener pour ne pas laisser sa femme seule. Ce fut un moment angoissant où le mari prit la mesure de sa condition de mortelle : du fait d'avoir été mariée à quelqu'un de désormais décédé, cela lui conférait un peu de cette condition, en mourant, elle faisait un peu mourir son entourage. Valentin n'a pas vraiment joué le jeu. Il n'appréciait pas tellement la mise en scène de sa propre mort et encore moins l'idée d'accompagner sa femme vers son pays de morts ; il riait beaucoup moins que les autres.

Des morts à la sexualité débridée

Les gens sortent à la suite des âmes avec les fleurs. Les personnes qui assistent au spectacle rient très souvent aux larmes. L'ivresse silencieuse se mue en une ivresse joyeuse. Le travestissement des âmes est source de grandes réjouissances parmi le public, les plaisanteries fusent qui mettent en scène aussi bien le public, généralement hilare, que les « acteurs/âmes ». On s'arrête, des *tutumas* circulent.

Les âmes déguisées poursuivent des spectateurs pour les emmener avec elles dans leur pays des morts : à la manière des vivants, ils s'accompagneraient pour faire la route ensemble. La licence que permet le jeu laisse libre cours aux pires farces. L'âme s'en prend toujours à quelqu'un, en général une femme, et l'agace. La femme est entrainée de force jusqu'à disparaître de la vue des spectateurs. Parfois c'est une vieille femme qui est poursuivie et qui en général, se défend avec un bâton et n'hésite aucunement à frapper vigoureusement son kidnappeur. Parfois

[469] Une danse spectaculaire qui met en jeu les sept péchés capitaux dans un débordement de couleurs, de sauts, de cris et de travestissement.

c'est une jeune fille et la poursuite – sur une longue distance et à presque 4000m -d'altitude - devient alors un jeu de séduction ouvert.

J'ai moi-même été souvent la proie de ce jeu coquin (étant *gringa,* étrangère, je suis bien évidemment une proie convoitée car moins résistante, je n'ose pas frapper l'âme par exemple ce qui fait d'autant sourire le public…) et malgré mes réprimandes car, à chaque fois, j'étais chargée de matériel filmographique de haute précision, « l'âme » réussit à me traîner sur plusieurs centaines de mètres. Une année, quand ce fût mon tour, don Tiburcio et Herculeano m'ont demandé de ne pas me battre, que c'était pour rire, une blague. Pourtant, j'ai bien vu que les autres se débattaient. Et j'ai ainsi été entraînée de force, au rythme d'une chanson coquine me mettant en scène que les deux hommes déguisés inventaient au fur et à mesure, sous les rires enchantés des spectateurs.

Photo 218 En route vers le cimetière, les deux âmes arrêtent les quelques voitures qui circulent ce jour-là en mimant devant elles des pauses sexuelles extrêmement explicites (avec un double jeu de travestissement puisqu'un homme représente la femme défunte et mime les positions sexuelles avec un autre homme), puis les obligeant à boire pour pouvoir repartir. 2010.

Pour cela, les âmes ont même des aides, ainsi lors de *l'alma kacharpaya* de Zenobia, don Tiburcio, chargé d'un énorme *qh'epi* de fleurs (tout ce qu'un *aguayo* peut contenir de fleurs) à apporter au cimetière, aidaient les âmes à emmener ceux qui étaient attrapés vers leur 'pays de morts' au rythme des « *jaku, jaku* » (viens, viens) et en les tenant bien fort. Les âmes chantaient en permanence comme dans une prière répétitive, en disant des phrases qui font rire le public.

Les âmes s'en prennent aux vieilles, aux jeunes mais aussi aux conducteurs de voiture, taxi ou camion (fort peu nombreux ce jour-là, il faut le reconnaître) afin de les obliger à boire au moins une *tutuma* de chicha. Parfois désemparés ou au contraire montrant leur bonne disposition, ceux qui se prêtent au jeu peuvent repartir plus facilement. Ces scènes sont toujours source de joie pour le cortège.

Quand la défunte est une femme, la gestuelle est déchaînée, les masqués miment

grossièrement des actes reconnus comme étant féminins. Ils s'amusent et amusent en levant leur jupon pour montrer leurs fesses ou autres coquineries. Les âmes déguisées miment sans cesse des scènes obscènes, voire grotesques, d'accouplement, souvent violentes d'ailleurs. Cette mise en scène dévoile une sexualité généralement taboue dans les hautes terres au contraire du *valle alto* où les scènes, les gestes, les chansons et les conversations sont plus facilement ouverts et explicites. Deux positions sexuelles ont ainsi été théâtralisées. Dans la première, l'âme représentant la défunte se jetait littéralement par terre, sur la route, devant les voitures arrêtées, en ouvrant les jambes dans une invitation on ne peut plus explicite. Ensuite, l'homme simulait une sodomie avec son congénère, ce qui ne semblait pas déplacé dans une ambiance où l'ordre est mis à bas. Des hommes miment la sexualité féminine, les tabous sont bafoués, les jeunes imitent les vieux... La sexualité s'exprime à travers les jeux des morts, la mort est fertile. La sexualité, par ailleurs refoulée et réprimée dans la vie quotidienne, trouve là une forme d'exutoire.

Cette exacerbation des caractéristiques humaines transférées chez les représentations des défunts cherche à faire rire, même les plus tristes, et certainement à montrer la prépondérance de la vie sur la mort, d'une vie qui reprend ses droits : le défunt continue de jouer avec les vivants, de les faire rire et ces derniers montrent à travers leur joie la réciprocité envers leur défunt.

b) La métamorphose des âmes

Après avoir joué, les plus courageux accompagnent les âmes déguisées en celle du défunt. Ils retournent ensemble au cimetière par le même chemin pris par le mort le jour de son enterrement. En route, la procession armée de seaux de chicha jouit des blagues et des mises en scènes cocasses des hommes déguisés. Le mort, symbolisé et nommé comme un oiseau, doit apprendre à s'envoler. Certains jeux funéraires (celui de la *palma* par exemple) l'aident à cela. Refaire le chemin vers le cimetière lors de la Toussaint doit certainement contribuer à cet apprentissage. En effet, à l'instar des guides qui mènent la procession le jour de l'enterrement, les âmes déguisées emportent les fleurs[470] et de la chicha.

Certains s'arrêtent en cours de route et rentrent à la maison où se trouvait l'autel ; ils continuent de boire jusqu'à la fin d'après-midi. Les autres poursuivent leur chemin et font quelques haltes pour profiter du spectacle des âmes, des *tutumas* circulent.

À un moment donné, l'âme qui représente la défunte abandonne le groupe et part en courant vers le cimetière en prenant des raccourcis. Pendant ce temps, le supposé mari (en

[470] Les fleurs sont omniprésentes lors de la *kacharpaya*. D'autres personnes du public en emportent également.

l'occurrence, celui de Zenobia) qui porte la petite maison sur le dos doit continuer de faire le bouffon.

Photo 219 L'un des *coros* , *phiri machasqa*, ivre mort, au milieu du cimetière pendant la cérémonie religieuse..Les enfants sont très amusés par son état et le taquinent en riant. 2010.

Une fois tout le monde arrivé au cimetière, les plus proches se réunissent tout près de la tombe et pleurent en rythme. Les autres se placent à distance respectueuse, rient et boivent.

Peu à peu, les âmes recouvrent, sous les yeux du public, leur condition humaine. On les dévêt de leur déguisement devant la tombe de la défunte comme si l'on réunissait là la représentation de la défunte et son corps en cours de transformation. Le défunt acquiert ainsi lentement son nouveau statut qui lui permettra de devenir un ancêtre. Toute l'assistance boit et rit pendant qu'elle regarde l'âme redevenir humaine.

Les âmes prient en se transformant. Elles passent par un double processus de métamorphose : quand elles représentent le mort puis en faisant les mêmes gestes afin de récupérer leur condition ontologique. Cette transformation a lieu dans le cadre précis de la fête et en état d'ébriété : il faut s'armer de valeur pour enfreindre les tabous, cela devant toute sa communauté avec qui on partage les moments de la vie quotidienne. En même temps, cela place la personne masquée et ivre dans une situation délicate : elle ne pourra nier ensuite avoir agi de la sorte, il y aura eu trop de témoins. Notre *maestro*, en 2010, avait cherché et trouvé cette ivresse, il était « ivre-mort », il dormait à part couché parmi les tombes pendant la cérémonie. C'est peut-être ce

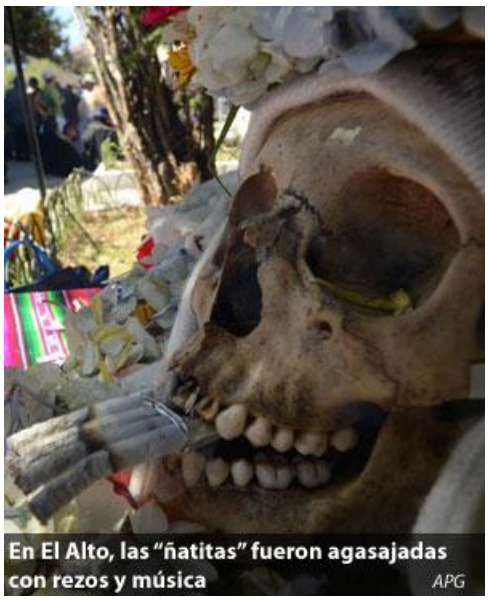


Photo 220 *ñatita* fumant et avec des feuilles de coca dans les globes orbitaux, photo APG. 2012.

sacrifice de soi qui permit de faire vivre pendant trois jours Zenobia, en lui transférant son énergie vitale. Pour l'anecdote, dans l'après-midi je l'avais vu toucher les seins d'une jeune femme qui allaitait : une autre source d'énergie...

L'ordre bouleversé, les limites sociales franchies, le rire, l'allusion aux diables, les déguisements, l'inversion en quelque sorte, font bien sûr penser au carnaval. La description d'une cérémonie de *kacharpaya* rapportée par Paredes (1920) va dans le même sens. Cet auteur raconte que les Indiens, sans préciser lesquels, célébraient leurs morts en deux occasions. La première mettait en scène les *ñatitas*, des crânes, célébrés, décorés, promenés en procession qui étaient déposées chez l'autorité principale, après avoir écouté la messe, au milieu d'une grande *borrachera.* Le lendemain, elles étaient ramenées au cimetière. Puis, les Indiens dansaient et organisaient une « orgie débridée" où les excès étaient encore plus débordants qu'au cours des jours précédents (Paredes, Rigoberto 1920 : 275-276). Cette orgie du troisième jour, celui de l'adieu, est un hommage pour encourager les vivants « à se reproduire et faire en sorte que la race ne s'éteigne pas » (: 276). Le second moment où l'on fêtait les morts vient conforter l'idée que le carnaval est la prolongation de la Toussaint puisque les « métisses forment des bandes de danseurs et sortent s'amuser sur la place et dans les rues » (: 276). Comment ne pas voir ici les prémisses des *comparsas* de carnaval qui vont en groupe, dansent, chantent, boivent et rient ?

***
*

L'heure est au rire qui vient ponctuer plusieurs jours où le boire collectif a scandé tout le déroulement de la fête. Les *qhalinchas*, ces hommes travestis, ont rythmé la fête de leurs blagues salaces, ont permis à la foule présente de se réjouir parce qu'il y avait transgression de certains tabous quotidiens, particulièrement ceux liés à la sexualité.

Ce sont les derniers moments d'accompagnement généralisé, la famille va se retrouver seule ou entourée des parents très proches et de ceux qui sont venus de loin pour cette occasion. La *kacharpaya* est l'ultime adieu de la fête et des morts, on sait qu'on ne communiquera pas de façon aussi dense avec les disparus jusqu'à l'année suivante, c'est un moment de rupture. Pour ceux qui ont perdu quelqu'un de proche, la fête leur permet d'oublier un temps leur peine en les rapprochant de leur mort (ce que la mise en scène du défunt à travers le déguisement accentue), même si à certains moments la mémoire du défunt est telle que la densité des émotions devient incontrôlable, les endeuillés ne peuvent tarir leurs larmes : larmes et joie se mêlent. La densité rituelle de ces quelques jours rompt absolument avec le lent écoulement de la quotidienneté.

B. Le *phuqllay*

Le lendemain de l'enterrement, les proches se réunissent pour « jouer ». Le terme de *phuqllay*, jeu en quechua, est utilisé par les habitants pour désigner une double activité qui a lieu parallèlement. D'un côté, on lave rituellement les vêtements et les couvertures du défunt, de l'autre un groupe se charge de construire une petite maison et son jardin où l'âme pourra venir se reposer, travailler et se rassasier ; son ultime demeure sur Terre. Il s'agit véritablement d'une recréation en miniature de la vie quotidienne paysanne, une métonymie puisque l'univers paysan est contenu dans cette maison.

Le lavage à grande eau des vêtements du défunt n'est pas un thème nouveau dans l'ethnographie andine (voir entre autres Albo 2007, Fernandez 2001, Caceres Chalco 2001, Acosta Veizaga 2001), mais la construction de la petite maison du mort n'est pas un sujet si récurrent. Pourtant, certains auteurs comme Harris (1983 :139) signalent son existence et d'autres ont mentionné la présence d'objets miniatures (Fernandez 2001 ou Ochoa 1976) représentant les outils permettant au défunt de travailler, ainsi que de certains objets rituels brûlés afin que l'âme puisse les recevoir.

Le rituel du *phuqllay* que je vais décrire ici est une synthèse de diverses cérémonies auxquelles j'ai assisté. Les séquences sont très semblables partout.

a) « Aujourd'hui, ce sera le *lavatorio* »

À l'aube, les voisins qui n'ont pas dormi sur place après l'enterrement reviennent et on commence à organiser ce qui manque pour le *lavatorio*. Les hommes sont assis, boivent de temps en temps de la chicha et ont l'air bien fatigués après deux nuits à avoir joué aux *t'ullitu* (littéralement : osselets, autre dénomination du jeu *carne y hueso*). Le nombre des participants varie : douze ou quatorze, parfois un peu plus. Il y a généralement autant de femmes que d'hommes et parfois de jeunes enfants. Tous discutent allègrement. La famille désigne quelqu'un pour organiser le *phuqllay*.

Repas

Comme pour tout événement festif, l'activité première est la préparation du repas, qui attirera et rassemblera les participants. Comme cuisiner est toujours une activité longue et laborieuse, on s'y prend dès le matin, pour que le repas soit servi entre 13 et 15 heures. Ce jour-là, on cuisine les restes du jour précédent[471], c'est-à-dire généralement les abats, du foie, du cœur et des

[471]Et même, au petit déjeuner, on fait réchauffer le repas de l'enterrement, me faisait remarquer Doña Roberta.

poumons, préparés alors qu'ils étaient encore « chauds de vie », et mélangés à des fèves fraîches et des oignons verts. « Après ce repas, on planifie pour le lavatorio. » m'expliqua une habitante. Déjà de nombreuses tutuma de chicha ont été distribuées, tous sont désormais prêts pour commencer le *phuqllay*, le jeu. Au retour, un bouillon de foie de mouton attendra les assistants.

Préparation de tous les instruments

L'*almayoq*, le propriétaire du mort, organise l'excursion vers la rivière ; il doit préparer des brouettes, des râteaux, des pelles et des pioches et un tonneau de chicha (souvent les restes de l'enterrement[472]).

Pendant ce temps, d'autres vont chercher des branches de sureau, d'eucalyptus, de pin, de rose ; des branches sèches. Après avoir tout apporté dans la brouette au bord de la rivière, on transvase la chicha du tonneau dans les seaux. Les hommes s'arrêtent pour mâcher de la coca et boire de la chicha, ils fument aussi. Ainsi, ils reproduisent dans leur corps ce qu'ils s'apprêtent à faire sur le terrain, ils le soumettent au même rituel de prophylaxie par lequel passe la terre. En même temps, ils accumulent du courage et de la force pour le travail à venir, comme pour tous travaux dans les champs.

Trois groupes s'organisent ; le premier s'occupera de la *casita* (petite maison), le second lavera et fera brûler les vieux vêtements et le troisième lavera les *phullu* (couvertures) avec les pieds, dans la rivière gelée. Une fois secs, les vêtements seront brûlés, sauf les couvertures. Les femmes lavent les vêtements, les hommes construisent mais lavent aussi les couvertures car cette opération requiert une grande force physique.

Ensuite commence une discussion sur le lieu où doit être construite la petite maison. On arrive à un accord : comme toujours, elle doit se trouver proche de la rivière pour que le jardin puisse être arrosé et parce que l'eau est vitale. Lors du *phuqllay* de son frère, don Carlos avait tranché en insistant : « Ses instruments se trouvent là-bas. » C'est donc au bord de la rivière en face de chez lui qu'il fallait construire la petite maison. Nous entreprîmes donc de grimper le dénivelé d'au moins 400 m pour arriver chez la veuve (c'est probablement la perspective de cette épreuve physique qui freinait l'enthousiasme des participants pour jouer en haut). Pour le *phuqllay* de Zenobia, un groupe rechercha un endroit où se trouvaient des genêts. Les genêts étaient en floraison, m'expliqua-t-on (symbolisaient-ils une forme de renaissance ?) et réjouiraient l'âme qui viendrait y vivre le temps que la maison tienne debout.

[472] En 2010, pour l'enterrement de Zenobia, ce tonneau était le dernier des sept achetés pour toute la fête.

b) Purification par l'eau et par le feu

Photo 221 Comme pour la culture sur brûlis, le sol est d'abord brûlé sur une petite surface. 2010.

Photo 222 La *q'owa* est déposée sur le brasier.

Photo 223 Ensuite, une *ch'alla* est effectuée sur la *q'owa*.

Photo 224 On peut commencer à défricher. 2010

On commence la cérémonie par diverses formes de purification rituelle. D'abord, les participants brûlent de la paille et du bois sec sur une surface d'environ 2 m^2 pour « *abonar* la Pachamama » (payer la Pachamama ; ce terme fait aussi référence à l'engrais ; les morts sont considérés comme propices à la croissance des plantes), comme pour la culture sur brûlis. Une fois le terrain nettoyé, on y brûle la *q'owa*. Tous les futurs constructeurs et spectateurs, hommes ou femmes, s'approchent pour faire des *ch'allas* autour de la *q'owa* (dans un autre *phuqllay*, ils l'avaient déjà fait auparavant). Ils accompagnent leurs libations de prières pour la Pachamama et le mort à qui l'on demande de « continuer à nous aider et à faire produire ». Les hommes comme les femmes enlèvent leur chapeau pour prier. Acosta Veizaga explique que ce rituel est indispensable pour que la Pachamama ne se mette pas en colère et pour éviter que les gens qui participent au *lavatorio* ne tombent malades ni ne souffrent de malheurs, malchances envoyées

par le défunt qui cherche un compagnon[473]. La cérémonie sera également ponctuée d'une *ch'alla* pour s'assurer que la maison accomplisse son rôle, qu'elle accueille l'âme du défunt.

Photo 225 Régulièrement des pauses sont faites dans le travail. Ici, après la construction d'un muret de contention, on *p'iqchea* et on fait une *ch'alla*.

Pendant que le terrain est purifié sous l'action du feu, de l'autre côté, ceux qui lavent les couvertures et les jupes réalisent une purification par l'eau. La mort pollue, et tout contact avec le défunt ou un objet lui ayant appartenu ou qu'il avait touché doit être purifié. L'eau et le feu sont donc un double écran pour freiner la souillure de la mort.

En attendant de se mettre à l'œuvre, les hommes mâchent la coca pendant que la *q'owa* se consume. À ce stade, trois *tutuma* de chicha sont passés. Ensuite, avec une pioche, ils arrachent les herbes qui restent autour du futur terrain de la petite maison.

c) Reproduction en miniature de l'environnement quotidien du mort : le *phuqllay* (jeu)

On prépare la maison et le jardin pour l'âme, pour qu'elle puisse continuer de travailler la terre, qu'elle ait de quoi manger et surtout un endroit où se reposer. Pour que cette « vie » soit possible, comme pour le banquet de la Toussaint, tout doit s'y trouver ; il lui faudra donc ses outils de travail, des objets de la vie quotidienne, de la nourriture en abondance, sans parler de chicha. Tout est calculé au millimètre ; il s'agit véritablement de récréer en miniature la vie terrestre.

Des plans d'architecte

Un arqui[474] va dessiner les plans. Une année, les hommes m'ont demandé de dessiner les plans d'architecte pour la future maison. Ils furent surpris par mon dessin qui ne ressemblait en

[473]Notons qu'en 1991, lors de l'épidémie de choléra, la manipulation rituelle des vêtements souillés des victimes du fléau a probablement contribué à la propagation de l'épidémie.
[474]Diminutif pour architecte.

rien à ce qu'ils attendaient (j'avais commis l'erreur de dessiner un toit à deux versants alors qu'en zone rurale, on ne connaît que ceux à une pente). C'était ma première expérience et je ne savais pas alors qu'il fallait faire un plan très stylisé, pour jouer, beaucoup plus qu'une reproduction précise. Tout au long du *phuqllay*, les hommes font mine de regarder le plan... puis n'en font qu'à leur tête. Dans ce jeu parodique, les hiérarchies sont dévoilées. Le jeu consiste à se moquer des architectes qui ont un ego démesuré et un complexe de supériorité marqué, tout au moins aux yeux des paysans. En ridiculisant ouvertement des procédés d'abus mis au jour lors de la construction d'un bâtiment, on rétablit un certain équilibre et les paysans montrent qu'ils ne sont aucunement dupes. En me choisissant pour dessiner le plan, ils me faisaient incarner le monde « professionnel », puisque je suis diplômée et passe beaucoup de temps un crayon en main. D'un côté, on m'honorait, de l'autre, à travers mon statut, on prenait pour cible les professionnels qui ont trop souvent un regard dénigrant envers les populations rurales.

Photo 226 Un maçon avec un *t'epe* sur le dos.

Photo 227 Une tutuma de chicha attend un autre maçon.

On nomme un entrepreneur. À côté, un homme aplatit le terrain. Tous insistent beaucoup sur la qualité du futur jardin. Les « maçons » ont « découpé » 1 m^2 de *t'epes*[475] qu'ils apportent sur leur dos en plusieurs voyages (deux lourds *t'epes* à chaque trajet). Quand l'homme a apporté deux *t'epes*, il reçoit en échange une *tutuma* de chicha, tout comme les maçons en ville exigent de la chicha pour travailler. Pendant ce temps, un autre participant (souvent un frère ou un parent très proche) est allé chercher des branches d'arbre pour « planter » le futur jardin. La chicha circule désormais à flots, notamment pour les maçons. On aplatit les *t'epes* qui seront découpés et serviront de 'briques' pour la construction de la maison.

[475]Gros carré de gazon et de terre, d'environ 10 cm d'épaisseur et de 30 x 30 cm.

La casita[476] *du mort*

Pour construire la maison, on plante de petits bâtons au milieu des briques[477]. Les hommes fabriquent une poutre pour soutenir le toit, dans lequel ils veulent parfois planter des clous.

La maison comporte des portes et des fenêtres (on coupe des carrés dans les *t'epes* puis on les renfonce un peu ; dans d'autres *phuqllay*, j'ai vu qu'on enlevait les carrés des fenêtres pour que la bougie allumée qui symbolise la présence de l'âme soit visible). On place à l'intérieur de la maison les instruments de travail en miniature, une charrue taillée par le fils du mort ; d'autres tailleront un joug.

Pour les femmes, on crée de petites quenouilles de la façon la plus inventive qui soit. On met aussi les instruments de la vie quotidienne, les ustensiles de cuisine, comme de petites casseroles façonnées en terre par les enfants ; les coques des fruits de l'eucalyptus deviennent des assiettes miniatures ; on trouve encore d'autres objets pour la cuisine. Pour les hommes, on glisse derrière la porte un rasoir, des clous, un embout pour gonfler des ballons, les clés de la maison (grandeur nature), une boîte d'allumettes.

Il faut également déposer dans la petite maison des aliments indispensables pour que l'âme se rassasie : des pommes de terre, du blé, du maïs, du *ch'uñu*, de la coca, bref tout ce que l'on a sous la main et que l'on place directement ou dans de petits sacs. Et bien sûr, on ajoute de quoi boire, pour les hommes aussi bien que pour les femmes : un verre ou une tasse, et de la chicha.

Dehors, devant la porte, on place des pommes de terre, de l'orge, des *ch'uñu*, une bougie (parfois, on la met dans la maison), des cigarettes et encore de la coca. Finalement on dépose une petite casserole et une assiette – renversée. Cette singularité fait penser à ce que j'avais relevé dans le jeu des osselets, au cours duquel on joue avec une assiette ébréchée, tel un objet apotropaïque qui empêcherait le mauvais sort de pénétrer à l'intérieur ; là encore, l'inversion sert à

Photo 228 L'enclos est fermé par des cactus qui le protège.

[476]Petite maison.
[477] Ce qui les fait un peu ressembler à des Lego.

contrecarrer la malchance.

À côté de la maison, les hommes s'amusent en inventant toutes sortes de commodités : dans certains *phuqllay*, j'ai vu des garages, des salles de bain avec douches et tuyauterie faite de petits bâtons, des toilettes avec une chasse d'eau (alors que les salles de bain n'existaient pas pendant mes premières années de terrain et que celles qui ont été construites récemment restent extrêmement rudimentaires), des citernes d'eau dans lesquelles on en mettait véritablement, des terrasses couvertes, des moulins... Le « propriétaire du mort » ne travaille pas mais contribue avec des idées ou fabrique de petites choses comme des cages de football.

Une fois leurs tâches terminées et pendant que les hommes continuent de travailler comme maçons à la petite maison, les femmes discutent. Quand la *casita* est achevée, on s'empresse de faire une *ch'alla*.

Représentation des animaux

On fabrique pour les bêtes deux enclos adossés à la maison, l'un pour les vaches, l'autre pour les moutons ; on ajoute une petite maison pour un cochon. Tous les animaux (moutons, vaches, chevaux et ânes – quoique ces deux derniers soient pratiquement inexistants dans la communauté où il n'y a qu'un âne) doivent être présents. Une fois de plus, on procède par métonymie : des poils ou des excréments installés dans les enclos miniatures feront l'affaire. On met aussi un *león*[478] car il sera le gardien de la maison, éventuellement des oiseaux, « comme si c'était en vrai ». On plante aussi des cactus aux coins de l'enclos (pour le protéger, au même titre que le *león*).

Le terrain

Autour de la maison court un petit muret pour marquer la limite de la propriété. La division du jardin suit une stricte quadripartition (voir croquis plus bas).

On va procéder à des semailles dans le mini-jardin, lors d'un véritable concours d'ingéniosité et de créativité. Mais auparavant, tous se reposent *(samarikuna)*, les hommes mâchent la coca et la chicha circule (en l'occurrence, servie sans repos par doña Pastora, la fille naturelle du défunt). On fait une *ch'alla* pour le terrain avant de semer.

Les plantations du potager varient en fonction de ce dont dispose le propriétaire ; on peut trouver de l'avoine, du blé, du lupin, des pommes de terre (et même des *ch'uñu* !). En fait, on sème ce qui sera « sa nourriture de l'année ». Les bords du terrain sont plantés de fleurs

[478]Littéralement « lion », en référence au jaguar présent de l'autre côté de la montagne.

coupées[479] entre lesquelles on intercale des branches de pin sur un schéma répétitif (fleurs, pin, fleurs, pin, fleurs). Ensuite, on plante les « arbres ». Autour de la maison (en face des cases orge et enclos sur le schéma suivant) et des champs, se trouve une haie de sureaux alternés avec des eucalyptus. Chaque division est entourée de fleurs. Une fois la maison terminée « tout comme dans la réalité » et le jardin planté, on procède de nouveau à une *ch'alla*.

Photo 229 Herculaneo plante des graines dans le potager.

Semis de pommes de terr Fèves	Semis d'orge fèves
Semis de différentes graines	Semis d'orge roses
maison	enclos
terrain	terrain

d) le lavage des vêtements

Le lavage à grande eau des vêtements et des couvertures du mort est une tâche délicate, c'est un rite de purification qui ne peut être laissé au hasard. Comme tout ce qui a appartenu à un mort ou tout ce qui est mort, les vêtements sont dangereux, on les considère comme « ennemis »[480]. C'est en ces termes que s'exprimaient les personnes présentes au *lavatorio* (2009). On comprend donc l'importance de brûler les vêtements du mort, ils font corps avec la personne, certains évoquent l'idée d'une « peau sociale », une seconde peau en quelque sorte, celle sur laquelle est imprimée toute notre identité. On ne peut prendre le risque d'y laisser les

[479]Le fait de planter des fleurs coupées est récurrent. Lors de l'enterrement d'un bébé, on plante des fleurs autour du cercueil. On plante aussi un cercle de fleurs coupées lors de la grande *ch'alla* de Carnaval.

[480]On se souvient que les *ch'ullpa* sont dangereuses et que la famille Jaldin avait jeté des céramiques anciennes retrouvées sur ses terrains afin de ne pas se faire *jap'eqar* (attraper) par ces objets. Depuis, ils font des *ch'allas* pour les objets précolombiens qu'ils trouvent mais ne les détruisent plus car leur fils, Ernesto, est fasciné par toute l'histoire qu'ils enferment. Étant donné que les cultes mortuaires ont été diabolisés par les premiers prêtres espagnols « extirpateurs d'idolâtries », il n'est pas étonnant que les habitants craignent tout ce qui vient des morts.

peines incrustées. On a vu que l'on place les meilleurs vêtements du défunt dans son cercueil ; les autres, ceux qui restent, doivent passer par ce processus de libération de la pollution qui pourrait contaminer le reste de la famille encore vivante.

À travers cette cérémonie, Caceres Chalco explique que l'on « lave » la présence du défunt et qu'on le sépare ainsi de ses biens. Albo ajoute que les vêtements sont lavés dans de l'eau courante pour libérer l'esprit du défunt retenu d'une certaine façon dans la graisse, la sueur et le souffle et pour que d'autres puissent ensuite s'en servir (Albo 2007 : 141). Caceres Chalco rapporte que certains vieux vêtements sont directement jetés dans l'eau pour que la rivière « les emporte et qu'ils ne reviennent jamais ». Pour sa part, Acosta Veizaga releva que, chez les Chipaya, tout ce qui est lavé est abandonné au fleuve et ce qui est brûlé est offert au défunt pour son voyage, alors que les vêtements neufs sont donnés aux parents. Les parents proches doivent aussi passer par ce processus de purification ; dans certaines régions de Cochabamba on joue avec de l'eau ou encore on les frappe[481] ; on évoque le terme de *limpieza* (nettoyage), le même que lorsque les *curanderos* cherchent à éliminer les démons.

Certains moments sont plus appropriés pour commencer à laver ; c'est le maître de cérémonie qui décide si l'heure est correcte ou non. De la coca, des cigarettes artisanales et de la *lluqt'a* sont distribuées parmi tous les participants, et la chicha accompagne abondamment ces offrandes. Acosta Veizaga (2001) explique que la cigarette est indispensable pendant le lavatorio puisqu'elle évite le *qhayqasqa* – « l'haleine du mort » (j'ai montré plus le danger contenu dans l'odeur exhalée par le mort). La cigarette, en plus d'être une offrande, stimule la purification du corps et devient une protection supplémentaire pour ceux qui restent.

[481]Les rites liés à la levée de deuil montrent également la dangerosité potentielle des vêtements. Ainsi, Paredes fait mention de rites de purification huit jours après le décès, sans préciser toutefois de quelle région il s'agit. C'est le jour de l'échange de vêtements du veuf ou de la veuve. On la ou le fouette avec des branches d'ortie pour que les afflictions humaines s'enfuient avec la punition ; les participants mâchent de la coca et boivent de l'eau de vie et de la chicha qu'ils emportent dans de petites jarres qu'ils jettent au loin une fois vides (: 271). On retrouve un peu partout dans la région de Cochabamba cette pratique de frapper le ou la veuf/veuve, voire de l'asperger d'eau afin de laver les souillures de la mort et de faire fuir les peines. Ensuite, les hommes mettent leurs ponchos à l'envers et les femmes font de même avec leurs *sayas* (vêtements traditionnels). Puis on fait sauter l'endeuillé au-dessus d'un feu afin de brûler les malheurs qui auraient pu rester accrochés aux vêtements (:271). C'est là un fait intéressant car dans le cas de Zenobia, la famille proche avait du mal à se mettre d'accord sur le jour où la messe devait être dite (faire venir le prêtre est toujours une tâche ardue, il est peu disponible, et en outre il faut le payer), certains assuraient qu'il fallait le faire pour le neuvième jour après le décès, d'autres pour le huitième. On retrouve dans ces témoignages cette idée que les vêtements peuvent transporter les calamités.

Photo 230 la famille proche monte en procession chargée des produits qui seront semés dans le jardin de la maison, du repas et des couvertures et habits de la défunte.

Photo 231 Et des peaux de mouton sur lesquelles elle s'asseyait.

Photo 232 foulant du pied les couvertures dans l'eau gelée tout en mettant en bouche de la coca.

Ce sont les parents proches du défunt et des alliés qui doivent s'occuper du *lavatorio*, le reste de la famille n'arrive qu'une fois ces tâches terminées. C'est aussi un parent proche qui choisit les vêtements à laver.

Généralement, les femmes lavent les vêtements, les hommes construisent la cabane et lavent les couvertures. Parfois, ils le font dans une petite piscine aménagée dans un torrent gelé et à d'autres occasions, on lave directement dans la rivière. Le reste de la famille et des voisins regarde et boit de la chicha. Fouler du pied les couvertures considérablement alourdies par l'eau est une tâche qui requiert une grande force physique. Les communautaires les plus forts sont choisis pour assumer cette tâche (cf. Caceres Chalco 2001). C'est surtout à eux que l'on donne à boire car ils doivent supporter la morsure de l'eau.

Photo 233 les vieilles femmes peuvent fumer pendant le *phuqllay*.

Le fait de laver dans une rivière dont le flux est ininterrompu est important, car c'est la garantie que l'eau emportera au loin les peines et le danger. Ailleurs, on lave dans des bassines et l'eau « souillée » est jetée à un croisement de chemins pour éviter que le tourment ne revienne dans la famille

endeuillée (Fernandez 2001) ; Carter y Mamani (1982 : 342) racontent qu'à Irpa Chico il est habituel de jeter l'eau sur le toit de la maison afin de garantir la protection du défun t à sa famille.

Où que ce soit, l'eau qui a lavé, dissous les dangers tout en se chargeant potentiellement de pouvoirs, est devenue dangereuse et son traitement n'est pas anodin. À l'instar de l'eau du bain rituel du défunt, on retrouve constamment la préoccupation de faire circuler les liquides, eau ou chicha.

Après avoir lavé tous les vêtements et les couvertures, on les fait sécher sur les arbustes du bord de la rivière. On brûle ensuite les vêtements. On en fait un énorme tas puis on allume le feu. On laisse les vêtements se consumer seuls[482].

Blagues permanentes

On ne parle pas de jeu en vain, la bonne humeur est partout, les blagues et l'humour fusent tout au long du *phuqllay*. J'ai montré plus haut que toute la construction de la maison est une parodie d'une structure hiérarchisée dans le travail entre les architectes – souvent représentés comme niais, autoritaires, commettant des abus – et les maçons qui suent et travaillent dur. On se moque d'eux et des ingénieurs, notamment sur leur façon de discuter du prix, de la qualité de la construction, des matériaux et la façon dont ils « reçoivent » la construction (le moment où les maçons disent à l'architecte qu'ils ont terminé leur travail, l'« inspection des travaux finis »).

Au cours de la construction de la maison, les maçons font très souvent des blagues qui font rire les participants ; ils regardent régulièrement le plan, bien qu'ils n'en fassent qu'à leur bon plaisir. Le *contratista*[483] et l'« architecte » servent la chicha à tout va, comme lors d'une construction ; c'est une façon de créer une relation de réciprocité tout en assujettissant les subordonnés qui sont alors redevables envers leur chef et ont l'obligation morale de travailler.

Les jeux de mots ou les mots à double sens deviennent la façon normale de s'exprimer. Je me souviens de don Torribio qui prétendait me vendre des graines de *ch'uñu* (je rappelle qu'il s'agit de pommes de terre déshydratées). À la fin du jeu, une fois la construction terminée, les « maçons » insistent auprès de l'entrepreneur : *« ¡ Ahora entrega no más ya ! »* Et commence une longue série de négociations, de critiques envers la construction, de demande de rabais de

[482]Acosta Veizaga (2001) rapporte que, chez les Chipaya, en même temps que l'on brûle les vêtements, on fait une offrande, une *mesa*, pour « payer l'eau, les *pampas*, les montagnes, les fleuves par où passa le défunt lorsqu'il faisait encore partie de ce monde ; pour calmer les peurs qu'il aurait pu avoir et pour qu'il ne souffre d'aucune peine ni tourment au cours de son voyage » (Traduction personnelle).
[483]L'entrepreneur.

prix, les « clients » demandent à voir le plan, ce qui a pour effet de faire rire aux larmes autant les acteurs que les spectateurs.

C'est une caricature de la vie réelle, on suit les mêmes étapes que lors de la construction d'une maison grandeur nature, mais sous forme de parodie. Tout le monde rit bruyamment, aidé en cela par la chicha.

e) La C*h'alla* lors du *phuqllay*

Pendant tout le processus de construction de la maison et le lavage des vêtements, on sert à boire aux personnes venues jouer. Pour cela, les hommes ont transporté de lourdes quantités de chicha dans des bidons, des tonneaux, et ont apporté seaux et *tutuma*. Il faudra aussi laisser une tasse et de la chicha à l'intérieur de la petite maison. On peut aussi placer une demi-bouteille de chicha. Toute personne qui s'approche fait une *ch'alla* pour la maison et les terrains comme on le fait pour une maison neuve ; ainsi, de nombreux *abuelos* viennent faire une libation pendant la construction. De temps en temps, les « maçons » s'arrêtent pour se reposer *(samaykuna)*, mâcher de la coca et boire de la chicha ; chaque fois qu'on en boit, on ne manque pas de faire une *ch'alla* au préalable. Les espaces entre moments de repos se mesurent en *p'iqcheo*, le temps que dure la boule de coca dans la bouche avant d'en changer.

En voyant les gestes de ceux qui s'approchent pour faire des *ch'allas*, il est possible de déceler les imaginaires, les désirs et les projections des acteurs par rapport au confort que devrait avoir une maison. Ainsi, une grand-mère est venue faire une *ch'alla* pour la salle de bain avec douche que les hommes avaient fabriquée en miniature.

La chicha abonde ; elle est distribuée parmi tous les participants à un rythme soutenu, il faut la terminer avant de repartir. Ce sont les enfants du ou de la défunte, quand ils sont là, qui offrent de la chicha en remerciement de l'accompagnement dont le défunt et eux-mêmes bénéficient.

Finalement, tout le monde repart ensemble sans regarder la petite maison du *phuqllay* une fois terminée, afin de ne pas déranger l'âme qui s'y trouve. On redescend de la montagne ou on remonte de la rivière, mais il faut faire une halte à l'ombre pour attendre les retardataires et arriver tous ensemble chez le défunt.

C. Le *jandanku*

Le *jandanku* (qui vient du *fandango* espagnol[484]) se danse et se chante lors des enterrements d'enfants et d'adolescents et pendant la fête de la Toussaint. C'est un moment de grande joie malgré toute la tension due à une mort prématurée. L'enfant doit partir dans l'allégresse : s'il perçoit des larmes ou de la tristesse, il restera, avec le cortège de malheurs que cela peut comporter. La famille endeuillée se doit donc d'être gaie. « Je ne sais pas, je crois que c'était une joie, une habitude. On invitait toujours les autres quand quelqu'un mourait, "il va y avoir un *jandanku*, tu vas venir", c'est comme ça qu'on invitait les gens » (atelier d'histoire orale 2008)

Lors des enterrements d'enfants, dans les *jandanku*, un couple de danseurs inverse les rôles de genre en se déguisant : les hommes mettent des *polleras*, les jupes plissées des *cholitas*. Anciennement, le couple chantait autour du cadavre de l'enfant ou de l'adolescent qui se trouvait étendu par terre et dansait des *cuecas* (rythme à deux temps forts et un temps faible, très populaire dans la région de Cochabamba, où on le danse en agitant des mouchoirs). Désormais, on danse autour du cercueil, et à la Toussaint, on danse dans la pièce où est monté l'autel. Les femmes tiennent des foulards blancs et les hommes des rouges.

« On ne joue que lorsque meurt un adolescent ou un enfant. Dans ce cas-là, on danse déguisé en *qhalincha*, on commence à danser depuis le début de l'assemblage de l'autel jusqu'à la *kacharpaya del alma* [adieu aux âmes]. » Comme je l'ai mentionné plus haut, les *qhalinchas* sont des hommes déguisés en femmes, tandis que les femmes déguisées en hommes sont les *qharimachu*. Le jeu motive l'ivresse qui à son tour l'encourage. Nul n'oserait se travestir sans la désinhibition facilitée par l'altération psychique.

Cette danse de travestis est une façon d'inverser le mauvais sort qui s'est abattu sur la famille endeuillée : les enfants qui meurent ne rentrent pas dans l'ordre des choses, la chronologie de la vie ; il faut rétablir l'équilibre rompu et le jeu devient une stratégie contre le

[484] Je n'ai pas trouvé de références à cette danse dans son contexte lié aux rites mortuaires. Le *fandango* serait une danse introduite en Europe par les Espagnols qui revenaient des Indes occidentales après avoir fréquenté les Noirs déportés de la Guinée. Là, où l'on peut rapprocher le *fandango* espagnol de celui dansé à Qhoari, c'est le fait qu'il se danse à deux, au son de la guitare, par ailleurs les danseurs en marquent le mouvement avec des castagnettes et en frappant du talon (à Qhoari, les castagnettes sont remplacées par les drapeaux fanions. Il n'est pas fait mention de pratiques de travestissement dans la danse européenne. Je me demande si je force l'analyse en établissant de nouveau un parallèle entre la mort et les rites amoureux… En tous cas, c'est tentant. Dans une communication personnelle, Frédéric Duchesne me précisait que le *fandango* était très populaire dans les villages d'Aréquipa (Pérou) à l'époque coloniale. Il s'agissait d'une danse très connotée sexuellement et toujours liée à des scènes de boire collectif. On en retrouve des traces associé à des rituels étranges menés par le curé indien d'un village… Très mal vue par les autorités en tous cas, la participation aux *fandangos* était toujours utilisée comme argument à charge lors d'un procès, notamment pour faire tomber une personnalité importante.

mauvais sort.

Le *jandanku* est bien un jeu : « On jouait, on dansait, en disant "et si on dansait le *jandanku* ?" » La danse est aussi censée éloigner des maladies comme les oreillons. Il s'agit bien d'une inversion de l'ordre des choses. Danser le *jandanku*, c'est aussi une façon de domestiquer la mort, de l'approcher : on danse au-dessus du cadavre, on provoque une importante proxémie avec la mort, elle entre dans notre monde.

Je n'ai malheureusement jamais eu l'occasion d'assister à un *jandanku*. La tradition semble se perdre un peu, mais l'habitude de danser lors des cérémonies funèbres est encore bien présente, surtout dans certains cimetières à l'occasion de la Toussaint : « Cette année [en 2010], rapporte une habitante de K'asa, il y en avait [des *jandanku*] dans le cimetière de K'asa [une communauté voisine de Qhoari], il était plein à craquer. » J'ai d'ailleurs souvent entendu des gens s'inviter à aller à un *jandanku*, et les témoignages sont foison.

Les vieux ont la nostalgie du temps où l'on dansait systématiquement le *jandanku*, car bien que l'on continue de pratiquer cette danse, l'habitude a tendance à disparaître : « Depuis la Réforme agraire, le *jandanku* se perd peu à peu. » Ceux qui savaient jouer des instruments sont morts, il n'en reste que quatre[485]. Les musiciens doivent jouer par deux. Les anciens se souviennent qu'avant on jouait de la *quena* (une flûte) et du tambour. Pendant cette fête, seuls quelques instruments peuvent être joués : Harris (1983) avait remarqué que certains instruments (comme les *pinkillu*) appellent les démons et ne peuvent être joués en-dehors du temps des morts.

***
*

Stéphane Breton suggère : « Le rituel tend vers l'inversion, tout y est fétichisme et travestissement » (1989 :16). Pour lui, le rituel « est la gangue de signes dans laquelle est engluée chaque chose, chaque mot et chaque geste. Rien ne s'y fait sans lui » (1989 : 15). Devons-nous alors comprendre que tout est inversion ? Puisque le rituel est partout et que tout rituel est travestissement et inversion, je suis parfois tentée de le croire tant l'inversion des gestes – par rapport à ce que la norme sociale impose – des gens de qui j'ai partagé la vie quotidienne est présente.

[485]Tata Florentino, Tata Mariano, Tata Facundo et Tata Tiburcio.

D. L'érotisme de la *wallunk'a*[486] : un dialogue avec les morts

Un' demoisell' sur un' balançoire
Se balançait à la fête un dimanche
Elle était belle et l'on pouvait voir
Ses jambes blanches sous son jupon noir... (Yves Montand)

Photo 234 Fête de la *wallunk'a* à la sortie du cimetière, Arani le 2 novembre 2009.

La *wallunk'a* est une balançoire géante autour de laquelle, à l'occasion de la fête des morts de Todos Santos, ont lieu de grandes festivités dans les vallées boliviennes quechua et, dans une moindre mesure, aymara. Elle est manifestement une importation espagnole[487]. Les témoignages espagnols et plus particulièrement andalous rencontrés sont poignants de similitude avec les mises en scènes des vallées cochabambines.

Photo 235 où l'on notera l'abondance des fleurs et des produits qui décorent les poteaux. Arani 2009.

La *wallunk'a* est très intimement liée à la célébration des défunts. En témoigne d'abord le fait qu e l'installation est bel et bien mise en place à l'occasion du jour des morts, et qu'elle reste ensuite utilisée pendant tout novembre, le mois des morts[488]. Rappelons que cette période

[486]Je désire remercier ici Carol Komadina Parenteau qui a énormément étayé ma perception des balançoires en me donnant à connaître tout un monde de balancement érotique ancien et très ancien, d'ici et d'ailleurs.

[487] Ce qui m'autorise à émettre ce jugement, c'est que je n'ai trouvé aucune trace de jeu préhispanique ressemblant à ce genre de balançoire, alors que la tradition espagnole, notamment andalouse, met en scène des balançoires tirées par des hommes sur lesquelles les femmes chantent des couplets coquins et que l'on retrouve ce genre de balançoires dans diverses régions proches de ce pays, comme je le montrerai.

[488]Le mois culmine avec la fête de San Andrés (fin novembre) où « on va aux *wallunk'a*, on cuisine et on tue des moutons » (Doña Celina).

– considérée ici comme *miskha Carnaval* (Carnaval précoce) – est, dans la représentation andine, celle de la visite des défunts, censés repartir ensuite vers leur pays jusqu'à l'année suivante.

Ce mois marque le début de la saison des pluies. Bien avant l'arrivée des conquistadors espagnols et l'imposition des dates du rituel catholique, cette période était déjà l'époque de l'année où l'on sortait en procession les os des morts – les os symbolisant le sec, le déshydraté (voir seconde partie de cette thèse) –, dans l'intention d'implorer les divinités d'envoyer de la pluie pour les cultures. Ainsi, la Toussaint conclut la saison sèche et célèbre le début de la revitalisation des champs. Le mois des morts est donc un mois qui augure l'abondance et qui symbolise la renaissance de la nature, ce qui a certainement une influence sur l'ambiance générale. Le parallèle est intéressant avec les pratiques andalouses où l'on inaugurait les jeux de balançoires avec le printemps, généralement au Carnaval.

Les escarpolettes sont donc inaugurées le 2 novembre à midi[489], après que le matin on a, comme la veille, mangé et bu sur les tombes au cimetière. La fête qui ponctue la troisième année de décès est la plus importante car il s'agit d'envoyer « définitivement » l'âme – qui a eu le temps de s'habituer à sa nouvelle condition – vers son pays de morts[490].

a) Une structure complexe

Photo 236 Totora. *Wallunk'a* installée sur la voie publique. 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.

Photo 237 Totora 2012. La décoration des poteaux et des paniers d'osier est entièrement en tostados de couleurs. Crédit photographique : Diego Julian

[489] De nouveau, il existe une similitude avec les pratiques andalouses puisqu'après la journée de balançoire à la campagne, il était habituel de s'arrêter au cimetière. Selon Ruiz et al., il s'agit de s'approcher du ciel et du monde des morts (: 2008 :36)

[490] Elle reviendra aux Toussaints suivantes, mais on considère qu'elle a acquis sa condition définitive de mort au bout de trois ans ; elle a alors réussi à se détacher du monde des vivants.

Selon Novillo Guzmán (2005), ce sont des experts en la matière qui se chargent de sélectionner, puis de planter profondément et solidement dans le sol les troncs d'eucalyptus – qui peuvent atteindre huit ou dix mètres de haut. De nombreuses personnes doivent unir leurs efforts pour les lever, à l'aide d'échelles et de planches. Ces derniers seront la solide armature du dispositif afin d'éviter que les balançoires ne s'écrasent sous l'effet des mouvements. Elles peuvent aussi être installées entre deux vigoureux faux-poivriers ou eucalyptus. Marque du caractère rituel de ce jeu, Novillo Guzmán insiste sur l'importance de la *ch'alla* pendant cette cérémonie.

Une épaisse corde, généralement de plastique (il y a encore quelque temps, la corde était en cuir de vache), est accrochée en deux endroits d'un tronc horizontal disposé entre ceux qui sont plantés en terre. Au centre de cette corde, pour permettre aux participantes de s'y asseoir, on place généralement un *phullu* (couverture) aux couleurs chatoyantes[491] qui semble avoir été tissé ou acheté pour l'occasion[492].

Des prix sont suspendus à une armature en face de celle de la *wallunk'a* elle-même ; une autre armature est aussi installée de l'autre côté de la balançoire[493], de sorte que lorsque les prix ont tous été attrapés d'un côté, la personne qui va se balancer s'assied dans l'autre sens et essaye d'attraper ceux accrochés sur cet autre arc.

Des poupées dans la décoration

Les *wallunk'as* sont une fête des yeux, une polysémie de couleurs et de sons. La décoration de la balançoire est généralement l'objet d'une grande créativité.Quelle ne fut ma déception en me promenant (en 2009) du côté du quartier de la Taquiña[494] où la *wallunk'a* n'offrait une décoration que très médiocre qui consistait en quelques drapeaux en plastique (aux couleurs de la marque de bière) collés autour de troncs d'eucalyptus (d'ailleurs plantés dans du ciment). Mais le manque d'inventivité de cette installation presque « officielle » fait exception. Ailleurs, les troncs sont parfois peints de couleur. D'autres sont enveloppés d'*aguayo*. Dans troncs sont entourés de

[491] À cet égard, Rosalía Martínez (2009) démontre avec finesse dans son article publié dans la revue *Terrain,* l'importance de l'imbrication aussi bien des couleurs et particulièrement des couleurs vives et brillantes que des odeurs et des sons contrastants dans les fêtes andines boliviennes. Selon l'ethnologue, la réalisation musicale devient une expérience multisensorielle (2009). Pour sa part, Stobart suggère que ces éléments participent intimement de l'expression des énergies internes des corps (2002 : I l4).

[492]En 2009, la fête des *wallunk'as* avait lieu juste avant les élections générales et mon attention fut attirée par la structure qui se transformait en objet de propagande politique. J'ai vu diverses scènes dans lesquelles les poteaux étaient couverts de drapeaux du *Movimiento Al Socialismo* (MAS) et au-dessus desquels trônaient de petits drapeaux. Le MAS est le parti politique de l'actuel gouvernement et un grand nombre de paysans s'identifient à ce parti.

[493] Pour l'anecdocte, j'ai vu une *wallunk'a* où cette symétrie est parfois soulignée par le fait qu'on emploie pour installer ces paniers-prix des cages de buts de football.

[494]Marque de bière. L'usine se trouve dans le quartier de San Andrés, réputé pour fêter chaque année la fête de la *wallunk'a* du même nom. La marque parraine l'événement.

tostados de couleurs très vives certaines *wallunk'as*, les

. En général, au-dessus de ces décorations et autour des piliers, on accroche des guirlandes de fleurs[495].

Dans la *wallunk'a* du lieu-dit Cuatro Esquinas (que j'ai visité en 2008), la balançoire était décorée avec une poupée et des drapeaux du MAS[496]. Dans une autre *wallunk'a* plus modeste (vue la même année), d'environ cinq mètres de haut, se balançait une poupée accrochée à une corde sur la barre transversale horizontale, comme en miroir des *cholitas* qui montaient sur l'escarpolette.

Photo 238 *Wallunk'a* à Apote (un petit village proche de la ville de Cochabamba). Les prix sont des ustensiles en plastique (poubelles, bassines...). 2011.

Photo 239 petite *wallunk'a* en sucre rose dans un autel d'Arani. Toussaint 2009.

La présence de poupées est fréquente dans les fêtes[497]. J'en ai même vu une miniature qui se balançait sur une minuscule *wallunk'a* en sucre, posée sur un autel de la Toussaint (à Arani 2009), elle représentait la femme du défunt. Un jeune homme actionnait une poulie qui balançait la poupée.

Placées en des endroits stratégiques

Il s'agit essentiellement d'une coutume quechua des vallées tempérées qui remonterait à l'époque de la Colonie. Et pourtant, j'ai participé à des fêtes dans les hautes terres froides de Qhoari, loin du paysage de vallée : en fait, les habitants racontent que la pratique est récente chez eux puisque jusque dans les années 1970, il n'y avait pas d'autres arbres que des bois de *q'ewiña (polylepis)*, ni assez hauts ni assez droits pour construire une balançoire. Dans ces terres d'altitude, il s'agit donc plutôt d'une pratique d'importation qui s'est installée avec les projets de

[495] Décoration que l'on retrouve dans les descriptions espagnoles puisque les poteaux étaient décorés de fleurs, de guirlandes, de rubans de couleurs (Ruiz et al. 2008 :26).
[496] Le MAS, *Movimiento Al Socialismo,* est le parti indigène du président Evo Morales, en lice pour les élections d'alors.
[497] On trouve aussi régulièrement des poupées sur les *cargamentos,* des voitures-offrandes décorées.

forestation d'eucalyptus et de pins et l'arrivée de la radio. Toutefois, les habitants avaient déjà connaissance de ces réjouissances puisque leur va-et-vient vers la vallée est incessant, certains célébrant même le Todos Santos de leurs défunts à Punata.

Dans les villages de la vallée de la ville de Cochabamba, les *wallunk'as* sont généralement installées à des croisements de rues importantes (des endroits considérés comme dangereux dans les Andes[498]). On en trouve également le long des routes partant de la ville de Cochabamba et menant aux villes intermédiaires comme Sacaba, Quillacollo ou Tiquipaya, ainsi que dans quelques régions d'altitude et même dans les vallées du département de La Paz.

Il semblerait que, de plus en plus, cette habitude de placer des *wallunk'as* aux endroits stratégiques se perde au profit d'une sorte de privatisation du divertissement[499]. Désormais, de nombreuses *wallunk'as* s'installent derrière les murs de *chicherías* ou de *locales* (sortes d'immenses hangars où l'on danse au son d'une musique tonitruante et où l'on peut boire entre autre de la chicha[500] ou du *guarapo*[501]).

Les escarpolettes andalouses, jusqu'à il y a quelques années, nous disent Ruiz *et al.* étaient installées dans les lieux publics, tels que les places, la rue (2008 : 24) ou aux croisements de rues (:25). Suite aux prohibitions dues à la dictature, les balançoires se retirèrent derrière les portes des patios et même dans les maisons (:25). On les trouvait aussi le long des trottoirs et des chemins qui reliaient les villages entre eux ou dans les champs de paille et les moulins, et aussi à côté des auberges en tant que lieux propices aux rencontres entre villageois et étrangers (: 39). En somme, on privilégie aujourd'hui, en Bolivie, les mêmes lieux stratégiques, lieux de connexion, de rencontre, de communication, pour installer ces balançoires géantes.

b) Récompenses offertes aux participantes

Les cordes verticales sont munies à leur base de deux liens secondaires. Deux jeunes hommes robustes tirent sur eux de façon coordonnée afin de balancer la femme assise sur la balançoire – car seules les femmes se balancent, j'en reparlerai plus loin. Elle n'est pas passive dans cet exercice, puisqu'elle doit attraper un prix avec les pieds.

---

[498] On trouve d'ailleurs souvent des *apacheta* (monticules de pierres) aux croisements de rues.

[499] La privatisation des fêtes est un phénomène que l'on retrouve dans toute la Bolivie où font leur apparition des festivités qui souvent prennent de l'ampleur voire deviennent franchement fastueuses. Apparemment, ce processus ne touche pas uniquement les fêtes andines, l'anthropologue Joël Candau avait également souligné dans sa thèse sur le culte des oratoires dans le Var, la privatisation de ces petits monuments.

[500]Je ne peux m'empêcher de mentionner ici que l'une des célèbres *chicherías* qui fait la promotion de la fête de la *wallunk'a* en la revalorisant, s'appelle... Tchernobyl ! Dans le lien suivant, on peut voir une vidéo réalisée dans cette chichería : http://www.youtube.com/watch?v=ByjyqEcR-Ro

[501]Le *guarapo* est une boisson de raisin macéré.

Le prix consiste généralement en un panier d'osier, décoré de *tostados*[502] aux couleurs très vives. Il peut aussi s'agir, dans les zones citadines, de récipients (poubelles) ou de paniers en plastique, ou encore d'un ananas. On trouve parfois dans les paniers des surprises, comme des bouteilles de bière ou des fruits. Dans les zones périurbaines, pour attirer des clients dans le local où a lieu la fête, on peut même placer des paniers de grande valeur ; certains atteignent un montant de plus de 150 dollars américains.

Photo 240 séquence montrant comment les femmes commencent par croiser les jambes puis doivent les ouvrir pour attraper le prix. Apote 2011.

Parfois, ce sont les *cholitas* elles-mêmes qui apportent leur panier décoré pour qu'il soit accroché (comme ce fut le cas lors de la *wallunk'a* organisée par l'Organisation territoriale de base (OTB) Taquiña[503], dans la ville même de Cochabamba). En plus de ce panier, elles pouvaient gagner un lot comprenant des verres et des bouteilles de bière. Même là, le sens de la *wallunk'a* est respecté et comme partout ailleurs les participantes doivent attraper avec les pieds un panier décoré ; mais elles reçoivent en plus d'importantes quantités de bière, faisant ainsi la publicité de la marque fabriquée à Cochabamba.

Quand le prix a ainsi été décroché, le balancement s'arrête, l'orchestre ou la sono joue une *diana*[504], on couvre la tête de la gagnante de confettis et on lui fait systématiquement boire une *tutuma* de chicha ou de *garapiña*[505] – non sans qu'elle se soit, bien entendu, acquittée de la *ch'alla* de rigueur.

Ces échanges sont en effet accompagnés d'innombrables libations à la Pachamama et pour les ancêtres. Toutes ces festivités ont donc une dimension inscrite dans le sacré. Cela dit, dans les alentours de la ville de Cochabamba et dans les villes intermédiaires, le caractère rituel de cette

[502]*Tostados* : céréales soufflées ressemblant à d'énormes pop-corns.
[503]Qui s'appelle ainsi en raison de la grande usine à bière du même nom qui s'y trouve.
[504]Une *diana* est un bref rythme militaire, généralement joué par une fanfare ou en son absence par une sono, pour féliciter une personne, par exemple quand elle gagne le panier décoré ; on joue aussi des *dianas* lorsque quelqu'un fait un cadeau somptueux lors d'un mariage, d'un *umarruthuku* ou d'une *bienvenida del cuartel* (fête de retour du service militaire) par exemple.
[505]La *garapiña* est une boisson à base de chicha dans laquelle on a mélangé de la glace artisanale à la cannelle.

rencontre tend à se perdre.

c) Rituels d'inversion

Comme nous l'avons vu plus haut, il est habituel de parler de rituels d'inversion lorsque l'on aborde la question du Carnaval et du travestissement. Or, l'on sait que le Carnaval est la prolongation de la fête de la Toussaint. La *wallunk'a* ouvre, en quelque sorte, le temps carnavalesque. Les deux fêtes ont de nombreux points communs. On rencontre dans les deux cas la malice, la joie, les couplets aux paroles friponnes, voire la déambulation en *comparsa*...

Les pratiques d'inversion peuvent toutefois paraître moins flagrantes dans le cas de la fête de la *wallunk'a*. Je crois pourtant possible d'y lire sans peine une mise sur la sellette de la mort, une révocation de son pouvoir. La *wallunk'a* est l'ingrédient principal d'une fête au cours de laquelle la vie vainc la mort en même temps que la structure sociale est chahutée.

Les participants à cette fête quittent brusquement le monde d'angoisse et de tristesse du jour des morts. Presque sans transition, ils entrent avec les festivités de la *wallunk'a* dans une ambiance d'extrême gaieté – voire dans un empire de séduction, j'en parlerai plus loin. Comment expliquer un tel contraste ? Même si la mort est perçue comme une récompense (surtout en ce qui concerne les personnes âgées souffrant de diverses douleurs), même si les paysans croient au retour des morts et leur préparent à boire et à manger, même si les défunts sont supposés vivre dans un monde meilleur – après avoir franchi bien des étapes difficiles –, il n'en reste pas moins que la séparation physique est douloureuse, que l'absence est angoissante.

L'escarpolette, elle, fait un pied-de-nez à la mort. Rire, boire, danser et se balancer, toutes ces joies propres à la vie et chargées de sensualité, servent d'exutoire après que chacun a vécu intensément le retour des morts. Le jeu joue alors un rôle thérapeutique et de catharsis.

d) Le va-et-vient économique

Il existe aussi une dimension beaucoup plus prosaïque dans le rituel de la *wallunk'a*. Dans les quartiers périurbains, puisqu'il s'agit désormais d'une fête commerciale, il n'est pas étonnant de trouver à proximité de la balançoire une véritable kermesse, avec des jeux, des trampolines, des tas de petites gargotes vendant de la nourriture comme des brochettes de cœur de bœuf. Par exemple, l'avenue qui mène à la Taquiña pour la San Andrés (30 novembre) est prise d'assaut par les familles et les amis qui veulent participer à cette fête populaire.

À Qhoari, à côté de la balançoire, une énorme tente pouvant accueillir des centaines de personnes est montée chaque année chez une famille différente. Même loin des agglomérations,

elle était toujours équipée d'énormes baffles. Je me souviens de la fête de novembre 2008 quand le DJ mentionnait à tout moment les *padrinos* et surtout celui de *chicle* (chewing gum). L'une des dernières modes consiste en effet à mâcher du chewing gum. Raison invoquée (assez confusément) : ce serait « pour que les gens réagissent quand ils sont ivres ; ils boivent pour monter sur la *wallunk'a* parce qu'ils sont timides, cela leur fait perdre leur peur ». Je me demande s'il ne s'agit pas plutôt là d'une pratique importée par les migrants qui ont perdu l'habitude de mâcher de la coca. Quoi qu'il en soit, les « parrains » et « marraines » sont ceux qui se balancent en premier sous le regard amusé de ceux qui prendront ensuite leur place.

Dans cette tente, les Qhoareños achètent de la chicha à la personne qui organise la fête (ailleurs à Arani, les gens font de même) ; la chicha n'est pas offerte. Un peu plus loin, dans un coin, de jeunes migrants, travaillant en Argentine et revenus à l'occasion de la Toussaint, partagent de la bière. On les connaît comme les *deflecados y remangados*[506]. Ils ont un teint verdâtre, me faisait remarquer Ernesto : ils ne voient jamais la lumière du jour, ils travaillent toute la journée dans des ateliers clandestins de tissage. Or, boire de la bière à Qhoari est un véritable marqueur de richesse ; non seulement il faut la faire venir mais elle coûte beaucoup plus cher que la chicha. C'est pourquoi, après tous ces sacrifices, ils aiment à manifester leur nouvelle position économique en rentrant chez eux. La frustration de voir leurs droits bafoués dans le pays d'accueil s'estompe dans ces moments où ils peuvent étaler la maigre richesse amassée là-bas.

e) Une ambiance assourdissante...

La musique hurle un peu partout (on trouve parfois plus d'une quinzaine de baffles à la fois) ; le bruit est abrutissant, à la limite du supportable[507], comme dans toutes les fêtes paysannes (aucune fête familiale ou communautaire n'échappe à cette règle). Je n'ai jamais entendu autant de décibels que lors des *wallunk'as*, c'est une cacophonie telle qu'il devient même difficile de discerner les paroles des chansons ou ce que dit le DJ. Même sans m'être balancée, j'avais l'impression de tanguer en sortant d'un local où se trouvait une balançoire. C'est d'ailleurs peut-être l'un des effets recherchés, faire participer tout le public de ce flottement.

Cette atteinte au sens auditif ne ferait-elle pas partie de l'offrande aux morts ? On le sait, ces derniers aiment les ambiances festives et la musique sous sa forme exacerbée peut probablement être comprise comme un don pour les égayer.

---

[506]Qui ont une coupe de cheveux effilée et remontent une manche de leur pantalon de survêtement.

[507]Je me souviens d'une journée (le 3 novembre 2007) où la musique « à fond » de la *wallunk'a* qui se trouvait pourtant facilement à un kilomètre de la maison nous réveilla au petit matin et continua une bonne partie de la nuit.

Cette musique tonitruante peut être produite par des groupes embauchés pour attirer le client ; c'est alors une occasion pour eux de se faire connaître. Ce sont très souvent des femmes qui chantent comme dans les groupes « las Consentidas » ou « las Misteriositas »[508].

Dans les vallées, le rythme chanté est celui des *tonadas*. Les couplets sont généralement ponctués des vers suivants : *« Todos Santos manta, ay palomitay, San Andresman Quilla, por vos viditay »*[509]. Quand les groupes musicaux viennent d'une autre région, ils imposent leurs propres rythmes aux *wallunk'a*, comme les *wayños* du Nord de Potosí[510], un rythme bien différent. En tout état de cause, c'est à qui fera le plus de bruit.

Depuis quelques années, les habitudes sont en train d'évoluer, les groupes d'antan ont tendance à disparaître au profit des sonos, plus efficaces pour attirer les visiteurs potentiels. J'ai parlé de l'ivresse des sens, elle est aiguisée par les couleurs vibrantes des scènes de *wallunk'a* mais aussi par la musique, élément absolument indispensable dans la fête.

... chargée de féminité

Seules les femmes se balancent et, à en croire un habitant d'Arani, la raison en est que « ce sont elles qui savent le mieux chanter ». Il arrive encore, en province, que les participantes chantent[511] souvent, *a capella* ou accompagnées par les guitares, l'accordéon[512] ou le *charango* de jeunes hommes qui vont en *comparsas* (encore un rapprochement avec la fête de Carnaval).

Comme au Carnaval, les femmes et les hommes prennent l'initiative de « s'attaquer » dans un duel de couplets, les *takipayanaku*. Cette tradition vient évidement d'Espagne. C'est alors à qui saura chanter les couplets les plus juteux, les plus coquins... Paredes (1920), un folkloriste bolivien, fait une description croustillante de ces joutes lyriques. Pour lui, les femmes semblent attaquées d'inspiration « poético-épigrammatique » et chantent en se moquant avec une ingéniosité rare de la posture des spectateurs et des autres concurrentes, de leur façon de s'habiller et même de leurs prestations sexuelles. Ce qui a pour don de rendre l'assemblée hilare. Voici par exemple un bout de couplet entendu au hasard à Arani : « Comme le pis de la vache, tu as les seins qui tombent... »

---

[508] Ce groupe féminin a disparu dans un accident de la route en février 2011.

[509] « De la Toussaint à la fête de San Andrés [fête des *wallunk'as*], pour toi ma vie. » Le mot métis *viditay* est construit sur l'espagnol *vidita*, diminutif de « vie », sur lequel on applique le suffixe possessif quechua *-y*, qui exprime souvent une nuance d'affection. La traduction pourrait être « amour de ma vie ».

[510] Le Norte Potosí est une région montagneuse et d'altiplano.

[511] Là encore, le rapprochement avec le rituel espagnol est intéressant : c'était aussi les femmes qui chantaient (Ruiz et al. 2008 : 39).

[512] Les Andalous aussi dansaient au son de l'accordéon (Ruiz et al. 2008 : 39)

Les participantes qui n'osent pas chanter seront balancées avec encore plus de vigueur voire de violence, ce qui n'est pas dénué de risques. Plusieurs histoires m'ont été racontées de femmes mortes après avoir fait une chute de plusieurs mètres ou grièvement blessées, notamment avec des coups dans la tête. Si les hommes qui tirent sur la corde ne synchronisent pas correctement leurs gestes, la personne assise risque d'être déséquilibrée et de tomber.

Des hommes sur les balançoires

Une remarque en passant. J'ai dit plus haut que l'exercice de la balançoire était presque exclusivement féminin. Après avoir discuté avec des hommes, j'ai quand même constaté que nombreux sont ceux qui aimeraient monter sur les balançoires. J'ai d'ailleurs entendu des animateurs les exhorter à le faire. Pourtant, dans les différentes fêtes auxquelles j'ai assisté, aussi bien à Qhoari que dans le *valle alto* à Arani ou dans les alentours de la ville de Cochabamba, je n'ai vu que quelques très rares hommes s'y risquer (ils profitent généralement des moments de creux, quand il n'y a personne). Même les petits garçons hésitent à se balancer dans les moments où aucune femme ne le fait, ils se cantonnent dans leur rôle masculin de tirer les cordes pour les petites filles.

Je n'ai vu qu'une fois un homme totalement ivre – *phiri machasqa* – oser aborder la *wallunk'a*. Mais s'il a eu l'audace de le faire, c'est justement parce qu'il était totalement ivre – peut-être avait-il bu précisément pour pouvoir monter ? Son équilibre fut mis à rude épreuve par deux fois, la première en raison du désordre dû à l'ivresse, la seconde, par l'oscillation provoquée par le balancement de la *wallunk'a* (en raison du comique de la situation, les hommes chargés de tirer sur les cordes semblaient se délecter à le faire avec plus de force encore, comme s'ils désiraient mettre au défi sa sécurité mais aussi et surtout sa masculinité). Par chance, il ne tomba pas.

f) Les va-et-vient de la *wallunk'a* : à la recherche des significations cachées

Un balancement entre la vie et la mort : la communication avec les défunts

La fête de la *wallunk'a* ponctue la Toussaint, moment de l'adieu à l'âme car il est temps pour elle « qu'elle s'en aille en volant » (Albo 2007 : 146). De fait, les chants qui accompagnent les *wallunk'as* mentionnent toujours la *palomitay*[513], comme si l'on s'adressait à elle en termes affectueux. À l'instar d'autres jeux funéraires présentés précédemment, la *wallunk'a* permet donc à l'âme de prendre son envol.

[513] Le même rapprochement est fait dans les *coplas* espagnoles où l'on considérait que les jeunes filles se balançaient comme des colombes (Ruiz et al. 2008 : 26).

Selon l'anthropologue José Antonio Rocha (1990), le mouvement d'ascension permet d'atteindre l'*Alax Pacha* (le ciel) et le mouvement symétrique de descente rapproche du *Kay Pacha* (notre monde). La fête des défunts est donc selon lui le moment privilégié du dialogue entre les vivants et les morts, symbolisé dans le balancement de la *wallunk'a* qui connecte leurs deux mondes. La balançoire symbolise une permanente oscillation entre ces deux parties de l'existence, la vie et la mort.

La *wallunk'a* permet aussi d'opérer un jeu de séduction avec les morts[514]. Dans ce va-et-vient entre la vie et la mort, on laisse entrevoir aux défunts un pan de la vie joyeuse, puis on le reprend : les défunts se laissent charmer, puis doivent retourner dans leur pays de morts pour y demeurer.

Mais le dialogue persiste. En échange de ce divertissement qui leur est offert ainsi que du festin proposé les jours précédents, les défunts sont chargés d'intercéder auprès des divinités pour envoyer les pluies fertilisantes dans les champs travaillés par les vivants, ainsi que d'autres symboles de bonne fortune.

Pour que la séduction opère, il est indispensable que les âmes partent dans la joie, pour ne pas être dans la peine de quitter le monde terrestre. Comme me l'a confirmé doña Cristina, une femme d'Arani, les *wallunk'as* représentent « une manière de réjouir les âmes ». La visite des morts rénove donc la vie au milieu d'une allégresse collective et joyeuse.

Très logiquement, la fête de la *wallunk'a* n'est donc pas supposée être le théâtre de grandes scènes de tristesse, comme si les larmes s'étaient taries au cours des jours précédents. Cependant, comme il s'agit d'un temps qui ravive la mémoire des défunts, il arrive que certains éclatent en sanglots, notamment sous l'effet de l'alcool. L'alternance entre l'envol euphorisant vers le ciel et le morne retour vers le sol évoque facilement cette oscillation de l'expérience émotionnelle.

Dans les vallées, la *wallunk'a* est aussi la fête de la satiété. Comme je l'ai montré dans la partie précédente, le gage d'une bonne relation avec les morts est le sacrifice que font les humains en mangeant et en buvant de manière exacerbée. Or les festivités de la *wallunk'a* représentent un moment privilégié pour partager un bon repas et boire en abondance. Cela peut paraître moins évident à Qhoari, où j'ai noté que les personnes venant à la fête le faisaient après avoir dîné chez elles. Mais elles n'y viennent pas seulement pour danser et se balancer, mais bien aussi pour boire en abondance : invariablement, tous achètent plusieurs seaux de chicha au

[514]Les scènes de *wallunk'a* sont favorables à la séduction : celle des morts afin de les attirer dans leur réseau de réciprocité, celle entre jeunes, mais également entre personnes du même sexe, incités par les effluves de l'alcool, situation fortement condamnable en dehors du temps festif.

« propriétaire de la fête » et s'invitent mutuellement à boire entre parents et compadres.

Vertige

Les boissons alcoolisées accentuent la sensation de déséquilibre provoquée par l'oscillation. Amalgame entre l'ivresse du balancement et celle de l'alcool, la *wallunk'a* provoque une sensation de vertige (cf. Caillois (1967), à propos des jeux de vertige). Cette dernière part du centre du corps, et plus précisément de l'espace des organes génitaux qui reçoit l'essentiel de la force centrifuge du mouvement de balancier et d'où la sensation se diffuse dans le corps dans son entier. Lieu d'équilibre, cette zone corporelle devient le point d'irradiation où se ressentent intensément l'équilibre et le déséquilibre. Ainsi l'état d'ébriété, même léger, accompagne et se marie avec le sentiment de déséquilibre et de vertige provoqué par le mouvement oscillant de la balancelle. Stan Parchin (sans date) qui écrivit un article sur le travail de Goya se demanda si ce balancement ne serait pas une métaphore de la masturbation, au XVIIIème siècle.

g) Comparaison avec les balançoires d'autres sphères culturelles

Éléments récurrents : inversion, sensualité

Les balançoires figurent dans des scènes de l'histoire de l'art de différentes régions du monde et à différentes époques, des tableaux antiques chinois érotiques aux tableaux rococos européens en passant par les statues sumériennes et des poteries grecques. Comme la bibliographie sur les *wallunk'as* andines est pratiquement inexistante, j'ai choisi de m'inspirer de ces diverses balançoires afin de comprendre le sens que peut prendre ce jeu ritualisé par rapport à l'ivresse festive et aux rites d'inversion.

Toutes ces manifestations artistiques renvoient à la transgression des normes sociales établies[515] et souvent à des rituels qui renversent les valeurs quotidiennes et marquent le franchissement d'un seuil symbolique, social ou spirituel. Plusieurs éléments viennent étayer cette idée : les escarpolettes sont souvent liées à l'ivresse aussi bien des sens qu'alcoolique, elles mettent en scène une sensualité exacerbée et parfois simulent la mort.

L'escarpolette est une réjouissance essentiellement féminine, et ce dans toutes les cultures. Qu'il s'agisse des *wallunk'as* andines, des peintures sur les céramiques grecques ou des tableaux du rococo européen, ce sont toujours des femmes qui s'adonnent à cet exercice. Cependant le plaisir est partagé puisque les hommes sont volontaires pour tirer les cordes et admirer la femme qui vole.

[515] Ce qui n'est pas sans rappeler le rituel andalou des balançoires qui ont lieu pendant le Carnaval, temps contraire au jeûne, propice au renversement de l'ordre et approprié au rituel amoureux (Ruiz et al. 2008 :18).

Les escarpolettes de l'Antiquité : point de rencontre entre l'amour, le vin et la mort

La connexion avec l'érotisme était déjà établie il y a des millénaires, et ce dans de nombreuses civilisations. J'ai trouvé une représentation chinoise montrant une femme nue faisant de la balançoire devant son amant également nu, suggérant un acte sexuel d'un grand raffinement. Dans une tout autre sphère culturelle, chez les Sumériens et en Crète, il existait de petites statues représentant des jeunes filles en train de se balancer.

Un conte grec met en parallèle l'ébriété, la séduction-fertilité et les balançoires ; il est souvent représenté sur des céramiques qui mettent en scène les habitudes de jeunes filles et de vierges qui se plaisaient à se balancer. Bien que les escarpolettes boliviennes ne représentent pas la ritualisation d'un mythe aussi ancien, on ne manquera pas d'y reconnaître des similitudes avec l'histoire que voici.

Dionysos, le dieu du vin, avait chargé Icare de répandre le vin à travers la Grèce et en avait proposé à des bergers qui ne connaissaient ni le vin ni ses effets. En s'enivrant, ces derniers crurent qu'Icare les avait empoisonnés et le tuèrent. En apprenant cette triste nouvelle, sa fille Erigone, inconsolable, se pendit. Dionysos, furieux, envoya un sort à toutes les jeunes filles célibataires d'Athènes, les rendant folles et provoquant leur suicide de la même manière qu'Erigone.

Depuis lors, à Athènes, le festival d'Aiora – celui des balançoires – rappelait la mort de la jeune fille en évoquant un va-et-vient du corps après la mort. Les femmes se balançaient au rythme de chansons qui rappelaient sans cesse l'amour et le vin – comme dans les Andes, elles chantent l'amour et la chicha. Elles évoquaient la peine d'Erigone, dont le père avait été assassiné... De jeunes hommes poussaient les filles pendant qu'elles chantaient ; une fois tout en haut, elles devaient toucher des grappes de raisin avec les pieds.

Ces légendes sont probablement l'exemple le plus parlant pour illustrer la problématique exposée ici. Dionysos représente la substance active qui donne vie à toute chose. Sperme, urine, sève, lait ou sang, il est associé aux forces tant créatrices que destructrices. Dionysos est avant tout un dieu du vin, on dit qu'il a donné la vigne aux hommes et leur a fait connaître l'ivresse et la transe mystique. Dionysos, dieu de l'ivresse et de l'extase, celui qui connaît la fermentation et qui sait régénérer toute chose, permet à ses fidèles de conquérir l'immortalité grâce au vin.

Dans son culte à mystères, les adeptes expérimentaient des délires dus à l'ivresse ou à la consommation de drogues végétales et jouissaient d'une grande liberté sexuelle. On dit de ce dieu puissant qu'il est né deux fois, il incarne donc la mort et la renaissance. Il incarne à lui seul

l'ivresse, l'amour, le balancement entre la vie et la mort, la circulation des fluides vitaux...

Également point de rencontre entre l'amour, l'abondance, le vin et la mort, les balançoires étaient associées à des rituels d'initiation de la puberté. Cantarella (1996) démontra que faire de la balançoire permettait d'abandonner la vie impubère, en mettant en scène la mort symbolique de la pré-puberté, pour devenir une femme capable d'enfanter. C'est donc au prix d'une mort symbolique que l'on peut renaître et donner la vie (: 20-21). Mort et vie oscillent en permanence l'une vers l'autre.

Grivoiserie dans la peinture du XVIIIe siècle

Les émotions provoquées par les balançoires ne sont pas non plus passées inaperçues dans la peinture de la période rococo européenne et de l'exubérance qui caractérise cette époque. Les tableaux de Fragonard (*Les hasards heureux de l'escarpolette*, vers 1767) et de Goya (*El columpio*, 1779) sont des odes à la sensualité et renferment différents symboles qui y sont liés[516]. On y voit comme en Bolivie des hommes tirant les cordes des balançoires sur lesquelles sont assises des femmes, on y trouve des voyeurs, des pieds en l'air, des jupons qui volent, des paysages exubérants...

Photo 241 Francisco de Goya
El columpio, 1779
Huile sur toile 260 cm × 165 cm
Museo del Prado, Madrid, España

Photo 242 Jean-Honoré Fragonard
Les hasards heureux de l'escarpolette 1767
Huile sur toile 81 cm × 65 cm
Wallace Collection

[516]D'ailleurs, le tableau de Goya était destiné à l'alcôve des rois alors que celui de Fragonard avait été commandé par un haut fonctionnaire du clergé qui indiqua en détail tout ce qu'il souhaitait voir représenté (cf. Fresnault-Deruelle, Pierre, non daté).

Ces descriptions ressemblent étonnamment aux mises en scène des *wallunk'as* des vallées et hauteurs cochabambines. Si nous nous transportons au contexte des vallées boliviennes, nous y trouvons aussi une ambiance saturée de sensualité, sans doute moins raffinée que dans un tableau de Fragonard, mais les *cholitas* prennent là aussi un grand plaisir à se faire balancer par de jeunes hommes et se faire admirer par eux et par l'assistance.

h) La sensualité des balançoires andines : une métaphore de la sexualité

Toutes les balançoires, quelle que soit la diversité de leurs origines – qu'elles soient sud-américaines, extrême-orientales, issues de l'antiquité européenne ou de la période rococo – semblent évoquer des idées similaires. L'art de balancer et de se faire balancer est une ode à l'amour, à la sexualité et la fertilité, à la vie, à la mort et à l'ivresse, due au vin ou à la chicha. Tout ce qu'évoquent ces symboles semble se condenser dans les réminiscences actuelles de ces antiques balançoires que sont les *wallunk'as* des vallées boliviennes.

L'érotisme du pied

Photo 243 au moment d'attraper le panier. Arani 2009.

Photo 244 Yinka Shonibare "The Swing (d'après Fragonard)," 2001. Collection of Tate Britain. Courtoisie de l'artiste et de Stephen Friedman Gallery, London.

L'imaginaire des jambes et de leur prolongation, le pied, est un lieu commun récurrent dans le jeu de séduction. Le pied est un symbole érotique. On le trouve même dans les histoires racontées le plus innocemment aux enfants : Cendrillon perd sa chaussure de vair, et cette dernière devient l'objet de tous les désirs du prince.

Apparemment, l'œil de la gent masculine est facilement attiré par les photos de femmes nues bottées ou portant talons aiguilles (photos que l'on retrouve dans une grande majorité de calendriers et de publicités de peintures, de pneus et de bières, en Bolivie comme ailleurs, notamment dans les *chicherías*).

Ariane Kerbrat (2004) suggère que le pied serait une métaphore du phallus. Le pied l'évoque symboliquement et s'apparente par voie de conséquence à la fonction sexuelle. D'ailleurs, les bordels romains affichaient un pied en guise d'enseigne. On peut même entendre un écho de cette symbolique dans des expressions françaises comme « prendre son pied », qui évoque l'idée du plaisir sexuel (même si à l'origine l'expression renvoyait à l'unité de mesure et signifiait prendre sa part de butin). Détail significatif dans le tableau de Fragonard, la jeune femme lance ou perd sa chaussure pour le plus grand plaisir de son amant supposé, bien placé pour regarder sous les jupes généreuses de la belle.

Les jeux de jambes auxquels les *cholitas* doivent se livrer ne sont pas étrangers à cette sensualité (ma commère doña Salomé m'avait d'ailleurs recommandé d'aller à la *wallunk'a* avec une *pollera* car « en volant, la jupe se lève », insinuait-elle...). Les femmes s'efforcent de coincer leur jupe et leurs jupons en croisant les jambes pour empêcher qu'ils ne volent[517] ; cependant, au moment d'attraper le panier ou autre prix, elles se voient obligées d'ouvrir fugacement les jambes pour se saisir de l'objet, laissant évidemment libre cours à toutes les fantaisies masculines – voire des femmes elles-mêmes, dans une impulsion de voyeurisme.

À l'instar des jeunes hommes dans les tableaux de Goya et surtout de Fragonard, ou des satyres grecs poussant la balançoire, les jeunes célibataires sont en attente de ce moment du *fascinum*[518], celui où la femme se balançant dévoilera la jambe sous l'effet du vent ou du jeu. Lors des fêtes où se trouvent des balançoires, tous deviennent voyeurs, aussi bien de la personne qui se balance que des jeux de séduction qui se déroulent à proximité.

Nombreux sont les hommes qui se rassemblent autour de la *wallunk'a* en se plaçant de façon à pouvoir admirer les jambes de celles qui osent monter sur la balançoire. Les *t'usu* (mollets) sont repérés par les galants chaque fois qu'ils se dévoilent même fugacement. Ils sont

[517] Les femmes espagnoles, à l'instar des boliviennes, avaient bien du mal à retenir leurs jupes, elles utilisaient pour ce faire des mouchoirs, des courroies et autres vêtements, censés en même temps, attirer l'attention des jeunes spectateurs (Ruiz et al. 2008 : 29)

[518]Dans le tableau *Les hasards heureux de l'escarpolette*, cet instant est matérialisé dans la présence du petit chien dont l'excitation est évidente, celle de l'amant cherchant à apercevoir l'intimité de la jeune femme en plein vol, des statues de Cupidon qui semblent participer à la scène et finalement, comme le souligne Pierre Fresnault-Déruelle (s/d), le voyeurisme de l'abbé qui pousse la balançoire.

très appréciés car ils font présumer la capacité de travail de la femme et sa résistance[519]. Plus ils sont galbés, plus la femme sera convoitée.

Le va-et-vient de la balançoire fait allusion au mouvement sexuel, justement peut-être car il procure trouble et excitation, ce qu'exacerbe encore l'état d'altération psychique dû à l'ébriété. Les jambes qui s'ouvrent pour attraper le panier et les *polleras* qui flottent au vent, laissant libre cours à tous les désirs, s'ajoutent à la musique *(tonada)* fortement rythmée et répétitive *« por vos viditay... »* dont la monotonie pourrait rapprocher d'un léger état de transe. Les paroles des personnes présentes et des chansons sont très fortement liées au désir sexuel : « Tu ne peux pas attraper le panier car tu ne veux pas ouvrir les jambes et refroidir le sexe que je t'ai réchauffé », disait l'un de mes voisins dans la foule, à Arani.

En somme, la balançoire conjugue les jeux de séduction, de désir et de frustration (au moment où l'on va obtenir le fruit de nos désirs, il nous échappe pour finalement revenir, exacerbant ainsi l'excitation) et les rites de fertilité.

***La séduction autour des* wallunk'as**

Le sens sacré de la *wallunk'a* s'est probablement dilué avec le temps, désormais la relation avec les âmes des défunts n'est pas toujours flagrante et il s'agit avant tout d'une ode à la fertilité, à l'exubérance, au rire et à l'ivresse (Novillo Guzmán 2005, Albo 2007 : 146). Cependant, il est évident que le sens du jeu, de la séduction et du dialogue avec les morts n'a pas disparu ; en effet, la fête de la *wallunk'a* célèbre une rencontre, celle de la vie et de la mort, mais aussi celle de jeunes gens venus séduire et se laisser séduire.

Novembre est un mois d'abondance, le début de la saison des pluies et, par conséquent, de la croissance des cultures. Par extension, certains pensent que c'est le moment privilégié pour les rites amoureux. La Terre-Mère, la Pachamama serait stimulée par l'activité sexuelle des humains. Tout ce qui excite les humains a le même effet sur elle : la boisson l'enivre, la nourriture – sous forme de *q'owa* et autres offrandes – la rassasie, la musique la rend gaie... et les rites sexuels la stimulent.

Tous ne sont pourtant pas d'accord quant au moment propice pour les rites sexuels. À ce sujet, j'ai recueilli des avis contrastés. Alors que certains pensent que démarrer une relation amoureuse à la Toussaint pourrait s'inscrire sous de mauvais augures, favoriser une rupture rapide, d'autres croient au contraire que le *suwanaku*[520] à cette époque fertile sera le signe même

[519] On relèvera les mêmes désirs de mollets dodus dans de nombreuses coplas espagnoles (Ruiz et al. 2008 : 30).
[520] Le *suwanaku* est le rapt ritualisé des femmes. Il marque le début de la vie conjugale d'un nouveau couple.

d'une relation stable, heureuse et surtout prospère, certainement placée sous la protection des ancêtres. En outre, la pratique du *suwanaku* pendant la fête de la Toussaint peut être considérée comme un jeu de *tira y afloja*[521] avec les parents de l'amoureuse, où chacun tire à lui les ficelles du jeu ; en effet, il s'agit d'une négociation serrée entre les deux familles facilitée par le don de coca et de chicha. Si ces offrandes sont acceptées, il est entendu que les parents acceptent la demande en mariage ou en concubinage du jeune couple.

Pendant la fête de la *wallunk'a*, à Qhoari, j'ai vu de nombreux jeunes cherchant à flirter. D'ailleurs, les jeunes femmes se préparent avec soin, elles se font belles et se parfument[522] pour aller voir la *wallunk'a*. Je me souviens d'une année (2008) où finalement, un couple prit la poudre d'escampette en direction de la rivière, lieu privilégié et reconnu pour abriter les amours embryonnaires. Parfois de force, parfois volontairement, les jeunes filles sont attirées dans les fourrés qui bordent la rivière, généralement après qu'elles ont ingéré de grosses quantités de chicha pour leur faire baisser la garde (toutefois, il arrive que certaines désirent tout simplement se laisser séduire, voire prennent les devants). L'alcool qui coule à flots crée un climat de désinhibition ou de baisse de la vigilance qui pousse hommes et femmes à avoir des relations sexuelles qui n'auraient certainement pas lieu en temps de sobriété.

Cette rencontre de l'ébriété et de la sensualité est propice aux rites de fertilité. Il est permis de penser que la Toussaint et les rituels qui en font partie représentent des espaces à caractère sacré : l'acte sexuel n'est rien d'autre que la reproduction d'une activité divine qui permet de donner la vie. Dans certaines régions aymara, le jeune couple doit demander la permission à ses aînés et à ses ancêtres ainsi qu'à la nature divinisée avant d'avoir une relation sexuelle car il s'agit d'un acte hautement chargé de sacralité (cf. Jiménez Sardón 2003).

Dans la société que j'ai étudiée, le jeune couple ne prend pas les mêmes précautions. Toutefois, il ne sera reconnu officiellement en tant que tel qu'après plusieurs tentatives de « rapt » et quand les parents de la jeune femme, après avoir accepté la chicha et la coca offertes par les parents du garçon, laisseront partir leur fille avec son amant.

Il semblerait plutôt qu'on assiste de plus en plus à des rencontres fortuites entre inconnus dans les *chicherías* ou les *locales* ou encore dans les fêtes. Bien entendu, comme les jeunes s'y rendent en groupe, le contrôle social s'exerce avec vigueur : tout le monde se connaît. Il serait difficile de prendre trop de libertés.

---

[521]Dont une traduction pourrait d'ailleurs être « va-et-vient ».
[522]Ce qui est assez rare en zone rurale.

Le serpent, une symbolique sexuelle de la Toussaint

Pour terminer avec cette idée de fertilité et de mort autour du rituel de la balançoire, il me semble intéressant d'insister sur le symbole d'érotisme, de mort et de renaissance que représente la figure du serpent. Le serpent séduit par son pouvoir en même temps qu'il est repoussant en raison du danger même qu'il représente, de la manière dont il se déplace. Cette reptation et sa capacité à pénétrer dans n'importe quelle anfractuosité de la roche et de la terre en font le vecteur idéal de la communication entre l'*Ukhu Pacha* (monde chtonien, monde de l'inconnu) et le *Kay Pacha* (notre monde terrestre).

Dans la région de Qhoari, il est de tradition, le 1er novembre, de rechercher et de tuer des serpents – que l'on assimile au diable. Il faut pour cela leur couper la tête tout en regardant le soleil. Dans l'esprit populaire, par ce geste, c'est le diable que l'on tue, la mort que l'on dissout. Par ailleurs, on retrouve systématiquement ces figures de serpents – qui se mordent la queue – dans les *urpus* (figures en pain de la Toussaint). Il s'agit bien de rituels accompagnant la fête des morts et il existe même un rapport direct avec la tradition de la *wallunk'a*, comme on va le voir.

Dans les alentours de Pocona, on chassait des serpents que l'on faisait ensuite se mordre la queue afin de former un anneau. Les femmes se balançant sur les *wallunk'as* devaient les lancer sur des bouteilles (en guise de quilles) situées sur le toit de la *chichería*[523].

Je pense que ce jeu de quilles est une condensation de ce qui précède. On y trouve des éléments de la fertilité, de l'ivresse, de la séduction, de la balançoire. À travers ce jeu, on devine un intense sens érotique attisé par le balancement de la femme : jouer avec des serpents éventuellement décorés de fleurs (ce qui évoque une double fonction : les connotations sexuelles de l'animal et sa perversion, et une justification morale, la supériorité de l'humain chrétien sur le diable). D'autre part, on utilise dans ce jeu des bouteilles dont l'aspect évoque évidemment une forme phallique. Tous ces éléments font penser à l'influence du serpent pour la fertilité des humains comme pour celle des champs (symbolisée par la présence de fleurs). Le serpent représente certainement le diable, mais pas forcément le diable compris dans sa dimension catholique manichéenne ; plutôt un diable capable de générosité en fonction de celle dont il fait lui-même l'objet.

Le sujet mériterait d'être creusé davantage, mais j'ai l'intuition que, à travers le sacrifice du serpent et la consommation de sa représentation circulaire sous forme d'*urpu*, on cherche à symboliser le retour – quoique fugace – des morts en cette période. C'est une façon d'exprimer

[523] Communication personnelle de l'anthropologue et archéologue Ricardo Céspedes. Je ne sais pas si cette pratique perdure.

que la vie reprend son cours même après la mort, et que le cycle vital se perpétue.

***
*

Les balançoires incitent à la légèreté, au divertissement, aux amours brutales ou désirées ; elles provoquent une ivresse des émotions aussi bien qu'éthylique. L'incessant va-et-vient entre la vie et la mort ou entre amoureux se manifeste aussi dans la possibilité de basculer dans un même temps et espace d'une fête à l'autre, d'un univers à un autre, du cimetière à la *chichería*, de basculer d'une signification à une autre, d'une façon de boire à l'autre.

Monter sur une balançoire n'est pourtant pas dépourvu de risques, on peut tomber, se blesser ou mourir. Le danger est, à sa façon, une forme de flirt avec la mort. C'est ce risque et la décharge d'adrénaline qui l'accompagne qui permettent de vivre des moments d'émotions, de climax.

Et probablement le mouvement insinuant de la balançoire, avec toutes les valeurs sexuelles qu'elle comporte, contribuera-t-il à l'augmentation symbolique de l'abondance, de la fertilité des cultures. Tout cela est favorisé par l'ivresse aussi bien que la rencontre sensuelle entre ceux qui tiennent les cordes, les amoureux soupirants, les jeunes filles qui se balancent et le reste de l'assistance. Il existe une coïncidence entre toute cette sensualité et la fertilité qui s'annonce, renforcée encore par le transfert de la force des morts vers le monde des humains. Toute cette énergie favorisera la fécondation de la Terre-Mère, elle-même stimulée, on l'a vu, par l'activité sexuelle humaine.

Conclusion

Dans cette quatrième partie, j'ai recouru à la notion d'inversion pour éclairer certains rituels funéraires et de travestissement lors du Carnaval. Là, l'ordre du monde est mis à bas, les valeurs transgressées, les hiérarchies renversées, les rôles de genre et d'âge embrouillés, pour finalement aboutir à une situation de *pachakuti* (ordre à l'envers). Mais si l'ordre est chahuté, c'est surtout pour profiler sa structure et pouvoir ensuite instaurer de nouveau l'ordre ancien sécurisant. C'est généralement l'ivresse provoquée par toute boisson alcoolisée qui facilite cet état d'inversion.

On trouve des comportements inversés lors des travestissements sexuels rituels présents aussi bien lors de cérémonies funéraires de jeunes enfants (*jandanku*), que lors de l'*alma kacharpaya* et finalement, bien évidemment, dans les *comparsas* de Carnaval. La *qhalincha* est le travesti andin par excellence. Hormis les travestis, des attitudes dévoilant une forme

d'homosexualité sont tolérées en situation de *khuskan* ou *phiri machasqa*, de grande ivresse, et quand elles sont circonscrites dans un temps et un espace donnés. Le renversement temporaire de l'identité est alors compris comme une recherche de complétude de la personne, la réunion du masculin et du féminin pour former un être achevé.

La «métamorphose du buveur » est aussi une forme de travestissement. Afin d'illustrer sa transformation physique et psychique, j'ai opté pour suivre don Leonidas, le *curandero* de Qhoari, dans ses récits narrant ses métamorphoses recherchées et provoquées par l'ivresse. Finalement, lorsque les hommes boivent, ils passent aussi, quoi que dans une moindre mesure, par des processus de métamorphose de leur corps et subissent des altérations dans leur perception du monde environnant.

L'inversion est perceptible également dans les jeux funéraires. Là où l'on s'attendait à des scènes de détresse et d'angoisse s'instaure un climat de joie et de séduction propice au départ du défunt et à l'accompagnement de la famille endeuillée. Le jeu favorise alors la communication avec les défunts. Je suis partie des définitions de jeu données par Huizinga et Caillois que j'ai mises en perspective avec les jeux mortuaires étudiés. Au contraire de ces auteurs, dans le contexte andin, je pense que le jeu est loin d'être gratuit. Il engage une relation de réciprocité envers le défunt et entre les membres de la communauté. La réciprocité suppose une dette, une dette du défunt envers les humains au bénéfice de qui, il devra influencer les phénomènes météorologiques et une dette de la famille envers ceux qui sont venus jouer pour l'accompagner et guider l'âme. Dès lors, le jeu devient une forme de coopération entre vivants et morts.

En outre, il revêt une fonction performative puisqu'il permet d'accompagner le défunt dans son envol tout en assurant la perpétuation de la vie à travers la reproduction en miniature de la vie quotidienne et autres rituels de séduction (*wallunk'a*). Jouer ou non peut entrainer des conséquences extrêmement lourdes quant au destin du mort – et par là-même de sa famille -. Une pierre qui ne tombe pas est une porte fermée pour le défunt qui ne pourra entreprendre son voyage. Ne pas aller à la *wallunk'a*, c'est frustrer le mort dans son apprentissage de l'envol. Or, le défunt ne doit pas rester parmi les vivants, sa place n'est plus là et sa présence pourrait devenir néfaste. Il faut l'aider à partir et cela doit se faire dans la joie.

Le jeu, dès lors, est bien un rituel d'inversion dans lequel se mêlent constamment ivresse, peine et joie, combinant des sentiments attendus voire provoqués de solennité à de grandes manifestations de joie et de comportements inversés. Le jeu ou le travestissement, teinté d'ébriété (on joue pour boire et on boit pour jouer ou se travestir), deviennent alors des moyens de communication avec les morts et les esprits.

CINQUIÈME PARTIE

Un corps ouvert et sacrifié

Des femmes ivres buvant et urinant en même temps, de jeunes femmes engloutissant des *tutumas* de chicha pendant que leur bébé tête, des verres percés de trous... autant d'images d'un flux ininterrompu de boissons et de substances corporelles. Les liquides doivent circuler, ceux qui ne servent plus doivent être évacués. Non seulement le liquide s'écoule de façon continue mais en outre il passe d'un corps à l'autre, dans un cycle d'alimentation, qu'il s'agisse d'humains ou d'entités spirituelles. Une bonne hydratation est garante de la vie, et cela vaut tant pour le corps humain que pour la nature anthropomorphisée.

Les offrandes illustrent ce besoin impérieux de circulation hydraulique : la Pachamama a soif, si on ne lui offre pas son content de dons liquides (ou d'autres produits volatiles : odeurs, couleurs et musique), elle « attrape » les personnes et les rend malades en s'alimentant de leur énergie.

Peut-on parler de ce flux continuel de liquides et de substances corporelles comme d'une mise en relation avec le monde environnant ? Et si cet épanchement venait à être interrompu, cela reviendrait-il à une rupture relationnelle entre humains et non humains ?

Toutes ces images intriguèrent ma sensibilité. Je me suis demandé si le corps imbibé d'alcool, estropié, déformé sous les traits de l'ivresse, le corps momentanément détruit, passant en outre – volontairement – par différentes phases d'altération psychologique, pouvait être considéré comme un corps sacrifié. La logique qui guide les gestes d'offrandes et de sacrifices sanglants pourrait-elle être également valable pour le corps humain, qui deviendrait alors à la fois objet et récipiendaire du sacrifice ? Cette question s'impose de façon paroxystique lors de la fête du *t'inku*, dans le Nord de Potosí, dont les participants s'enivrent jusqu'à mettre véritablement leur vie en danger et dont les corps inertes terminent à même le sol où on les laisse pour morts.

Chapitre XIII

Le corps ouvert : un système hydraulique

Boire en compagnie, comme manger le même pain, crée un lien particulier avec le commensal, qu'il s'agisse d'un ami, d'un allié, d'un partenaire économique, d'un étranger ou même d'un ennemi. Il s'établit « entre convives, une identité d'être, une sorte de consanguinité[524] », disent Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne (1979) à propos des repas chez les Grecs anciens. La boisson absorbée en commun rend les humeurs semblables et les buveurs identiques... en particulier s'il s'agit du vin qui évoque le sang.

Dans le même ordre d'idée, je pose que, dans le cas présent, la texture du corps devient – symboliquement - celle de ce que nous ingérons. Nous nous liquéfions : la graisse fond, le sang s'affaiblit, nous nous approprions les caractéristiques mêmes de l'alcool. Le corps finit par acquérir également l'odeur de ce qu'il a incorporé et digéré : du *borracho* émanent des vapeurs aigres et désagréables (odeurs vinaigrées, odeurs persistantes de pets et d'urine), son corps sent le pourri bien que dans un premier stade de l'ivresse, le corps sente seulement la chicha et « au contraire, ça nous donne envie », affirme doña Roberta. Du reste, l'odeur est contagieuse[525], certaines maladies se transmettent à travers l'odeur.

J'analyserai, dans ce chapitre, le fonctionnement « hydraulique » du corps et plus spécialement du corps ivre soumis à des pressions particulièrement intenses puisque la boisson alcoolisée accélère la circulation des liquides humoraux.

Le corps est conceptualisé comme un contenant (Charlier 2011) dans lequel circulent des humeurs qui doivent ensuite s'écouler et où les aliments solides ou liquides absorbés doivent être recyclés. Ce processus n'est pas exempt de dangers : les orifices corporels s'ouvrent alors, laissant le passage libre pour les démons. En même temps, l'épanchement est la garantie d'une communication avec le monde environnant, le corps est un microcosme qui simule et stimule le fonctionnement des éléments naturels.

---

[524] Dans le même registre, on dit que jeter de la chicha sur le placenta rend alcooliques mère et enfant pour toute leur vie. En outre, si le sang d'un alcoolique touche un autre sang, il lui transmet son vice par un phénomène de mimétisme et surtout, je crois, car les liquides sont miscibles entre eux et les humeurs corporelles n'échappent pas à cette loi.

[525] D'ailleurs, au cours de l'histoire de l'éradication de la puanteur coexistaient plusieurs motivations, une médicale et une mécaniste (la puanteur étant censée contaminer les organismes sains par le biais de l'odorat), mais aussi une motivation sociale : la mauvaise odeur et la saleté sont celles du prisonnier, du pauvre, de la foule (Détrez 2002 :173). Voir également : Alain Corbin (1982), Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles.

I. Graisse et urine : des liquides qui circulent

A. Un corps plein et hydraté

Le corps doit rester humide sous peine de se déshydrater et de mourir. Ce qui est vieux est en cours de desséchement, ce qui est mort est sec. Charlier (2011) affirme justement que le « sec » constitue une interruption de la circulation entre les humains mais aussi entre les humains et les esprits ou les divinités ; seuls les fluides sont des véhicules. J'ai montré plus haut que les morts se revigorent sous l'apport de la force vitale contenue dans l'alcool et la chicha. Il en va finalement de même avec le reste de la nature vivifiée ; c'est pourquoi les pierres, les sources, les montagnes attendent leur dû. J'ai souligné tout au long de ce travail l'importance des breuvages alcooliques pour communiquer avec les divinités. À cette analyse, on peut ajouter que la feuille de coca, sacrée, doit toujours conserver un peu d'humidité, ce qui lui confère son pouvoir enthéogène.

Le corps doit être plein et hydraté. Néanmoins, il est nécessaire d'assurer une permanence dans l'écoulement des liquides[526]. Dans la médecine antique, les orifices du corps et les pores permettaient la circulation des humeurs du corps et du sang pour réguler la chaleur interne et évacuer ce qui est pourri (Nahoum-Grappe 1991 : 124). Si cet épanchement venait à disparaître, cela pouvait engendrer une angoisse, raison pour laquelle on cherchait constamment à compenser les déséquilibres en régulant les flux et reflux.

Bastien (1996) a démontré que, dans les Andes, se sont ancrés dans l'imaginaire local les concepts de la médecine antique – qui va des Grecs jusqu'au Moyen Âge. Cette médecine reposait sur l'opposition de valeurs dans la nourriture et les boissons (Craplet 2000, Nahoum-Grappe 1991) telles que le froid et le chaud, le sec et l'humide, qui cherchaient à s'équilibrer dans une lutte permanente (à Cochabamba, on « tue » la viande de porc considérée comme chaude avec de la chicha ou on la cuisine avec de la menthe – connue pour ses vertus rafraîchissantes qui apaisent les effets négatifs des aliments considérés chauds –, on soigne la diarrhée – symptôme d'un estomac en « ébullition » – avec du jus de citron considéré comme froid).

Dans l'imaginaire européen médiéval, cette dualité de valeurs et la nécessaire circulation des liquides corporels s'inséraient dans un système de correspondance avec l'univers et son

[526] Les larmes aussi sont considérées comme *kallpa* (force) et permettent au corps de rester humide et fort.

résumé : le corps et ses humeurs (Nahoum-Grappe 1991 : 112)[527]. Les représentations du corps sont imbriquées dans un réseau de significations symboliques, le corps représente d'une certaine façon l'organisation symbolique du monde (Nahoum-Grappe 1991 : 125, Lacaze 2004). La médññecine populaire bolivienne, héritière de ces concepts, applique constamment ces principes.

Ainsi, le corps est soumis au besoin de se remplir pour vivre avec force, vitalité et énergie. Il est conçu comme un contenant qui doit être dur et fermé (Charlier 2011). Nous avons vu qu'il faut sans cesse remplir ce qui est perdu, garantissant la complétude des corps : un corps vide et ouvert serait trop exposé aux dangers extérieurs. Dans sa thèse doctorale, Charlier s'est attachée à démontrer l'importance de toujours remplir le corps ; consommer des aliments devient alors un acte préventif ; or, pour remplir le corps, ses ouvertures sont sollicitées. Elles doivent alors être l'objet de grands soins : il faut empêcher les prédateurs d'entrer.

Si les habitants des hautes terres cochabambines reconnaissent l'importance de l'humide comme symbole vital, j'ai pourtant toujours été déconcertée au cours de mes séjours en zone rurale de ne pratiquement jamais voir personne boire de l'eau[528]. Zenobia me dit un jour à mon grand étonnement que l'on ne buvait pas d'eau à Qhoari car « il fait sec » et que c'est pour cela que les habitants n'ont pas soif. Les seules boissons que j'ai vu boire pour se désaltérer sont la chicha (en contexte festif ou de travail et exceptionnellement dans la vie quotidienne, à moins de terminer des restes d'une fête avant qu'elle ne tourne au vinaigre) et très rarement de l'eau de la source. En fait, les gens se rincent la bouche plutôt qu'ils ne boivent. Les explications de Laurence Charlier sont précieuses pour comprendre ce dédain envers l'eau. Elle souligne que l'eau est « force » (« *kallpa* » en quechua), c'est pourquoi il n'est pas recommandé d'en boire en excès car cette consommation remplirait les corps de trop de « force ». Cela ne semble nullement incongru, puisque selon la même auteure, boire de l'eau augmente la quantité de graisse *(wira)* et l'on connaît la propriété de la graisse en tant qu'énergisant.

B. Un corps pétri de graisse

Afin de comprendre le fonctionnement de l'alcool dans le corps, il me semble pertinent d'ébaucher la manière endogène de concevoir le corps à travers l'analyse du rôle de la graisse et du sang, notamment avec la description d'une pratique peu recommandable, celle du *qharisiri*, le

[527] Il est intéressant de noter ici que le terme humeur décrit en même temps un état d'esprit et une substance liquide produite par le corps. De nombreux termes liés au champ sémantique de l'alcool proviennent du langage de la santé. Ainsi, apéritif signifie « qui ouvre les pores », et quant à l'exclamation « santé », elle parle toute seule (Craplet 2000). Ce n'est qu'à partir du XIXe siècle que l'on fait le procès de l'alcool à partir d'une étude de l'alcoolisme et que l'on abandonne les théories qui faisaient le parallèle entre l'ingestion des breuvages alcooliques et la santé, la capacité à « tenir l'alcool » et un corps robuste.

[528] Ma famille d'accueil devait elle aussi être vraiment surprise de me voir arriver avec plusieurs bouteilles d'eau...

voleur de graisse.

Le sang et la graisse donnent du pouvoir au corps. Le sang est le principe de vie et la graisse celui d'énergie[529]. La graisse, comme l'urine, le sang et toutes les humeurs corporelles, fait partie d'un circuit corporel dans lequel elle circule. Toute graisse perdue doit être remplacée, on le verra, par un substitut de graisse humaine, celle du mouton. D'après Molinié (1991), la graisse a une place privilégiée dans les représentations andines par son efficacité symbolique. Elle est utilisée dans les rituels de guérison, dans les offrandes, dans la sorcellerie, pour améliorer le son des cloches, dans l'alimentation... L'ethnologue y voit une relation métonymique avec ce que l'on nomme généralement l'« âme ».

Ces vertus pénètrent le corps à travers la manducation ou l'absorption. Les plats dans la région de Qhoari sont très riches en calories. « Avant, on mangeait beaucoup de graisse », me disait une habitante. Je pense que les habitudes n'ont pas tant évolué : la graisse accompagne chaque plat. Si la cuisinière ne peut cuisiner avec de la viande, elle prendra soin de placer au moins un bon morceau de graisse de mouton déshydratée (*ch'arki*) dans la soupe et si elle n'en dispose pas, elle le remplacera en versant de l'huile de cuisine. L'huile est l'un des aliments essentiels dans la cuisine des hautes terres et même des vallées[530]. Dans les régions exposées au froid mordant et au vent, la graisse est absolument indispensable pour affronter la dureté du climat. Nous sommes ce que nous mangeons. La formule est assez banale mais représente bien, il me semble, la manière d'envisager l'alimentation de ce corps qui se doit d'être résistant et fort mais sans excès.

Pour approfondir la notion de graisse et de sang, il faut faire appel à un personnage ténébreux et qui inflige la crainte : le *qharisiri*[531]. Ce personnage n'est pas mythique, dans la bouche des Qhoareños, il existe bel et bien[532], il extrait la graisse et le sang de ses victimes[533], les abandonnant exsangues et sans force, ce qui les conduit souvent à la mort à moins que l'on

---

[529] Nous savons qu'une belle femme, selon les critères locaux, est bien plantée, robuste, voire *replète*, c'est celle qui incarne la bonne santé et la vitalité : c'est une bonne travailleuse. D'ailleurs, dans tous les concours de beauté en zones rurales andines, les gagnantes sont toujours de fortes femmes vigoureuses.

[530] Des systèmes de représentation similaires se retrouvent ailleurs, notamment chez les peuples centrasiatiques de tradition pastorale pour qui la graisse est symbole de prospérité. La ressemblance avec nos peuples d'altitude ne s'arrête pas là : le mode de cuisson préféré est le bouilli. En effet, la valeur positive de la graisse, selon Lacaze (2003), explique la préférence du bouilli par rapport au frit aussi bien pour les Kazakhs que pour les Mongols. Ce mode de cuisson permet de conserver la graisse qui sera ensuite consommée sous forme de bouillon (cf. : 214).

[531] Poursuivant le personnage du *qharisiri,* Gerardo Fernández (2008) en a retrouvé des traces dans le Vieux continent, alors que la tradition andine le décrivait comme originaire de la région.

[532] Au contraire de ce que Laurence Charlier a démontré dans sa thèse extrêmement étayée, dans la région de Qhoari, on connait certains *qharisiri*, leurs prénoms et noms, on sait où ils habitent et les habitants n'attendent que le moment idoine pour les attaquer.

[533] Il faut prendre garde aux orifices, les fluides peuvent s'écouler par là et le corps devenir creux, faillant à la complétude qui garantit la bonne santé : « Les *qharisiri* prennent aussi le sang des fesses, juste à côté du trou [anus], et quand il prend la graisse de là, le plus certain c'est que la personne meure car il n'y a pas de remède pour ça » (doña Salomé).

n'intervienne à temps. Il faut alors couvrir la blessure de la graisse qui se trouve « au-dessus du ventre, c'est une graisse blanche fine » extraite d'une brebis noire[534] pas tout à fait morte – encore en train de gigoter – sacrifiée pour l'occasion. Il s'agit en fait d'effectuer un transfert d'énergie vitale et énergisante vers le malade, énergie assurée par la vitalité de l'animal. On absorbe sa vie, et la graisse (considérée comme un fluide énergisant), disposée sur la blessure, pénètre le corps facilement et le revigore. La personne « coupée », attaquée, doit également ingérer du sang de brebis mélangé à du vin. Les humeurs se mélangent pour sauver la victime.

a) Un vampire et des cannibales

D'autres témoignages suggèrent un certain cannibalisme symbolique. La graisse extraite par le *qharisiri* devient un remède contre le mal lui-même, c'est pourquoi il est vivement recommandé de manger des pains pétris de graisse humaine, celle en provenance de l'action prédatrice de notre homme :

> « Je ne sais pas ce qu'ils faisaient du sang, mais on dit que de la graisse, ils faisaient des pains bénits qui ressemblent au pain [hostie]. […] Ce sont de tout petits pains, l'hostie est faite seulement de farine de blé, sans sel, sans rien."

se souvient doña Salomé. Par ailleurs, doña Julia ajoute à propos du sang et de la graisse extraits par le *qharisiri* : « On dit que c'est pour les vendre et que ça coûte très cher, en plus, on les utilise pour faire du pain et du vin. Une fois, mon père m'a donné à manger un pain très gras et il m'a dit qu'il contenait de la graisse humaine. » Et la liste s'allonge : « À Arani, il y a un *señor de caña* (une statue de saint faite à base de roseaux), à qui on demande du pain bénit. Ce pain est fait de graisse de personnes mais en plus cette graisse sert à soigner la blessure même du *qharisiri*. » (doña Salomé).

Les témoignages sont nombreux à propos de ce pain bénit élaboré à partir de graisse humaine. Un cercle vicieux... Le *qharisiri* vole la graisse qui sera vendue pour fabriquer le remède contre le propre mal qu'il aura commis. La graisse doit être réintégrée dans son circuit. La graisse de mouton est efficace mais la graisse humaine est particulièrement puissante pour récupérer l'énergie perdue. Le circuit est fermé.

Dans ces citations, des pistes nous mènent à une mise en relation avec la communion chrétienne. Le sang et la graisse extraite servent à faire du pain et du vin (dont la symbolique est liée à celle du sang) ; en outre, les *qharisiri* les plus redoutables sont les curés. Or, l'on sait que le *qharisiri* n'est autre que l'ennemi potentiel (Charlier 2011) comme le furent les prêtres

[534] Laurence Charlier explique que les animaux noirs ont le sang épais et de bonne qualité, ce qui explique probablement la raison pour laquelle les *curanderos* ont généralement recours à des animaux de couleur noire.

espagnols à un moment donné. À cet égard, doña Salomé apporte un indice : « mon père et ma mère nous disaient que les curés *qharisiri* étaient plus forts que les *qharisiri* normaux, le curé *qharisiri* peut tuer jusqu'à dix personnes. Ensuite, ils emmenaient à dos de mules les personnes 'incisées' ».

b) L'alcool fait fondre la graisse

Venons-en à nos *borrachos*. La meilleure graisse, estime-t-on, est celle des personnes âgées car elle est dure et sèche – j'ai déjà évoqué, dans les parties précédentes, la valeur du sec et sa mise en parallèle avec la mort. On considère que les vieux se dessèchent peu à peu[535] pour terminer comme les momies. La graisse durcie est alors le fruit d'une lente maturation au cours de laquelle elle acquiert des propriétés enrichissantes.

Quand le *qharisiri* cherche à attaquer des personnes ivres, il rencontre de nombreuses difficultés puisque leur graisse a fondu sous la chaleur de l'alcool, comme une bougie, comme si le corps du buveur s'était liquéfié, comme s'il adoptait la même consistance que les liquides absorbés. Doña Severina Quinteros explique ce phénomène en ces termes : « Le corps est engourdi, la graisse fond à cause de l'alcool ; l'alcool est chaud et il fait fondre la graisse, c'est pour ça que le *qharisiri* ne peut pas le couper. » Le *qharisiri* ne peut pas attaquer celui qui est saoul mais il existe une solution, me murmurèrent certains *Qhoareños*, qui consiste à jeter le *borracho* dans l'eau du fleuve. L'eau en est tellement gelée que la graisse se solidifiera de nouveau :

> « Quand on n'est pas ivre, c'est plus facile [pour le *qharisiri*] de nous faire dormir et d'enlever la graisse la plus congelée et sèche mais quand on est saoul, il ne peut pas extraire la graisse facilement parce que l'alcool la rend liquide et en plus quand la personne est ivre, le *qharasiri* n'arrive pas à la faire dormir. Il doit d'abord l'emmener, lui mouiller les pieds pour la faire dormir et pouvoir lui ôter la graisse la plus congelée. Quand on est ivre, la graisse devient comme de l'eau ».

Doña Salomé étaye ses dires à partir d'un exemple. Un homme et sa femme étaient ivres avec leur bébé dans les bras. Soudainement le bébé s'est tu, il ne pleurait plus, c'est que le *qharisiri* avait emmené la femme et le bébé à la rivière. Quand le mari est arrivé, il était trop tard, le *qharisiri* avait déjà ôté de la graisse à la femme. Cela n'avait pas été facile : il aurait expliqué au mari qu'il avait failli ne pas y arriver parce qu'elle était ivre et qu'il ne pouvait la faire dormir.

Cela semble une explication intéressante pour expliquer les nombreux accidents de

[535] D'ailleurs les rides sont le résultat de ce dessèchement

borrachos tombés dans le fleuve et qui n'en réchappent pas toujours[536]. Un autre avantage de l'ivresse face aux attaques souvent mortelles du *qharisiri*, c'est que « quand nous sommes ivres, nous n'avons peur de rien, ni des *qharisiri*, ni des démons ». En revanche, dans les travaux de Charlier, la personne en état d'ébriété apparaît plus sujette à l'attaque du *qharisiri* en raison de sa vulnérabilité.

***
*

Ainsi, j'ai tenté de montrer que la graisse extraite par le ténébreux personnage doit aussitôt être remplacée par un substitut de graisse humaine (que l'on trouve notamment dans le pain fait de graisse humaine). La graisse circule et doit être accompagnée de vin mélangé au sang encore chaud de l'animal noir sacrifié. Une véritable messe... Pour Nahoum-Grappe :

> « "Le pain fait la chair, et le vin fait le sang" est un proverbe qui nous offre l'exemple d'un mécanisme de "banalisation" : sous la forme si simple d'une sentence proverbiale, les images matérielles (vin/sang) inscrivent dans la nature des faits les associations culturelles, héritées entre autres d'un savoir médical ancien » (1989b).

C'est en associant les pratiques chrétiennes à celles « pachamamesques » que leur efficacité respective s'accroit, semble-t-il, contre la perte du principe vital et énergisant résidant dans la graisse. Sans graisse point de vie. D'autres fluides parcourent le corps et lui donnent vie. J'ai choisi d'analyser maintenant le rôle de l'urine car ses propriétés tant physiques que chimiques l'assimilent, selon les Qhoareños, à des boissons alcoolisées.

II. L'« eau de la vie » humaine : l'urine

A. Un remède contre tous les maux

C'est dans l'urine que l'on détectera, entre autres, la maladie provoquée par l'action néfaste du *qharisiri* qui cherche à prélever de la graisse : « [Les personnes attaquées] marchent courbées et urinent du sang huileux comme de la graisse » (don Andrés). Certaines personnes ont alors justement recours à l'urine pour se protéger de l'attaque des *qharisiri* en se lavant le visage avec.

C'est toute la force, le pouvoir de la miction qui fait qu'on l'utilise également en sorcellerie : « Une fois, doña Martina fit de la sorcellerie. Elle mit de tout dans une chaussure, de l'urine, des confettis, de la noix de muscade, des bonbons, des *wayrurus* (graines rouges et noires

[536] Par exemple, la rumeur raconte que la femme du maçon originaire d'Arani qui construisit entre autres l'école, don Donato Fernández, est morte en tombant dans le fleuve après avoir bu une *tutuma* de chicha (atelier d'histoire orale 2007).

issues d'une gousse très utilisée par les *curanderos*), des abeilles [...] » (doña Salomé).

En même temps, l'urine est aussi un médicament qui, quand on le boit, purge « tous les maux que nous avons à l'intérieur, c'est une véritable "eau de la vie" », affirmait avec véhémence don Carlos. Selon beaucoup de Boliviens, il est bon de boire, à jeun, tous les matins, un verre de sa propre urine[537], cela joue une action thérapeutique préventive de type homéopathique. Pour certaines maladies, notamment des problèmes de digestion ou des douleurs stomacales, il faut également boire sa propre urine. Pour d'autres maladies, les femmes boivent de l'urine d'homme et l'inverse est valable. On part dans un lieu caché pour uriner puis on la rapporte. Pour les céphalées, il est recommandé de laver le corps de la femme avec de l'urine masculine et vice-versa si c'est l'homme qui souffre. Certains lavements sont appliqués aux bébés quand ils ont mal au ventre : « Ça leur donne la diarrhée et ça les fait beaucoup uriner, ça leur permet aussi de laver l'estomac du bébé », témoigne doña Alicia. Pour purger et purifier le corps de l'intérieur, on peut utiliser de l'urine et du pignon, « ça nettoie totalement le corps », me disait le *curandero*. Toujours ce désir de laver, de drainer, d'évacuer le putrescible, le nauséabond, ce qui est en état de fermentation et qui se manifeste sous forme de maladie. Les gens accourent chez le *curandero* pour qu'il procède à une « *pichana* » (mot quechua : purgation de l'intérieur du corps), un rituel de guérison pour évacuer le diable qui se cache dans les fluides corporels et qui circule avec eux.

Ce même liquide, d'origine humaine, peut soigner les vaches mordues par des araignées venimeuses. On leur fait alors manger la peau de la mue du serpent ou boire de l'urine humaine. Si l'urine humaine est considérée comme un remède exemplaire contre divers maux, il n'en va pas de même pour certaines urines d'origine animale qui peuvent être très néfastes : « Je ne sais pas pourquoi mais la vache tombe malade lorsqu'elle broute l'herbe où a uriné le chien. Elle peut même en mourir, on la soigne avec de l'huile de cuisine. » Ne serait-ce pas justement en raison de la force qu'elle véhicule et qu'elle comporte en soi ? Remède et poison à la fois.

Finalement, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement ici, on peut aussi la faire fermenter et la boire ou se frotter le corps avec. Ce remède montre bien l'analogie qui existe entre l'urine humaine « eau de la vie » et les eaux de vie alcoolisées ; en fait, on transforme l'urine en une bière d'urine...

B. L'urine chargée de chicha comme offrande

En raison des différentes vertus de l'urine, sa force, le fait qu'elle charrie les qualités

[537] L'urinothérapie est assez fréquente en Bolivie. Certains numéros de magazines de santé en font l'apologie.

mêmes de la boisson alcoolisée, de ses similitudes biologiques (elle brûle, elle est acide, elle est « forte », elle soigne, on la boit...), ne peut-on considérer l'urine évacuée pendant les moments rituels festifs comme des *ch'allas*. Voyons ce qui incite à évoquer cette éventualité ?

L'urine a deux fonctions. D'une part, elle draine ce qui ne sert plus, ce qui reste étant réintégré dans le circuit à travers le sang pour faire fonctionner le corps. Boire et manger stimulent la circulation des liquides intérieurs. Quand le système corporel est défectueux (maladie), les Qhoareños ont alors facilement recours à l'urine pour rétablir un équilibre rompu en récupérant ce qui est « recyclable ».

D'autre part, les Qhoareños considèrent que l'urine est composée de nutriments valables en tant qu'offrande pour la Terre-Mère : d'une certaine façon, l'urine est assimilée à la chicha qu'elle colporte[538]. Par système d'analogie, ils disent que l'urine sort comme la bière, avec de la mousse. Nous absorbons la matière alcoolisée mais également ses caractéristiques et l'expulsons sous forme d'urine chargée d'alcool éthylique et même de son odeur. Dès lors, l'urine peut faire office d'offrande, c'est une partie de la personne qui est offerte puis détruite[539].

Les paysans ne conceptualisent pas spontanément l'acte d'uriner comme la consécration d'une offrande (je n'ai entendu personne dire qu'il allait faire une offrande au moment de la miction), cela dit, dès que je posai la question, les réponses furent unanimes : « Si, c'est comme ça, parce que quand on boit beaucoup de chicha, on urine tout le temps et cette urine, c'est comme la chicha et ça, ça rend la Pachamama heureuse » (doña Roberta). Don Carlos pense qu'effectivement, rien ne se perd, tous les aliments que la Pachamama donne reviennent à elle à travers l'urine, c'est un bon engrais[540]. Sa femme, doña Salomé, soutient pour sa part que « l'urine humaine est aussi bonne pour la Pachamama ». L'urine est donc considérée comme un puissant fertilisant pour la terre nourricière. Rengorgée d'alcool - et partageant du même coup nombre de ses caractéristiques - elle est d'autant plus susceptible de s'intégrer dans un processus rituel pour *abonar* (qui signifie aussi bien fertiliser que faire une offrande), payer la Pachamama.

---

[538] Bourke (1981 [1891]) rapporta, pour la seconde moitié du XIXème siècle, chez des Indiens d'Amérique du Nord, notamment les Zuñi, une multitude de rites scatologiques mettant en cause l'urine bue, soit fermentée, soit mélangée à de l'alcool, soit utilisée en bain de vapeur lors de rituels et de danses.

[539] Par ailleurs, et par extension, on peut proposer un parallèle avec la métonymie entre le corps des animaux et leurs excréments. Lorsque les hommes représentent leurs animaux dans le *phuqllay* (lors de la construction de la petite maison du défunt) ou dans des rituels en faveur de la *wak'a* (rites propitiatoires pour la multiplication des troupeaux) ou à des *santos en piedra*, ils le font en apportant soit des poils, soit des excréments. Les excréments sont une métaphore de l'être vivant qui les a produits.

[540] Il avance même que les nitrogènes qui fertilisent « et qui sont les sucres et les sels » se retrouvent dans l'urine qui est le reflet de ce que nous mangeons. Il a du reste poursuivi en évoquant les excréments solides humains qui sont sûrement les meilleurs fertilisants car nous mangeons de tout et que « c'est bien mélangé ». Dans ceux des animaux, il n'y a que de la paille ou de l'herbe. Il a envisagé la possibilité de faire l'essai sur une petite plante fragile (il faut toujours faire des expériences) et a évoqué des projets pour récupérer les déchets des toilettes.

C. La force fécondante de l'urine et de l'alcool

L'urine, telle une boisson alcoolisée à laquelle serait ajoutée la force animante issue de l'activité corporelle humaine, est chargée de force fécondante pour les plantes. Toutefois, trop concentrée, elle peut provoquer leur mort. Or, ses propriétés vont au-delà : l'urine, l'eau de la vie, peut aussi être à l'origine de la reproduction des humains.

Randall argumente que l'urine masculine est associée au sperme – puisque les deux proviennent du même endroit – et aux « pluies fertilisantes », alors que l'urine féminine est proche de la force fécondante du *qhonchu* (partie épaisse de la chicha que l'on répand comme engrais ou que l'on donne aux porcs pour les engraisser) et par extension à l'engrais, aux eaux troubles, au sang (il lui arrive de se mélanger au sang menstruel). Boire de la chicha et uriner, c'est « la répétition microcosmique du recyclage des eaux dans le macrocosme[541] » (Randall 1993: 84). Pour illustrer cette métaphore, il rapporte un aspect du couronnement de Manco Inka en janvier-février 1534 à Cuzco qui devait avoir pour effet de favoriser un flux continu d'eau pendant son empire. Dans les canaux d'irrigation souterrains de la place supposés drainer les eaux sales et celles de pluie, coulaient toute la journée l'urine des personnes complètement ivres accourues à cet événement « comme si c'était des sources qui jaillissaient là[542] » (Miguel de Estete cité in Randall : 86).

Or, l'urine a également un effet séminal sur les humains. À cet égard, doña Roberta conseillait toujours à ses filles de bien regarder qu'il n'y ait rien par terre avant d'uriner sous peine de tomber enceinte. Voici son explication :

> « La femme de mon grand-père nous rappelait toujours de ne pas courir partout et de faire bien attention au cas où il y aurait de l'urine avant de passer par-dessus. Elle nous disait qu'elle n'avait jamais ri avec personne et qu'elle est innocente [ailleurs, doña Roberta expliquait que si une femme rit avec des hommes alors qu'elle a ses règles, il est fort probable qu'elle tombera enceinte]. Maintenant, ma fille est devenue une femme. Vous en tant que femmes, vous devez prendre garde, je crois qu'il doit y avoir des femmes qui tombent enceintes seulement pour ça. C'est pourquoi, moi, je fais très attention quand je vois de l'urine ou du caca, je ne marche pas dessus et je n'urine pas non plus. Il y a des femmes qui ne savent pas qui accuser d'être le père du bébé. Ici, avant, à la campagne, nous les femmes, on marchait sans culotte, en plus, on n'avait pas de toilettes, on s'éloignait un peu de la maison et là, on urinait quand on emmenait les animaux paître. Maintenant au moins, il y a quelques familles qui ont des fosses septiques[543]... ».

---

541 Traduction personnelle.
542 Traduction personnelle.
543 Effectivement, certaines familles ont bénéficié d'un projet de construction de toilettes et de petites salles de bain, mais cela ne va pas sans poser certains problèmes de recyclage des excréments, justement parce que les excréments humains sont considérés comme fertilisants. Je me souviens par ailleurs de Joaquin (ancien mineur) qui me rapportait les paroles

Doña Roberta n'est pas la seule à faire attention, d'autres femmes me firent part des mêmes craintes. Laurence Charlier explique qu'uriner, déféquer, rire, parler, avoir ses menstrues ou accoucher sont la marque d'un corps ouvert, donc un corps éventuellement soumis à l'attaque d'entités prédatrices.

D. « *Reponer y gastar y reponer* » (Boire, évacuer et boire de nouveau)

Photo 245 ronde des *tutumas*. Qhoari, Toussaint 2007.

La fermeture du corps est la garantie contre l'attaque des démons. Toutefois, il est soumis au besoin incessant et périlleux d'expurger les matières qui ne servent plus, c'est alors qu'il s'ouvre[544]. Et l'ivresse joue un rôle prédominant dans ce processus purgatoire. Certaines sécrétions corporelles s'activent au cours de la beuverie. Ainsi l'urine, le sang et la graisse circulent dans un réseau hydraulique lié, à son tour, au monde extérieur, par les gestes inconscients d'épanchement, par les actions prédatrices des diables qui sont partout à l'affût et qui entrent et sortent de ce corps ouvert.

S'il est vrai que le corps doit être dur et fermé, il est, par ailleurs, paradoxalement nécessaire de laisser s'écouler les humeurs liquides et semi-liquides qui ont déjà servi et qui ne font qu'apporter toxines et dangers, c'est un besoin biologique. Ainsi, le corps doit se vider pour se remplir à nouveau et puiser l'énergie dont il a besoin.

Cependant, autre chose se cache derrière cette frénésie de l'évacuation. Il est insupportable à l'humain d'imaginer que son propre corps soit « cette cuve pleine d'ordures en état de fermentation, éventuellement grouillante de vers[545] ». (Nahoum-Grappe 1991 : 131). La description un tant soit peu scatologique de l'ethnologue se poursuit :

« Toute idée de blocage des matières internes, d'un arrêt de la circulation entre le

d'un ancien très préoccupé par l'arrivée des toilettes dans sa communauté : « Et maintenant, que va manger mon chien ? »

[544] Pour une analyse des dangers liés aux ouvertures du corps et à l'incorporation des diables, voir Charlier 2011.

[545] D'ailleurs, j'ai repéré sur le terrain un sujet récurrent : l'aversion provoquée chez tous par l'idée que les vers finiront par dévorer leur cadavre.

> dedans et le dehors entraîne l'angoisse [ce qui est en jeu dans l'image de soi pour que toute idée de tripes et de boyaux remplis de matières "breneuses" soit insupportable au cœur de ce "soi" [...] Le corps est un contenant qui doit sans cesse être vidangé. Tout se passe comme si ce corps était vécu comme toujours trop plein de matières suffocantes, en état de fermentation et de pourrissement latent, à évacuer sans cesse par tous les moyens possibles » (1991 : 126-127).

Freud avait vu dans le corps une « marmite bouillonnante » menaçant de déborder. Ce corps doit alors sans cesse être vidé et purifié de ses matières, de ses humeurs, de ses flegmes, de ses biles qui sont le signe « visible du mal, et même celui du Malin. Vomir, cracher, se moucher, saigner, avoir des diarrhées, suer, sont prescrits et vécus comme des moments de crise où les forces positives du corps tentent d'en chasser ce qui le corrompt », ajoute Nahoum-Grappe (1991 : 128).

III. Un corps ouvert

Sous les effets de l'alcool, le corps estropié offre le même spectacle que le mécanisme naturel d'évacuation, de manière exacerbée. Le corps ivre devient alors un corps béant, transparent à force de drainer ce qui doit sortir. Dès lors, le *borracho* doit affronter un danger encore supérieur, les brèches ouvertes dans son corps sont un abîme plus difficile à colmater que pour un corps abstinent.

L'ébriété laisse ainsi libre cours à ces gestes plus spontanés, voire ceux non contrôlés consciemment, comme les sphincters qui s'ouvrent avec force bruits et odeurs et qui activent énergiquement les humeurs au cours de la beuverie[546]. La tuyauterie intérieure ne répond plus aux principes « civilisateurs » mis en lumière par Elias (1973). L'auteur avait souligné que l'éducation mondaine et le raffinement de la civilisation moderne tendaient à atténuer l'intensité, l'amplitude et la fréquence des gestes d'expression spontanés – ceux que les hommes assimilaient à l'animalité –, à travers des techniques de contrôle du corps. Ainsi, ils pouvaient réprimer les instincts fondamentaux, sexuels et de mort, par exemple. Voyons comment ces normes pourtant profondément intériorisées deviennent de plus en plus floues quand les effluves de l'alcool laissent affleurer les humeurs du corps.

Une vision m'a poursuivie longtemps. C'était à Arani, dans le *valle alto*, à la Toussaint, en 2010. Il faisait nuit depuis longtemps déjà, l'humeur était clairement à l'ivresse, des gens

[546] C'est en suivant les idées de Baudin sur sa perception de la vie organique comme une succession de gestes que je voudrais expliquer le système hydraulique du corps interne. Selon cet auteur : « La vie organique… est assurée par le jeu indéfini des [gestes] réflexes organiques à stimuli intérieurs. C'est par eux que se réalise le dynamisme continu, [la gesticulation perpétuelle] des fonctions vitales de l'assimilation et de la désassimilation des aliments, de la circulation du sang, etc. Tout se fait par des [gestes] indépendants de notre volonté, mais non pas indépendants les uns des autres, ni des nécessités organiques. » (Baudin cité in Marcel Jousse 2010 [1925] : 18-19).

entraient, d'autres sortaient pour aller à un autre *mast'aku* (autel pour le défunt). Il y avait aussi tous ceux et celles qui sortaient uriner juste devant la porte de la maison abritant un autel. Et, au milieu de cette scène déjà fascinante en soi, deux femmes munies de seaux de chicha servaient à boire à celles qui urinaient dehors : « il faut boire et évacuer et reboire », me disait une femme à cette occasion. Les femmes accroupies en train d'uriner recevaient des *tutumas* pleines de chicha qu'elles avalaient en même temps qu'elles « se vidaient »[547]. Plus tard, dans la même soirée, en route vers d'autres autels, mes deux accompagnatrices s'arrêtèrent ensemble au moins cinq fois pour uriner… devant l'un des maris et moi-même.

Photo 246 Homme en train d'uriner en plein cimetière. Arani 2009.

Je me souviens aussi d'une femme âgée de Qhoari, totalement ivre après avoir semé des pommes de terre et avoir bu d'innombrables rondes de chicha, qui souffrait de diarrhées et de gaz et qui pourtant n'éprouvait aucune gêne à s'accroupir et disparaître dans un nuage de jupons pour uriner et... déféquer, devant nous tous, alors que nous étions tout un groupe en train de marcher ensemble tout en discutant. Si toutes ces personnes ne s'éloignent pas plus pour assouvir leurs besoins naturels, c'est qu'elles ne peuvent contrôler la fermentation intérieure provoquée par la chicha et la nécessité d'uriner après avoir bu des litres de boissons.

Les hommes également n'ont plus aucune honte et assouvissent leurs besoins biologiques où l'envie les prend. Cela peut être au milieu du cimetière au vu et au su de tous par exemple. Ces gestes de « vidange » ne semblent aucunement troubler leur pudeur. C'est bien l'ivresse qui est à l'origine de ce manque de continence : sobre, personne n'aurait l'audace de déféquer en compagnie d'autres personnes et encore moins d'uriner en plein lieu sacré (voir photo 246) (le cimetière est aussi appelé « *Campo Santo* », Champ sacré).

[547] Dans le même ordre d'idée, j'ai très souvent vu de jeunes femmes boire en même temps qu'elles allaitaient leur bébé. Dans ce cas précis, la circulation non seulement n'est pas interrompue mais en plus elle se prolonge dans un autre corps, celui du bébé. On dit qu'il faut prendre garde, car la mère peut transmettre le vice de la boisson à travers l'allaitement et que les diables peuvent également pénétrer le petit corps.

Ainsi, femmes et hommes, si pudiques au moment de parler et surtout de parler de leur corps, perdent toute notion de pudeur[548] en pleine ébriété. Soudain, les gaz, la bave, la diarrhée, les bruits internes, le vomi, les yeux injectés de sang font partie de la mise en scène du corps ivre, tant féminin que masculin. Toutes les substances du corps se meuvent, se mêlent, sont en ébullition. Au cours de l'ivresse, ce n'est pas seulement de l'alcool qui circule mais aussi de la salive (on crache, on s'embrasse[549]), du sperme (la fête est un moment chargé de sensualité), on transpire, on urine... La chicha active les liquides, les odeurs (pets) et les fèces (diarrhées et moult bruits). Les boissons bues ensemble rapprochent les corps en mélangeant les fluides corporels.

Quant à Nahoum-Grappe, elle releva justement que le scénario de l'ivresse empêche la retenue de rigueur et que :

> « Le redressement, la maîtrise de soi, de ses gestes, paroles, appétits, etc., la fermeture lisse de l'apparence, bouche et boutons serrés, cheveux tirés, visage neutre, pas et paroles comptés, etc., sont précisément ce que l'ivresse bouleverse, déjoue, tord. Tout l'ensemble corporel retenu et maîtrisé que doit arborer l'honnête homme (femme) pour se garder, le puissant pour signifier sa domination, l'élégant pour rendre efficace sa séduction, se dilate et explose dans l'ivresse. La sueur, les couleurs excessives, les bruits corporels, les vomissements, les éructations, les débordements sur tous les plans s'accentuent tout au long de l'enivrement. Le sujet ivre ne retient plus rien, ni les cordons de sa bourse car il boit et dépense sans compter, ni ses envies de dire ou de faire, ni la réalisation pertinente de ses dernières puisqu'il casse ce qu'il touche, dit n'importe quoi, chante faux, se trompe et prend des vessies pour des lanternes » (Nahoum-Grappe 1989).

Ainsi, le sujet ivre ne retient plus rien... L'historienne évoque aussi « une victoire du dedans organique, avec tripes et boyaux » (1989 :158). Quant à la description de Gaussot, elle ne manque pas de piquant non plus. Pour lui, le corps ivre laisse entrevoir ses entrailles ou plutôt ses produits qui sont les reflux liquides. Plus aucun contrôle n'est exercé sur la pudeur d'uriner, de déféquer ou de vomir, c'est un corps qui s'effondre, qui cuve son vin, qui éructe, qui vomit et se vide, dont les intérieurs deviennent visibles (Gaussot 2004 : 48). Le corps s'affaiblit, change, s'ouvre et se vide. Bakhtine, Gaussot ou encore Nahoum-Grappe, nombreux sont ceux qui suggérèrent que le corps ivre est un corps ouvert, grotesque, qui dévoile la physionomie interne du corps.

Finalement, il semble pertinent d'établir un parallèle entre le processus digestif de ce corps en fermentation et le processus d'élaboration de la chicha. D'une part, les buveurs de chicha disent toujours que cette dernière finit de fermenter dans l'estomac. D'autre part, juste avant de

[548] Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'en temps de sobriété, l'humilité, la pudeur, l'évitement, baisser les yeux sont de rigueur, dans une attitude de renfermement sur soi... et puis d'un seul coup, le corps s'ouvre et s'écoule.

[549] Voir par exemple une photo intéressante et osée d'Evan Abranson dans laquelle deux hommes déjà âgés, vêtus traditionnellement, totalement ivres, s'embrassent sur la bouche (performance RAE 2007, MUSEF, La Paz).

la consommer, la chicha est en train de « bouillir, comme s'il s'agissait de la bave du *p'uñu* (grosse jarre dans laquelle on laisse fermenter la chicha) » (Sonia, une habitante d'Arani), comme si le ventre du *p'uñu* débordait, comme s'il vomissait. En effet, les bulles produites par la fermentation en cours éclatent en émettant un bruit sourd[550]. Le même phénomène sémantique a lieu dans les civilisations du vin où, rapporte l'anthropologue Isabelle Bianquis, « il est question d'échauffement, de bouillonnement dans la cuve sous l'effet de la fermentation » mais également chez les Mongols nous dit la même auteure puisque « le lait qui fermente est considéré comme cuit » (Bianquis 2004 : 2).

A. La purge du corps accélérée par l'alcool

Non seulement ces matières sont sujettes au dégoût de soi mais elles deviendraient toxiques si elles s'accumulaient dans le corps. Le rituel de la *limpia* en espagnol, ou *pichana* en quechua, consiste à purger tous les maux qui se sont incrustés dans le corps[551]. Ce qui ne sert pas ou plus doit être évacué[552].

Plusieurs remèdes sont possibles pour accélérer ce processus. Je ne détaillerai pas les mixtures préparées par don Leonidas, notre *curandero* ; en revanche, je veux mettre en lumière l'action bienfaitrice de l'urine et de l'alcool[553] (on a vu que les deux ont des caractéristiques semblables). Aussi bien l'un que l'autre ont des propriétés purgatives naturelles qui contribuent à ce nettoyage du corps en accélérant le processus naturel d'expulsion.

J'ai déjà mentionné que don Carlos parlait de l'urine comme de l'eau de la vie, lui qui est un grand connaisseur de remèdes traditionnels. D'après lui, elle soigne, permet l'évacuation des maladies, des mauvaises odeurs, en somme elle nettoie le corps tout en le régénérant. Le flux ne doit pas s'interrompre. Et don Andrés de poursuivre : « La chicha d'aujourd'hui, elle "passe"

---

[550] Dans une chicherías de Punata où de nombreux *p'uñu* étaient alignés en attendant la consommation de la chicha, on entendait, en bruit de fond, toutes les minuscules bulles éclater, ce qui était audible à l'oreille attentive au milieu du brouhaha des clients.

[551] En revanche, la toilette extérieure n'est pas considérée comme une *limpia*. Au contraire, Charlier (2011) explique que se dénuder expose le corps aux entités prédatrices extérieures, les gens se lavent donc sporadiquement, quand ils ont le temps (« Nous, à la campagne, à cause du travail, nous nous lavons très rarement, parfois [nous ne le faisons pas] pendant des semaines ou même des mois. »), et généralement de manière fractionnée, par morceaux, comme si le corps n'était pas envisagé dans sa globalité.

[552] Comme pour les autres liquides, doña Salomé explique : « C'est que la morve coule tout le temps du nez, je pense qu'elle vient de la tête, je pense que nous jetons ce qui ne sert pas. » Le sang des menstrues et celui du placenta ne servent plus, il faut aussi qu'ils s'écoulent. Ainsi, lorsque les femmes ne portent pas de petite culotte (ce qui est de moins en moins fréquent) cela favorise l'écoulement de l'urine et du sang menstruel « qui ne servent plus ». Qu'en est-il désormais avec les jeunes femmes qui utilisent des sous-vêtements ? Je crois, d'après certains commentaires, qu'elles apprécient le confort qu'apportent ces derniers même si cela se fait au détriment d'un libre écoulement des humeurs périmées.

[553] Selon Zuidema (1964:73), certaines drogues étaient utilisées aux temps précolombiens pour purger, on les appliquait avec des seringues-pailles. Il s'agit notamment de la *willka* qui par ailleurs était mélangée à la chicha pour donner des hallucinations ; avant une bataille, elle était censée rendre les hommes forts (Zuidema 1964:73).

directement, elle fait uriner sans arrêt ». Il m'avait auparavant expliqué avec une pointe d'ironie : « Elle sort par en bas en faisant "shiiii", elle sort comme du robinet, elle entre par la bouche et elle sort par en bas. » Même si cette explication peut sembler moqueuse et ingénue, elle montre bien que l'urine fait partie d'un système, d'une tuyauterie. L'évacuation de l'urine est accélérée par l'ingestion de boisson, particulièrement la chicha[554] (ce qui n'a rien d'étonnant : en plus de ses vertus diurétiques, il faut se souvenir qu'on en boit des litres) : « Quand nous buvons de la chicha, ça nous donne la diarrhée et ça nous fait beaucoup uriner » dit doña Alicia.

Nahoum-Grappe suggère que le vomi et la diarrhée du sujet qui a trop bu sont en fait des effets purgatoires de la boisson (1991 : 128). Ainsi, les breuvages alcoolisés peuvent être considérés comme des remèdes puisqu'ils font vomir, uriner, donnent la diarrhée, font transpirer, pleurer : en bref, ils permettent de purger le mal : « [La boisson] leur lave l'estomac » (don Andrés). Ils représentent un excellent stimulant pour la circulation des humeurs.

L'urine contre le* ch'aki *(gueule de bois)

L'urine est certes un traitement contre les douleurs du quotidien mais elle représente en plus une cure imparable contre la gueule de bois. Comment expliquer ce phénomène apparemment contradictoire qui fait que l'alcool déshydrate ? Malgré sa caractéristique liquide, c'est un fait, l'alcool dessèche[555]... Et le lendemain, plus on a bu, plus le *ch'aki* est fort. Par ailleurs, le corps ivre laisse couler les liquides internes ce qui contribue à la déshydratation...

Le liquide corporel, dans ce contexte, est considéré comme un remède contre la gueule de bois (*ch'aki* qui signifie sec en quechua avec toutes les connotations que cela engendre). La nourriture préférée des gens des hauteurs est nettement la *lawa*, une soupe épaisse, et non les nourritures « sèches ». Un corps maigre, desséché, semble en cours de momification. On en déduit qu'un corps vivant est humide et donc que les liquides doivent y circuler abondamment. Il faut donc rétablir de façon urgente les humeurs perdues au cours de l'ivresse pour assurer le flux intérieur : le corps doit reprendre vie, se remplir de nouveau. Après la « petite mort » due au dessèchement, il doit renaître.

Comme pour les maladies provoquées par le *qharisiri* (qui prélève de la graisse et du sang) ou par les différents démons (ils sont la maladie mais ce sont eux aussi que l'on convoque pour soigner), l'urine est provoquée par le boire et c'est elle qui soigne les malaises du lendemain.

---

[554] L'eau et la nourriture peuvent aussi contribuer à la restauration des liquides perdus.

[555] Craplet, un médecin français qui s'est par ailleurs penché sur l'histoire de l'alcool et les symboles qu'il produit, explique que cette substance a un effet diurétique par mécanisme de stimulation de la sécrétion d'hormone antidiurétique, ce qui provoque un nouveau besoin de boire. On n'urine pas parce qu'on a bu mais parce que l'alcool fait uriner.

Dès lors, elle est réinjectée pour perpétuer la circulation corporelle et poursuivre le mécanisme. Boire la même chicha est une autre possibilité pour soigner la déshydratation qui suit une grande ivresse ; le buveur soigne alors « le mal par le mal » :

> « Pour me soigner, je dois manger un œuf coque avec de la *llaqwa* [purée de piment] et par-dessus boire la même chicha et avec ça, on récupère. Maintenant, je n'ai même pas d'œuf et je vais très mal, je me sens sans force, maintenant je vais aller dormir puis plus tard, je retournerai à la fête et je boirai la même chicha et avec ça, je vais guérir » (doña Roberta).

La Pachamama passe par les mêmes affres, elle a le *ch'aki* et elle attend son dû, elle veut boire de nouveau. Les humains doivent l'inviter à boire : « Ouh... la Pachamama, le jour suivant, elle a aussi le *ch'aki*, en fait, c'est elle qui va nous faire boire de nouveau », pense doña Roberta qui poursuit :

> « Elle [la Pachamama] attend que nous allions à la fête. C'est seulement quand je vais y aller et que je vais boire de la *chichita* que la Pachamama va être contente ; quand nous dansons, elle se réjouit beaucoup. Elle est heureuse quand nous sommes ivres parce qu'on n'a pas peur de danser et de sauter, au contraire et en plus, on a encore plus envie de boire. »

Nous avons vu que ce qui est étranger au corps et ce qui est délétère doit sortir, il est nécessaire d'évacuer ce qui est putréfié, ce qui stagne dans la tuyauterie interne. Cependant, l'ouverture du corps ne se fait pas à sens unique de l'intérieur vers l'extérieur ; en s'ouvrant le corps laisse la voie libre aux pouvoirs extérieurs, particulièrement aux diables comme nous le verrons plus loin. Pour sa part, la nature anthropomorphisée réagit comme un corps humain et ses fluides vitaux doivent aussi circuler, les ruptures dans le cycle sont risquées.

B. Quand la nature est en panne...

Quand on fait une *ch'alla* pour la Pachamama, on satisfait en fait au besoin vital de liquide de la Terre-Mère. Les rivières, les fleuves, les lagunes représentent le système circulatoire de cette divinité anthropomorphisée. La *ch'alla* devient alors une forme de communication et, en même temps, un moyen de remplacer les liquides perdus afin de lutter contre la sécheresse : la Pachamama a aussi le *ch'aki*. Et, dans cette société préoccupée en permanence par les flux hydrauliques entre le ciel et la terre, il est nécessaire de rester alertes pour compenser les liquides perdus ou pour stimuler l'arrivée future des pluies, vérifier le débit des rivières, etc.

L'eau, normalement, circule dans la nature, mais des ruptures peuvent survenir, mettant en péril le devenir des hommes. Les hommes n'attendent pas le bon vouloir d'une météorologie qui pourrait se montrer capricieuse pour se fournir en ce liquide vital. L'action humaine peut éventuellement avoir une incidence sur cette circulation liquide : « Quand il ne pleuvait pas, on

apportait de l'eau dans des seaux à la cascade pour la faire boire, maintenant, ils ont "civilisé" ces lagunes », se souvient doña Luisa. À travers ce transvasement artificiel de l'eau, on espère stimuler la nature à reproduire une action similaire. J'ai montré plus haut que les *mit'ani* (les personnes chargées de corvées à l'époque de l'*hacienda*) allaient chercher de l'eau à une certaine source pour le patron. C'était tout un va-et-vient pour remplir, au quotidien, les énormes jarres. À la même époque, pour arroser les champs du patron, les hommes creusèrent des canaux d'irrigation (un labeur épuisant selon les anciens, d'autant qu'ensuite, ils durent arroser ces champs, parfois toute la nuit). Cette domestication de la nature devait minorer la gravité des caprices de la nature envers les hommes et éviter la soumission de ces derniers aux phénomènes météorologiques.

Mais parfois, ces efforts ne sont pas suffisants et, en cas de grande sécheresse, on peut toujours s'adresser aux saints. À Qhoari, quand il ne pleut pas, on fait des incantations à Tata Suyk'uni (un *santo en piedra*) ; on l'emporte sur la montagne, on lui joue de la musique, on lui offre des *q'owa*. Quant au Tata Compadres (saint patron de la communauté), il est plus fort que les phénomènes météorologiques, il peut déchaîner les pluies : « On l'emmenait tout en haut, à la pointe du Machu Qhoari pour qu'il fasse pleuvoir. Pendant la fête de tata Compadres, on le sortait aussi mais seulement sur le pas de l'église ; à ce moment-là, il faisait pleuvoir, voire grêler. » Cela fait maintenant bien longtemps, de nombreuses années que le Saint n'a pas été sorti de l'église. En revanche, une représentation peinte sur une planche de métal est promenée en procession et reçoit les offrandes des fidèles, de l'eau bénite du curé, des confettis et de l'alcool de la *ch'alla*.

Dans ce contexte où fluent les liquides, les ouvertures, les orifices du corps – et même, on le verra, de la Pachamama - font donc l'objet d'une subtile gestion.

C. La gestion des orifices

C'est pourquoi on réalise de complexes rituels dans les Andes comme l'*umarruthuku*[556]. D'autres cérémonies tentent d'éviter la sortie de l'âme et la prudence s'aiguise lorsque la personne est ivre[557], au moins dans la première phase de l'ivresse et même la deuxième. Il existe certains « secrets », comme on appelle ces précautions parmi les quechuaphones, pour empêcher

[556] Première coupe de cheveux d'un enfant qui donne lieu à d'importants rituels et qui a généralement lieu quand la fontanelle s'est définitivement fermée. On ne réalise jamais ce rituel avant le premier anniversaire de l'enfant car il courrait le risque de ne pouvoir apprendre à parler. Peut-être que la capacité de langage peut s'échapper par la fontanelle, tel un fluide, le langage étant lié à la mémoire qui, elle-même est considérée comme un fluide ?

[557] Sans être nécessairement liée à un état d'ébriété, la maladie de la peur, ou *susto*, peut être considérée comme une perte de fluide. Bastien affirme que l'âme et l'*anima* sont des fluides qui connectent le corps comme dans un système électrique. De nombreuses cérémonies existent pour récupérer l'âme échappée – par la tête (par exemple, on fait passer un jeune enfant au-dessus du foyer pour que son âme revienne).

l'âme de s'échapper :

> « Quand nous sommes à la maison, ivres, préconise don Leonidas, il doit y avoir des ciseaux, un couteau, un miroir et aussi des fils tissés à l'envers [une prévention contre un danger mortel], de la peau de pierre [mousse], car ils protègent l'*espíritu*, l'âme. Le miroir empêche l'âme de s'échapper, elle se retrouve face à elle-même et revient. » (don Leonidas, curandero).

Néanmoins, des ouvertures du corps permettent la communication entre l'intérieur intime et l'extérieur - consolidant la relation qui projette l'homme dans son milieu environnant – grâce aux flux des liquides corporels[558]. Les odeurs et toutes les émissions corporelles deviennent les véhicules de l'interaction et se manifestent à travers les orifices du corps. La bouche est le premier organe sollicité pour incorporer le breuvage vers les profondeurs du corps, mais c'est également elle qui sert de passage pour le vomi, reflet de l'intoxication alcoolique. C'est aussi par elle que sort le blasphème, plus facilement proféré par le *borracho*, ainsi que le rire[559]. La bouche représente par conséquent un danger[560] de par cette situation non clairement définie, elle est à la frontière des mondes intérieur et extérieur. En raison de cette qualité, elle est souvent l'objet de toutes les précautions.

Afin d'illustrer les dangers liés aux orifices du corps, je mentionnerai ce que me racontèrent les vieux habitants de Qhoari, ceux qui ont mâché la farine de maïs[561] (*muk'u*) à l'époque où c'était ainsi que l'on préparait la chicha. Doña Salomé se souvient que jusque dans les années soixante-dix, on avait l'habitude de *muk'ear* pour les chichas spéciales « du matin jusqu'au soir, on se retrouvait très nombreux [pour *muk'ear*] ». Comme je l'ai déjà évoqué dans la deuxième partie, elle explique que personne aujourd'hui ne désire réaliser cette activité « parce que cela fait perdre la mémoire » et que lorsque « on fait le *muk'u*, il sort de la salive et du sang... » En perdant la salive, on perd la mémoire. Par la salive crachée avec les boules de farine, c'est notre intérieur qui s'écoule et, preuve du sacrifice, elle est mélangée au sang.

a) Les démons pénètrent le corps béant

Finalement, dans ce corps ouvert, âme et démons entrent et sortent. Le danger est imminent. Celui qui perd son âme souffre d'une déshumanisation, il erre comme un mort vivant, à cheval entre deux mondes, s'approche de celui de l'au-delà tout en gardant un pied dans

[558] Quand je parlai de tampons pour les menstrues avec Zenobia (une mère de famille), cela l'horrifia. Je pense que c'est parce que le tampon empêche justement de fluer les liquides qui ne servent plus.

[559] On disait au Moyen Âge que le rire provenait des parties ignobles du corps (du ventre) et, en conséquence, on le considérait comme une pollution de la bouche (cf. Le Goff et Truong 2003 : 82). À Qhoari, on dit que les femmes ayant leurs menstrues ne doivent pas rire avec des hommes sous peine de tomber enceinte. Le rire peut être dangereux.

[560] Au XXe siècle, après la première guerre mondiale, on assiste à une « levée des interdits buccaux ». Les femmes de la bourgeoisie peuvent boire, fumer, dire ce qu'elles pensent, cet allègement des pratiques s'étend ensuite aux autres couches sociales (Cf. Nahoum-Grappe : 232).

[561] Pour y intégrer les enzymes permettant la fermentation de la chicha.

l'univers des mortels. Il recherche son âme afin de se recomposer, de se réapproprier su humanité.

Par ailleurs, dans l'autre sens, les démons profitent de cette ouverture pour pénétrer dans le corps. Ils circulent en même temps que l'alcool et les autres humeurs qui les colportent dans tout le corps, ils s'incorporent, prennent possession du corps tout en l'exposant aux dangers extérieurs. Celui qui est ivre s'approche des forces obscures, celles de l'*ukhupacha*, du monde de l'intérieur, de l'inconnu, il devient un démon parmi d'autres. Le corps se fragilise.

Certaines stratégies, non formulées, se mettent en place tant que le buveur est conscient, telles qu'un repli sur soi de la personne et du groupe. Ce geste est, à mes yeux, celui d'une protection.

b) Le repli sur soi

Les dangers et les craintes sont partout[562] et sont amplifiés en contexte de partage de boissons alcoolisées car le boire collectif marque une transition par rapport à l'état de conscience en rompant un certain équilibre ; le boire représente dès lors un temps liminaire aux activités quotidiennes. De par ce statut, l'ivresse collective et ses rituels doivent s'entourer d'un certain nombre de précautions.

Le repli sur soi, les gestes égocentrés, aussi bien de la personne que du groupe, sont une constante de la première phase de l'ivresse et d'un premier temps de l'état *khuskan machasqa*. Par là, je ne veux pas dire que chacun se renferme sur soi mais plutôt qu'il se protège contre le danger. Si la personne prend des précautions par rapport aux orifices du corps (on a vu le danger d'un corps ivre qui se vide), le groupe dans son ensemble cherche lui aussi à se protéger contre les agressions extérieures, il forme lui aussi un corps.

[562] Toute société a ses propres peurs (peur de l'autre, peur du barbare...) qui sont à mettre en relation avec le monde de l'inconnu, des pouvoirs obscurs, des autres... Dans le monde andin, il existe, dans la vie quotidienne, une myriade de petites peurs. D'autres peurs, plus importantes, requièrent souvent une réponse rituelle, de sorcellerie par exemple. La plupart des gens ont peur de boire et des conséquences que cela entraîne : « Il ne faut pas avoir confiance et accepter de boire », m'a souvent répété mon *compadre* don Carlos. Beaucoup craignent facilement d'être ensorcelés et par conséquent, ont peur de boire en présence de certaines personnes supposées exercer la sorcellerie (cf. doña G. et sa famille). Pour contrecarrer ces craintes, on peut avoir recours aux services du *curandero* ou en faisant circuler des rumeurs sur la personne que l'on cherche à contrarier.

Photo 247 de petits groupes se forment en cercle. Qhoari, fête de Tata Compadre 2010.

Photo 248 la position accroupie, le fait de baisser la tête donnent une sensation d'enroulement du corps sur soi. 2010.

Toute fête familiale ou communautaire obéit à une organisation spatiale précise. Le groupe s'installe sur des bancs placés en cercle autour de la pièce. Quand la fête a lieu dans la journée, à l'air libre, un seul grand groupe se forme autour du patio, assis par terre (les femmes coinçant leur jupe entre leurs jambes repliées), éventuellement sur des bancs, en rond, souvent en fonction du genre. Les femmes et les enfants se trouvent généralement d'un côté faisant face aux hommes. D'ordinaire, tous sont serrés les uns contre les autres, épaules contre épaules. Il n'y a pas de table. Au centre, seules quelques personnes transitent. Lors de la fête de tata Compadres, le patio de la chapelle étant immense, la plupart des communautaires s'installent autour et, au centre, de petits groupes s'accommodent (voir photo 247).

Photo 249 Personne en état d'ébriété repliée sur elle-même. Arani Toussaint 2009.

Le cercle est la figure de prédilection non seulement pour s'asseoir mais également pour danser[563], pour réaliser les *ch'allas*, pour la décoration des champs pendant le carnaval. Lors d'une veillée mortuaire, le groupe démontre son unité en se soudant physiquement, en rond, malgré la perte de l'un de ses membres. Pendant un *Todos Santos*, un *Misachiku* (messe célébrant la date du décès), un mariage ou une fête de félicitations, par exemple, pour l'obtention d'un diplôme ou le retour du service militaire, on s'assied en cercle... À cet égard, Ernesto Albarado, jeune sociologue originaire de Qhoari, manifeste que :

[563] Actuellement, on danse plus facilement en rang, hormis quelques rondes, mais les anciennes danses, comme le *wayñu chuta*, étaient dansées en cercle, comme encore actuellement dans la région quechua du Nord de Potosi (Bolivie).

> " Les gens se réunissent en cercle parce qu'ils font alors partie des espièglerie, des joies et des peines. Ainsi, ensemble, il est plus facile de surmonter les défis aussi difficiles soient-ils. Le cercle donne un sens d'appartenance et d'empathie mais c'est avant tout un système mental de soutien mutuel et de sécurité, au moins momentanément."

Former un rond figure un véritable bouclier. Or, on sait que le cercle, dans la culture andine, est source d'énergie. D'ailleurs, dans les Andes, les coins sont considérés comme dangereux, c'est là que sont réalisées les libations car les mauvais esprits peuvent s'y glisser voire s'y installer[564].... Le geste de la *ch'alla* est circulaire. Les malheurs doivent glisser sur les arrondis !

Les individus eux-mêmes adoptent une position de repli sur soi pendant l'ivresse. Il n'est pas rare de se prendre la tête dans les mains et de se recroqueviller mais c'est surtout la position accroupie ou assise sur de mini bancs qui suggère d'emblée ce repli, ce qui oblige en plus à baisser la tête pour manger[565]. Ce repli sur soi, cet enroulement sur soi-même est parfois accentué par les instruments du boire.

D. Les instruments du boire

Photo 250 Les gouttes qui s'échappent du *diablito* sont une métaphore de la circulation hydraulique de l'univers-Arani 2009.

Quand on boit une *tutuma* dégoulinante, le corps et la tête se penchent anormalement en avant (avec le verre de bière ou le mini verre de cocktail, au contraire la tête part en arrière).

Le *diablito* impose une posture similaire quoi qu'il requière une dextérité plus complexe (voir photo 250). C'est un verre en céramique en forme de diable, souvent représenté comme un serpent diabolisé à tête de cochon ou de vache (communication entre divers mondes, celui obscur et méconnu d'en bas où habitent les démons et notre monde), dont le corps est un siphon percé qui court autour du verre, planté de fleurs. Pour boire, il faut pencher la tête en avant et aspirer le liquide qui se répand par les trous quand ils ne sont pas correctement

[564] Du reste, à l'instar du cercle, la maison doit être bien fermée, les trous doivent être colmatés car les démons peuvent s'y glisser et comme on ne les voit pas, c'est encore plus dangereux précise doña Salomé.
[565] Pendant les repas, les gens, installés en rond, mangent, boivent, mais ne parlent pas.

bouchés avec les doigts. Il n'est vraiment pas aisé d'y boire sans en faire couler, et ce d'autant plus qu'une personne expérimente un degré d'ivresse important. Ce versement de liquide stimule la circulation cosmique. On a vu que le *diablito* a spécialement sa place pendant la Toussaint ce qui n'a rien d'étonnant lorsque l'on sait que les morts sont, entre autres tâches, chargés d'intervenir auprès des dieux pour réguler les flux de pluie (Harris 1982, Van Den Berg 1989, Oporto et Fernández 1981).

La fertilité est aussi manifeste dans le symbolisme du verre malpoli, généralement utilisé lors des mariages. Il s'agit d'une tasse en forme de sexe masculin en érection, d'un sein ou d'une femme nue dont les orifices (seins, vagin, nombril, bouche et yeux) sont autant de trous dans le verre qu'il faut boucher pour boire. En raison de ces multiples ouvertures, les liquides s'écoulent de partout.

Boire dans un ananas évidé suppose également une certaine habileté. L'embouchure du « verre » ainsi improvisé est tellement large et épaisse que cela devient une tâche franchement compliquée de boire sans baver et en faire couler. De plus, il est nécessaire de recourir aux deux mains car le récipient est lourd. L'ivresse est rapidement atteinte, les morceaux d'ananas imbibés de chicha qu'il faut également avaler y contribuent.

L'*andavete* (voir photos 98 et 166) est un énorme verre contenant environ quatre litres de boisson que l'on fait circuler parmi tous les participants de la fête. De même que pour l'ananas, l'embouchure est tellement évasée que tous ceux qui y portent leurs lèvres font presque systématiquement couler la chicha. La liste des différents verres est encore longue. Ainsi, chacun de ces récipients implique une gestuelle particulière mais tous entraînent l'activité des fluides, tant ceux avalés que ceux du corps.

***
*

Le corps ivre est un corps béant qui laisse pénétrer et écouler humeurs et démons, c'est un corps en péril, perméable à son entourage qui l'influence. La grande ivresse, celle entre *khuskan* et *phiri machasqa*, est très dangereuse, elle expose le corps du buveur aux divers dangers du monde environnant. Or, c'est cette même béance qui favorise une chaîne de réciprocité avec les dieux et les morts. Le buveur se situe alors dans une interaction non seulement avec le monde social mais aussi avec le monde sacré, ce qui entraînera l'établissement d'une relation sacrificielle avec les divinités. Pour conclure, j'irai même plus loin en m'inspirant de Nathan (1989) qui mentionna qu'en buvant, on s'approprie une partie du dieu. C'est le début de la métamorphose identitaire, celle qui permet de devenir autre pendant le temps de la fête.

Puisque la nature est anthropomorphisée, que l'eau des rivières et des lagunes est considérée comme leur sang et leur urine, il va de soi que le flux ne peut s'interrompre. Les offrandes et sacrifices des hommes vont dans ce sens, comme nous allons voir dans le chapitre suivant.

Chapitre XIV

Boire avec la Pachamama

Dans sa dimension christianisée, la représentation de la Pachamama – le monde animé – est celle de démons (c'est ainsi que les extirpateurs d'idolâtries les nommèrent) et, par cette désignation, on leur inculque un caractère néfaste. Cependant, si l'on approfondit les perceptions autochtones, il résulte clairement que ce sont des êtres indispensables et étroitement liés aux humains à travers des relations de réciprocité. La Pachamama[566], à l'instar de toutes les divinités andines, revêt deux personnalités, l'une généreuse et fertile, l'autre vindicative au cas où elle ne recevrait pas son dû. La relation qui s'établit entre elle et les hommes se trouve dans un équilibre si précaire que quelque action indiscrète ou geste équivoque, quelque manquement que ce soit au protocole peut entraîner des représailles.

C'est alors que les gens affirment que la Pachamama est malveillante, qu'elle attaque les animaux, les terrains cultivés et les personnes. Pour éviter ces calamités et puisque tous les êtres qui en font partie sont gourmands et assoiffés, on leur offre – dans un grand banquet – des *ch'allas,* de la *q'owa* comportant graisse, sang – principes vitaux – et alcool ainsi que des sacrifices. Ces offrandes n'évitent pas automatiquement les infortunes, d'autres éléments – notamment d'ordre émotionnel – ont une incidence sur une éventuelle rupture relationnelle avec les entités chtoniennes mais je n'approfondirai pas ce sujet ici[567]. Les offrandes de boissons alcoolisées favorisent la médiation entre le monde des dieux et celui des humains ; à travers l'euphorie provoquée, les hommes peuvent communiquer directement avec l'autre monde.

Je vais montrer, dans ce chapitre, la diversité de contextes où se déroulent les *ch'allas* et les *q'owa* et qui sont les destinataires – tous des avatars de la Pachamama, ou des esprits liés à elle. Je présenterai à cet effet un portrait-robot de cette Pachamama, dont le dénominatif sert parfois de fourre-tout, ce qui n'est pas étonnant en soi étant donné la diversité de représentations dont elle bénéficie.

I. Boire pour s'incorporer les divinités

J'ai déjà évoqué, dans la quatrième partie, à travers l'expérience extatique du *curandero* de Qhoari, que l'ivresse partagée avec les divinités devient un canal de communication entre les

[566] Les habitants mentionnent la divinité chtonienne aux multiples facettes en tant que la Pachamama en faisant référence aux divers êtres qui la peuplent et qui en font partie. Le genre quant à lui est indifférent, on entend aussi bien *la* Pachamama que *el* Pachamama.

[567] Je m'en remets au travail de Laurence Charlier pour comprendre certaines étiologies liées à la prédation.

hommes et ces divinités, qu'elle peut même recouvrir une dimension mystique. Pour aller plus loin, on peut considérer qu'absorber la substance euphorisante, c'est se rapprocher d'un état divin, c'est même s'identifier au dieu voire l'incorporer. L'homme fait partie du monde sacré, il jouit de certaines caractéristiques divines[568]. Les psychotropes pénètrent généralement l'organisme comme les éléments naturels tels que l'air ou l'eau. C'est alors l'esprit même de la substance qui est ingéré (Cf. Nathan 1989). Tobie Nathan va jusqu'à dire :

> « Dans les sociétés traditionnelles, l'effet attendu des psychotropes naturels – tels que les champignons, les cactus *(San Pedro, peyotl)*, les racines *(iboga)*, les feuilles (tabac, coca, haschich), les lianes *(yagé)*, et bien sûr les fruits fermentés – correspond à une représentation de divinités ou d'êtres mythiques. Absorber la substance, c'est s'identifier à la divinité ou plus exactement s'incorporer le dieu, tout au moins momentanément [...]. Les psychotropes naturels sont rarement absorbés comme des aliments. Ce sont généralement des jus, liquides ou gazeux [...]. [Ils] pénètrent l'organisme comme les éléments naturels que sont l'air ou l'eau, et non comme une nourriture car ce n'est pas seulement la substance réelle qui est absorbée mais l'esprit même de la substance. » (: 6-7)

Ainsi, on peut supposer qu'en buvant, l'homme absorbe ses dieux, il se rapproche du sacré et les échanges ont alors lieu entre les hommes déifiés et les dieux. Or, les gestes qui permettent cette incorporation divine sont à chercher dans la *ch'alla*, opération andine de libation, puis dans l'ingestion simultanée de breuvage euphorisant avec la ou les divinités invitées.

II. La *ch'alla* : un geste de réciprocité

Photo 251 la *ch'alla* est un geste de profond respect, raison pour laquelle on porte la main au chapeau ou l'on se décoiffe. Qhaori, Tata Compadres 2010.

La *ch'alla* est un acte rituel qui consiste en une libation impliquant de verser partiellement ou d'arroser de la pointe du doigt une entité ou un autel sacré (ou d'envoyer le liquide dans sa direction). Le geste de la *ch'alla* s'effectue généralement vers l'extérieur, en exerçant un petit coup sec avec retour immédiat afin de former, sur le sol, une belle étoile de liquide,

[568] De la même manière, Gerardo Fernandez souligne que les *mesas* de Pachamama, chez les Aymara, présentent des aliments couverts de graisse de lama qui symbolisent la personne qui fait la demande. Selon l'auteur, de cette manière, l'homme mangé par les *saqra* fait désormais partie de leur monde.

porteuse de bonne fortune.

Photo 252 *ch'alla* du préau de l'école avec de la bière par le Maire de Tiraque, originaire de Qhoari. 2008.

Photo 253 la même *ch'alla* avec une marmite en terre cuite que l'on casse sur le sol (rite plus citadin). 2008.

À Qhoari et dans le *valle alto*, les libations s'effectuent généralement directement sur la terre ; le ciment ne reçoit pas de libations, il faut que ce soit une terre non « façonnée ». Quand on fait la *ch'alla* avec une bouteille de bière, il faut prendre soin de la faire mousser. La Pachamama attend également les dernières gouttes de chicha. Ainsi la *ch'alla* comprend une première phase qui consiste à lui verser une partie du contenu de la *tutuma* avant de boire, mais l'ingestion se clôt par la libation du fond du récipient. Ce va-et-vient entre la divinité et les humains montre la réciprocité omniprésente – consolidée par la circulation permanente des *tutumas* au cours de la fête, on boit des dizaines de litres de chicha. La *ch'alla* devient alors un moyen de communication avec toutes les divinités. L'échange a lieu à travers des paroles rituelles (Abercrombie 1993) : le pacte est scellé entre la nature animée et les hommes.

Photo 254 Tata Faquin se décoiffe pour faire une *ch'alla* devant l'autel de la défunte à son *misachiku* de un mois de décès. Punata 2009.

On boit aussi entre humains, mais même cette relation implique la participation des entités non humaines. Chaque buveur est tenu d'inviter par avance quelqu'un qui, à son tour, devra en inviter un autre à boire. Chaque *tutuma* bue correspond à une *tutuma* offerte. La boisson doit circuler. Celui qui a en main la *tutuma*, l'ananas

ou le *diablito* doit s'acquitter d'une *ch'alla* préliminaire pour la Pachamama, pour le bien-être du couple qui se marie, pour le bon voyage du défunt. Pendant les semailles, on fait des *ch'allas* pour qu'il y ait de la « *platita* » (de l'argent).

En région urbaine, le sens de la *ch'alla* s'est probablement désacralisé. Cependant, quand la fête a lieu à l'extérieur, les convives répandent habituellement de la chicha avant de boire une gorgée et d'inviter les autres à boire. Ainsi, chaque fois que quelqu'un boit, tous l'accompagnent. Évidemment, cette forme de convivialité conduit vite à l'enivrement.

Les Boliviens comprennent dans la *ch'alla* aussi bien la première libation que l'on fait pour les esprits avant de boire soi-même, cette petite oblation, que la cérémonie qui inclut une grande *ch'alla* à laquelle toute la famille et les voisins participent, la *jatun ch'alla* (grande *ch'alla*). Les *q'owa* ne sont pas toujours aussi systématiques, quoiqu'on prenne soin d'en réaliser – même dans une moindre mesure – avant d'engager tout rituel ou cérémonie d'importance.

Je dois encore souligner que les gestes qui accompagnent les offrandes sont des gestes de réciprocité mais également de respect. Les personnes âgées, avant de *ch'allar*, ont l'habitude de lever leur chapeau, de le soulever à peine ou encore de seulement y porter la main[569] (voir photos 251 et 254, par exemple).

III. Une *q'owa* appétissante

La *q'owa* est une « *mesa* » (table) d'offrande dans la composition de laquelle entrent de nombreux éléments[570], brûlée en faveur d'une divinité. Selon Fernandez :

> « La *mesa* est un objet composé de divers ingrédients rituels que le spécialiste manipule pour configure la "victime" du sacrifice. C'est un plat rituel que l'on brûle pour que son essence sacrée, une fois effectuées les prières et les libations pertinentes, "passe" aux commensaux sacrés. Le processus de configuration de l'offrande "consacre" la *mesa*, rapproche les commensaux sacrés tout en l'éloignant du caractère profane de l'offrant. La *mesa* se comporte comme un objet de médiation entre la personne souffrante et les commensaux sacrés[571] » (Fernandez 1995 : 406).

[569] Elles font de même en entrant à l'église. Dans les fêtes où il est de rigueur de manifester sa joie et l'abondance avec des confettis, on lève le chapeau de la personne que l'on cherche à célébrer afin de lui mettre des confettis sur la tête. Lors d'une veillée mortuaire, lorsque les communautaires arrivent, ils commencent par ôter leur chapeau, puis s'approchent du cercueil et avec ce même chapeau ils ou elles entourent le cercueil, comme pour embrasser le mort lui-même.

[570] Je m'en remets à Fernandez (1995) et Rösing (1992) pour l'étude détaillée des différentes tables d'offrande pour, respectivement, la région aymara et le peuple kallawaya.

[571] Traduction personnelle.

Photo 255 une *q'owa* très simple avec trois mystères (carrés blancs représentant ce que l'on demande), de la *muña* (plante odoriférante), quelques confettis... Qhoari, septembre 2010.

Elle est composée de plantes odoriférantes *(q'owa muña)* brûlées comme de l'encens et dont l'arôme alimente les dieux que l'on veut honorer. On y met aussi des bonbons de toutes sortes et de toutes les couleurs – dont des « mystères » qui représentent ce que l'on demande (maison, animaux, santé, fortune...) – , des décorations, des fœtus d'animaux disséqués (lama, mouton), du métal, de la laine de couleur, parfois des crapauds, de la coca et des cigarettes - dont je parlerai plus bas. D'autres éléments entrent dans la composition de la *q'owa* en fonction du besoin de la personne qui veut en faire l'offrande. Tous les éléments qui entrent dans la composition de la table d'offrandes ont un sens. Certaines *q'owa* sont déjà préparées comme les *mesas de gloria* (offrandes de gloire) mais on peut aussi les faire faire selon le besoin :

« Par exemple, pour les maisons, dans ta *q'owa*, on met une petite maison [mystère en sucre], pareil pour les animaux comme les vaches, les moutons, les poules, cochons, cochons d'Inde, si tu demandes pour les personnes, ils te la donnent avec des figures de personnes. » (doña Luisa).

Photo 256 *q'owa* au milieu du champ avant de commencer à semer les pommes de terre. Qhoari septembre 2010.

Des présents accompagnent les *q'owa* mais n'en sont pas partie constitutive ; ils sont offerts selon les contextes. Il s'agit des pétards qui font fuir les mauvais esprits, des fleurs, des bougies ou encore des confettis (blancs pour les mariages et de couleur pour le carnaval), voire des serpentins.

A. Des excitants

La coca et les cigarettes font également partie intégrante de la *q'owa*. Certains choisissent de belles feuilles de coca sans irrégularité, d'autres, au contraire, y placent de la poudre de coca,

celle qui s'est effritée et qu'ils ont gardée pour l'occasion[572].

Les hommes offrent ces dons mais les consomment aussi : « Oui, pendant les *q'owa*, on mâche de la coca, certains fument, tous ceux qui participent font la *ch'alla*, sauf les enfants » (doña Luisa). Caroline Magny avait judicieusement mis en valeur dans sa thèse que les offrandes faites aux divinités et aux ancêtres suivent finalement la même logique que les dons adressés aux hommes. Ainsi, lors des cérémonies de *ch'alla* ou de *q'owa*, on propose aux personnes présentes des cigarettes et de l'alcool, de la coca, de la *lluqt'a* (pâte de légumineuse ou de fruit pétrie dans la cendre, que l'on mâche avec la coca et qui libère l'alcaloïde). La coca fait partie des biens qu'on échange et le *p'iqcheo* (fait de mâcher de la coca) est un moment de partage ; celui à qui l'on offre de la coca doit toujours la recevoir en marquant de la considération, avec les deux mains. Dans un certain recueillement, souvent silencieux au début, les hommes mettent lentement en bouche les feuilles de coca, les unes après les autres, en prenant soin de retirer la nervure centrale. Peu à peu, la conversation s'anime, les commérages fusent et l'on s'enquiert des uns et des autres.

Très peu de femmes mâchent la coca depuis la Réforme agraire de 1953, pourtant certaines femmes âgées *p'iqchean*. Je demandais pourquoi les femmes ne consomment pas de coca puisqu'elles travaillent autant que les hommes et don Carlos, après avoir réfléchi, me répondit que j'avais raison et que les femmes devraient fumer et mâcher de la coca, même en petite quantité. Il souligna quand même que certains pourraient dire du mal de femmes qui prendraient de telles initiatives.

On mâche de la coca avant de commencer un travail communautaire, pendant les pauses du travail, pendant les semailles, les récoltes, au cours des célébrations rituelles (*umarruthuku* – première coupe de cheveux – ou enterrements) ou encore quand on rend visite à quelqu'un. On *p'iqchea* pour ne pas se fatiguer, pour avancer rapidement dans le travail et pour réjouir la Pachamama qui aime que l'on *p'iqchea* car « elle écoute les voix et cela la rend heureuse ». Elle apprécie également l'odeur de la cigarette : « La Pachamama reçoit la fumée de la cigarette », rapporte doña Luisa, or, toutes ne sont pas appropriées pour la *q'owa*, il faut des *k'uyunas*, des cigarettes artisanales sans filtre[573], fumées par les paysans de la région[574] pour leur impulser de la

[572] La thématique de la coca dans les offrandes et comme accompagnement de la *ch'alla* est très vaste et mériterait à elle seule un travail de recherche que je ne peux malheureusement pas développer ici.

[573] Caroline Magny releva sur son terrain péruvien que tous les spécialistes religieux estiment nécessaire d'utiliser des cigarettes de la marque « Inca », sans filtre - « sinon, ça ne marche pas ». Les feuilles de coca doivent quant à elles être « belles » et « choisies avec soin » : pas de feuilles déchirées ni de vieilles feuilles trop sèches. Par ailleurs, il arrive qu'il soit nécessaire de les frotter avec un peu de chaux (*toqra,* en quechua) avant de les offrir aux divinités – « Ainsi, elles sont prêtes à être mâchées, c'est comme pour nous : on frotte la coca avec un peu de chaux avant de chiquer ». Dans le même ordre d'idée, les cigarettes offertes sont allumées et « prêtes à l'emploi » pour les divinités et les ancêtres.

force.

Selon Nahoum Grappe, la souffrance exquise d'une gorgée brûlante peut s'interpréter comme la preuve même de son efficacité symbolique (1989 : 147). À sa suite, je me demande si la préférence marquée de la Pachamama pour les produits euphorisants ne représente pas une manière de stimuler sa fécondité, puisque son plaisir sensuel a des incidences sur sa sexualité. En effet, à l'instar des humains, la divinité chtonienne expérimente des sensations « humaines ».

B. Le pouvoir performatif de nommer pour entamer un dialogue direct

J'ai déjà parlé dans une partie précédente de l'importance du nom et du fait de nommer expressément ceux à qui l'on s'adresse. C'est à travers le nom que l'on existe[575]. En nommant leurs « dieux » au moment de la *ch'alla* et de la *q'owa*, les paysans entament un dialogue de remerciements et de suppliques. Ils leur montrent, à travers cette communication directe, qu'ils requièrent leur soutien. On les convoque alors pour leur offrir leur don, leur nourriture. Toute *ch'alla* et *q'owa* est donc précédée de la nomination de tous ceux que l'on désire honorer. Le nom doit être prononcé à voix haute : « On prononce le nom de la Pachamama, le nom des pierres, des arbres, des montagnes ». Ce dialogue direct est particulièrement sensible lors de l'ivresse puisque, le cas échéant : « On parle plus avec la Pachamama et on le fait même avec les pierres », affirme doña Julia.

Ce faisant, on communique directement avec elle : « On lui dit "Pachamama" et on parle beaucoup avec la Pachamama *pues* (...) », dit un Qhoareño. Don Carlos ajoute : « Oui, on partage directement avec la Pachamama. Pendant les récoltes et les fêtes, on lui dit : "Sers-toi [de la boisson alcoolisée offerte], c'est pour toi cela aussi", c'est comme si on était personnellement avec elle mais sans la voir ». Ainsi, avant de semer et de récolter, on lui donne sa nourriture, sa *ch'alla* en s'adressant à elle : « Je t'envoie cette offrande, s'il-te-plaît aide moi dans ma récolte et avec mes animaux » (don Carlos). Les paysans l'implorent d'accepter la *ch'alla* : « Vierge Pachamama, cela est pour toi » ou « Toi, bois ; nous, nous allons seulement y goûter, *qhallalla* [Vive la Pachamama]. »

Au cours de l'atelier d'histoire orale (2007), j'ai recueilli le témoignage suivant qui va

---

[574] Lors des veillées mortuaires et lors des travaux communautaires et les *ayni* - une forme de coopération dans le travail, symétrique, qui exige de rendre la même quantité de travail dans un même domaine, par exemple une journée de semailles de pomme de terre contre une autre journée aux mêmes caractéristiques.

[575] « Quand l'âme s'échappe, quand on souffre de la maladie du *susto* (maladie de la peur), il faut rappeler l'âme par son prénom et son nom, on lui dit : "Reviens, reviens, Andrés Ricaldes, où es-tu en train de partir ?" Cette maladie se soigne aussi avec de l'alcool, on souffle. C'est ça l'offrande que nous faisons. » Par ailleurs, j'ai toujours été intriguée par les enfants qui se présentent en énumérant tous leurs noms et prénoms d'une façon extrêmement solennelle, en se tenant droits et sans sourire.

dans le même sens, celui d'un pacte à sceller entre humains et non humains : « Nous nommons la montagne, nous demandons aux *auki* qu'ils protègent nos animaux en leur disant : "Fais-les bien paître pour moi, prend bien soin d'eux, *auki* [maître des animaux], qu'ils se reproduisent, aide moi, regarde, je te fais des offrandes, je fais une *q'owa* avec de l'*untu* [de la graisse] de lama, avec de l'alcool, du vin." »

Nommer les entités que l'on cherche à honorer, c'est aussi montrer son respect envers elles et une façon de pacifier ces lieux « *phiña* » (énervés et violents), un moyen d'abaisser leur niveau d'agressivité : « Le [Machu Qhoari] est très méchant. Chaque fois que nous faisons une *q'owa*, nous nommons *(levantamos el nombre)* du Machu Qhoari en disant : "Vierge Machu Qhoari, ceci est une offrande pour toi." On nomme aussi le K'umpu Qaqa et le Tuti » (don Demetrio Albarado). « Nous prononçons le nom de toutes les montagnes, des sources », dit doña Julia qui précise : « On fait des *ch'allas* à Tata Virgen (littéralement : le vieux vierge), Wasa Mayu, Tata Onsa, Condorniyuq, Tata Wasa Mayu, Ch'ullpa Punta [tous des montagnes des alentours] ». Doña Roberta m'expliquait :

« Nous faisons une *ch'alla* en demandant qu'ils ne nous mangent pas. Nous leur disons :

> "Jatun [grand] Ch'utu Ura", nous demandons au Valcon Mayu Punku, Valcon Pata, Chapapawa, Llant'anayuq pampa, Ñiño Orqo, Machu Qhoari, Toma Wayk'u qui a son petit garçon parce qu'il a une petite roche à son côté, Mjullpha Wak'u, Wallatayayoq, Jatun Wayk'u, en face, il y a le Jatun Yuraq Yaku, K'umpu Qaqa, Ch'utus ura. »

En somme, « je nomme tous les lieux qui nous entourent » (doña Salomé). C'est dire si la liste est longue et si les *ch'allas* sont importantes pour implorer leur grâce.

On peut aussi demander des faveurs à certains lieux en passant par des intermédiaires : « Nous faisons des *ch'allas*, des *q'owa*, d'abord nous nommons l'endroit d'où nous venons, nous faisons une *q'owa* pour la Vierge à travers le Machu Qhoari, pour la Grande Pierre, pour ce que nous voulons, pour le Tuti, Kurabamba, le Tunari [la plus haute montagne de Cochabamba], Onsa » (atelier d'histoire orale 2007). Ces longues énumérations montrent également la parfaite connaissance du paysage de la part des habitants.

Certaines personnes préfèrent nommer les lieux ou les objets du paysage marquants depuis chez eux : « pas sur le lieu, depuis ici, chez moi, je prononce le nom de la pierre ». Don Andrés me disait qu'il nommait la *wak'a* depuis chez lui et lui faisait ainsi ses offrandes. En nommant, on rapproche l'élément du paysage, il peut désormais être célébré de partout car son essence est là.

Le Dieu chrétien et les saints catholiques ne sont pas exclus de ces rituels ; tous les pouvoirs sont à invoquer car leur puissance réunie est la garante de l'équilibre entre eux et les hommes : « En entrant vers chez moi, à K'unpu Qaqa, Lindipata, nous implorons ou nous demandons à tata Dieu, notre Seigneur, pour que nos animaux se reproduisent de plus en plus ; ensuite, il nous aide bien dans notre travail. C'est notre coutume, nous faisons des *ch'allas* et des *q'owa* aux saints » (atelier d'histoire orale 2007).

On prononce également le nom des morts au moment de leur offrir une *ch'alla* avec de la chicha. C'est ce qui marque leur présence parmi les hommes et constitue la preuve tangible de la mémoire que l'on a d'eux.

En revanche, on ne prononce pas le nom des *ch'ullpas* (les objets utilisés par les ancêtres, en général de vieilles céramiques trouvées sur les terrains, ou des instruments de musique) : « Nous faisons des *q'owa* pour les *ch'ullpas* mais nous ne prononçons pas leur nom, nous prononçons celui de la Pachamama » (doña Salomé). De la même façon, on ne fait pas la *ch'alla* pour le malade mais en faveur de la Pachamama, en répandant l'alcool autour du malade : « C'est son pouvoir qui guérit la personne », soutient don Leonidas. Malgré tout, la Pachamama nous entoure, nous protège et a des pouvoirs de guérison.

C. Les différentes occasions de faire des *q'owa* et des *ch'allas*

Le sens de chaque *q'owa*, de chaque *ch'alla* varie en fonction du contexte festif dans lequel elles se déroulent. Il y a des *ch'allas* propitiatoires, de remerciement, pour la santé, pour les morts...

Une *ch'alla* de la fête de la Saint-Jean qui cherche avant tout la multiplication des troupeaux et celle de la fête des mères ne recouvrent bien évidemment pas du tout le même sens. Les occasions de faire des *q'owa* et des *ch'allas* ne manquent pas. Les habitants de la région andine de Cochabamba réalisent ces offrandes dans un but propitiatoire pour obtenir de bonnes récoltes et la multiplication du bétail, pour remercier le monde des Pachamama, « pour que ça nous donne plus d'énergie et pour nous protéger des malveillances des démons » (doña Luisa), ou encore pour provoquer la chance. Doña Salomé raconte que, lorsqu'elle entreprend un voyage, elle fait une grande *ch'alla* avec de la chicha et de l'alcool et qu'elle doit sauter par-dessus la *q'owa* qui se consume.

Ces rituels sont primordiaux dans les rituels de guérison ou pour assurer une bonne santé. On sollicite alors l'aide des dieux *apu*. Le *curandero* doit faire ces offrandes, mais également le

malade qui demande que sa santé s'améliore. Ils doivent alors boire un peu « pour guérir, pour que ça te donne de l'énergie [...], c'est comme une armure », explique don Leonidas, le *curandero*. Quand le cas est grave, on fait un sacrifice sanglant de mouton. À ce moment-là, même le mouton doit participer de ces agapes : on lui offre à boire : « Avant de le sacrifier, on le fait boire pour ensuite pouvoir récupérer son sang qui nous aide à guérir », poursuit le même homme. En outre, dans le même registre, pour « désinfecter » et faire fuir les mauvaises odeurs de la maladie, on fait des *q'owa* et des *ch'allas* dans toute la maison du malade avec des herbes odoriférantes.

Photo 257 Tous les cadeaux de mariage sont rangés derrière les chaises où ils ont reçu des confettis et d'abondantes *ch'allas*, ceux du sol sont détrempés par la chicha répandue et forment une masse gluante. Punata, mariage de Facunda et Gabriel 2009.

Les fêtes du calendrier civique n'échappent ni à la *ch'alla* ni a la *q'owa*, bien au contraire. Ainsi, deux fêtes civiques extrêmement importantes sont la fête des mères et celle du 2 août, fête du paysan et de l'Indien[576]. Ce sont des dates très attendues où l'alcool coule à flots, ce qui entraîne systématiquement un nombre incalculable de *ch'alla* mineures.

Par ailleurs, les fêtes qui marquent des changements dans le cycle vital familial sont ponctuées d'une *q'owa*. Ces fêtes sont extrêmement nombreuses : premier anniversaire de l'enfant (que l'on fait souvent coïncider avec le baptême), *umarruthuku* (première coupe de

[576] Cette dernière est célébrée avec force démonstration de civisme de la part des élèves de l'école. Les drapeaux sont sortis, les hymnes chantés à tue-tête, les défilés bien organisés – alors que quatre jours plus tard, pour la fête nationale, il ne se passe rien.

cheveux), mariage, enterrement, levée de deuil, etc. Par exemple, avant de construire une maison, on fait une *q'owa* et une *ch'alla*, afin que la paix et l'abondance emplissent le foyer et que la maison soit solide pour protéger la famille. Dans ce cas, on comprend l'offrande comme propitiatoire d'un futur serein et sauf. En outre, doña Salomé explique que l'on réalise une *q'owa* le matin du mariage pour que la chicha dure tout au long de la fête[577], que les invités viennent nombreux, qu'ils apportent beaucoup de cadeaux et d'argent.

Photo 258 Mon *compadre* don Carlos, Gabriel, Ernesto, sa soeur Facunda, ma *comadre* doña Salomé sur le canapé orange, cadeau d'Ernesto, les pieds dans les kilos de confettis. Punata 2010.

Je ne peux décrire chacune de ces occasions ici. J'évoque toutefois une expérience qui a attiré mon attention pour son aspect de quasi *potlatch*. Le second soir du mariage de Facunda et Gabriel (2009) – qui avait lieu à Punata, riche bourgade du *valle alto* –, on fit rouler les jeunes mariés sur une bâche bleue couverte d'une couverture tendue sur le sol et on les obligea à réaliser un simulacre de l'acte sexuel, devant tous les invités présents. Confettis et bière sous pression giclaient sur eux, puis on fit une énorme *q'owa* pour les cadeaux qui occupaient une pièce entière, bien rangés par catégorie et par taille. Au fur et à mesure, la personne chargée de mener à bien cette opération jetait des offrandes sur le brasero où brûlait

[577] Ainsi, pour les trois jours du mariage de sa fille Facunda, 28 tonneaux de chicha furent brassés (14 x 60 litres + 14 x 80 litres = 1 960 litres environ), mais il n'y en eut pas assez et Hercu et Gualberto en achetèrent trois tonneaux supplémentaires (60 x 3 = 180). Pour le jour de l'ouverture des cadeaux, huit tonneaux supplémentaires furent commandés (60 x 8 = 480). Ce qui donne un total approximatif de 2 620 litres de chicha (pour environ 200 invités le premier soir, une centaine le second et le troisième soir). Je pense qu'il y en a eu beaucoup plus mais que je n'ai pas vue arriver, notamment le jour où la chicha manqua (très mauvais présage pour l'avenir du couple). À cette quantité, il faut ajouter 70 caisses de bière (de 12 bouteilles chacune) pour un équivalent à l'époque de 80 bolivianos, et 6 paquets de six bouteilles de cidre qui faisait office de champagne pour le toast.

la *q'owa* puis passait cette offrande brûlante au-dessus de tous les cadeaux. Ensuite, il y eut une véritable bataille entre les parrains à coups de bière secouée. Tous étaient trempés et les cadeaux aussi sur lesquels les confettis s'étaient collés. Enfin, le jeune couple se releva sous les rires de tous. On devine que le gaspillage de bière (dont le coût est nettement plus élevé que la chicha) et des confettis (plusieurs centimètres de confettis couvrent le sol) augurent d'une famille prospère, dans le foyer de laquelle ne manquera jamais le pain.

Parmi toutes les fêtes qui sont le théâtre de grosses *q'owa*, je vais maintenant en présenter brièvement deux. La première, la fête de la *wak'a*, consiste à supplier la divinité, au moyen de *q'owa* et de *ch'allas* réalisées par les familles se déplaçant jusqu'au sanctuaire, afin d'obtenir la multiplication des animaux domestiques. La seconde, celle de Santa Vela Cruz, est une ode à la fertilité agricole stimulée par les oblations alcoolisées.

Les fêtes de la* wak'a *et de Tata Santa Vela Cruz : quelques symboles en commun

Photo 259 La pierre sacrée de la *wak'a*, en forme de vache, couverte de serpentins, de confettis, de feuilles de coca, de petites bouteilles d'alcool, de poils d'animaux, des restes de bougies. 2009.

Photo 260 poils de vache, trouvés sur la *wak'a*, pour demander la multiplication des troupeaux. 2009.

Le dimanche qui suit Tata Compadres ou plutôt le mercredi des cendres, on fête la *wak'a*, une représentation de vache dans un rocher, couverte de serpentins, de confettis, de coca, de petites bouteilles d'alcool à *ch'alla* à 96° et d'anciennes bouteilles (de Coca-Cola, Pepsi ou Mirinda) ayant contenu de la chicha. Autour de la petite maison au toit de chaume et en mauvais état qui la protège, perchée très haut dans la montagne, se trouvent des enclos miniatures pour les animaux où subsistent des restes carbonisés de *q'owa*. Chaque famille construit un mini-enclos, s'installe autour et brûle une *q'owa* arrosée d'abondantes *ch'allas*. Je n'ai pu assister à la fête elle-même mais le jour de la *q'owa*, il est impossible de rester dans la cabane tant la fumée y est dense, me dit-on.

Doña Zenobia, de la communauté, quand elle pouvait encore marcher, frottait chaque année une bougie contre le flanc de ses animaux et l'emportait ensuite au petit sanctuaire. La bougie, source d'énergie (elle est faite de graisse), devient le médiateur dans la supplique. Nous avons trouvé là-bas des offrandes de longs poils de la queue des vaches. Ernesto, mon guide et informateur dans cette épopée, en a rapporté une touffe afin de faire multiplier son propre troupeau. En arrivant, il faut brûler ces poils dans la *q'owa*. Il s'agit d'un échange permanent, on apporte des poils d'animaux, en métonymie du troupeau et pour demander sa multiplication, et d'autres repartent avec dans la même intention.

Photo 261 enclos miniatures, métonymie de ceux grandeur nature. La *wak'a* 2009.

Photo 262 Dans ces mini enclos, on fait des offrandes de *q'owa*. 2009.

Ce troc n'est pas sans rappeler la fête de Santa Vela Cruz où le désir d'avoir des bébés ou des animaux est échangé avec ceux qui n'en veulent pas ou plus. Les deux fêtes ont de nombreux éléments communs[578]. Dans le *valle hermoso*, à quelques kilomètres de la ville de Cochabamba, lors de la fête de Tata Santa Vela Cruz, se mêlent, peut-être plus qu'en toute autre, des éléments du catholicisme et des croyances « pachamamesques ». Les femmes qui ne veulent plus d'enfants laissent une petite poupée au pied de l'image sacrée. Celles qui ne peuvent en avoir mais en désirent ardemment sont postées là dans l'attente de l'une de ces poupées. Malheureusement, les femmes qui laissent les petites figurines sont moins nombreuses que celles qui les prennent. Une fois en leur possession, ces dernières les emportent à l'église afin de recevoir la bénédiction du prêtre. Au cours de cette fête, les bougies sont partout, les fidèles pensent que la lumière leur donne l'espoir de la résurrection en même temps qu'elle illumine les terrains ensemencés.

Dans les campagnes, les gens font des offrandes de bougies et d'excréments d'animaux

[578] En fait, toutes les fêtes du calendrier agricole sont liées entre elles, chacune renvoyant à des significations présentes dans une autre. Ainsi, lorsque j'ai assisté au carnaval d'Arani *(valle alto)*, j'ai été surprise d'écouter la *comparsa* gagnante, *Los Piratas del Caribe,* s'affirmer comme étant les enfants de Santa Vela Cruz Tatala. Bien sûr, il y a une dimension picaresque ici car ils font référence à des enfants nés sans que l'on sache vraiment qui est leur père (à la manière des enfants du *pepino* – concombre – pendant le carnaval, que j'ai déjà mentionné plus haut), mais ces fêtes semblent bien liées entre elles.

devant l'image, souvent un saint peint sur la pierre. Tout se consume alors et la cendre est répandue dans l'enclos. Brûler les excréments symbolise l'espoir que les animaux vont se reproduire ; les excréments représentent tous les animaux domestiques en général, et non pas uniquement ceux dont on a déposé les excréments.

Tata Andrés est le propriétaire d'un « *santo en piedra* » (un saint peint sur la pierre) qui représente Tata Santa Vela Cruz. Avant de me le présenter la première fois, il alla se changer, se vêtit d'habits considérés comme autochtones (comme un *ch'ulu*, bonnet à oreillettes), prit son *charango*, se munit de deux bougies et entra en chantant un air connu dans la région[579] : « Santa Vela Cruz Tatala... ». Il alluma ses bougies devant le saint et déposa devant lui ses *chaparras* de pommes de terre (d'énormes spécimens). Ces dernières agissent en tant que *pars pro toto* à l'instar des poils d'animaux qui représentent l'ensemble du cheptel. Ces spécimens gigantesques sont placés là pour que la *wak'a* les bénisse afin de faire multiplier les récoltes et qu'elles soient « *así de grandes* » (aussi grandes que celles-là). Pour tata Andrés, son Tata Vela Cruz est sa *wak'a,* c'est lui-même qui fait l'amalgame entre les deux fêtes.

Or, ces pratiques rituelles n'ont pas toujours eu lieu, ou plutôt elles connurent un destin instable, comme je vais le montrer.

D. La Pachamama attend les offrandes - Une pratique réinventée

Apparaît ici pertinente la problématique d'une tradition réinventée, cela avec un succès considérable, celle des sacrifices/offrandes (*q'owa* et *ch'alla*) en l'honneur – notamment – des divinités chtoniennes. Les récits l'affirment, les patrons n'autorisaient pas les offrandes faites à la Pachamama et autres dieux sous quelque forme que ce soit :

> « Au temps du patron, on ne faisait ni *q'owa* ni *ch'alla*, pour rien au monde. C'est après qu'ils sont partis que j'ai commencé à *q'owar* et *ch'allar* le mercredi des Cendres. Pendant les carnavals, on *q'owa* pour les animaux et pour les pommes de terre, on décore les maisons et les terrains aussi [avec des serpentins et des confettis de couleur] » (atelier d'histoire orale 2007).

D'autres reconnaissent cependant qu'ils continuaient à *q'owar*, mais peu souvent et discrètement. Les parents de doña Salomé racontaient que durant les absences du patron, ils faisaient des *q'owa*. Le monsieur était un homme lettré « et parfois le patron venait le chercher à cheval pour le saluer avec ironie ». Le patron n'aimait pas les gens instruits, il les craignait. La pratique dissimulée des offrandes, qui impliquait également de boire, était alors la preuve d'une insubordination au pouvoir autoritaire du patron (à l'instar de l'ivresse, comme le soulignait

[579] Voir par exemple : http://www.youtube.com/watch?v=UNshcsB-A1I ou encore : http://www.youtube.com/watch?v=8knQB9o4h0U

Thierry Saignes 1993). Il n'était pas facile de faire une *q'owa* en cachette car l'odeur est forte et extrêmement persistante, donc le danger de se faire remarquer était grand.

Plus tard, ce furent les curés qui interdirent avec véhémence les anciennes offrandes. Doña Salomé est la catéchiste de Qhoari. Même si elle a quelque réticence à reconnaître ces pratiques qu'elle appelle « pachamamesques », elle trouve toujours un équilibre entre les deux croyances qu'elle n'hésite pas à fusionner. C'est elle qui précise :

> « Une fois, les curés nous dirent que nous devions faire disparaître les *q'owa*, les *ch'allas* et toutes nos coutumes. Mais nos animaux sont tombés malades, ils avaient la diarrhée, ils ne mangeaient plus. C'est qu'avant, on donnait de la nourriture à la Pachamama mais désormais, ils nous avaient interdit de faire des offrandes à la Pachamama. Or, un monsieur faisait des *q'owa* la nuit en guise d'offrande pour la Pachamama et grâce à ça, tous ses animaux malades ont commencé à guérir. Ensuite, ils l'ont dit au curé et puis, de nouveau, nous avons recommencé à faire des *q'owa* et repris toutes nos habitudes. »

Don Leonidas atteste la reprise des anciennes coutumes : « Avant, personne ne décorait [les produits et les terrains], c'est nous qui avons fait apparaître ces habitudes. Pour cela, on fait la *ch'alla*, il faut décorer, on achète des fleurs, des nuages (fleurs blanches), des pétards, on fait une véritable fête. »

Ces témoignages contribuent à faire comprendre la force et l'intensité des libations actuelles qui, finalement, n'ont jamais vraiment disparu de l'imaginaire des habitants. Pour eux, ne plus alimenter la Pachamama, c'est créer une rupture dans le cycle de réciprocité entre elle et les humains :

> « Si nous ne faisons pas de *q'owa*, les récoltes sont très faibles, cela ne produit pas bien, c'est-à-dire qu'il y a une coupure dans la production. Ces coutumes sont un peu en train de se perdre mais certains continuent de les pratiquer. Maintenant, ils ont fait une *q'owa* pour les champs de maïs [étonnant car le maïs ne pousse pas à cette altitude] et de pommes de terre. Ils les ont décorés comme d'habitude » (don Leonidas).

Et pourtant, l'habitude de réaliser ces offrandes votives tend de nouveau à se perdre. Don Andrés en donne sa vision : « Avant, les récoltes étaient plus abondantes, maintenant ce n'est plus le cas. » Et doña Roberta et don Maximiliano de se lamenter : « On fait des *ch'allas* et des *q'owa* avant de labourer et de semer mais maintenant, ils ne font plus de *q'owa*, toutes les habitudes se perdent et c'est pour ça qu'il n'y a plus beaucoup d'animaux et que ni les pommes de terre, ni le blé, ni le maïs ne donnent de bonnes productions. » La plupart des anciens en conviennent, ces habitudes se perdent et désormais « les pommes de terre ne poussent pas aussi bien qu'il y a des années » et les animaux ne sont plus aussi nombreux : « Avant, il y avait plus de moutons et de vaches parce qu'on faisait sans cesse des *q'owa* et des *ch'allas* pour le Machu Qhoari en lui demandant de nous protéger et qu'il les élève » (atelier d'histoire orale 2007).

Aussi la Pachamama se venge-t-elle du peu de soin dont elle fait l'objet. Elle rend les animaux malades, elle refuse d'aider les humains dans leur labeur quotidien, les récoltes sont mauvaises et l'on peut même avoir des cauchemars, me disait don Felipe (je rappelle que les rêves ont un pouvoir performatif dans cette région en ce sens que ce dont on rêve peut se réaliser). Les plaintes viennent des personnes âgées qui ont connu l'époque où l'on ne faisait plus de *q'owa* et *ch'alla,* puis un temps de regain de ces pratiques, et qui trouvent désormais que ces habitudes semblent se perdre à nouveau. Pourtant, certaines époques de l'année sont le théâtre d'importantes cérémonies votives auxquelles participent jeunes (en tout cas, ceux qui n'ont pas migré) et vieux, notamment au moment d'ouvrir la Terre-Mère puis de lui prendre ses fruits.

***
*

La *q'owa* et la *ch'alla* sont les deux versants indispensables d'une même offrande. La *q'owa* est systématiquement accompagnée d'une *ch'alla*, quoiqu'une *ch'alla* puisse être offerte sans *q'owa.* Le goût, l'odeur et l'esthétique de la *q'owa* doivent être séduisants pour la divinité réceptrice de l'offrande, c'est pourquoi on s'efforce de lui offrir tout ce qu'elle aime. Or, l'odeur de la *q'owa* est très forte et étrange « car elle est préparée avec de nombreuses choses ». On dit qu'elle sent « comme les arbres ». En fait, l'odeur de la *q'owa* est symbole de fertilité et d'abondance puisque « la terre fertile sent plutôt la *q'owa* alors que la terre 'faible' ne sent presque rien » (don Andrés). Elle est alors l'attestation symbolique de la force contenue dans les ingrédients qu'elle enferme[580].

Magny affirme que les intéressés sont capables de discerner à travers les ingrédients offerts et les paroles rituelles prononcées le type de demande qui leur est soumis. En fait, ce sont les démons eux-mêmes qui demandent ce qu'ils désirent recevoir, me disait doña Herminia. Quand la fumée sort en volutes, cela signifie que la Pachamama reçoit très bien l'offrande. Une fois la *q'owa* brûlée, les restes sont précautionneusement examinés afin de vérifier que la Pachamama ou le destinataire a bien reçu ces dons : généralement, quand la *mesa* a brûlé intégralement et que les cendres sont blanches, cela signifie qu'elle a accepté le cadeau.

Je dois enfin mentionner l'absence de consensus quant au jour privilégié pour faire ces offrandes. En ville et en zone minière, il est clairement défini que le mardi et le vendredi, et surtout les premiers vendredis du mois, sont les jours les plus propices pour la *ch'alla*, le choix

[580] D'ailleurs, certains pensent que les *curanderos* sentent la *q'owa* (mais aussi l'alcool, la chicha et quelque chose de sucré) ; d'autres, au contraire, prétendent qu'ils ne sentent rien (cf. partie précédente).

de ces jours provenant d'une tradition chrétienne selon laquelle ils sont ceux du diable. Toutefois, à Qhoari, certains ont évoqué aussi bien les mardis que les jeudis et les samedis comme étant les meilleurs jours...

IV. « La Pachamama, c'est la Vierge de la Terre »

A. La Pachamama et ses démons

Qui est vraiment la Pachamama, la *Tata virgen Pachamama*, le *tata Pachamama* ? Il s'agit d'une personnalité complexe bien difficile à cerner. Parfois, on la brosse comme une entité féminine, masculine, ou masculine et féminine à la fois. On parle souvent par ici de « Tata Pachamama » (littéralement, « le Père Terre-Mère »). J'ai souvent mentionné l'importance de la Pachamama dans ce travail, je vais maintenant décrire plus précisément ses diverses personnifications pour analyser ensuite les offrandes qu'on fait à chacune.

Certaines descriptions la présentent comme un tout, d'autres comme une personnalité fragmentée regroupant divers démons et éléments de la nature. Ainsi, souvent on parle de la Pachamama comme d'un tout en équilibre ; parfois, on mentionne la Pachamama, en d'autres occasions on évoque les démons qui sont la Pachamama ou encore les démons qui l'habitent : « Moi, je crois que la Pachamama fait aussi partie des démons et qu'ils sont en contact avec elle, ils nous demandent la *ch'alla* et la *q'owa* » (Doña Herminia). Certains témoins m'ont assuré que la Pachamama vit dans la montagne, d'autres qu'elle se trouvait dans les sources, dans les pierres. D'autres ont parlé d'animaux qui sont la Pachamama...

Je me suis donc attelée à identifier certains de ces diables qui peuplent la Terre-Mère car ce sont eux les destinataires des fort nombreuses manifestations votives, objet de ce chapitre. Les diables sont une catégorie d'êtres malins. Parfois, on désigne sous cette dénomination tous les êtres qui peuplent l'au-delà et que, parfois, ils soient compris dans leur dimension biblique – ce qui n'a rien d'étonnant puisque les extirpateurs firent un travail méthodique pour faire glisser l'identité de toutes les entités honorées par les Indiens de l'époque vers une personnalité diabolique. Les démons sont toujours présentés comme perfides, avides de sang, de luxure et d'alcool. Certains ressemblent à « des demoiselles très jolies », d'autres ont une queue semblable à celle représentée dans les peintures du Moyen Âge européen (on trouve de nombreux personnages mythiques hérités des traditions européennes et dont les représentations se sont confondues avec des êtres surnaturels locaux, comme les *auki* et *qharisiri*).

Il n'est donc guère aisé de démêler ce qui distingue cette entité fort complexe. Quoi qu'il

en soit, la Pachamama est perçue comme une personne vivante, omniprésente, puissante, très dangereuse ou bienfaitrice.

a) La vierge est omniprésente

En premier lieu, la Pachamama, quelle que soit sa représentation, est présente partout : « À Punata aussi, ils font des *q'owa*, tous, les chauffeurs et tout le monde. La vierge est partout. » Une informatrice m'a assuré réaliser ses *ch'allas* où que ce soit puisque la Pachamama est partout.

Bien que la Pachamama Virgen soit omniprésente, certains habitants insistent sur l'importance de *ch'allar* au milieu du patio pour l'alimenter ; certains font même un trou afin d'assurer l'introduction du liquide. Dans la région andine de Sucre, il arrive qu'une dalle soit laissée dalle descellée dans le patio ou que l'on fasse un trou dans n'importe quelle pièce de la maison pour donner à manger et à boire à la Pachamama. Ainsi, on soulève la dalle et on fait la *ch'alla*. Dans la région de Cochabamba, très rares sont les maisons rurales qui ont un patio dallé, par conséquent ces précautions ne sont pas nécessaires. Finalement, conclut doña Salomé, on s'adresse à la Pachamama en lui demandant ce que l'on désire, « sans qu'il importe où tu te trouves : ce que tu lui offres lui parvient ».

b) Vierge et crapaud à la fois

La Pachamama est vivante, elle est traitée comme une personne qui attend ses offrandes, sa nourriture. On s'adresse à elle comme à une femme, en l'appelant même la *« wirgin*[581] *»* (vierge), La Pachamama jouit de multiples représentations et symboles qui lui sont associés, et après la vierge vient... le crapaud. Un peu partout dans les Andes, les batraciens (crapauds ou grenouilles) symbolisent les phénomènes météorologiques, et leur présence assure le ruissellement régulier des eaux de pluie. Il n'est donc pas étonnant de trouver ces animaux dans les fêtes propitiatoires pour faire venir la pluie. Des témoignages pictographiques montrent que sa représentation était très présente à l'époque précolombienne. De nos jours, ce parallélisme entre le crapaud et la fertilité reste en vigueur. Selon Don Carlos, on trouvait de nombreux crapauds à Qhoari avant le changement climatique et alors, la production était abondante. Désormais, les crapauds ont disparu et il ne pleut plus autant, les récoltes sont moins généreuses. De par sa relation avec les forces telluriques et avec le monde de la surface terrestre, l'animal permet la communication

[581] *Wirgin* est une 'quechuisation de virgen : vierge.

entre ces deux espaces[582].

Dans l'histoire qui suit, on comprend comment concrètement les rêves ont des pouvoirs sur la vie des humains, comment l'état émotionnel peut être à l'origine de certaines maladies et comment le crapaud, avatar de la Pachamama, absorbe la maladie et l'emporte au loin :

> « Oui, elle existe [la Pachamama]. Moi, j'étais malade de la main, elle était toute gonflée, cette maladie a duré au moins deux ans. Un jour je m'étais assis seul sur un tronc d'arbre alors que j'étais de mauvaise humeur. Je suis allé partout voir des médecins et des kinésithérapeutes mais personne n'a réussi à me soigner. C'était chaque fois pire, je ne savais plus quoi faire et j'ai commencé à me faire des *q'owa* l'après-midi et, un soir, je me suis endormi profondément, j'ai fait des cauchemars dans lesquels un crapaud me tombait sur le bras et j'ai senti qu'il était froid, ensuite ce crapaud est entré dans l'eau. Le jour suivant, je me suis réveillé en allant mieux, ma main était moins gonflée et je n'avais presque plus mal. Depuis lors, j'ai commencé à croire en la Pachamama et à faire des *q'owa* » (don Felipe).

Le crapaud-Pachamama a donc le pouvoir de guérir et les *curanderos* le savent bien quand ils les utilisent pour « laver » le corps des malades. Ils jettent alors dans les rivières des crapauds charriant les maladies de leurs patients pour que les flots emportent au loin les afflictions[583] qui finissent par se perdre dans les eaux « mélangées ».

Malgré son apparence, le crapaud est de bon augure et symbole de fertilité. Faut-il rappeler ici qu'en langue familière, dans la région de Cochabamba, tant en quechua qu'en espagnol, le *jamp'atu* ou le *sapo* sont des dénominations du sexe féminin ?

c) Des montagnes vivantes

La montagne est une incarnation de la Pachamama. Elle est vivante. Le Machu Qhoari (montagne tutélaire de la région qui domine Qhoari) vit, son sang et son urine courent à travers ses veines, les galeries souterraines, qui affleurent dans les *jut'uri*[584]. L'analogie entre le schéma corporel hydraulique et les eaux de source de la montagne est évidente. Comme pour le corps humain, l'eau qui coule dans la montagne est assimilée à son sang. « Moi, je crois que c'est comme son sang, parce qu'elle sort de la montagne et cette même eau revient à la montagne », explique doña Herminia, qui fait donc le parallèle avec la circulation du sang dans le corps. Doña Julia ajoute : « [L'eau des sources] est comme le sang aussi bien de la montagne que de la terre. Elles en vivent toutes deux. » En effet, sur le tata Qhoari court de l'eau qui jaillit de partout. Sur

---

[582] Une autre personnification de la Pachamama et qui joue le même rôle de passeur entre les deux mondes est la *sik'imira*, la fourmi.

[583] Ils peuvent aussi avoir recours à d'autres animaux sauvages ou à des fœtus d'animaux qui servent « à jeter et à laver tout ce qu'il y a de mauvais dans le corps, toute la maladie passe dans le fœtus [ou le cochon d'Inde sauvage, ou encore l'oiseau sauvage] et on le jette dans l'eau pour qu'elle l'emporte au loin. De cette façon, toutes les maladies s'en vont », explique don Leonidas, le *curandero*.

[584] Source, endroit d'où émerge l'eau.

la partie basse, ce que les habitants appellent les jupes de la montagne, de timides sources et des cascades affleurent.

Par ailleurs, les eaux jaunes qui s'écoulent en période sèche ou après qu'il a plu, très concentrées en nutriments et substances potentiellement toxiques, sont considérées comme son urine. Les montagnes sont, en conséquence, irriguées par l'eau qui est selon les cas leur sang ou leur urine.

Ainsi, les eaux de la montagne s'intègrent dans un système hydraulique fermé. Quel que soit son parcours, l'eau circule sous la terre, jaillit puis retourne sous terre. Les eaux souterraines réunissent des eaux de provenances diverses : l'eau de pluie qui vient fertiliser les montagnes puis rejoint les eaux souterraines, la pluie qui prend naissance dans la mer et qui est transportée à travers les nuages ou à travers les veines.

La montagne et ses fluides vitaux forment un tout, l'eau étant son énergie vitale. Il n'est guère étonnant alors que l'on retrouve souvent les mêmes démons dans les montagnes dites hargneuses et dans les sources, ces dernières étant les yeux de la montagne tout en représentant des « portes » d'entrée et de sortie pour les liquides vitaux de la montagne. Les *jut'uri* sont considérés comme des canaux de communication avec le monde d'en bas, celui des démons. Dès lors, très souvent les dangers liés aux montagnes sont comparables à ceux rencontrés dans les sources, ce que je montrerai plus loin.

Une famille jalouse

Les habitants des hautes terres ne considèrent pas seulement la Pachamama comme une personne vivante, mais comme une famille. Les montagnes en font partie : « Pour moi, c'est la même chose parce qu'on leur fait des *ch'allas* ensemble, car au sein de la montagne se trouve la Pachamama[585] », affirme don Carlos.

Dès lors, il est normal que les montagnes forment des couples : « Tous ont un partenaire, dans le monde rien n'est impair, personne n'est seul, tous vivent en couple, comme les animaux, les montagnes aussi », affirme don Carlos. Ainsi, on cite de temps à autre la montagne Onza comme étant le partenaire du Machu Qhoari et parfois, le Tuti (pourtant parfois considéré comme androgyne), un immense volcan qui domine le *valle alto*. D'ailleurs, on raconte dans ces parages

[585] En revanche, les morts font partie d'une autre famille. J'ai déjà longuement évoqué le rôle des morts dans le cycle de réciprocité et particulièrement les « morts de l'année », qui sont chargés d'intercéder auprès des forces de l'autre monde et en même temps, de se solidariser avec les humains. On s'en approche aussi par la *ch'alla*, l'alcool aide à se souvenir. Les morts reçoivent ce don et comme ils se mimétisent avec la Pachamama, ils représentent un intermédiaire entre le monde des vivants et celui de l'au-delà. Pourtant, ils n'en font pas partie, ils appartiennent « à une autre famille » parce que « Dieu nous donne la vie et non la Pachamama ».

que dans le passé, les eaux qui sortaient des entrailles du Tuti s'écoulaient vers le *valle alto*, du côté de Punata (voir la première partie de la thèse) et non, comme aujourd'hui, du côté de Melga (dans la vallée de Sacaba). Le cours des eaux fut altéré à cause d'une raillerie que le Machu Qhoari aurait faite à son amoureuse, le Tuti, en lui disant : « Tu urines tout blanc. » En entendant ce commentaire, le Tuti se retourna et priva sa vallée préférée, celle du Machu Qhoari, de ses eaux, il les détourna vers celle de Sacaba.

Les trésors cachés du Machu Qhoari

Les montagnes accumulent des trésors mais elles sont jalouses et protègent leurs richesses. Doña Salomé affirme : [C'est un endroit] « riche et très développé. Là, on peut trouver des choses très anciennes comme des cruches et des pierres à moudre. Chez nous [après avoir trouvé ces *ch'ullpas* - objets anciens], nous sommes tous tombés malades soudainement et c'était très difficile à soigner. » Dans la deuxième partie sur l'ivresse des morts, j'ai montré que les *ch'ullpas*, les restes funéraires, sont chargés d'une grande énergie et que les morts ont des pouvoirs importants. Dès lors, si à la force de la montagne s'ajoute le pouvoir des objets témoins d'une époque ancienne, on comprend que le lieu devienne vraiment dangereux.

D'autres témoignages racontent que le nom de Qhoari proviendrait de sa richesse en or[586] qui serait caché dans des *tapados* (quelque chose de caché, en espagnol) ou *q'ayru* (en quechua) : des trous dissimulés dans la montagne qui se confondent avec le paysage, sur la cime du Machu Qhoari. Un habitant raconta, pendant l'atelier d'histoire orale : « On dit qu'il y a de l'or dans le Machu Qhoari, c'est une montagne très riche, il y a aussi beaucoup d'argent. On dit que le soleil fait briller l'or. » Les trésors qu'ils renferment auraient été cachés là par les Inka au moment de l'arrivée des Espagnols mais sont inaccessibles sous peine de *jap'eqar* (attraper, saisir l'âme de) la personne susceptible d'avoir des velléités de s'en emparer[587].

On sait que, dans les corpus de mythes andins quechuas, régulièrement lorsque la Pachamama est ouverte - généralement avant les semailles au moment de la préparation de la terre (en espagnol, on parle de *rotura* qui veut également dire déchirure, rupture, fracture...) -, la montagne laisse voir ses intérieurs, et les *tapados* forment un passage vers ses entrailles. C'est le moment de trouver l'or caché[588]. Déjà à l'époque coloniale, on mentionnait la présence de ces

[586] Or se dit *qori* en quechua et les anciens pensent que le nom de la communauté dérive de ce mot. Cette explication qui semble étonnante car les toponymes de la région sont très souvent d'origine aymara, est pourtant pertinente pour comprendre les imaginaires par rapport à la montagne. La montagne est source de richesses (mais elle est jalouse et les protège).
[587] Il est rare que les *comunarios* (habitants de la communauté) acceptent l'accès des étrangers à ces endroits qu'ils protègent contre les éventuels chercheurs de trésors indiscrets.
[588] On le trouve aussi dans le fond des rivières ou des lagunes, affirment les habitants.

trésors qui faisaient leur apparition une fois par an. Un témoin me raconta comment il trouva de l'or caché dans les flancs des montagnes : « L'or illumine. Nous, nous pensions que c'était peut-être le charbon qui brûlait mais en fait, c'était l'or qui illuminait », raconta un Qhoareño (atelier d'histoire orale 2007)[589].

Pour sa part, don Demetrio rapporte qu'il y a de cela déjà longtemps, une personne pénétra les entrailles du redoutable Machu Qhoari :

> « Le Machu Qhoari est hargneux, derrière, il y a des grottes. Une fois, une dame s'était endormie dans l'une de ces grottes qui s'était ouverte vers l'avant. De là, un homme était sorti et lui avait dit : "Viens, allons à l'intérieur." Et ils étaient entrés. Dedans, il y avait d'énormes chiens ; ils n'avaient avancé que jusqu'au quart de la grotte et avaient fait peur aux chiens. Cet homme lui avait dit : "Tu vas emporter beaucoup d'or, allons-y, allons-y", avait-il insisté, puis elle s'était réveillée. »

On connaît le pouvoir performatif des rêves (qui permet que ce dont on a rêvé existe) : ils indiquèrent à cette dame qu'il existe bel et bien de l'or dans la montagne ; d'ailleurs tous le savent, le murmurent. Le sujet est tabou et personne ne désire dévoiler ouvertement les richesses que la montagne enferme devant une *gringa* anthropologue. J'ai cependant obtenu des informations intéressantes relatives à l'avidité de la montagne qui exigeait des sacrifices humains en échange de son or[590] ; certains anciens se souviennent que pour pouvoir fouiller dans le cœur de la montagne, il fallait donner en échange des enfants à manger aux démons.

Plus récemment, les membres de la communauté racontent :

> « [Il y a quelques années,] dans cette montagne, des camions Volvo rouges ont fait leur apparition, c'est le curé qui les avait prévenus. Dans la montagne du cimetière, le père avait dit la messe et déclaré qu'il existait là de l'or. C'est ainsi qu'en creusant une tombe, les habitants trouvèrent de l'or, ils demandèrent ensuite au curé : "si tu le sais, alors pourquoi ne prends-tu pas l'or ?" Les gens [de la communauté de] K'asa ont pris de l'or mais ensuite, on le leur a fait laisser, on ne voulait pas que l'or soit exploité. »

D'autres disent qu'il y a de l'or ailleurs, derrière la montagne. Ernesto Albarado recueillit des témoignages d'anciens qui assurent que dans la partie ouest, au sommet de l'Inka Ñan (chemin de l'Inka), de l'or a été trouvé entre 2000 et 2004. Clandestinement, la nuit, des étrangers à la communauté avaient creusé 35 fosses de 4 à 6 m de diamètre et d'une profondeur d'environ 8 m : « Une fois, ils sont venus creuser pour trouver de l'or dans le Machu Qhoari, mais nous ne les avons pas laissé faire, nous les avons virés». Je suis allée voir ces fosses mais elles ressemblaient plutôt à des creux naturels... Afin de protéger leur trésor, les Qhoareños

[589] Cela rappelle la légende de l'Indien qui aurait découvert l'argent sur la montagne de Potosí en allumant un feu et qui vit fondre le métal sous ses yeux.

[590] June Nash (1979) a mentionné l'avidité de la montagne. Salazar-Soler rapporte les paroles d'un ouvrier de la mine qui affirme que le *Muki*, le maître du minerai, lui a demandé la vie d'un homme en échange des filons qu'il lui indiquerait (1987 : 193), Cruz (2009 : 58).

décidèrent de faire des rondes à tour de rôle pour empêcher les pillards de venir les dérober et finalement, les membres de la communauté optèrent pour boucher ces trous : « Tous ceux du syndicat, nous sommes allés boucher ces trous parce qu'ils étaient ouverts et ils ne laissaient pas pousser les semailles, c'est pour ça qu'on ne les a pas laissés. »

Ainsi, l'or à découvert est dangereux, il doit être enfoui dans les profondeurs de la montagne, sinon son pouvoir trop chargé d'énergie peut porter préjudice aux plantes – ou plutôt « aux autres plantes », car le minerai, produit de la terre, est censé pousser lui aussi (Bouysse-Cassagne 2005 : 446-447, Absi 2009). Le monde souterrain est un univers sauvage et foisonnant associé aux forces vives (Absi 2009) ; c'est le lieu de la genèse et de la croissance du minerai, comme de celles de l'agriculture (Bouysse-Cassagne 2005).

Cet or a de si grands pouvoirs qu'il peut absorber la force vitale des personnes qui voudraient s'en emparer. La montagne donne mais prend aussi. La crainte qu'elle inspire suffit à imposer un contrôle social intense par rapport à l'or caché éventuel que personne ne pourrait voler pour son propre bénéfice. « Les *auki*, qui sont les diables [les maîtres des animaux sauvages qui habitent dans la montagne] ont rendu fou un monsieur qui était allé chercher de l'or quelque part. » Un autre témoignage rapporte qu'au fond de la lagune d'or, Qoriqhocha, se cache de l'or, mais c'est un endroit dont personne ne s'approche, « pas même les oiseaux ou les vaches », car ce serait trop dangereux.

En revanche, l'or venu d'ailleurs (entendons : qui ne vient pas d'être extrait de la montagne mais qui a subi un processus d'industrialisation) est moins nocif, il a été domestiqué. Il représente aussi un symbole de fertilité et a donc du pouvoir sur la reproduction des biens et des animaux, mais d'une certaine façon, il est apaisé. « Depuis que ma femme est morte, je ne bois plus beaucoup. À peu près à la même époque, ma sœur m'a apporté de l'or ; cet or, je lui fais des *q'owa*, c'est pour ça qu'il ne me manque jamais rien et mes animaux se reproduisent beaucoup. » (don Andrés). Nous voyons ici que le pouvoir de l'or est capable de compenser la chute économique souvent liée à la perte d'un conjoint (cf. le concept de *ch'ulla* supra).

Si la montagne est agressive, c'est en raison de toutes les richesses qu'elle enferme et qu'elle protège. Ces richesses sont sources d'énergie. Certaines montagnes et certaines sources sont tellement puissamment dotées d'énergie que, mal canalisée, cette dernière pourrait s'avérer fortement pernicieuse pour les humains.

Le Machu Qhoari, situé aux limites de la communauté, fait office de frontière protectrice vis-à-vis de l'extérieur d'où proviennent généralement les ennemis potentiels, comme le montre

l'histoire racontée plus haut. En outre, hormis cet imaginaire partagé, les communautaires cachent leur secret, celui de l'or perdu, aidés en cela par les multiples personnages diaboliques et omniprésents qui habitent la montagne et qui sont chargés d'insuffler de la terreur à ceux qui oseraient fouiller cette terre. Ces éléments anthropomorphisés, partie intégrante de la Pachamama, sont considérés *phiña*, énervés, féroces et néfastes, et méritent un développement à part.

d) Les redoutables *auki* : gardiens de la montagne et des animaux sauvages

Dans ses entrailles, la montagne abrite de redoutables êtres, tantôt maléfiques et tantôt bienveillants. Ils gardent les trésors, ce sont les *auki.* Don Leonidas, le *curandero*, assure que leur chef est le roi Apu accompagné d'un cortège d'Apu subalternes. Selon doña Salomé, le *tata auki* est le *tata Pachamama*, le chef des Pachamama. En fait, pour cette femme, le *tata auki* est la Pachamama.

Les *auki* sont les maîtres des animaux sauvages, ils se tiennent à l'écart des humains mais ils sortent lorsque la lune est pleine et quand elle meurt (à la nouvelle lune) et se manifestent à la *saqra hora* (l'heure des diables, à l'aube et au crépuscule). Le crépuscule est un moment délicat, un temps liminaire, ni jour ni nuit tout à fait. C'est pourquoi il ne faut jamais marcher seul dans la montagne, me recommandaient régulièrement mes amis qhoareños, et encore moins la nuit parce que les *auki* et leur grand maître, le *tata auki*, se promènent à cette heure-là. Si quelqu'un rencontre l'un d'entre eux, l'*auki* l'emmène dans sa grotte, il le rend malade et peut le faire mourir, il peut même le manger. Certains racontent qu'il existe une porte pour entrer et sortir du Machu Qhoari : « [les *auki*] nous emmènent à l'intérieur de la source, là il existe une porte qui s'ouvre comme pour entrer au Machu Qhoari » (doña Luisa). Cette porte est actionnée par « quelques dieux qui vivent dans les sources bouchées avec d'énormes pierres, comme une porte. Ce sont eux [ces dieux] qui les ouvrent pour que l'eau puisse sortir. Cela fait réfléchir. Je vois cela dans mes rêves » (don Leonidas). Ces dieux sont les *apu* et les *auki*.

Les *auki* logent également dans les sources : « Dans la cascade, il existe de nombreux *auki* qui marchent comme des enfants avec des vêtements rouges. Il y a trois lagunes très hargneuses qui rendent les gens malades, personne ne s'en approche, même pas les oiseaux », raconte doña Luisa. Ici, il est dit que les *auki* sont comme des gens ; les farouches *auki* se présentent comme de petits individus qui ressemblent à des humains, vêtus de rouge, avec une barbe blanche et des *ch'ulu* (bonnets à oreillettes) verts ou jaunes ou des chapeaux. Cette description n'est pas sans rappeler les gnomes et les lutins qui peuplent nos forêts européennes... Leur nourriture diffère cependant, eux s'alimentent de terre et ils « mangent » également les humains. À travers ces

descriptions un peu floues, on comprend que la Pachamama est aussi matérialisée sous les traits d'une personne et que par conséquent, elle éprouve les mêmes besoins vitaux.

Ce sont des démons et comme tels, ils revêtent plusieurs personnalités. Ils aiment danser et il leur arrive de jouer de la musique comme de vrais musiciens, toujours à la *saqra hora*. Doña Salomé raconte l'histoire suivante :

> « Une fois, Aniceto, le frère de mon père, emporta un *charango* vers un ravin. Le *charango* commença à jouer tout seul et lui s'est allongé par terre pour l'écouter. Celui qui en jouait était le diable, il sait jouer de tout. Plus tard, il retourna sur les lieux, il accrocha son *charango* et commença à marcher et sans se rendre compte de rien, il était en train de pénétrer dans le marécage. C'était le diable qui l'emmenait. »

C'est pourquoi on recommande toujours aux bergers de siffler et de chanter en passant à proximité de certaines montagnes et lagunes où ils habitent : « Il fallait passer près des lagunes en chantant et en sifflant parce que sinon, les *auki* et les lutins nous apparaissaient ainsi que les âmes [des morts] et ils nous reprochaient de ne pas chanter. Ces êtres te suçaient le sang et tu mourais », décrit doña Luisa. Heureusement, désormais, ces lagunes ont été « civilisées », m'assure-t-on. De même, on peut s'approcher de la montagne de pierre dite « l'enfant perdu », particulièrement hargneuse – c'est un lieu très sombre parce que les nuages flottent très bas – en chantant et en sifflant. Une fois, don Felipe vit s'allumer des lumières comme s'il s'agissait d'une ville, il prit peur. En fait, c'était là que vivaient les *auki*, dans la lagune de Totora, à Tiraque, ils « dansaient comme des bâtons » : sa femme raconte qu'elle vit danser les *auki* sans musique, on aurait dit que leurs pieds étaient des bâtons. C'était en plein jour.

Je pense que la musique a un effet pacifiant sur ces êtres potentiellement maléfiques, elle représente une forme d'offrande. Les instruments passent par un traitement spécial ; à cet égard, Thérèse Bouysse-Cassagne souligne :

> « Le vent était à l'origine de certains chants et c'est près des sources, des rivières et des cours d'eau que l'on déposait les instruments de musique afin qu'ils rendent un son juste – et il en est ainsi aujourd'hui encore. Il y avait donc plus qu'une relation d'empathie sonore et de mimétisme entre les sons émis par la nature et ceux qui étaient produits par les hommes » (Bouysse-Cassagne 2000 : 63).

Les *auki* aiment entendre de la musique et danser mais ils attendent aussi leur nourriture, les boissons euphorisantes qui accompagnent la fête. Doña Luisa raconte qu'elle et son mari virent des *auki* à Huayñakota alors qu'ils étaient allés chercher des *peones* (travailleurs journaliers). Ils leur demandèrent : « Y a-t-il de la *ch'alla* [à boire], y a-t-il du *p'iqchu* [de la coca] ? Alors nous allons vous aider à récolter le blé. » Elle coupa le blé avec les *auki*, ajoute-t-elle, mais quand elle y retourna le lendemain, rien n'avait été récolté. Pour boire et mâcher de la

coca, les *auki* sont prêts à prendre l'apparence des humains qui, d'ailleurs, se laissent berner.

Ils veulent boire aussi, ils attendent leur *ch'alla.* Comme les démons, ils profitent de l'ivresse des humains pour se manifester à eux, affirme don Felipe. Toute la nature animée s'alimente de boissons euphorisantes… l'homme n'est pas seul à rechercher l'ivresse.

e) Des lagunes et des sources « *phiña* » (énervées)

La Pachamama vit aussi dans les sources et les lagunes, en fait, elle regroupe tous les diables qui y logent. Certains les perçoivent comme des portes d'entrée vers le monde d'en bas, l'Ukhupacha, celui de l'obscurité et des diables, celui de l'inconnu. D'autres pensent que ce sont les yeux de la Pachamama. Quoi qu'il en soit, ce sont des orifices liminaires, marginaux et, en conséquence, extrêmement périlleux : « Là existent des démons et ce sont eux qui nous rendent malades », affirme don Felipe.

L'eau est potentiellement chargée de dangers, mais pas n'importe quelle eau. Celles qui concentrent les énergies sont les plus chargées de danger, si l'on ne prend pas les précautions nécessaires. C'est le cas des eaux de source (ou de celles proches des sources avant qu'elles ne se mélangent avec d'autres venues d'ailleurs) ou des lagunes. L'eau qui jaillit n'a pas été mélangée à d'autres eaux, elle est extrêmement claire, en outre elle est chargée de tous les nutriments qu'elle a colportés jusqu'à son affleurement, c'est une eau trop lourde d'énergie, trop puissante. De plus, ou peut-être justement pour cette raison, c'est là que vivent les démons.

Les sources, les jut'uri – que l'on remarque aux coussinets de mousse verte qui se forment autour et à partir desquels l'eau s'écoule – sont puissantes « parce que l'eau de source va à un seul endroit alors que celle du robinet va partout », me disait don Andrés, répondant à ma question sur la différence entre les diverses eaux.

Cette force provoque la crainte. On peut toutefois, avec prudence, se promener à proximité des lagunes mais à certaines heures, surtout pas à la *saqra hora*, car « elles sont mauvaises mais encore plus à leurs heures », me faisait-on remarquer. À ces moments-là, comme pour les montagnes ou les pierres, on dit que les sources ou les lagunes respirent, elles vivent donc.

On ne peut s'en approcher facilement, on ne peut ni les regarder ni y boire directement, un filtre entre l'eau et le corps humain est nécessaire pour tamiser l'énergie éventuellement malveillante qui pourrait « nous prendre ». Les Qhoareños boivent avec une assiette ou un verre. Selon ce que l'on raconte dans ces parages, l'eau des sources ou des lagunes peut rendre aveugle toute personne qui oserait la regarder de face : « Moi, je suis devenue aveugle à cause du diable

de la montagne, dans la lagune là-haut », dénonçait une habitante. Le danger est latent : « Il ne faut pas laver dans les lagunes, ni dans les *jut'uri* (sources). Une fois, je l'ai fait, j'étais triste et je pleurais beaucoup[591]. Je suis tombée malade, je suis presque devenue aveugle, personne ne pouvait me soigner » (doña Salomé). Les sources ont donc le pouvoir de rendre aveugle, serait-ce parce qu'on les considère comme les yeux de la Pachamama ? Je n'ai pas résolu cette énigme.

La forme souvent régulière et ronde des lagunes concentre l'énergie en son centre en aspirant tout ce qui pourrait s'approcher comme par un effet de siphon. Une lagune particulièrement dangereuse est celle nommée *Agua Caliente* car ses eaux sont brûlantes : « Avant, cette lagune était très mauvaise, là des canards nous apparaissaient, des pelotes de laine, il y avait aussi des *pantesmas* qui sont comme des bébés emmaillotés qui entrent dans le corps et nous rendent malades, c'est très dangereux », pense doña Luisa. Mais *Yanaqhocha* (lagune noire) et *Qoriqhocha* (lagune d'or) sont particulièrement farouches (*Qoriqhocha* l'est encore plus en raison de l'or censé tapisser son fond). Ni homme, ni animaux ne s'en approche parce qu'elles avalent tout ce qui s'y aventure. On a retrouvé dans ses parages des *ch'ullpas* (objets ou os des temps préhispaniques) ; j'ai montré dans la deuxième partie que ces objets sont censés renfermer une énergie maligne.

Un condensé d'énergie dans les eaux vives

Je me suis souvent demandé pourquoi l'eau est perçue avec autant d'appréhension par les montagnards. La couleur des lagunes de montagnes est sombre, profonde, gris foncé, couleur de métal. Elles inspirent la crainte, une sensation de froid et même l'angoisse du néant, de la mort. Et pourtant, je crois que le fondement de la peur qu'inspire l'eau vive, celle qui circule ou, au contraire, qui stagne en surface mais s'agite au fond, provient de son anthropomorphisation. L'eau est vivante[592].

C'est après m'en être approchée, et même être tombée dans la rivière glaciale, après m'être promenée autour de Yanaqhocha et d'autres lagunes d'altitude, après avoir vu l'eau jaillir de toutes parts à travers les *jut'uri* du Machu Qhoari, que j'ai fini par comprendre que ces eaux semblent véritablement vivantes et dynamiques. Je conçois que les habitants disent des sources et des lagunes qu'elles respirent, qu'elles mangent, qu'elles sont puissantes car chargées d'énergie. Elles font même l'expérience d'une altération de leur émotivité puisqu'elles peuvent

[591] De nouveau, l'on comprend que l'état émotionnel dans lequel se trouve la potentielle victime a une influence déterminante.

[592] Je suis tentée de faire un rapprochement avec le processus de fermentation de la chicha quand elle « bout », quand des bulles s'y forment et éclatent en émettant un son, comme si elle était animée par une force interne éventuellement considérée diabolique. Qu'en est-il de l'eau ? Je crois que sa force, souvent destructrice (les paysans m'ont fréquemment raconté des histoires d'enfants emportés par le courant soudain d'une rivière en période de pluie) est également perçue comme l'intervention des démons qui l'habitent.

devenir *« phiña »*. D'ailleurs, c'est ce trop-plein d'énergie qui rend difficile le contrôle de ces diables, ils se dépensent et doivent compenser cette perte : ils veulent des sacrifices.

Par ailleurs, les sources et les lagunes se trouvent aux confins du territoire. En conséquence, ce sont des endroits à importante teneur symbolique. Les lagunes sont à très haute altitude et les sources aux pieds des montagnes, lieux liminaires qui marquent généralement les limites avec les basses terres tropicales et celles de la communauté.

Goût et caractéristiques des eaux

Hormis leur force, les eaux ont des goûts variés, souvent décrits en termes de douce ou salée. Dans toute la région andine bolivienne, de nombreuses terres sont nitreuses et l'eau est souvent trop salée pour être consommée régulièrement. Dès lors, l'eau est considérée comme du poison ou au contraire un produit médicinal[593].

Certaines eaux sont particulièrement appropriées pour élaborer la chicha : « Ici, il y en avait [de l'eau] mais pour faire de la chicha pour les patrons, nous devions l'apporter de là-bas » (atelier d'histoire orale). Ainsi, tous les jours, à l'époque de l'hacienda, un *mit'ani* devait aller chercher l'eau à une source d'eau chaude avant l'aube et la rapportait pour le patron dans des cruches en terre dont il transvasait le contenu dans d'énormes récipients, en terre également. Cette eau, très pure, était la seule que buvaient les patrons. Pour eux, l'eau qui vient de loin par la rivière est sale, elle était tout juste bonne pour les *peones* de l'*hacienda*. Selon leurs témoignages, c'est pour cela qu'on appelait les *peones* « les ânes de l'*hacienda* ».

Les* t'itimisi *: de gros chats jaunes hirsutes

Dans les lagunes et les sources, les *jut'uri*, vivent aussi les redoutables *t'itimisi*. Ils font leur apparition à midi (considéré comme une autre *saqra hora*) particulièrement en hiver. Ils sortent exactement là où jaillit l'eau, « c'est leur porte, et les veines où l'eau circule marquent leur chemin », me faisait remarquer un habitant.

Ils ressemblent à de gros chats jaunes, hirsutes. S'ils sont jaunes, c'est à cause de leur urine : « Là-haut, dans la lagune, mon père avait creusé et il a vu son urine qui était très jaune. Le *t'itimisi* se mimétise avec l'eau, c'est un grand chat jaune » (doña Roberta). Une fois de plus, on comprend que l'urine est une métaphore de l'être. Par extension, suivant la couleur et la consistance de l'eau, l'eau des sources peut aussi être considérée comme l'urine de la montagne,

[593] Le *curandero* peut soigner un enfant souffrant de la maladie de la peur avec ses vêtements, de la terre du centre du patio de chez lui et de l'eau de la source à laquelle il boit – ces deux derniers éléments symbolisant sa présence, m'expliquait don Leonidas.

notamment quand elle est jaune et huileuse. Les habitants considèrent alors que c'est le *t'itimisi* qui la colore ainsi et comme il circule dans et avec l'eau, il n'est pas étonnant qu'on considère que l'urine du diable soit aussi celle de la montagne.

Sa seule odeur peut tuer les animaux venus se désaltérer. Les démons leur mangent le museau. Il ne faut donc pas attacher les animaux près des sources.

***
*

Les sources sont des lieux extrêmement périlleux. En revanche, l'eau des rivières est moins dangereuse car elle a perdu sa force au cours de son parcours. En fait, les habitants considèrent qu'elle s'est mélangée à celle d'autres affluents, elle est donc déchargée de sa force. C'est à la source que se trouvent les diables, éventuellement là où se rejoignent les rivières ou sous les ponts, mais ils ne vivent pas dans le cours de l'eau qui affleure (en revanche, les *t'itimisi* circulent dans les eaux souterraines). Dans et près des sources, il existe encore d'autres démons que j'ai déjà évoqués (ceux qui ressemblent à de très jolies jeunes filles, ou encore les *apu*).

À mon sens, on trouve les démons dans l'eau parce que c'est un élément qui communique avec l'infra-monde, qui permet le va-et-vient entre les deux ; les sources sont les orifices qui permettent à ce flux de s'écouler.

Si j'ai particulièrement insisté sur la force des eaux et les démons qui les habitent, c'est que pour atténuer leurs craintes et nourrir ces diables, les habitants leur offrent régulièrement des *ch'allas* et des *q'owa*, offrandes/sacrifices dont je reparlerai plus bas.

f) Un monde de pierres

Où que l'on laisse errer le regard, les pierres sont partout à Qhoari : les montagnes sont couvertes de pierres, les rochers affleurent sous la faible couche de terre au milieu des champs. Les pierres sont omniprésentes, les hommes vivent parmi elles.

Le long de la route qui mène de Tiraque à Qhoari et même au-delà, on trouve dans les champs des amas de pierres régulièrement disposés – généralement en rectangles d'au moins 2 x 1 m – qui sont le fruit du dépierrage réalisé par les colons au temps du patron. Ce sont des zones extrêmement pierreuses où il aurait été impossible de semer quoi que ce soit autrement. Ainsi, les hommes ont modelé leur paysage en dépierrant, puis en utilisant ces pierres pour construire des murets qui courent tout le long de la montagne, ainsi que leurs maisons et les enclos. Or, comme on considère que les pierres poussent, le travail est à refaire régulièrement.

Les pierres sont très présentes dans la vie spirituelle. D'après doña Luisa, ce sont des vierges ; elles sont donc une autre manifestation de la Pachamama. On trouve toutes sortes de pierres dans de nombreux rituels : lors des veillées mortuaires (voir la quatrième partie), les hommes jouent à la *palma choqay* qui consiste à lancer des pierres afin d'en faire tomber une plus grosse, afin d'ouvrir le chemin de l'âme vers l'autre monde. Il existe aussi des pierres d'alun pour les rituels de guérison, les pierres de la foudre utilisées par les *curanderos* investis par tata Santiago... Un autre rituel mettant en jeu des pierres est celui du 1er août lorsqu'à midi exactement, on regarde sous une pierre pour voir si elle « transpire » ; si c'est le cas, la pluie sera abondante durant l'année.

Photo 263 doña Salomé soulève une pierre le 1er août afin de déterminer les prédictions météorologiques de l'année à venir. Qhoari 2007.

En outre, des saints peints sur des pierres *(santos en piedra)* reçoivent la vénération de nombreux fidèles. Dans la région de Qhoari, plusieurs familles conservent chez elles des représentations de Tata Santa Vela Cruz, peintes sur des pierres, enfermées dans des boîtes en verre ; ailleurs ce sera San Isidro ou Santiago. Celui qui a un saint doit préparer une fête chaque année, offrir repas et chicha pour cent à deux cents invités : « Il faut croire en eux, dans les saints. Moi, une fois, je n'ai pas voulu faire de fête mais le saint m'a puni parce que ma maison a brûlé deux fois » (atelier d'histoire orale 2007).

Non seulement, on trouve des *santos en piedra* mais les habitants attribuent de puissants pouvoirs à certaines pierres aux formes étonnantes, telle que la *wak'a,* dont j'ai déjà parlé plus haut, grosse pierre en forme de tête de vache[594]. Elle est vénérée dans toute la région et reçoit une grosse *q'owa* accompagnée d'une *ch'alla* de pèlerins ; de nombreux habitants en ont une représentation plus petite chez eux et lui offrent des *ch'allas* en mentionnant son nom. Pour sa

[594] La proximité phonétique entre la *wak'a* des religions précolombiennes et l'animal *vaca* entraîne une certaine confusion entre les deux termes.

part, doña Teodora a chez elle une grosse pierre qu'elle a apportée de chez ses beaux-parents, il y a plus de trente ans. Quand son mari était encore en vie, ils lui organisaient des fêtes de *ch'alla*. J'ai aussi sur un terrain vu une grosse pierre en forme de tête de bélier qui reçoit des offrandes.

Quant aux *apacheta*[595], des monticules de pierre[596], elles marquent les points élevés ou les cassures dans le paysage. Elles font souvent l'objet d'offrandes, les gens de passage ayant l'habitude de jeter une pierre dessus[597]. Je pourrais continuer la liste mais l'énumération risque d'être fastidieuse.

Par ailleurs, les récits mythiques sont foison et étayent l'importance du monde lithique dans la culture andine. Pourquoi attribue-t-on aux pierres autant de pouvoir rituel ?

Les pierres respirent : anthropomorphisation

Les pierres vivent, elles respirent, à l'instar des montagnes et des sources. Selon doña Salomé : « Les pierres aussi respirent et elles veulent également manger. Elles ont leur heure qui est la *saqra hora*, c'est à ce moment qu'elles respirent et veulent manger. » Doña Roberta ajoute : « Les pierres respirent comme de la fumée, il ne faut pas s'approcher de là où elles respirent, ça rend malade. » Elles transpirent aussi et elles ont même une odeur :

> « La pierre sent l'acier. Quand tu la casses, là, ça sent comme quelque chose sans sel, d'insipide (*k'aima* en quechua). Tu peux essayer, après avoir cassé une pierre, là on sent son odeur, quand tu frappes la pierre, on voit de la fumée et ça sent l'acier, ça n'a pas de goût et c'est froid » (doña Roberta).

La présence d'odeur d'acier ou de fumée, manifestation de leur respiration, le fait qu'elles n'aient pas de goût et qu'elles soient froides, sont des thèmes communs à tous mes informateurs lorsqu'ils parlent des pierres. On sait aussi que les pierres sont vivantes lorsqu'elles apparaissent dans les rêves et se transforment en personnes : « Les pierres aussi se convertissent en personnes... Nous parlons avec tout, les montagnes, les animaux, avec les maisons. Tout peut se voir et se convertir en personnes », pense don Leonidas.

Les ancêtres se lithomorphosent (cf. Duviols 1976, 1979, Robin 2008), et les pierres s'anthropomorphisent. À partir de cette image en miroir, on comprend que les pierres vivent puisqu'elles enferment l'esprit des morts. Sabine Hargous (1975) affirme que, dans les Andes,

---

[595] À Qhoari, « *apacheta* » renvoie aussi aux petites maisons funéraires placées le long des routes en mémoire d'un défunt.
[596] « L'emplacement et la distribution des dites *apacheta* ou accumulation rituelles de pierres semble répondre aussi à ce critère et à une fonction de démarcation des espaces de transition, spécialement liée à l'organisation routière andine. Ce rituel établissait ou connotait une situation de frontière et de changement vers autre chose ou un autre "paysage" mais il constituait aussi bien une pratique symbolique qui articulait différents espaces » (Molinié-Fioravanti 1986-1987, traduction personnelle). Les caravaniers avaient l'habitude de rendre hommage aux *apacheta*.
[597] Le paysage de Machu Qhoari est encore aujourd'hui parsemé d'une multitude de ces monticules pierreux.

les hommes sont faits de pierre. Il en découle une référence permanente aux pierres, rochers et montagnes – qui sont en quelque sorte les frères des humains.

Un mythe raconte que les hommes furent sculptés dans la pierre pour tenir compagnie à un jeune dieu. Puis les pierres à moudre, *maqan*, se rebellèrent contre leurs maîtres (Hargous 1975). Il y a là une explication possible d' l'importance des mortiers dont le son rythme la vie quotidienne, et qui permettent de préparer la nourriture des humains ; or, prenant le risque de sombrer dans un lieu commun, comme je l'ai déjà mentionné, « nous sommes ce que nous mangeons ». Le penchant gastronomique pour les *lawas* (soupe épaisse à base de céréales broyées), la *llaqwa* (sauce piquante broyée sur la pierre à moudre), l'*ají* (sauce piquante faite à base de piment séché et broyé) et surtout la chicha (fabriquée avec de la farine moulue sur le *maqan*), pourrait bien découler de cette idée : les humains sont de pierre et la pierre les nourrit, la boucle est ainsi bouclée.

La maladie de la pierre

Comme les autres éléments de la nature, les rochers ont une intense vie émotionnelle. Ils peuvent être hargneux et féroces. Quand ils sont irrités, ils deviennent susceptibles, ils peuvent alors rendre malades quiconque leur marcherait dessus, s'y assiérait voire oserait y émettre des gaz intestinaux. Aussi les rochers inspirent-ils la crainte. Doña Salomé me disait avec inquiétude : « Il y a des pierres qui respirent et qui te rendent malades, elles t'attrapent *(jap'eqa)*; elles attendent comme la vierge et elles veulent manger comme les gens, c'est pour ça qu'elles nous rendent malades et nous tuent, comme le fait la Terre ».

Une fois, la Pachamama a presque emmené doña Feliza, seulement pour s'être assise sur une pierre. Elle se retrouva au bord de la mort. Il ne faut surtout pas s'endormir ou s'asseoir sur certaines pierres ou même par terre parce qu'au cas où l'on émettrait des gaz intestinaux, la réponse des pierres est virulente : le démon rentre dans le corps de l'impudent et le rend malade. Le risque est majoré dans le cas des enfants, c'est pourquoi on ne les laisse jamais près d'un rocher[598] : « Quand on met l'enfant sur cette roche, elle mange l'enfant, tout son corps se recouvre de boutons, il est couvert de piqûres comme de grosses ampoules » (doña Roberta). Cette maladie dermatologique transmise par les pierres attaque aussi les adultes et couvre le corps de boutons épais, semblables aux rugosités de la pierre. Quand c'est le sable qui « attrape », les boutons sont plus fins, similaires à la texture du sable. La personne atteinte peut

[598] Je me souviens d'une année où j'avais voyagé avec mon petit garçon d'un an. Il s'était endormi par terre, sur une pierre. Je voyais les femmes inquiètes, préoccupées, discutant à voix basse entre elles. Finalement, l'une d'elles osa me dire qu'il courait un grand danger en dormant là et qu'il fallait absolument le déplacer et l'installer sur le gazon et sur une couverture afin d'éviter le contact direct.

en mourir. Comme pour d'autres maladies, il s'instaure un système d'analogie entre la pierre et la texture de la peau atteinte, « piquée » par la pierre ; comme si, en absorbant l'âme du malade, la pierre lui transmettait ses propres caractéristiques.

Généralement les *curanderos* savent soigner cette maladie (quoiqu'elle soit parfois mortelle). Ils soignent alors avec les mêmes pierres dont le pouvoir devient curatif :

> « Le *curandero* et le médecin naturiste indiquent qu'il faut laver [le malade] avec l'eau de la *q'owa* à laquelle on ajoute la "peau de la pierre" [lichen] sur laquelle s'est assis l'enfant. On fait bouillir la *q'owa*, on lave l'enfant avec l'eau et on lui en fait boire un peu. Ensuite, on l'enveloppe dans un linge et on le fait dormir. Certains bébés meurent, ils se font manger [par la pierre]. C'est pour ça que je ne veux pas que ma petite fille grimpe sur les rochers »

explique doña Roberta. Quoi qu'il en soit, comme le faisait remarquer Charlier (2011), tout dépend de l'état d'esprit de la victime potentielle. Parfois, celui qui s'assied sur une roche en étant tourmenté, préoccupé ou triste, est plus susceptible de se faire prendre par le démon de la pierre.

***
*

En somme, la Pachamama nous entoure, elle nous renferme, elle a prise sur notre corps et sur notre âme, elle a le pouvoir de guérir ou d'attraper. Certaines heures pour la rencontre sont « sacrées » comme midi ou minuit ; mais la *saqra hora*, l'heure des diables, au crépuscule, est particulièrement dangereuse, c'est le moment que choisissent toutes sortes de démons pour attaquer[599] ; si une personne rencontre l'un de ces démons à cette heure-là, elle tombera malade. Les arbres, les pierres, tout ce qui a de la vie veut nous attaquer : « C'est comme des fantômes qui nous font peur ».

Ces démons finissent par dévorer la personne attaquée ou possédée. Doña Julia en donne sa perception : « Les démons sortent par la bouche et ils nous laissent tranquilles uniquement quand nous leur faisons une *ch'alla*. Sinon, ils nous mangent, ils sont comme des personnes. » Ce sont des prédateurs. La bouche est alors le lieu de tous les dangers, les démons pénètrent dans le corps par cet orifice et en sortent par là aussi ; ils suivent le même parcours corporel que la boisson.

---

[599] Dans les Andes boliviennes, les gens évitent toujours de se déplacer au crépuscule par peur de rencontrer des démons, des *qharisiri* ou autres prédateurs. Ce moment aux contours mal définis engendre la crainte ; la perception du monde change, elle est déformée, n'importe quel objet prend des proportions et des formes qui peuvent mettre en péril l'humain. Les histoires terrifiantes que racontent les habitants ont toujours lieu à l'heure entre chien et loup, à proximité des cours d'eau ou des croisements de chemins.

La condition des démons est ambiguë, on les assimile au mal et à la forme ou la substance du mal. C'est justement eux qu'il faut supplier de nous aider à soigner, me disait Don Leonidas. Ils sont la maladie et le remède ; mais « on sollicite également Dieu pour s'occuper de la prière », souligne le *curandero*. Par extension, la maladie n'est rien d'autre qu'un démon qui s'est immiscé dans le corps fragilisé, émotionnellement perturbé, ou dont un endroit affaibli a été exposé.

Pour s'attirer les bonnes grâces des habitants du monde anthropomorphisé et en remerciement de leur prodigalité, les hommes font des offrandes et des sacrifices. Cette réciprocité s'inscrit dans un permanent va-et-vient, un dialogue entre humains et non humains qui rétroalimente en permanence la relation qui les soude.

B. Des *q'owa* et des *ch'allas* pour calmer l'avidité de tous ces démons enragés

Heureusement, malgré leur caractère irascible, il est toujours possible d'apaiser les démons irrités, affamés et désireux de boire. Préventivement ou, au contraire, de manière expiatoire, les humains font les libations qui plaisent aux démons de la Pachamama ; quant à eux, les diables ne laissent pas passer une occasion de se rassasier et de s'abreuver aux liqueurs fabriquées par les humains. Une fois repus, ils laisseront en paix les humains et écouteront même leurs prières.

En marchant près des pachamama, il faut payer un droit de passage sous forme de *q'owa* et de *ch'alla*[600], voire de sacrifice sanglant[601]. Ce qu'ils préfèrent au-delà de tout c'est « la *ch'alla*, la *q'owa*, le sang de mouton, l'alcool, la chicha mais maintenant, on utilise moins d'alcool et plus de chicha » (doña Severina). En fait, « je crois qu'ils [les démons] s'alimentent de la même façon que les humains et qu'ils vivent aussi de la *ch'alla* et de la *q'owa* », me dit une voisine. Doña Salomé pense qu'on leur offre des *q'owa* « pour qu'elles ne nous attrapent pas, qu'elles ne nous rendent pas malades ». Elle ajoute : « parce que c'est l'habitude, on fait une *ch'alla* pour la Pachamama, la Vierge, et on le fait toujours d'abord pour elle sinon la Pachamama s'énerve ».

a) « il fallait toujours lui apporter de la nourriture et de la *q'owa* » : le tribut aux montagnes et aux eaux vives

C'est donc au prix d'une offrande de *ch'alla* ou de *q'owa* que l'on peut s'approcher des eaux dangereuses ou éloigner les démons qui ont pénétré le corps. Ainsi, doña Luisa met en garde : « Il y a des sources qui sont très *phiña* (méchantes). Avant, on ne s'approchait pas comme

[600] Les chroniqueurs avaient relevé que les hommes adoraient les sources et qu'ils les imploraient de ne pas manquer d'eau (Arriaga [1621], chapitre II).
[601] L'endroit doit être sauvage, sans intervention humaine pour que les démons puissent recevoir l'offrande : « Ce canal a été fait par les hommes, ce n'est pas une source, on ne peut ni lui faire de *q'owa* ni de *ch'alla*. On peut *ch'allar* les sources et les lagunes qui ont leurs démons qui sortent par la source. » (doña Salomé).

ça de la lagune et de sa source qui se trouvent là derrière la montagne, il fallait toujours lui apporter de la nourriture et de la *q'owa*. On lui faisait une *ch'alla* à minuit. » Ce que confirme avec véhémence don Felipe, qui poursuit en disant qu'il faut *ch'allar* les sources où vivent ces *saqras* et même : « Quand nous lavons les vêtements d'un bébé, si on ne fait pas de *ch'alla*, la Pachamama l'emmène. »

Par ailleurs, en passant auprès d'une source, il faut prendre soin de ne pas marcher dessus. En outre, « il est bon de *q'owar* de temps en temps », insiste Doña Herminia, qui raconte que la Pachamama avait rendu sa mère malade car, selon le *curandero*, la dame avait construit sa maison sur une source, demeure des diables. Ces derniers avertirent le *curandero* qu'elle les écrasait, qu'elle urinait sur eux et ils se seraient plaints qu'elle se trouvait sur leur chemin.

Ceux qui ont été attrapés par ces démons doivent offrir *ex post* les offrandes nécessaires pour qu'ils les lâchent. Plus haut, j'ai mentionné que doña Salomé s'était fait attraper par les diables. Le seul recours dont elle disposait fut de se faire « lire la coca [par un *curandero*] et là, il m'a fait une *q'owa* et a lu dans le *millu* [boule d'argile liée comme un collier dans laquelle on peut lire d'où vient la maladie]. Là, il a su que j'avais été attrapée par l'eau » (doña Salomé).

Quant aux montagnes, les précautions à prendre sont similaires à celles mises en œuvre pour les sources. Les descriptions les présentent toujours comme des lieux farouches, chargés d'énergie ; elles sont affamées, méchantes et irritables. Les montagnes réputées les plus anciennes (en fait, les plus hautes et les plus escarpées) font encore plus peur, on dit aussi qu'elles ont des pouvoirs comme le tata Tuti « qui est déjà bien vieux ». Toutefois, si l'on prend soin de les alimenter régulièrement, ces entités prédatrices peuvent au contraire contribuer au bien-être des humains et répondre à leurs suppliques[602]. Quand les prédateurs ont pris le corps trop fort, il faut recourir au *curandero* qui saura faire la *ch'alla* idoine pour que les démons lâchent le corps malade.

Tous ont une histoire à raconter quant aux montagnes et aux sources qui les entourent et qui sont mauvaises : « On ne peut y aller, même pas s'approcher [...], c'est un lieu *phiña* (enragé) (...), le Machu Qhoari nous aide bien si l'on s'entend bien avec lui, il faut alors prononcer son nom et lui demander de l'aide, mais dans le cas contraire, il s'énerve », commente don Leonidas. Doña Salomé s'en remet au Machu Qhoari chaque fois qu'elle a besoin d'aide, c'est à lui qu'elle recourt le plus. Elle poursuit : « C'est seulement quand nous tombons malades que nous

[602] Arriaga releva que les hommes faisaient des offrandes et des libations aux montagnes élevées et à certaines pierres très grandes qu'ils appellent par leur nom et qui sont censées avoir été, avant leur métamorphose, des humains (Arriaga ([1621] chapitre II).

l'invitons [à manger et à boire], et là, il nous guérit ». Chacun de mes interlocuteurs a sa montagne tutélaire – suivant l'emplacement géographique de son lieu d'habitation – qui bénéficie d'un traitement particulier en plus de celui offert au Machu Qhoari, montagne protectrice de la communauté.

Nous avons vu que les *q'owa* et les *ch'allas* sont l'aliment des démons qui résident dans les sources, les montagnes et les pierres. Néanmoins, selon la dangerosité de la situation, il est parfois nécessaire d'offrir des sacrifices sanglants. Ma *comadre* Salomé raconte qu'il y a « une autre montagne qui s'appelle Jatun Ch'utu, il y a aussi le Santa María. Cet endroit est vraiment très agressif *(phiña)* ». Il peut alors nous dévorer « quand nous ne lui donnons pas son aliment, par exemple, la *q'owa* et le sacrifice d'animaux », raconte-t-elle avec angoisse. Les maladies transmises par le démon des sources, le *t'itimisi*, sont tellement dangereuses qu'il faut les soigner avec « l'offrande de mouton et de l'encens ». Quant aux roches, elles attendent également les offrandes et quand la *ch'alla* et la *q'owa* ne suffisent pas, certaines pierres « nous demandent des sacrifices, du sang, du vin, de l'alcool et de la chicha » (doña Julia).

b) Les pierres « nous demandent des sacrifices, du sang, du vin, de l'alcool et de la chicha »

J'ai montré que les rochers, comme les montagnes, les lagunes ou les sources, sont potentiellement hargneux, ils peuvent aller jusqu'à tuer. Pour s'attirer leurs bonnes grâces, mieux vaut ne pas omettre de les nourrir. On leur offre des *q'owa* et des *ch'allas* en guise de nourriture. On leur propose les mêmes offrandes lorsqu'il s'agit de faire lâcher le malade qu'elles auraient pu attraper.

En fait, les roches sont particulièrement énervées quand « on ne leur donne pas leur nourriture qui sont la *q'owa* et la *ch'alla* », dit une vieille femme de Qhoari. C'est pourquoi les habitants font régulièrement des *ch'allas* pour qu'elles les laissent en paix : « Nous faisons toujours la *q'owa* pour les pierres », me dit une femme. « Je te fais cette offrande mais lâche-moi s'il te plaît », prononce doña Julia en faisant son don à la pierre qui a bien failli l'emporter. Cette femme habite à Qayarani, là où se trouve un énorme rocher au milieu d'une plaine (cf. photo 17). Elle lui offre des *ch'allas* depuis chez elle en prononçant son nom, elle lui dit : « *Jatun rumi* [grande pierre] bois cela, nous nous n'allons que nous servir un petit peu, j'espère que nous n'oublions personne. » En outre, quand un rocher apparaît en songe, il est prudent de faire des *q'owa* et des *ch'allas*, précisaient les personnes âgées participant à l'atelier d'histoire orale (2007).

Les animaux aussi peuvent se faire attraper par la pierre. Ainsi, le bœuf de doña Teodora

s'est endormi sur le rocher dont j'ai parlé plus haut, et l'animal en est mort ; la pierre était trop malveillante. Quand le mari de doña Teodora vivait encore, pour la pacifier, ils lui offraient une fête chaque année : « On préparait de la nourriture, on tuait un mouton, on buvait de la chicha ou un cocktail. » Une année, ils firent même dire une messe en son honneur au moment du carnaval, et à cette occasion, ils firent une grande *q'owa* et une *ch'alla*. Les gens donnèrent de l'argent pour le rocher.

***
*

Aussi, devant les dangers que présentent les éléments anthropomorphisés du paysage, les communautaires ne manquent-ils jamais de faire pour eux les offrandes convenables. Ensuite, ils pourront invoquer leur montagne tutélaire avant d'engager quelque entreprise que ce soit. Le sacrifice sanglant, l'offrande, les libations deviennent des moyens pour établir un contact et forcer la volonté des êtres devenus néfastes. Notons qu'il s'agit là d'une relation personnelle entre la nature anthropomorphisée et la personne victime de la prédation, et non d'un risque encouru par la communauté dans son ensemble.

La montagne, les sources et les pierres et leur suite diabolique mangent, elles sont insatiables[603], elles attrapent (*jap'eqay*[604]) les vivants et les dévorent. Faisant mention des « *mesas* » aymara, Fernandez explique que ce sont les dieux qui mangent les personnes malades :

> « Ce sont les commensaux sacrés qui dévorent l'affliction représentée métaphoriquement dans l'assiette et, ce faisant, ils apaisent, soignent et mitigent les carences et les angoisses dont souffrent les hommes. C'est cela la différence essentielle entre le Dieu chrétien qui "est mangé" par les croyants, lesquels bénéficient alors du pouvoir sanctifié des formes sacrées, fortifiant leur grâce et leur foi par l'élément qui représente leur dieu – et d'autre part les "dieux" aymara qui "mangent" les diverses peines harcelant les hommes à travers la relation métaphorique qui existe entre l'aliment et l'affliction exprimée dans chacun des plats[605] » (Fernandez 1995 : 407).

L'homme se trouve alors dans une relation de prédation qui frise le sacrificiel. Ne s'agit-il pas d'un sacrifice de l'homme au profit de la nature divinisée ? Contre sa volonté, certes, mais la victime est-elle toujours consentante ? Au contraire, face à cette relation prédatrice, l'homme ne doit-il pas lui-même offrir le sacrifice de son corps, à travers la destruction due à l'ivresse, afin que la montagne et les autres entités prédatrices le laissent en paix ? J'en reparlerai dans le chapitre suivant.

---

[603] Prolongeant cette réflexion, on comprend alors pourquoi au cours des fêtes, une partie des offrandes consiste en une satiété des commensaux (j'y reviendrai dans le chapitre suivant).
[604] Pour le concept de *jap'eqay*, voir la thèse de Laurence Charlier (2011).
[605] Traduction personnelle.

c) Des démons vicieux

La vierge de la terre et ses démons sont gourmands, les hommes prennent soin de satisfaire leurs désirs tout en se gardant de rendre les divinités « vicieuses ». En espagnol bolivien, « vicioso » (vicieux) fait souvent référence à l'alcoolisme. Ainsi, doña Julia demande à la Pachamama de ne pas se corrompre. Elle lui parle en ces termes : « Pachamama, je te donne [cela], ne sois pas vicieuse et ne mange pas mes animaux, moi je remplis mon devoir. » Il faut faire très attention de ne pas « rendre la Pachamama vicieuse parce que sinon elle va tout le temps te demander ça [des sacrifices] ». Don Leonidas mentionne lui aussi le risque que les *apus* deviennent vicieux quand on leur offre trop d'alcool. L'histoire qui suit apporte un éclairage supplémentaire :

> « Il y avait une dame qui nous raconta qu'elle était très malade ; elle est allée partout pour se faire soigner mais personne n'arrivait à la guérir. Elle était sur le point de se faire opérer pour 3 000 bolivianos [environ 430 euros] mais ensuite, elle est allée voir un monsieur pour qu'il lui lise la coca et il lui dit : "Va t'acheter de la coca, des bougies, des fleurs." Ensuite, il a regardé la coca et il lui a dit qu'il y avait quelque chose dans le patio de sa maison : "On va creuser", lui dit-il. Et dans son patio, il y avait une vache enterrée, c'était ça qui la rendait malade » (doña Salomé).

Elle poursuit son récit : « C'est que la Pachamama mangeait la vache enterrée. Quand elle l'a terminée, elle en a voulu une autre. C'est pour ça que la dame était malade. » La Pachamama était devenue tellement capricieuse qu'elle exigeait toujours plus... Ensuite, ils brûlèrent les restes, les enterrèrent. Notre narratrice atteste qu'elle est allée voir et qu'à côté de la vache enterrée se trouvaient de nombreux saints.

Puisque les démons vivent de la même façon que les humains, il est logique qu'ils puissent devenir « vicieux », alcooliques. Les Qhoareños pensent que les bébés des femmes allaitant qui boivent trop peuvent aussi devenir vicieux, de même que tout adulte qui abuse de la boisson alcoolisée. On peut faire le rapprochement entre le fait d'être « vicieux » par rapport à l'alcool, en vouloir toujours plus, et le désir insatiable de « manger » des éléments excitants, euphorisants, ceux qui entrent dans la composition de la table-offrande.

***
*

Montagnes, sources, *auki*, *apu* (pour honorer les *apu*, on nomme le Machu Qhoari, c'est lui qui les abrite), Dieu, saints, ancêtres, toute présence divine ou diabolique est bonne à être invoquée et plus ces êtres puissants sont nombreux, plus on se protège contre les maléfices qu'ils pourraient envoyer. Plus le pacte est ample, plus l'humain est endetté envers eux et se voit obligé à multiplier les offrandes. La Pachamama est insatiable.

C. La Pachamama est ouverte, prête à recevoir les offrandes

La personnalité complexe des Pachamama étant maintenant connue, on ne s'étonnera pas qu'il faille les entourer de soins, de joies, de dons. Il faut choyer ces êtres susceptibles, dangereux et généreux à la fois et surtout éviter de provoquer leur colère. Certaines époques sont plus propices que d'autres pour démontrer l'affection et le respect qu'on leur porte.

a) Septembre, le mois de la Pachamama

Photo 264 Offrande de coca pour la pomme de terre. Don Maximiliano a percé des trous dans la pomme de terre puis a planté de belles feuilles sans défaut sélectionnées de coca Qhoari 2008.

À certaines époques, la Pachamama est « ouverte », prête à recevoir les offrandes fertilisantes par l'intermédiaire des rites, notamment aux moments des semailles (parfois lors de la préparation de la terre), puis des récoltes. On ne peut déchirer la Terre-Mère sans auparavant avoir pris soin de la célébrer avec des offrandes. Selon Poma de Ayala, encore pendant la Colonie, au mois d'août, on enterrait des enfants vivants au moment de labourer les terrains. Les offrandes réalisées pour la divinité de la terre sont nombreuses et complexes, mais ce qu'elle préfère est indéniablement l'alcool pur, comme je vais m'attacher à le montrer.

Avant les semailles, la Pachamama est comme une femme prête à être fécondée. Un ou deux mois avant de semer, on prépare le terrain, on le fait *tuntir*, c'est-à-dire qu'on laisse le soleil apporter de l'énergie à la terre. À Qhoari, l'année agricole commence en septembre[606], la terre est alors « affamée, furieuse, vivante, ouverte, parce que la Pachamama, sa personnification, est énervée[607] » décrit Mariscotti (1978 : 117). Les grosses *ch'allas* et *q'owa* commencent donc généralement à cette époque :

> « En septembre, nous commençons à semer la pomme de terre. Avant de le faire, nous décorons les graines les plus jolies avec de la coca et des serpentins ; ces pommes de terre produiront mieux, mais ces derniers temps, ces habitudes se perdent. Après, on fait une *q'owa* au milieu du terrain, on *ch'alla* avec de la chicha et ensuite seulement, on

[606] Toutefois, le calendrier agricole est moins marqué qu'ailleurs. On sème et récolte différents produits tout au long de l'année, l'une des stratégies paysannes consistant justement à semer de manière échelonnée. En fait, le début des semailles principales dépend du climat et aussi « cela dépend de nous, on peut lui faire des offrandes n'importe quand, c'est pareil », m'expliquait don Leonidas.
[607] Traduction personnelle.

commence à semer » (don Maximiliano).

Ce n'est pas seulement en septembre que les paysans préparent la terre et font des offrandes ; des témoins m'ont assuré qu'ils faisaient toujours une *q'owa* « à la Toussaint et le jour [du señor de] *Milagros* [25 septembre], c'est quand nous commençons à semer et nous commençons par une *q'owa* » (doña Severina). La proximité avec la fête des morts est intéressante, j'ai souligné dans la deuxième partie de cette thèse la métaphore des morts qu'il faut arroser pour qu'ils donnent des fruits (cf. Albo 2007), et il ne me semble pas étonnant que la date de la Toussaint soit évoquée pour offrir une *q'owa* à la Terre-Mère. La mort est fructueuse.

Don Felipe me disait que « pour semer, il faut boire, et toujours *ch'allar*, pour commencer à semer [...]. On dit que la Pachamama va le recevoir [ce don] ». Doña Nicasia n'omet jamais une *ch'alla* assortie de *q'owa* « pour que les pommes de terre poussent très grosses ». Une autre femme demande en faisant sa *q'owa* et sa *ch'alla* : « Vierge Pachamama, que la production soit bonne. » Ces gestes propitiatoires assurent une production abondante. D'autres demandent pardon. Mais comment procède-t-on ? « Quand on sème, d'abord, on fait une *ch'alla* aux quatre coins du terrain, on cuisine à part sans sel pour la Pachamama », décrit ma *comadre* doña Salomé.

Malgré toutes les précautions, la tâche est risquée, la Pachamama est sur ses gardes, à l'affût de toute personne omettant de lui remettre sa nourriture. C'est pourquoi il est parfois préférable de faire intervenir un professionnel qui sait manipuler au mieux les relations avec l'au-delà : « D'abord, il faut toujours faire une *ch'alla* pour la Pachamama parce que sinon, elle s'énerve. C'est surtout le *curandero* qui doit lui donner les offrandes au bon moment », me disait doña Julia, de la communauté voisine de Pairumani.

Lors d'un travail de terrain que j'ai mené dans une communauté paysanne du *valle bajo* de Cochabamba, à Huancarani, doña Martha m'expliquait que pour elle : « La Pachamama, c'est la Vierge de la Terre, il faut aussi *ch'allar* pour elle. » Pour sa part, doña Lucy (ancienne femme de mineur et habitant la même communauté) me confiait que la *ch'alla* est « une messe pour la Pachamama, pour la terre ». Elle ajoutait qu'il faut « inviter [...], parfois, on dit qu'on laboure les terrains et que parfois en les labourant, ils nous rendent malades, c'est pour ça surtout qu'ils font la *ch'alla*, la *q'owada* ». Doña Lucy est une catholique très pratiquante. Pour elle, les offrandes à la Pachamama ne sont pas des actes étrangers à sa religiosité, au contraire, on ne retourne la terre qu'après avoir réalisé le rituel : «D'abord, nous avons fait une *ch'alla*, ensuite nous avons fait dire une messe, "tout comme il faut" comme on dit, ensuite nous avons fait une *ch'alla* comme il faut et ensuite seulement, nous avons commencé à travailler. »

Photo 265 Confettis, serpentins, ballons, autant de couleurs comme offrandes pour la fête de Tata Compadres qui coïncide avec le carnaval. Doña Demetria, ex *pasante* de la fête. Qhoari 2010.

Après la récolte, en remerciement, « on décore et on fait une *ch'alla* pour la pomme de terre la plus jolie[608] », me confiait doña Roberta. La décoration des produits, des champs voire des humains et des animaux avec des serpentins, des confettis ou des fleurs fait partie des dons que l'on offre aux divinités. Elles se rassasient alors des couleurs chatoyantes qui les réjouissent.

Cependant certains habitants recommandent de ne pas faire de *ch'alla* « parce que cela empêche les produits de pousser correctement ; mais moi je ne crois pas à ça parce que je crois que c'est notre Dieu le père qui nous donne, c'est pour ça que je fais des *ch'allas* », affirme don Andrés. Sa remarque est intéressante à double titre. D'abord, elle permet de constater l'association entre le Dieu catholique et la Terre-Mère : en effet, il n'hésite pas à faire des *ch'allas* aussi bien pour Dieu que pour la Pachamama. Ensuite, elle met en évidence les conflits sous-jacents avec les évangélistes qui, eux, ne font plus de rituels.

b) Augmentation symbolique de la fécondité/fertilité

Il existe une forte corrélation entre la fécondité de la terre et la sexualité. Les boissons euphorisantes font partie de ce circuit, la force de la boisson accroît la fertilité de la terre, ainsi que les couleurs, la musique et les danses. La *wirgin* s'amuse et finalement, sous les effets de l'alcool, elle s'ouvre et se laisse féconder.

À Qhoari, comme ailleurs dans les Andes, ce sont les hommes qui creusent les sillons, qui cassent la terre pendant que les femmes déposent le *muju*, la graine de pommes de terre, parfois avec un bébé dans le dos. Les femmes transfèrent la fertilité. En parlant de l'époque des semailles, don Felipe expliquait que la Pachamama est une vierge et que « nous buvons pour la

[608] Lors de la préparation du carnaval de 2009, une voisine qui m'avait promis de me donner le fruit de mon travail réalisé en *ayni* deux ans plus tôt choisit cinq énormes pommes de terre, les plus grosses, une pour chaque membre de ma famille, les mit en tas et fit de nombreuses libations en me souhaitant avec ferveur les meilleurs augures, puis elles me les offrit toutes trempées de chicha.

Pachamama en l'appelant "Vierge Pachamama" » ; mais il s'agit d'une vierge prête à accoucher de ses meilleurs fruits. Quand elle est prête, aussi bien la copulation animale qu'humaine stimulent la Terre-Mère[609].

Les anciens se souviennent que Carnaval et Pâques (et dans une moindre mesure la Toussaint) – importantes dates du calendrier agricole – sont des moments propices pour aller se perdre dans les fourrés entre amoureux pendant que les autres continuent de danser et de boire ; c'est le moment idoine pour le *suwanaku*, le rapt des femmes[610].

Comme dans toute fête, on danse et on boit. Barstow (1979) affirme que le fait de rapprocher les sexes dans la danse semble représenter une augmentation symbolique de la fécondité. Dès lors, les moments propices pour les rites amoureux ne font pas que symboliser la fécondité humaine, ils assurent également la fertilité de la terre. En se reproduisant, le groupe assure la reproduction du monde qui l'entoure. Mariscotti va jusqu'à dire : « Le coït humain et animal est un autre acte qui, à certaines occasions cérémonielles, acquiert un véritable caractère sacramentel » (: 116). Nous en déduisons l'équation instaurée entre la fécondité humaine et agricole, la sexualité et l'ivresse.

D. L'ivresse de la Pachamama

La Pachamama aussi s'enivre, en même temps que les humains et avec eux, c'est ce que conçoivent la plupart des habitants de la région : « Moi, je crois qu'elle s'enivre parce qu'elle est comme nous », pense doña Severina. Cela lui plaît parce que la *ch'alla* est sa nourriture. Don Demetrio pense que c'est en fait le goût de la chicha qui lui parvient. D'autres pensent au contraire que « non, elle ne s'enivre pas, elle se réjouit mais ne s'enivre pas [...] elle est seulement heureuse » (don Leonidas). Cependant, la majorité est convaincue que la Pachamama s'enivre et même qu'elle pousse les gens à boire pour qu'ils partagent du temps et du plaisir avec elle. Ainsi, un jour de *ch'aki* terrible (ce mot signifie « sec » en quechua, mais également « gueule de bois »), le lendemain de la fête des paysans (celle qui commémore la Réforme

[609] Dans un autre contexte tout aussi lié à la recherche d'abondance dans les produits agricoles, Carter et Mamani (1982) décrivent un rite/danse nocturne, la *qhachwa,* qui a lieu dans différentes régions andines et qui est célébré pendant l'époque de croissance des cultures. Les participants sont toujours de jeunes gens non encore mariés. Par ailleurs, la fête d'*Anata*, pendant l'époque du carnaval chez les Aymara, célèbre la pré-récolte ; c'est une autre facette de cette même relation entre la fécondité de la terre et la fécondité humaine. Une fois que l'on s'est acquitté du travail dans les champs et des obligations liées à l'agriculture, on réalise des mariages fictifs entre célibataires et entre veuves et veufs, célébrés par des personnes déguisées en prêtres. On retrouve ces mariages fictifs lors de la fête d'Urkupiña à Quillacollo, proche de la ville de Cochabamba, et au cours de la fête d'Alasitas, où l'on achète des miniatures censées représenter ce que l'on souhaite en grand. Dans les deux cas, il s'agit de fêtes liées au souhait d'abondance et de fertilité.

[610] La pratique est encore en vigueur bien qu'elle ait tendance à se redéfinir sous l'influence de la migration ou des feuilletons télévisés (achetés sur DVD car il n'y a pas de signal pour la télévision !), notamment par la perte de pudeur dans la démonstration des sentiments (ce qui choque le plus les personnes âgées). Toutefois, cela montre que la reproduction du groupe est ritualisée et contrôlée, ce qui – à son tour – assure l'existence du monde environnant.

agraire, la plus importante fête civique du lieu), doña Roberta m'expliqua clairement que la Pachamama nous absorbe quand nous avons bu :

> « C'est bien cela que la Pachamama fait toujours, c'est pour ça qu'elle se sent heureuse. Maintenant aussi, la Pachamama nous demande que nous buvions encore et plus, que nous nous enivrions, c'est comme un démon qui nous donne des forces [...]. Ouh, la Pachamama aussi a le *ch'aki* le lendemain, en fait, c'est surtout elle qui va nous inciter à boire de nouveau ».

Lorsque l'on fait une *ch'alla* pour la Pachamama, c'est aussi une façon de rétablir ses liquides vitaux, de lutter contre la sécheresse : la Pachamama souffre aussi de *ch'aki* (là encore, on comprend le double sens de ce mot : sec et « gueule de bois »).

Don Felipe suppose que « comme les gens, elle attend [qu'on lui fasse une *ch'alla*] ». Et il continue : « Quoi qu'il en soit, quand on réalise une libation, la Pachamama se réjouit parce que nous l'invitons à boire. » « Oui, d'abord, on donne à la Pachamama et ensuite c'est pour nous », renchérissait une femme de Qhoari. Une autre ajoutait : « Elle aime toujours que nous soyons ivres, parce que si la *ch'alla* est abondante, la Pachamama la reçoit bien. » « Oui, elle aime [les fêtes], soutient pour sa part doña Luisa, parce qu'on lui fait des *ch'allas* avec de l'alcool et on lui offre des *q'owa* ».

La Pachamama a des goûts raffinés, elle apprécie la chicha malgré la faible teneur en alcool éthylique, mais préfère incontestablement d'autres boissons, notamment l'alcool et le vin : « Parce que c'est le vin qu'elle préfère, on lui donne une offrande pour remercier et en même temps pour demander à la Pachamama. On fait une *ch'alla* avec de l'alcool et du vin autour de la *q'owa* », dit don Felipe. On pourrait se demander pourquoi une divinité andine préfère le vin, dans une région où personne n'en consomme[611], sauf peut-être le curé d'une paroisse éloignée pour la communion. Selon moi, c'est justement parce que le vin est associé au pouvoir de tata Dios, c'est cela qui lui confère sa puissance de communication. D'autres pensent, au contraire, que l'alcool pur est ce que la Terre-Mère préfère : « On apporte de l'alcool pour la vierge et pour nous la chicha » (doña Roberta).

Quoi qu'il en soit, la Pachamama apprécie tous les euphorisants, qu'il s'agisse d'alcool, de sucre, de musique ou de danse. C'est peut-être là une façon de stimuler sa fécondité à travers le plaisir, les produits excitants ayant une incidence sur la sensibilité et la volupté.

L'idée d'accompagner la Pachamama est omniprésente. J'ai évoqué dans la deuxième

[611] Un informateur me faisait remarquer que bien que dans la région de Cochabamba (et j'ajouterais de Potosí) on préfère réaliser les *ch'allas* avec de l'alcool, du côté de l'Argentine, on le fait avec du vin, ce qui peut sembler normal étant donné qu'il s'agit d'une région vinicole.

partie l'importance de l'accompagnement pour la famille endeuillée ; ici on retrouve une situation similaire : personne ne boit seul, on ne peut laisser les démons s'enivrer à l'écart. Et comme nul ne boit seul, chaque fois que l'on boit, on verse un peu de boisson pour la Terre-Mère : « On boit pour accompagner la Pachamama », me disait doña Severina. Quant à don Leonidas, il admet : « Si l'on boit en faisant une *ch'alla*, la Pachamama se réjouit, parce que nous buvons avec elle. » De la sorte, l'échange de boissons enivrantes devient une forme de communion, d'échange, de communication.

***
*

Dans tout ce chapitre, j'ai montré combien les démons peuvent être dangereux s'ils sont contrariés dans leur avidité ou dans leur rôle de gardiens. La Cour des diables de la Pachamama protège ses trésors. L'or, dans ce contexte, n'a pas de valeur commerciale mais jouit plutôt d'un pouvoir énergétique. Ces êtres féroces mangent et boivent avec plaisir et savent apprécier toutes sortes de divertissements. Les démons envoûtent avec leur musique, les *auki*, diables et autres sorcières apprécient aussi les sons mélodieux, c'est pourquoi les humains leur offrent de la musique.

Les humains répondent à cette agressivité permanente avec des offrandes, des oblations, des libations et des sacrifices sanglants. Ils espèrent ainsi détourner l'attention des êtres surnaturels ; ils cherchent à les rassasier avec les gourmandises qu'ils préfèrent. Toutefois, ces êtres peuvent rapidement devenir « vicieux », il faut savoir équilibrer la quantité d'offrandes.

Les boissons euphorisantes favorisent la rencontre avec le sacré. La *ch'alla* est un acte de communication avec l'autre monde, celui de l'invisible et de la nature animée, une façon d'implorer son soutien. Toutes ces offrandes s'insèrent dans une logique de réciprocité qui nécessite de prendre soin de la Pachamama comme d'une personne capricieuse et de lui fournir en quantité suffisante les substances qui « la divertissent » et la stimulent. Elle saura alors écouter et démontrer sa gratitude sous forme de bonnes récoltes, de pluie, de multiplication des troupeaux, de bonne santé, d'aide et de protection.

Le circuit que suivent les offrandes est très proche de celui dans lequel se trouve le corps sous les effets des abondantes et répétitives ingestions de breuvages enivrants. Je vais m'attacher à montrer que le corps ivre est un corps sacrifié.

Chapitre XV

Le corps sacrifié dans l'ivresse

Pour plaire aux divinités, pour rétablir une alliance rompue avec les divinités ou pour demander des faveurs, l'homme fait donc des sacrifices. Selon Bonte (1999), les sacrifices restaurent périodiquement l'ordre rituel et social en instaurant une relation avec le surnaturel.

Je distingue plusieurs sortes de sacrifices qui varient selon les contextes et l'ampleur de la demande ou du remerciement recherché. En bref, il y a les sacrifices non sanglants (oblations, offrandes, libations), les sacrifices sanglants – il y a longtemps, très rarement, étaient pratiqués des sacrifices de fœtus humains voire d'enfants ou de personnes adultes – et le sacrifice de soi – celui réalisé par la personne en état d'ébriété avancée, « *khuskan* » et « *phiri machasqa* ». Les formes de sacrifices sanglants et le sacrifice de soi sont indiscutablement inséparables des libations, *ch'alla*. Dès lors, il est malaisé de discerner la frontière entre une offrande végétale, une libation d'alcool et le sang d'une victime animale, voire humaine, comme je le montrerai dans ce chapitre. Mon analyse mêlera diverses manifestations de sacrifice dans le sens où l'entendaient Hubert et Mauss ([1899] 2002).

I. Quelques réflexions sur le sacrifice

La thématique mérite à elle seule une thèse mais je ne lancerai que quelques pistes. Commençons par suivre les précurseurs de l'étude du sacrifice, Hubert et Mauss, dans leur définition. Selon ces deux auteurs, le sacrifice est un acte religieux qui modifie l'état de la personne qui le réalise ou des objets concernés, par la destruction d'une victime consacrée ([1899] 2002 : 14). Dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux, séparant ainsi l'espace profane et l'espace sacré – Luc de Heusch (1986), pour sa part, préfère parler de l'acte sacrificiel comme d'un mouvement de conjonction et de disjonction d'espaces humains et non-humains –, et cette chose consacrée sert d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité à qui le sacrifice est généralement adressé. « L'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat » (Hubert et Mauss [1899] 2002 :13).

La destruction est alors la condition sous-jacente de la consécration. À travers le geste destructeur, on cherche à conjurer le mauvais sort et prévenir les attaques des entités avides. En outre, l'offrande les pacifie, les remercie pour les bienfaits prodigués et, en échange, les hommes leur demandent protection et abondance. La destruction engendre la vie.

Voyons qui sont les acteurs du sacrifice dans le schème présenté par Hubert et Mauss. Les objets du sacrifice sont les choses en vue desquelles le sacrifice a lieu, les destinataires. Le sacrifiant est le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets. Ce sujet est tantôt un individu, tantôt une collectivité, famille, clan, tribu, nation, société secrète. Il y a parfois l'intervention d'un sacrificateur, un spécialiste chargé de procéder au sacrifice. Il arrive que ce soit la même personne que le sacrifiant. Finalement, la victime est l'offrande du sacrifice.

Je postule, dans cette thèse, en étant bien consciente que je m'expose aux critiques, que le buveur, dès sa phase *khushkan machasqa* et évidemment *phiri machasqa*, offre son corps en sacrifice dans un schème bien semblable à celui dans lequel s'insèrent aussi bien le sacrifice/offrande (nous verrons que la frontière entre les deux est bien ténue) de libations et de nourriture pour les entités chtoniennes – et divines – que le sacrifice sanglant. C'est pourquoi, dans cette dernière partie, je traiterai de l'importance de ces dons toujours accompagnés de l'offrande de boisson euphorisante. Le sacrifice de soi par l'alcool ne venant que marquer la culmination d'un cycle qui commence automatiquement par des *ch'allas* et qui peut comporter ou non des sacrifices de sang.

Les personnes interrogées ne formulent pas systématiquement leur ivresse comme une forme de sacrifice. Néanmoins, par leurs attitudes, par les gestes rappelant ceux du sacrifice sanglant et des offrandes, dans leur détermination à aller aux fêtes où ils se feront volontairement « attaquer » par leurs hôtes qui leur offriront à boire, je crois ne pas me tromper en affirmant qu'il s'agit d'un sacrifice de soi, comme je m'attacherai à le démontrer.

A. La grande *ch'alla* du mardi de carnaval

Selon l'étude d'Hubert et Mauss, la chronologie de la cérémonie sacrificielle commence par une entrée dans le rituel, elle continue avec le sacrifice lui-même et doit se terminer par des rituels de sortie. Les phases du sacrifice consistent en un mouvement de sacralisation puis de destruction de la victime et de retour à la vie profane. Le sacrifice représente un mode de gestion des relations entre le sacré et le profane en favorisant une communication avec l'inframonde. C'est d'après ce schéma que je vais décrire les sacrifices auxquels j'ai assisté.

Photo 266 *Jatun ch'alla* de don Felipe et doña Luisa au milieu de leurs champs de pommes de terre. Les braises sont préparées dans une casserole en terre cuite cassée. Le chapeau ôté en signe de respect. Qhoari, carnaval 2008.

Voyons comment analyser la journée du *martes de ch'alla* (mardi de *ch'alla* précédent le mercredi des Cendres) dans les Andes cochabambines. Là, on trouve un sacrifice sanglant, des sacrifices/offrandes d'aliments pour les divinités telluriques et des sacrifices de libations. Le rite sacrificiel du carnaval, fragmenté, se distingue par deux grands types d'offrandes/sacrifices : le sacrifice sanglant, le matin ou en début d'après-midi, et les sacrifices/offrandes pour les champs et les animaux l'après-midi. Ces étapes sont toutes deux accompagnées de fort nombreuses libations (dont l'abondance varie en fonction de la famille, de ses besoins, de ses demandes et du nombre de personnes qui l'accompagnent[612]).

Tous les sacrifices sanglants auxquels j'ai eu l'occasion d'assister présentèrent une première phase très marquée. C'est le moment de faire entrer le sacrifiant, le sacrificateur[613], le lieu, les instruments et la victime dans la sphère du sacré.

Tôt le matin, toute la famille est en effervescence, tous commencent à préparer la grande *ch'alla* du mardi de Carnaval. Dans les maisons voisines, les préparations vont bon train aussi. Ceux qui ne peuvent le faire le mardi pourront éventuellement rattraper ce retard en la repoussant au mercredi. Comme pour les rites funéraires, l'accompagnement entre familles, entre voisins et *compadres* est de rigueur, on fait la *ch'alla* d'abord chez l'un puis chez l'autre.

[612] Ceux dont les enfants n'ont pas migré ou sont revenus pour l'occasion font des *ch'allas* plus importantes, les autres pensent qu'ils n'ont plus la force de le faire seuls.

[613] Il n'est pas facile de délimiter la frontière entre le sacrifiant et le sacrificateur. Les bénéfices s'échelonnent sur deux niveaux. Le récipiendaire immédiat du sacrifice est une divinité de la nature animée ou qui l'habite, dans un second temps, le bénéfice rejaillira sur la personne qui a mandaté ou réalisé le sacrifice, en raison de la relation de réciprocité qui les lie.

Photo 267 *Jatun ch'alla* de la maison. Don Carlos souffle sur le brasier où sera déposée la *q'owa*. Carnaval 2010.

Photo 268 pendant que la q'owa se consume, tous les membres de la famille sont invités à *ch'allar* autour avec de la chicha.

Photo 269 Ensuite, la *q'owa* sera portée de pièce en pièce et don Carlos fera partout une *ch'alla* d'alcool pur (tasse verte).

Photo 270 Le geste doit être précis pour que l'offrande soit bien reçue. On jette aussi quelques confettis.

J'ai choisi de présenter ici un sacrifice animal de *martes de ch'alla* de l'année 2008 et la *ch'alla* des champs et des animaux du carnaval 2010. Mon choix s'est porté sur ces deux moments spécifiques pour leur densité rituelle plus importante que celle d'autres années, notamment en raison du nombre d'enfants revenus pour l'occasion. J'aurais pu ne raconter qu'une seule journée mais je pense que cette division contribuera à une meilleure compréhension du rituel. J'ai en effet assisté à différentes *ch'allas* dans la famille Albarado et d'autres familles dans lesquelles le rituel suit le même schéma – malgré les variations que chacun apporte en fonction de sa condition actuelle et de ce qu'il désire célébrer : le mardi de *ch'alla* comporte presque systématiquement un sacrifice sanglant de mouton, toujours une grande *ch'alla (jatun ch'alla)* et une *q'owa* en l'honneur des champs, de la maison et des animaux.

a) Consécration de la victime

Photo 271 *q'owa* de carnaval devant l'enclos des moutons. L'un d'entre eux sera ensuite sacrifié. 2010.

Photo 272 Les moutons, curieux, viennent manger l *q'owa* qui a servi à "sacraliser" leur congénère...

À Qhoari, la victime animale est préparée avec soin. Elle est d'abord choisie minutieusement avec anticipation, elle est décorée avec des serpentins de couleurs, on lui donne à boire, on lui fait mâcher des feuilles de coca, on l'installe en direction de l'Est, on fait autour d'elle une *q'owa* et des *ch'allas*.

De nombreuses analyses surgissent de ces gestes préliminaires. D'une part, on anthropomorphise la future victime (j'en reparlerai plus loin), d'autre part, on la sacralise pour qu'elle puisse devenir non plus l'objet d'un égorgement banal mais bel et bien une offrande. On fait donc des offrandes à la future offrande. Cette chaîne sacrificielle contribue à créer un climat permettant à la victime de glisser du monde profane vers le monde sacré ; on « déifie » la victime.

Février 2008. Vers midi, nous allâmes chercher la brebis dans la pièce où l'on garde l'avoine (elle avait déjà été choisie et séparée des autres[614]) et l'amenâmes au milieu du patio de la maison. Puis Simon, le plus jeune frère, lui attacha les pattes en prenant soin de placer la tête en direction de l'Est : « *costumbre es* » (c'est notre habitude). La pauvre bête avait une attaque de tachycardie et les yeux exorbités. Pendant ce temps, Ernesto préparait les charbons – pour brûler ensuite la *q'owa* précédant le sacrifice – juste à côté de l'animal[615]. La famille n'avait pas lésiné, elle avait fait faire une grosse *mesa* « *con todo completo* » (au complet), pour les champs, les animaux, la maison... Pendant ce temps, son beau-frère Herculaneo (que tous appellent Hercu) affûtait le couteau devant la brebis effarée et Simon apportait une bassine pour récupérer ensuite le sang, celui qui s'écoule après la première offrande à la terre.

---

[614] Une année, on m'expliqua que l'on choisissait la plus vieille brebis mais en général, il s'agit d'une brebis bien dodue.

[615] Une autre année (2010), la famille avait choisi de sacrifier la brebis devant son enclos. La *q'owa* avait eu lieu devant le dit enclos et les moutons se disputaient pour avaler les morceaux de charbon encore incandescents qui avaient servi à brûler l'offrande. C'était assez impressionnant de les voir dévorer l'objet du sacrifice qui avait, en outre, servi à sacraliser leur semblable.

b) Le sacrifice

Photo 273 Le premier sang de la victime est répandu sur le sol en offrande à la Pachamama, le reste est récupéré pour être mangé. On voit la *q'owa* qui continue de brûler ainsi que le petit verre bleu pour la *ch'alla*. La plupart des membres de la famille participent au sacrifice.

Puis d'un seul coup, Hercu trancha la gorge de l'animal. Le sang gicla partout, arrosant tout aux alentours. Pendant qu'il jaillissait, à l'aide d'un long couteau, Herculeano lui appliquait son propre sang sur les yeux, il m'expliqua que c'est pour que la bête ne voie pas, pour qu'elle n'ait pas peur. Elle ne doit pas mourir les yeux ouverts, c'est pourquoi on les lui recouvre de sang. Le pauvre animal eut longtemps des soubresauts de vie, même pendant qu'on l'écorchait, il continuait de respirer et son cœur de battre alors qu'on lui coupait déjà les pattes. Ensuite, Hercu et Simon retirèrent les viscères avec soin (elles ne doivent pas éclater, sinon la viande prendrait un goût âcre impropre à la consommation). Pendant ce temps, Carmen Rosa (la sœur) venait voir et attiser la *q'owa*. Tous les membres de la famille firent une *ch'alla* avec du vin qui se trouvait dans une ancienne bouteille de boisson gazeuse et s'approcha pour la *ch'alla*. Au contraire de certains de ses enfants qui faisaient leur *ch'alla* aux quatre coins de la *q'owa*, doña Salomé (la mère) aspergeait d'alcool tout autour de la *q'owa*. Puis elle arracha une touffe de poils vers l'arrière-train de la brebis, la trempa dans le sang et la jeta dans la *q'owa*. Il s'agit d'une offrande de *sebo*, de graisse (la laine du mouton est toujours imprégnée de suint, et dans les Andes, je l'ai montré plus haut, la graisse est le principe d'énergie par excellence). Lors d'un sacrifice de martes de *ch'alla*, trois ans plus tard, on laissa écouler le sang comme il convient, mais cette fois-là, le père, Tata Carlos, demanda à son fils de le recouvrir très précautionneusement avec de la terre poudreuse spécialement choisie ; la terre devait ainsi mieux absorber son offrande[616]. Ce n'est qu'après qu'il fut totalement recouvert que don Carlos décida qu'il était temps de continuer le dépeçage. Des variations existent d'une année à l'autre mais la chronologie des actes est sensiblement la même.

Dans ce rituel, autant l'entrée dans le sacrifice et l'acte sacrificiel sont apparents, autant, il

[616] D'autres familles préfèrent creuser un trou et y enterrer le sang.

me semble plus complexe de démêler les gestes qui marqueraient la sortie du sacrifice – si ce n'est que l'on range tous les instruments, que l'on se lave brièvement les mains après avoir terminé d'écorcher, de laver et de tresser les tripes et que les personnes présentes mangent les viscères de l'animal[617]. Parfois, on ressert un peu de chicha pour accompagner le repas, dont une partie sera évidemment donnée en *ch'alla*. En revanche, après plusieurs jours, lorsque toute la viande a été consommée, il est habituel de brûler les os et parfois d'enterrer la cendre dans un coin du patio. Cette pratique tend cependant à se perdre. Il est certain que la sortie du sacrifice est moins spectaculaire que son entrée.

Le rite sacrificiel sanglant du *martes de ch'alla* n'est que la première phase du rituel. Dans l'après-midi, une grande *ch'alla* sera faite par toute la famille et les voisins de passage pour bénir la maison et demander qu'animaux et récoltes prospèrent.

c) Les sacrifices de libations

La frontière entre les offrandes d'aliments et de boissons, d'une part, le sacrifice de sang d'autre part, ne me paraît pas clairement définie et c'est donc une tâche complexe que de vouloir démêler les deux, tant les schémas qui guident les sacrificateurs sont semblables, ainsi d'ailleurs que l'effet et le bénéfice recherchés. Prolongeant l'analyse d'Hubert et Mauss ([1899] 2002), je serais tentée de considérer que les libations aussi sont des formes de sacrifice. Selon ces penseurs : « En Grèce, certains dieux n'admettaient sur leur autel que des oblations végétales ; il y a donc eu des rites sacrificiels qui ne comportaient pas d'oblations animales. On peut en dire autant des libations de lait, de vin ou d'autre liquide. Elles sont sujettes en Grèce aux mêmes distinctions que les sacrifices ; il arrive même qu'elles en tiennent lieu » ([1899] 2002 : 14). Ils citent également Smith qui voit dans les libations de vin et d'huile des rituels sémitiques des équivalents du sang des victimes animales (cité in Hubert et Mauss [1899] 2002 : 14). En somme, d'après eux : « On doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants » (: 13). À mes yeux, la destruction peut être très concrète – comme dans les cas de *q'owa*, de libations ou de sacrifices animaux – ou au contraire symbolique comme dans le cas de l'auto-sacrifice que je présenterai plus loin.

Eric Jolly, qui travailla sur la bière de mil en pays dogon, suggère que les libations de bière qui ont une incidence sur la vie des céréales et sur le processus de fabrication des ancêtres :

[617] Préparées alors qu'elles sont encore chaudes.

> « (...) n'ont donc rien d'une banale offrande de nourriture ; elles font partie du procès sacrificiel ou correspondent à une modalité particulière du "sacrifice", dans le sens dogon de *buro*. Il s'agit certes d'un sacrifice sans victime, mais les libations sacrificielles de bière ne procèdent pas par identification, entre victime et sacrifiant, ou entre sacrificateur et divinité ; elles établissent avant tout des rapports de continuité ou de rupture en s'appuyant sur les connexions entre le cycle du mil, le cycle humain et le procès de fabrication de la bière » (Jolly 2004 : 179).

Gerardo Fernandez considère que la *mesa* (également nommée *q'owa* à Qhoari, puisque *q'owa* désigne les herbes odoriférantes qui entrent dans la composition de la *mesa*) est un objet rituel destiné à l'holocauste, elle est une oblation qui acquiert les attributs de « victime sacrificielle » et remplace le sacrifice de sang (1995 : 409). On comprend toute la difficulté à établir une taxinomie qui différencierait clairement entre l'offrande et le sacrifice, lors des libations de boissons alcoolisées ; la frontière est ténue entre les deux. Néanmoins, malgré cette difficulté méthodologique, Jolly montre que dans un contexte dogon « les libations successives de bière satisfont presque toujours aux trois caractéristiques du sacrifice définies par Hubert et Mauss » (2004 : 179). Selon cet anthropologue, les libations établissent un lien entre le sacrificateur ou le sacrifiant et celui qui reçoit la libation. Il y a altération de la bière offerte (elle est laissée une nuit dans une petite poterie, ce qui entraîne son aigrissement) et enfin les libations changent l'état du destinataire (mort en voie d'ancestralisation), du sacrifiant (s'il a un lien avec le défunt) ou de la matière première offerte (le mil désacralisé ou resacralisé) (2004 : 179). Sacrifice ou pas, ce n'est au fond qu'une guerre de terminologie. Mais il faut tenir compte de l'importance de ces libations sacrificielles à tout moment du sacrifice sanglant.

Approchons-nous des maisons et des champs, un mardi de *ch'alla*, à Qhoari, pour comprendre le sens des offrandes alimentaires, de couleurs, d'odeurs et surtout d'alcool pour la Pachamama et les êtres qui la peuplent.

d) Le sacrifice/offrande d'aliments, de couleurs, d'odeurs pour les champs et les animaux

Après avoir mangé les viscères de la brebis sacrifiée le matin, frites avec un peu d'oignons verts, Don Carlos alla acheter de la chicha. Avant de commencer le rituel, nous attendîmes que tous soient présents. Marina s'empara de tessons ardents qu'elle déposa dans une vieille casserole trouée. Doña Salomé y posa un peu de *q'owa* avec un *misterio* (carré de sucre comportant une image en relief représentant les mystères), des *colaciones* (graines de coriandre ou petits pois séchés recouvert d'une grosse couche de sucre blanc ou rose fuchsia, à la façon des dragées, mais d'une consistance plus molle et avec plus de sucre) et de la coca. À côté se trouvaient une grande tasse en plastique pour de l'alcool, des confettis blancs (normalement, ils sont de couleur pour le

carnaval, le blanc étant souvent destiné aux mariages et baptêmes[618]) et un bidon de chicha rempli au tiers. Au milieu du patio, on fit brûler la *q'owa* et chacun vint faire une *ch'alla* autour, on fit exploser quelques pétards[619].

Photo 274 L'après-midi, *q'owa* et *ch'alla* des terrains. D'abord, on délimite un cercle au milieu d'un champ de pommes de terre avec des serpentins et des fleurs coupées et plantées, puis on allume la *q'owa*.

Photo 275 Ensuite, don Carlos, en maître de cérémonie, fait une *ch'alla* avec de l'alcool autour de la *q'owa*.

Photo 276 Puis à tour de rôle, le reste de la famille fait une *ch'alla* avec de la chicha.

Photo 277 Finalement, tous s'asseyent en rond et discutent en buvant de la chicha pendant que la *q'owa* termine de se consumer.

Puis le groupe se déplaça avec la *q'owa*, les alcools, les confettis et les pétards vers le seuil de chaque pièce de la maison. Nous entrâmes dans toutes les pièces en allant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, le même que celui de la *ch'alla*. Don Carlos soufflait sur la *q'owa* vers l'intérieur de la pièce et réalisait à chaque fois une *ch'alla* avec l'alcool (voir photo 267, 268, 269 et 270). Puis Marina (la sœur aînée) lançait des confettis. Après chaque *ch'alla* réalisée par Don Carlos, tous buvaient une *tutuma* de chicha. Puis, à leur tour, Marina et doña Salomé faisaient une *ch'alla* avec de la chicha.

[618] Pour comprendre l'importance des confettis en tant qu'offrande, je dois mentionner qu'au mariage de Facunda (sœur d'Ernesto et fille de doña Salomé), doña Salomé avait acheté une demi-arrobe de confettis et Facunda une arrobe et demie, autrement dit des sacs énormes. Quand un parrain du côté du *novio* (jeune marié) apporte un cadeau, c'est sa famille qui lui jette des confettis en lui tournant autour. À un moment, nous assistâmes à un véritable *tinku* entre les familles, c'était à qui en jetait le plus, une bataille dans les airs qui étaient saturés de confettis.

[619] Ce jour-là, on entend des explosions de pétards dans tous les champs alentour et en ville également. Les animaux sont terrorisés.

Ensuite, nous descendîmes en procession vers la *chaqra* (champ) de pommes de terre[620], armés de fleurs, de l'indispensable bidon de chicha et des *tutumas*, des confettis et des serpentins, des pétards et de la tasse d'alcool. Au milieu du champ, Zenobia et Marina plantèrent les fleurs en rond (le cercle est un topique récurrent dans les Andes) et doña Salomé entoura les fleurs avec des serpentins (voir photo 274). Une fois le champ décoré, nous fîmes une nouvelle *ch'alla* en jetant les confettis en rond autour de la *q'owa*. Il est important que tous fassent une *ch'alla* à tour de rôle, cette abondance de *ch'alla* de différentes mains étant propice à la fertilité. D'abord, on fait une *ch'alla* avec de l'alcool puis avec de la chicha. Ensuite, nous nous assîmes un moment en discutant et regardant la *q'owa* se consumer. Quand des gens passent dans les environs, ils sont invités à se joindre au groupe pour faire une *ch'alla* pour les champs ou les animaux. C'est l'occasion de plaisanter[621]. S'ils acceptent de s'approcher, ils retirent alors leur chapeau pour *ch'allar* puis restent un peu, le temps de boire ensemble de la chicha et de discuter.

La *q'owa* de carnaval est également l'occasion de vérifier le bon développement des produits agricoles avant d'entreprendre la récolte. Lors de la *q'owa* de don Felipe et doña Luisa (2008), le propriétaire déterra quelques tubercules de pommes de terre et les examina attentivement. Après avoir vociféré des « Jésus, Marie, Joseph », il partit dans un champ contigu où étaient semées d'autres espèces de pommes de terre pour évaluer leur maturation. Afin de favoriser une bonne récolte, les propriétaires font une *ch'alla* à ces pommes de terre déterrées.

Avant de remonter, don Carlos nous mit des serpentins autour du cou (en signe d'abondance et de joie) (voir photo 277). On se serre la main et on se dit « *felicidades, que sea en hora buena* » (à la bonne heure), « *que sea para bien* » (pour le bien de tous). Une fois à la maison, de nouveau, nous prélevâmes du charbon du foyer puis nous fîmes une nouvelle *q'owa* devant l'entrée de l'étable (voir photo 278). Après les paroles rituelles de circonstances prononcées par don Carlos, tous ceux qui étaient présents firent une *ch'alla,* d'abord don Carlos avec de l'alcool puis les autres avec de la chicha. Toutes les adultes présents au rituel, les uns après les autres, devaient exécuter ces gestes. Ils ne boivent pas forcément après avoir *ch'allado*, parfois tout le liquide part dans la *ch'alla*[622].

Marina jeta des confettis, de droite à gauche, sur les vaches (totalement effrayées au point de s'uriner dessus) (voir photo 285) et on fit éclater de petits pétards qui détonnent en chaîne (pour faire fuir les mauvais esprits). Puis le même scénario se répéta à l'intérieur de l'étable des

---

[620] Chaque année, le choix du champ honoré varie.

[621] Je me souviens d'une *ch'alla* où don Felipe attira des voisins qui passaient en leur disant par plaisanterie : « Viens *ch'allar* pour que toutes tes pommes de terre viennent chez moi. »

[622] En revanche, ils apprécient que je boive ce qu'ils ne boivent pas et insistent pour que je boive souvent, comme si cela valait pour eux aussi.

brebis qui tremblaient également de peur. Par la suite, devant les enclos des animaux, on sortit l'artillerie lourde : un énorme pétard dit « *matasuegra* » (« tue-belle-mère »), dont la détonation rappelle celle de la dynamite (voir photo 280).

Photo 278 Finalement, la journée de *ch'alla* se conclut par celle pour les animaux. *Ch'alla* autour de la *q'owa* pour les vaches.

Photo 279 Pendant que don Carlos tire un énorme pétard, le *matasuegra*, dont le bruit est proche de celui de la dynamite.

Photo 280 Marina jette des confettis sur les vaches terrorisées par le bruit du *matasuegra*.

Chaque *ch'alla* est accompagnée de paroles rituelles, ce sont elles qui rythment le rite. Chaque fois qu'il effectuait une *ch'alla,* don Carlos demandait à la Pachamama une faveur qui variait suivant l'endroit. Ainsi, sur le seuil de chaque pièce, il demanda qu'il ne manque de rien dans la maison ; dans le champ de pommes de terre, il sollicita qu'il produise en abondance et dans l'enclos des animaux, il réclama d'en « faire venir d'ailleurs » et qu'ils se multiplient.

La *ch'alla* acquiert un sens différent suivant chaque endroit où elle est effectuée mais également en fonction de l'époque et en conséquence de la fête célébrée. Pendant l'époque de Carnaval, les *ch'allas* sont adressées aux montagnes tutélaires censées être dotées d'une âme

(notamment le Tata Qhoari), ainsi qu'aux gardiens de la maison et des animaux domestiques. Il s'agit concrètement de demander l'augmentation des troupeaux et l'abondance de récoltes.

Les prières et les requêtes sont les intermédiaires pour demander cette prospérité. San Juan (la fête de la Saint-Jean), à l'instar de celle du Carnaval, est également un moment précis du calendrier agricole où l'on prie aussi en faveur des animaux et des champs, où on les décore (d'autres époques étant plus propices aux sollicitations de bonne santé, de chance...). Mais il faut recourir à toutes les forces présentes dans la Terre-Mère. Doña Roberta et don Maximiliano précisent :

> « Nous faisons des *q'owa* au carnaval et à la Saint-Jean, pendant ce mois [juin], nous faisons des *q'owa* pour tous nos animaux. En faisant la *q'owa*, nous prononçons d'abord le nom du lieu : "Ch'utu siki", je te fais une offrande, toi aussi fais-m'en, une Pachamama terre vierge, Machu Qhoari. Vierge, à toi aussi je fais une offrande, prends bien soin de mes animaux et fais qu'ils se multiplient. On fait des offrandes à tous les *saqras*, au Tuti, à la Laguna negra. On fait les *ch'allas* avec des confettis, de l'alcool et de la chicha. »

Photo 281 Fête de San Juan (Saint-Jean), doña Salomé et Herculeano peignent les moutons en rose fuschia. Qhoari juin 2007.

Malgré les points communs entre les deux fêtes, celle de la Saint-Jean se distingue car c'est l'anniversaire de tous les animaux et en cadeau, « on leur fait des *ch'allas*, on les décore, on les peint. [On le fait au nom du] Machu Qhoari et on cuisine pour eux aussi » (atelier d'histoire orale). Les anciens rappellent qu'avant, on peignait aussi les animaux lors du carnaval. Je n'ai, pour ma part, jamais vu ce rituel qui semble désormais abandonné dans la région, alors qu'il est en pleine vigueur à la Saint-Jean où l'on voit partout dans la campagne des animaux peints (des vaches, des moutons et des auquénidés et parfois du petit bétail), surtout en rose fuchsia (voir photo 281), et ornés de boucles d'oreille de pompons de laine de toutes les couleurs (*jaluchu* en quechua). Ces peintures et ornements sont des cadeaux-offrandes en leur faveur. C'est l'occasion de réaliser une grande *q'owa* et *ch'alla*.

B. Le sacrifice : un transfert d'énergie vitale

Par le geste sacrificiel, l'homme montre à ses divinités sa force, sa supériorité sur la victime et par conséquent, il laisse à entendre que son sacrifice figure un geste d'une rare intensité censé forcer leur attention. À travers ce sacrifice, c'est un pacte avec les forces surnaturelles qui s'établit, un pacte supposé accroître les richesses des paysans.

La mort naturelle ne libère pas suffisamment d'énergie pour recycler l'élan vital, seule la mise à mort sacrificielle dégage la force nécessaire. Il semble évident que les dieux ou les diables sont jaloux, qu'ils ont soif d'alcool et de sang et qu'ils veulent des sacrifices et des *ch'allas*. Puisque la mort est considérée féconde (cf. deuxième partie), la symboliser par une destruction préparée est également fructueuse.

Il existait d'ailleurs, avant l'arrivée des Espagnols, un vocabulaire très précis pour désigner les différentes formes que pouvait recouvrir le sacrifice. Selon El Anónimo (cité in Mariscotti 1978), en quechua, le mot *harpay* signifie « offrir de la viande avec du sang », *haspay* « offrir de la viande sans sang » et *cocuy* « offrir des oblations comme du pain et le fruit des moissons » (1978 : 111). Ces vocables ont par la suite été remplacés par « *pagar* » (verbe espagnol signifiant payer) et « *abonar* » (payer, fertiliser). Effectivement, les habitants actuels de mes régions d'étude ne connaissaient pas ces termes anciens.

En somme, s'il existe bien une certaine forme de destruction, c'est cette perte même, ce sacrifice, qui favorise un transfert d'énergie vitale des humains – ivres – envers leurs divinités avides de vitalité. Grâce à ce don de soi, il s'établit une forme de communication qui assure la bonne marche du monde.

a) Sacrifice humain, coca et chicha

On sait que la société inka pratiquait les sacrifices sanglants. De nombreux enfants ont subi le couteau du sacrificateur, les coups de pierre, les enterrements vivants dans les champs ou au sommet des montagnes aux neiges éternelles. L'histoire assez sordide que je vais rapporter – dans les termes de Waldemar Espinosa – me semble importante pour établir un parallèle avec ce que j'appelle un sacrifice de satiété (où l'on mange et boit de façon pantagruélique, au bord des limites de ce qu'un corps humain – même habitué – peut décemment supporter[623] et qui représente, à mes yeux, le prélude au sacrifice de satiété alcoolique).

[623] Ce qui n'est pas sans rappeler le film « La Grande Bouffe » de Marco Ferreri (1973), bien que dans notre cas, il ne s'agit pas d'un suicide à partir d'une ingestion « inhumaine » d'aliments mais d'une destruction du corps à travers l'engloutissement pantagruélique de nourriture, permettant la vie et celles des divinités.

Voici comment l'ethnohistorien décrit les sacrifices d'enfants. Dans la ville impériale de Cuzco, pendant la cérémonie :

> « Ils donnaient à boire et à manger à un groupe d'enfants jusqu'à les enivrer. Leurs mères respectives étaient chargées d'administrer ces aliments aux plus petits. Immédiatement après, peu à peu elles les étouffaient en tassant dans la gorge de la coca pulvérisée dans l'idée qu'ils arrivent sans faim ni soif, ni malheureux devant le dieu cité (Huiracocha). Aussitôt, on ouvrait la poitrine de ces enfants agonisants pour leur arracher leurs petits cœurs, encore vivants, de sorte que toujours battants, ils les offraient à leurs dieux au milieu d'actes très ritualisés[624]. » (Espinoza 1990 : 467-468).

Nombreux sont les chroniqueurs (Anónimo 1968 [1580-1595], Garcilaso, II, viii ; ou encore le curé Alonso Ramos Gavilán 1621) qui rapportèrent avec moult détails des sacrifices d'enfants, les *capacocha*. Je ne vais pas faire ici la longue liste de ces descriptions mais je voudrais cependant mentionner les sacrifices d'enfants enterrés vivants au moment du labour des champs en août (Poma de Ayala, cité in Mariscotti, cf. : 106). Quant à Bernardo Ellefsen (1989), il décrivit des rituels où des centaines de femmes vierges étaient sacrifiées lors de l'enterrement de l'Inka. De la même façon, on leur tassait de la coca dans la gorge, on les faisait boire jusqu'à l'ivresse puis on les étranglait. Dans les sacrifices de moutons que j'ai mentionnés plus haut, on procède finalement d'une façon très similaire puisque l'on fait manger de la coca et boire de la chicha aux animaux avant de les égorger.

Décidément la terre est avide. La pureté des enfants est en jeu, gage de bon augure et de fertilité. Les enfants ne furent pas plus épargnés, à Qhoari, au contraire, comme en témoigne doña Luisa. :

> « On donnait des enfants à manger [à la montagne] pour pouvoir extraire de l'or. Désormais, on ne fait plus cela. C'est à cause du froid que l'on donnait des enfants à manger aux démons. Dans cette montagne qui est là-bas. C'est là qu'on dit qu'ils emmenaient les enfants et qu'ils les donnaient à manger aux démons pour prendre l'or. »

Sans aller aussi loin, don Leonidas raconte que jusqu'à très récemment on faisait des sacrifices de fœtus humains, sans préciser comment il se les procurait. Toutefois, la puissance qu'ils renferment est telle qu'il est très dangereux de les utiliser et d'ailleurs, selon le *curandero*, c'est désormais interdit parmi les syndicats de *curanderos* eux-mêmes. En revanche, la présence de *suyu* (fœtus en quechua) d'animaux est très courante dans les *mesas* (offrandes) ; lors de la construction d'une maison, il est très recommandé d'en enterrer avec la *q'owa* dans les fondations – à défaut de trouver un maçon ivre.

En effet, j'ai souvent entendu des rumeurs ou lu dans les journaux le cas de maçons que

[624] Traduction personnelle.

l'on a enivrés puis qui sont « malencontreusement » tombés dans les fondations d'un immeuble d'importance[625] ou lors de la construction des piliers d'un pont (dans les *yungas* de La Paz, par exemple, où une histoire relate qu'un couple aurait été sacrifié dans les piliers). L'imaginaire des sacrifices humains n'est pas loin, il est même encore assez précis dans les mémoires même si tout un chacun se défend d'en avoir été témoin.

b) Des sacrifices symboliques

Dans un domaine plus symbolique, les sacrifices humains se perpétuent si l'on considère que les humains sont représentés par les *mesas* qu'ils offrent aux entités prédatrices. Les témoignages présentés par Fernandez (1995 : 405-406) illustrent ce processus de substitution des substances vitales humaines (la graisse et le sang humain), autrefois offertes aux divinités, au bénéfice d'offrandes/*mesas* sacrifiées en holocaustes. En ce sens, pense l'auteur, la *mesa* excède la seule dimension d'offrande culinaire et acquiert un caractère sacrificiel puisqu'elle est vouée à la destruction par le feu. Les humains se laissent dévorer par les démons en échange de leurs maladies (sacrifices expiatoires) qui alimentent ces êtres surnaturels : une relation circulaire. Ainsi :

> « l'aymara, représenté de façon symbolique par la coca, l'*untu* [graisse] de lama et tous les autres ingrédients contenus dans l'offrande, retourne au sein des *achachilas* [esprits protecteurs des Aymara], retourne à la nature sacrée qui l'entoure en partageant une essence physique commune à celle de ses "dieux"[626] » (Fernandez 1995 : 408).

Par ailleurs, l'anthropologue perçoit une analogie intéressante entre la *misa* (messe) et la *mesa* (offrande), entre le sacrifice du Christ et celui de la personne :

> « C'est le Christ lui-même qui est consommé sous les formes sacrées du pain et du vin. Dieu lui-même est sacrifié et mangé par les fidèles. Dans la *mesa*, le banquet correspond aux "dieux" qui se rassasient avec les carences humaines, en dévorant l'expression formelle des afflictions exprimées dans les *mesas* en fonction des normes, des codes, des règles que signifie "être aymara". Ce sont les hommes qui sont sacrifiés et mangés par les commensaux sacrés dans l'holocauste de l'assiette[627] » (: 408).

J'ai déjà mentionné à plusieurs reprises des situations où l'on mange – symboliquement – les défunts (*t'antawawa*, voir la deuxième partie) et où l'on se fait manger par les *saqra*, les démons ; il n'est pas étonnant de retrouver ici ce thème récurrent.

---

[625] Les journaux rapportèrent un tel cas lors de la construction d'un immeuble d'une grosse banque bolivienne à La Paz, par exemple.
[626] Traduction personnelle.
[627] Traduction personnelle.

C. Le corps sacrifié

J'ai abordé le sujet des sacrifices humains ou de leur substitution et celui d'autres offrandes afin d'illustrer les mécanismes qui expriment le sacrifice de soi dans l'ivresse car il me semble que le schéma est proche : on donne de soi pour alimenter la divinité qui, plus tard, permettra aux humains de s'alimenter à leur tour.

Je me suis alors demandé comment se manifeste ce sacrifice. Tous les informateurs coïncident dans leur description. Il s'agit bien d'une perte, d'une destruction du corps puisque « les démons nous mangent ». Ainsi me disait une personne âgée de Qhoari, quand quelqu'un est totalement ivre, « la Pachamama se réjouit parce qu'elle l'absorbe ». Du reste, il n'y a pas que la Pachamama qui s'alimente du corps du buveur *machasqa*. J'ai mentionné dans la deuxième partie que pendant l'époque de la Toussaint, « nous sommes sans enthousiasme, fatigués, car les morts nous aspirent, nous absorbent Nous buvons pour eux puis ils nous "boivent" à leur tour » (Sonia Ovando) comme si les vivants formaient un gigantesque réservoir à boisson enivrante destinée aux défunts.

On sacrifie donc son corps pour les défunts-démons et les démons de la Pachamama : « Je crois que nous nous affaiblissons quand nous buvons beaucoup de chicha, et l'alcool nous affaiblit aussi quand on boit et qu'on fait des *ch'allas* pour la Pachamama et l'âme [défunt] » (doña Luisa). Cette citation fait également référence à la notion de force comme mesure du degré d'ivresse dont j'ai parlé dans la deuxième partie. Plus on est ivre, plus on perd de force : « C'est que l'alcool absorbe et affaiblit le corps », me disait-on. Or, j'ai déjà dit que les boissons alcoolisées étaient le démon. Quand mon interlocutrice explique que l'alcool affaiblit le corps, il faut comprendre que c'est le diable qui l'incorpore qui est le prédateur.

Ce n'est qu'avec une *ch'alla* que le prédateur lâchera le corps : « Les démons sortent par la bouche et ils nous lâchent uniquement quand on leur fait une *ch'alla*, sinon ils nous mangent, ils sont comme des personnes », pense doña Julia, qui poursuit en expliquant que les démons cherchent le sang, l'alcool et ont l'esprit vengeur. Il faut savoir les traiter correctement : « Ils mangent le sang des gens, des animaux, quand on ne leur fait pas de *ch'alla*, ils boivent notre sang et ils nous tuent. » Le sang remplace alors l'alcool de la *ch'alla* qu'ils n'ont pas reçu.

D'ailleurs, ce sont les démons eux-mêmes qui poussent les hommes à boire. Dans le chapitre précédent, j'ai mentionné un commentaire de doña Roberta expliquant que les démons attendent qu'on aille à la fête pour boire et s'enivrer, danser et sauter et surtout recommencer le lendemain : ils s'alimentent de l'énergie vitale humaine.

Par ailleurs, ces figures divinisées ne s'alimentent pas uniquement du corps du buveur mais également des déchets corporels. En effet, comme je l'ai montré dans le premier chapitre de cette partie, l'urine devient à son tour une offrande. Plus il s'enivre, plus l'homme saura alimenter les dieux par son corps et par ce que son corps rejettera.

D'autres manifestations de cette destruction sont lisibles dans les descriptions que font les habitants de Qhoari pour décrire les effets de l'alcool sur le corps. Ils emploient souvent des termes culinaires: « Moi, je crois que [l'alcool] l'a cuit de l'intérieur » (doña Gabina) ; « Quand nous buvons beaucoup de chicha, notre cerveau fond comme du saindoux », estime don Andrés, qui ajoute : « Nous buvons du "*te con te*" qui est préparé avec de l'alcool. Cela nous donne des forces, mais l'alcool pur nous fait du mal, ça nous cuit le foie et l'estomac et, très rapidement, nous tombons malades. » Selon don Felipe, la chicha « nous congèle le sang ». [628]

Quel bénéfice reçoit le buveur qui se sacrifie ? Il se donne, il se laisse happer, absorber, congeler. En ressent-il une satisfaction ? A-t-il l'idée qu'il a, par ce geste, alimenté les dieux ? Je le crois, même si c'est pour lui une conscience diffuse, floue et non verbalisée instinctivement. Ce n'est qu'après y avoir réfléchi à la demande de l'anthropologue que le buveur admet qu'il s'est offert en sacrifice, qu'il s'est soumis et qu'il a été mangé. Mais alors, il est totalement d'accord sur cette relation sacrificielle avec le monde qui l'entoure et admet qu'il la recherche même. En fait, mes interlocuteurs parlent constamment de la relation de sacrifice qui unit un *borracho* avec les êtres démoniaques de la Pachamama, toutefois, ils ne conçoivent pas *a priori* qu'ils se placent eux-mêmes dans une position sacrificielle en faisant la démarche de boire.

Pourtant, quand quelqu'un va à une fête, il sait qu'il va boire, il sait qu'il va s'exposer aux forces prédatrices et qu'il va finir par s'offrir lui-même en offrande volontaire[629] : « La Pachamama et la Vierge nous absorbent, elles s'alimentent de nous », commentent doña Roberta et don Maximiliano. Du reste, en acceptant de participer à une fête, l'acteur pose un acte. Par analogie avec l'une des façons de sacrifier, que j'ai mentionnée plus haut, consistant à tasser de la coca et de la chicha dans la gorge des victimes, le buveur qui absorbe des quantités astronomiques de chicha ou d'alcool tout en mâchant de la coca expose son corps à des forces destructrices ; il se place en sacrifié et sacrifiant de son propre sacrifice, il se place donc de son

[628]Nous ne sommes pas égaux devant l'alcool. En effet, le pic d'alcoolémie dépend du volume de répartition de l'alcool dans le corps. Il est égal à la quantité d'alcool consommé, divisé par le volume corporel dans lequel l'alcool s'est réparti. L'espace de répartition de l'alcool est plus petit chez ceux dont le corps contient moins d'eau et plus de graisses. En outre, les hommes ont dans le foie de l'alcool déshydrogénase, le premier enzyme de dégradation. La réaction commence avant. En somme, l'alcoolémie sera plus élevée chez la femme pour une dose équivalente d'alcool ingéré en raison de l'écart par rapport à la masse graisseuse.

[629] Position qui va à l'encontre de la théorie développée par Lempert (2000) pour qui la victime n'est jamais consentante mais enveloppée dans des enjeux de domination, campés sur du discours.

propre chef dans la situation de victime du sacrifice. Ainsi, une personne de la communauté déclarait : « Moi, je crois que c'est comme si nous sacrifiions notre propre corps. ». Le buveur retourne à la fête le lendemain pour soigner son *ch'aki* et celui de la Pachamama. Pourtant il connaît bien les dangers, il sait qu'il va devoir boire sans pouvoir refuser aucune invitation, jusqu'à mettre sa vie en danger : *« exigentes son* », (« ils sont exigeants ») ; trop boire l'oblige à se dévoiler, à s'ouvrir et finalement à se faire dévorer, et il y va et de son plein gré. Certes, la communauté est « exigeante », il est difficile de se défiler, les langues se délient, médisent de ceux qui échappent à ce contrôle collectif ; cela n'empêche pas la majorité des invités de se rendre aux fêtes avec une impatience et un plaisir indéniables. J'entends par là que, malgré une évidente coercition de la part de la communauté dans son ensemble, toute personne qui ne désire pas boire ou participer à une fête est libre de ne pas y aller. En revanche, tout individu qui prend la décision d'y aller affiche une franche volonté de boire - éventuellement jusqu'aux ultimes conséquences.

Le sacrifice de soi est l'expression maximale de cette manière de boire ritualisée : en buvant jusqu'à sombrer dans un état proche du coma, l'homme réalise un double sacrifice. D'une part, il partage les boissons euphorisantes avec ses divinités en faisant des libations. D'autre part, il offre son propre corps en offrande. Ainsi, le sacrifiant/sacrifié réalise la *ch´alla*, la *q´owa* ou les sacrifices sanglants tout en étant l'objet du sacrifice.

Cette idée peut sembler bien audacieuse, elle a cependant déjà été énoncée dans d'autres sphères culturelles. Je mentionnerai ici les réflexions de Philippe de Félice qui a étudié le toast chez les anciens scandinaves et arrive à cette conclusion :

> [Il s'agit d'un] « rite oral ponctué de gestes, qui rapportait aux dieux ou aux morts la puissance mystérieuse contenue dans le breuvage enivrant, et qui assignait à travers l'être humain, qui s'en faisait réceptacle, une tâche précise, un but déterminé (...). Quant au buveur, il devenait lui-même l'agent de transmission de la force sacrée qui devait être mise en œuvre ici-bas. En fait, il se plaçait volontairement dans un état analogue à celui où se trouve la victime du sacrifice, puisqu'il servait à la fois de point d'appui aux énergies divines et de point de départ pour des actions ultérieures » (1936 : 348).

Celui qui tient bien l'alcool est en conséquence celui qui accomplit bien le sacrifice. Dans ces rites scandinaves, on ne répandait pas l'alcool en offrande pour les dieux, « c'était les hommes qui, en buvant, s'offraient à eux afin de se transformer en instrument de leur intervention (...). Dans toutes ces pratiques, les sacrifiants sont en même temps les sacrifiés » (: 349). Je vois là d'intéressantes similitudes avec les manières de boire andines en contexte rituel, même si elles sont bien éloignées dans l'espace et le temps.

Pour revenir aux Andes, Abercrombie, qui passa quelques années à K'ulta, un *ayllu* de langue aymara de la région d'Oruro, avait lui aussi déjà relevé que l'ingestion d'alcool est un sacrifice en faveur des forces surnaturelles, c'est une offrande du corps et l'intoxication est le signe de la satiété des entités chtoniennes réceptrices de tant de sacrifice (Abercrombie 1993 : 145-146).

Les oblations d'alcool et de *q'owa* sont certes très prisées des divinités mais indissociables d'autres gestes d'offrande qui ont une incidence sur le corps, comme le *p'iqcheo* (mastication de la feuille de coca). Par ailleurs, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, fumer accompagne souvent le *p'iqcheo*. On fume des *k'uyunas*, des cigarettes artisanales. La fumée qui entre dans le corps est considérée comme une offrande tout comme la fumée de la *q'owa* est un don en faveur de la Terre Mère, m'expliqua don Carlos. Le corps, à nouveau, devient l'offrande et la reçoit.

***
*

Si l'on admet que le sacrifice est un transfert d'énergie à travers une destruction, on peut supposer alors que lorsque la Pachamama absorbe le corps du buveur ivre se met en place une puissance mouvant la force vitale de cette personne vers ces divinités pour les faire vivre. Grâce à une perte d'une partie de lui, l'homme fait alors pleinement partie de cette nature vivifiée ; il en est l'un des maillons, celui qui alimente et qui peut aller jusqu'à s'offrir en offrande pour le bien-être des esprits. À leur tour, ils sauront être généreux. Malgré l'ambivalence que cela suppose, c'est à travers la dépossession de sa force vitale et la perte de l'intégrité de son corps au détriment de sa bonne santé que l'homme devient complet, achevé, il appartient au monde divinisé de la nature animée.

a) Un sacrifice de satiété

Le sacrifice du buveur est indéniablement le résultat d'une intoxication alcoolique marquée mais également, et non dans une moindre mesure, – mais je ne vais pas m'appesantir là-dessus – d'un sacrifice dû à la satiété orgiaque dont le corps est le récepteur. Les deux vont de pair. Il m'a toujours été particulièrement difficile de noter toutes les fois où l'on m'a invitée à manger pendant les préparatifs de fêtes et la fête elle-même. Parfois, les repas s'enchaînent les uns aux autres au fur et à mesure de l'arrivée des personnes venues aider.

Pendant la fête de *compadres* et le Carnaval (2009), j'ai assisté et participé à une véritable orgie de nourriture – pantagruélique – pendant une semaine, une abondance difficile à imaginer. Le prestige attire l'abondance et la fertilité par là même. Tout ce que les convives – fort

nombreux – apportent est immédiatement redistribué et mangé. Presque rien n'est gardé ou mis de côté pour plus tard.

Je vais essayer d'en donner un furtif aperçu. Dès le réveil vers 6 heures du matin, un thé (ou une infusion, ou simplement de l'eau) avec plusieurs cuillerées de sucre est servi, parfois avec un morceau de pain (si quelqu'un est allé en ville récemment) ou avec du *muti* (des grains de maïs séchés puis bouillis au feu de bois pendant plusieurs heures). Pendant la préparation de la fête de Carnaval dont Ernesto était le *pasante* en 2009, de nombreux membres de la famille sont arrivés de toutes parts pour aider puis profiter de la fête. Ainsi, un matin, hormis le premier petit-déjeuner précédemment décrit, nous avons été invités à manger une *jak'alawa* (une soupe très épaisse de maïs broyé), du *ch'arki* de graisse de mouton, des pommes de terre et des légumes (non réchauffés, équivalant au moins à deux grosses louches). Puis quinze minutes plus tard, on nous a servi du *papawayku* (pommes de terre bouillies avec leur peau), soit une douzaine de pommes de terre, plus un *ch'illami* (grosse assiette de terre cuite) de salade de cresson avec des oignons, des tomates et du *locoto* (piment). Un quart d'heure plus tard, nous avons vu apparaître une soupe de tête de mouton[630] servie avec environ six pommes de terre (il était alors 13 h 15). L'après-midi, d'autres repas se sont succédé mais je n'ai plus réussi à en faire le compte.

Il s'agit bien selon moi d'un sacrifice de soi, à travers la nourriture offerte à tout bout de champ pendant la préparation de la fête : aucun corps ne peut supporter d'avaler d'aussi énormes quantités. Si l'on calcule rapidement en nombre de pommes de terre, vers 13 h 15, j'avais déjà dû avaler l'équivalent de : 1 (soupe) + 13 (*papawayku*) + 6 (soupe de tête de mouton) = 20 pommes de terre d'un diamètre d'au moins 7 cm, plus tous les accompagnements et beaucoup de graisse. Cela se répétant sur plusieurs jours...

Les divinités se nourrissent à travers le corps sacrifié par tant de boissons ingérées et des quantités astronomiques de nourritures avalées. Le corps alors détérioré devient une offrande et un moyen de communication favorisant suppliques, prières et remerciements. Le sacrifice de soi s'inscrit, à mes yeux, dans une logique propitiatoire.

b) Sacrifice et prédation

Finalement, comment différencier une action sacrificielle d'une pratique de prédation ? Cet exercice peut se révéler périlleux. Je me suis lancée dans cette épreuve car ces deux pratiques sont, à mes yeux, distinctes tout en étant très proches et apportent chacune une lumière sur ces

[630] Les têtes de mouton sont placées quelques minutes dans le foyer afin de faire griller les poils puis on les racle avec un couteau, on les remet dans les cendres et ainsi de suite jusqu'à la disparition de la majorité des poils. C'est un travail fort laborieux qui prend de nombreuses heures mais qui se fait à plusieurs, dans la joie.

phénomènes. Dans les deux cas, on retrouve une victime, un sacrifiant/sacrificateur et un destinataire. En fait, ce qui varie, c'est le sacrificateur, la notion de volonté et les précautions rituelles, comme je vais le montrer.

Pourtant, prédation et sacrifice ne sont pas incompatibles, ils peuvent avoir lieu simultanément. L'homme peut s'offrir en sacrifice et pourtant se faire happer par les esprits malins. Laurence Charlier a adroitement souligné que les sacrifices n'empêchent pas les prédateurs (ici, les démons) d'agir en tant que tels, que la réciprocité établie notamment au moyen des offrandes rituelles n'est pas une notion suffisante pour comprendre les modalités des manifestations des entités prédatrices :

> « La façon dont les humains contrôlent leur corporéité, leurs émotions et leurs pensées/souvenirs *(yuyay)* est décisive pour expliquer les manifestations d'entités prédatrices non humaines. De même, les moments et les lieux choisis par les humains pour se déplacer ainsi que le mode de communication et les interactions sensorielles établis entre l'homme et les prédateurs une fois ces derniers apparus, sont aussi déterminants. Par conséquent, le discours étiologique des maladies provoquées par une attaque prédatrice se fonde sur une expérience manifestement individuelle ; si la dimension collective de la maladie a souvent été mise en avant (Fernández Juárez, 1999), il est important de souligner que la maladie est aussi un événement personnel. » (Charlier, thèse de doctorat EHESS inédite, 2011).

Dans le cas du sacrifice de soi, le sacrificateur est l'homme lui-même alors que dans la prédation, ce sont les êtres chtoniens qui attaquent l'homme pour s'alimenter de ses substances vitales et de son état animique.

Le sacrifice implique une notion de volonté, on l'a vu, c'est le buveur qui décide d'aller boire et de s'exposer au sacrifice, alors que dans une relation de prédation, l'acteur subit l'attaque et cette dernière a généralement lieu sur la personne se trouvant en situation de faiblesse psychologique. Or, le buveur vit, pour reprendre l'expression consacrée, dans un état psychique altéré, il n'est plus tout à fait lui-même, c'est donc un état périlleux qu'il ne peut entièrement contrôler - pourtant, il a désiré et recherché cet état. Il devient alors une proie facile pour la Pachamama.

Dans le sacrifice de soi mis en œuvre par le buveur, les *ch'allas* ont lieu avant et pendant l'enivrement, et le destinataire de ces dernières, un être divinisé (défunt, montagne, source, ou la Pachamama et ses démons), reçoit le sacrifice à travers celui du corps du buveur. *Ch'alla, q'owa* et sacrifice sont étroitement imbriqués les uns dans les autres. Selon les paysans, ce que la Pachamama prise au-delà de tout, c'est d'abord l'alcool puis le sang : « Ils veulent manger la *q'owa*, la *ch'alla* et les sacrifices », insistait doña Salomé. Ainsi, bien que les informateurs expliquent qu'au cours de leur ivresse, c'est bien la Pachamama qui les mange, il n'en reste pas

moins que c'est de leur propre volonté qu'ils se placent dans cette situation de victime.

Lors d'une relation prédatrice, il n'existe pas de précautions rituelles préalables. C'est d'ailleurs souvent ce qui provoque la maladie. Il faudra plus tard, au contraire, procéder à la réalisation de *q'owa* et de *ch'alla* pour se détacher du diable. La prédation caractérise la personne dévorée par les démons car elle se trouve au mauvais endroit, au mauvais moment et qu'elle dérange le démon du lieu. Elle devient une proie de choix pour eux, ce qu'amplifient certaines prédispositions émotionnelles ou maladives.

Souvent sacrifice et prédation ont lieu dans le même temps, la personne se sacrifie dans le sens qu'elle s'expose volontairement au risque de se faire prendre, puis les êtres démoniaques la mangent directement. Je pense que l'on peut parler d'un sacrifice doublé d'une prédation. La frontière entre les deux concepts est, ici, particulièrement mince.

***
*

Il serait judicieux d'introduire ici le débat sur le contact entre la divinité et les hommes. Hubert et Mauss pensaient qu'il n'existe pas de relation directe entre eux au cours du sacrifice, la chose consacrée servant d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité. Par conséquent : « Le sacrifice se distingue de la plupart des faits désignés sous le nom d'alliance par le sang, où se produit, par l'échange du sang, une fusion directe de la vie humaine et de la vie divine » (: 13). Cependant, ces auteurs reconnaissent qu'il existe des relations entre les sacrifices et les alliances par le sang, explicitement dans le cas d'individus qui deviennent « une offrande pour les dieux ». Il s'agit en l'espèce des Brâhmanas, qui jeûnent et maigrissent considérablement en recherchant la pureté. On dit alors que leurs membres absents ont été sacrifiés. De même, ces auteurs montrèrent que ce sacrifice est présent dans différentes religions, particulièrement orientales, et vont jusqu'à dire que « l'individu qui sacrifie se sacrifie » (: 21). Le jeûne sacrificiel serait alors l'archétype du sacrifice de soi (cf. : 22).

Pour ma part, je pense que le buveur qui se laisse dévorer par les démons « pachamamesques », dont le corps est détérioré, affaibli et mou, sec et vidé, sans volonté ni enthousiasme, parfois au bord de la mort, fait un sacrifice de lui. L'offrande de son corps constitue même une forme élevée de sacrifice, les divinités ne pouvant rester insensibles devant tant d'énergie...

II. Le *t'inku* : une rencontre de corps, de coups et d'amour... encouragée par l'ivresse

Afin de préciser et d'illustrer au mieux mon intuition sur le corps ivre sacrifié, j'ai décidé de prolonger le travail de terrain que je réalisais dans la région de Cochabamba en assistant par deux fois à une fête étonnante, le *t'inku* (rencontre en quechua), qui a lieu les 2 et 3 mai, à Macha (dans la région quechuaphone du Nord de Potosí). Ce rituel – fascinant autant qu'angoissant – me semble exprimer dans son sens paroxystique le sacrifice de soi dans l'ivresse.

Le *t'inku*, rencontre de tous les ayllu des alentours de Macha, en l'honneur du Señor de la Cruz (Seigneur de la Croix), appelé affectueusement Tata Vela Cruz (un amalgame entre *vela* et *vera*, respectivement bougie et vraie) est une véritable mise à l'épreuve du sensoriel. Là se mêlent couleurs (elles brillent partout, elles font véritablement partie des offrandes) et lumières (miroirs), odeurs, émotions, séduction, grande ivresse et violence, alcool et sang, à la cadence du *zapateo* (fait de frapper le sol du pied). Des dizaines de participants dansent en rond et font trembler la terre au rythme de leur musique aux instruments variés (les flûtes de Pan, des immenses jula jula de plus d'un mètre aux plus minuscules, les grands charangos verts, les guitares...). La monotonie des chants est susceptible de provoquer une légère transe, surtout lorsque l'ivresse accompagne la mesure.

La région du Nord de Potosí est organisée en ayllu (au contraire de Qhoari ou des communautés du valle alto, aujourd'hui organisées en syndicats paysans sur la base des anciennes haciendas). Ces ayllu divisés en moitiés se rencontrent à l'occasion de la fête de la Cruz (Croix) et fomentent des batailles rituelles extrêmement violentes qui se soldent souvent – c'est d'ailleurs recherché – par une ou plusieurs morts. La victime mortelle est offerte à la Pachamama, garante de la fertilité. Ainsi, « le "bon mort" issu du combat constitue donc une offrande sacrificielle » (Molinié 1999 : 116).

Ceux qui ne verraient là que des rites « sauvages » seraient dans l'erreur. En effet, sans idéaliser cette pratique où prime la violence, le *t'inku* est également un moment et un espace idoines pour que chacun démontre sa force, son agilité et son habileté et surtout son désir de séduction. Le nom quechua de ces rencontres guerrières signifie littéralement rencontre, mais aussi et surtout a un sens d'union sexuelle (Molinié 1999 : 115).

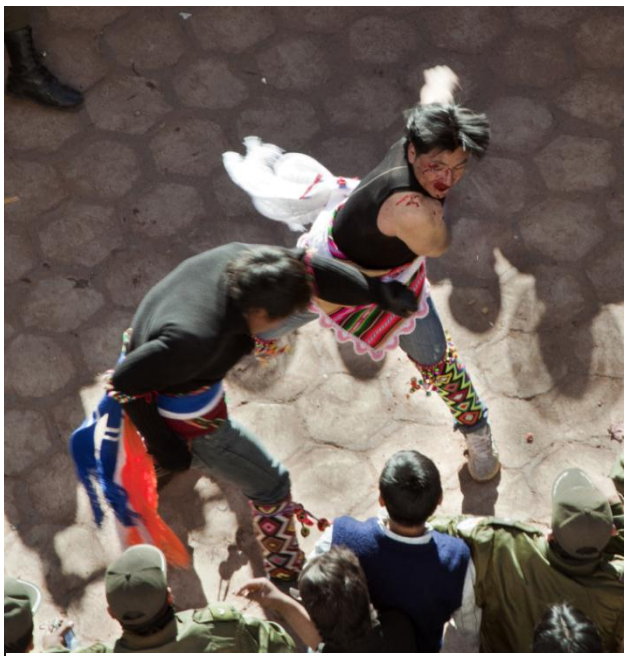


Photo 282 bataille rituelle où le sang doit couler. Macha 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.

Photo 283 bataille au milieu d'un groupe de spectateurs et de policiers essayant en vain d'intervenir. Macha 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.

Photo 284 Homme affalé à cause de l'ivresse plutôt que des coups...

Il s'agit d'une fête de la fertilité. La mort, on l'a vu, est féconde et le sang épanché fertilise. Le sang des deux ennemis doit couler, la violence est recherchée et avec elle, le désir de mort. Toutes ces émotions se concentrent dans les paroles des chansons, scandées d'une seule voix par les hommes du groupe lorsqu'ils se trouvent sur la place. Le 3 mai 2012, au petit matin, j'ai ainsi vu deux blessés (que d'ailleurs j'avais pris pour morts) étendus par terre de tout leur long et les passants les évitant mais sans les aider ; ils les laissaient seuls, par terre, dans leur sang. Finalement, au bout d'une demi-heure, ils se levèrent l'un après l'autre avec l'aide d'une femme. J'ai également vu un homme s'étaler soudainement, devant la tour du clocher ; il n'avait pas attendu le coup fatal, l'ivresse avait pris les devants. Tout le monde riait, lui ne bougeait absolument pas (voir photo 284). Un camarade, totalement ivre lui aussi, est venu lui donner de gros coups de pied dans la tête pour le faire réagir, en vain. Finalement, un danseur pourtant déjà âgé l'a traîné vers le trottoir, ce qui l'a réveillé. Il se

mit à sourire. S'était-il offert devant la tour sacrée, récipiendaire de toutes les *ch'allas* des danseurs ? C'est bien mon sentiment. Quoi qu'il en soit, il y avait assurément un sens rituel dans cette ivresse frôlant le coma éthylique.

Photo 285 Homme *phiri machasqa* ne ressentant plus les douleurs et continuant de se battre. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.

Photo 286 Homme *phiri machasqa*, au bord du coma, effondré devant la tour du village.. Devant, un bidon d'alcool pur. Macha 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.

Tout au long de la fête, on voit déambuler dans le village des hommes au regard hagard, tordu par l'ivresse et dégoulinants de sang (voir photo 285). Il est évident que ces hommes sont anesthésiés par l'alcool, ils ne souffrent ni des contusions ni des blessures, ils sont d'une robustesse défiant toutes les lois humaines de l'équilibre. Je comprends que les femmes soient impressionnées par leurs performances physiques. L'homme se bat pour sa belle, c'est sa virilité qui est en jeu.

Pourtant, les hommes ne sont pas seuls à entrer dans la danse, les femmes font partie intégrante de ce rituel, qu'il s'agisse de se battre (elles n'hésitent aucunement à frapper l'ennemie avec des pierres, lui tirer les tresses, lui décocher des crochets) ou de séparer les adversaires, ce qu'elles font souvent avec énergie. Par ailleurs, et ce n'est pas leur moindre rôle, ce sont elles qui distribuent ou vendent de l'alcool pour donner des forces aux combattants, elles les encouragent puis les réconfortent. On les voit aussi parfois asperger d'alcool depuis les rangs du public les

adversaires en pleine bataille, comme dans une bénédiction religieuse. Ce sont aussi elles les principales intéressées dans le rituel de séduction sous-jacent dans ce climat violent.

Le dernier soir avant que les danseurs ne reprennent, totalement ivres, la route du retour, des batailles rangées eurent lieu sur la place du village. Une trentaine de policiers – appelés chaque année en renfort – ne purent rien faire contre elles. Les adversaires n'avaient plus alors aucune peur ; aguerris, imbibés d'alcool, le visage souvent défiguré par l'ivresse et les coups, ils cherchaient la bagarre. Alors, s'engagèrent de féroces combats entre communautés où des dizaines de participants se battirent entre eux. Les pierres volèrent et nombreux sont ceux qui les reçurent en pleine tête. Malgré les interventions des policiers et des grenades de gaz (qui enfumaient toute la place et les maisons alentour), hommes et femmes continuaient de se battre. Finalement, ils cédèrent, le gaz les vainquit. Il ne restait sur le sol que les déchets de bouteilles en plastique, du sang, des grenades lacrymogènes…

Le père Denison, chargé de la paroisse de Macha, pense que le sens du rituel se perd au profit de la violence. Ce sont, d'après lui, surtout des jeunes gens issus de la migration qui reviennent pour se battre à l'occasion de la fête. Le sacré se perd, affirme-t-il, ces jeunes ne recherchant que la violence per se. Je me demande si, à la manière du danzanti du film « La nacion clandestina » (1989) de Sanjinés[631], les jeunes migrants ne rechercheraient pas justement l'intégration à leur communauté abandonnée le temps de l'éloignement migratoire.

Le sacrifice de soi : sang, violence, ivresse, fatigue, détérioration du corps

Aussi, au cours du *t'inku*, ce sont des femmes et des hommes, jeunes ou vieux, parfois même des enfants qui déchargent leurs rancœurs. On dit dans la région que tout conflit est étouffé jusqu'à la fête du *t'inku* où la victime pourra alors laisser éclater son mécontentement. En outre, hormis la démonstration de force, je crois que le *t'inku* est une forme de flirt avec la mort, une mise à l'épreuve de la résistance dans la danse, dans le chant. Les danseurs ne se reposent que très peu et généralement dans une *chichería* où ils continueront à boire chicha, singani ou alcool. Pendant deux ou trois jours, ils ne dorment pratiquement pas (hormis quelques sommeils éthyliques). À mon sens, il s'agit d'une volonté de se sacrifier pour la Pachamama par le sang épanché, par la satiété alcoolique, par la résistance physique dans la danse et le chant, par le manque de sommeil, par le corps malade et déshydraté du lendememain.

On retrouve cette idée de sacrifice de soi par le sang versé de deux adversaires lors de

[631] Dans ce film, Sebastián, un Indien aymara, migre à la ville et renie ses origines. Quand il désire retourner dans sa communauté, il est rejeté. Il cherche alors à se réintégrer en dansant le *« danzanti »* jusqu'à la mort et renouer ainsi avec ses anciennes racines culturelles.

joutes liées aux beuveries, aussi bien à Qhoari qu'à Arani. Finalement quand les gens se disputent lors des fêtes où abonde la chicha, si le sang coule, les habitants le prennent comme une offrande pour la Pachamama. « Moi, je crois que c'en est une, parce que c'est comme si on offrait du sang à la Pachamama », pense doña Herminia. Don Felipe ajoute : « Moi, je pense que la Pachamama se réjouit vraiment [quand il y a du sang]. » Don Leonidas insiste sur cette joie des diables quand le sang humain coule : « Ils s'égayent parce que, pour eux, c'est de la nourriture. Quand ça arrive, ils disent "merci", ils se sentent très contents et ils demandent de plus en plus de sacrifices. »

La Pachamama reçoit le sang répandu au cours des disputes entre hommes et l'apprécie vivement. Nous avons vu que le sacrifice opère une sacralisation de la victime. L'homme s'approprie certaines caractéristiques sacrées au cours du sacrifice et les échanges ont alors lieu entre les hommes déifiés et les divinités. De la même manière, en buvant avec les esprits, en mangeant ensemble, on offrant du sang, on crée une sorte de consanguinité, on partage également la nature de l'autre.

On comprend alors que les hommes s'adaptent aux nécessités et aux demandes des montagnes, des pierres ou des sources, en fait des *saqras*. S'ils ne satisfont pas leurs exigences, ces derniers se servent eux-mêmes : les légendes de personnes mortes avalées par la montagne, les démons ou les *aukis,* sont légion.

***
*

Le sacrifice de soi est alors l'expression maximale de cette ritualité : en buvant jusqu'à tomber dans le coma ou peu s'en faut, l'homme réalise un double sacrifice. D'une part, il partage ses boissons euphorisantes avec ses défunts et la Pachamama et ses démons à travers les libations ; d'autre part, il offre son propre corps en guise d'offrande.

En somme, le sang du sacrifice ou le corps détérioré par l'alcool permettent d'engendrer un nouveau cycle ; la mort réelle ou symbolique est transcendée pour accéder à une nouvelle forme de vie. Je n'achèverai pas ces réflexions sur le sacrifice et le sacrifice du corps ivre sans mentionner une interrogation de Lempert (2000), dans son livre sur la pensée sacrificielle. Pour lui, cette dernière est toute façonnée de théorie, de discours de justificatifs, d'explications et de raisonnements : « La destruction qu'il pratique, il la théorise aussi pour mieux l'innocenter » (2000 : 37). Avec toute la mise en scène du consentement de la victime, cela innocente les sacrificateurs puisqu'il y a « victoire du rite, et dans la foulée [cela] valide le mythe d'origine » (: 37). Selon cet auteur, le sacrifice n'est rien d'autre qu'une vieille entreprise de domination déguisée par la somptuosité de son habillage religieux (cf. : 23). Il f init par se demander

pourquoi on ne voit pas la renaissance de la victime si auparavant on voit toute la mise en scène et la vraie mise à mort qui n'est en aucun cas symbolique : « Si la mort se donne à voir, la renaissance ne se donne qu'à penser » (2000 : 47).

Conclusion

Pour expliquer le processus qui motive le buveur à s'offrir en sacrifice, j'ai d'abord montré que le corps humain, reflet de la nature anthropomorphisé dans laquelle il évolue, est un système hydraulique dont les flux doivent être permanents. Toute rupture entraînerait un isolement de l'homme, une non correspondance rituelle, les dieux se dessècheraient et la sécheresse est synonyme de mort. La mort des dieux, c'est la mort de l'homme.

Pour éviter de telles calamités, des offrandes sont offertes au cours de divers moments du cycle vital familial ou agricole. Nous avons vu qu'il existe des offrandes propitiatoires, de remerciement, pour obtenir chance et bonne santé… Toutes ces offrandes doivent rassasier la faim et la soif de la Pachamama. L'homme est lié aux diables de la nature qui lui offrent de quoi vivre. Il est pris dans un engrenage de réciprocité. Toutefois, le don d'offrande n'est pas forcément la garantie d'une relation harmonieuse, d'autres éléments interviennent comme l'état psychologique et physique de la personne. Si un individu expérimente une faiblesse émotionnelle, il court le risque de se faire prendre par des êtres diaboliques qui s'alimentent alors de sa peine. Ce n'est qu'avec des offrandes de *q'owa* et de *ch'alla* qu'il récupérera son état animique.

À travers les offrandes, on peut s'adresser à la Pachamama et en les recevant elle sera prédisposée à écouter plaintes et requêtes des humains. Elles représentent alors un moyen privilégié de communiquer avec le monde des esprits. Si, de surcroit, l'homme s'offre en sacrifice par son corps détruit par l'alcool, la communication n'en sera que favorisée. C'est alors la conjonction des offrandes brûlées en holocauste, les dons de couleurs, de musique et de danse, de séduction, les *ch'allas* et finalement le sacrifice de soi qui attireront l'écoute des êtres malicieux, capricieux, qui aiment à se laisser séduire. Ces dons forment un tout qui engage la responsabilité autant des humains que du monde animé. L'alcool versé et bu, dans ce contexte, forme véritablement une liaison entre ces deux mondes.

Conclusion Générale

Les rapports entre l'ivresse et les spiritualités andines ne paraissent pas manifestes a priori. La consommation des boissons alcoolisées, et tout particulièrement de la chicha, est pourtant très visiblement connectée à la religiosité autochtone, ne serait-ce que par le rituel omniprésent de la *ch'alla*, la libation à la Pachamama à laquelle tout buveur des Andes boliviennes se sent obligé de procéder avant de boire. Certes, le geste acquiert un sens différent suivant l'endroit où il est effectué et en fonction de l'époque et de la fête célébrée, mais chacun est conscient que cette offrande favorise la rencontre avec le sacré. Les libations sont un acte de communication avec l'autre monde, celui de l'invisible et de la nature animée, et une façon d'implorer son soutien. L'intense religiosité des rituels d'ivresse collectives est également visible dans les prières qui guident les *ch'allas* et les offrandes brûlées, les *q'owa* - qui marquent l'entrée dans le temps et l'espace sacrés - et le fait que des offrandes de coca, la feuille sacrée, accompagnent systématiquement de telles cérémonies. L'ivresse fait alors partie d'un circuit sacré de dialogue avec les esprits et les morts.

Tout au long de ma recherche, j'ai tenté de démontrer que le boire rituel et festif est toujours collectif : nul ne doit boire seul, en conséquence de quoi il s'instaure des chaînes d'échange de boisson qui conduisent vite à l'ivresse. Avant de boire, on invite toujours « l'autre ». Or, une autre facette de ce travail a mis en lumière que « l'autre » n'est pas toujours un humain, il peut aussi s'agir d'une divinité faisant partie de la Pachamama, ou encore d'un mort. Dans ce cas, les êtres surnaturels ou les défunts se trouvent intégrés dans les mêmes circuits d'ébriété que les humains, ils subissent les mêmes effets et sont soumis aux mêmes conséquences. La Pachamama, tout comme les morts, a « la gueule de bois » (*ch'aki*) au lendemain d'une fête, et elle attend de boire de nouveau pour apaiser la soif irrésistible provoquée par l'ivresse. C'est justement à travers cette beuverie qu'humains et non humains trouvent un terrain de communication.

Le fil directeur des observations recueillies dans cette thèse montre que pour les populations autochtones, l'ivresse, bien loin de n'être qu'un plaisir solitaire ou d'échappatoire, est performative ; elle est perçue comme un véritable canal de communication, et elle doit être partagée par tous ceux, humains, divinités et ancêtres, qui veulent engager un dialogue ou entretenir des relations d'entraide. S'il est ingénu de ne pas considérer les conséquences destructrices d'une ivresse incontrôlée, on ne peut pourtant passer outre les effets cathartique et de cohésion sociale liés à l'ébriété collective et rituelle.

L'ivresse, une vieille histoire…

Qhoari, la communauté paysanne qui m'a accueillie pendant plusieurs années et permis de recueillir le matériel de cette thèse, jouit d'une situation géographique stratégique. Au beau milieu d'un couloir de transition entre différents étages écologiques, sa localisation fait de cet endroit un jalon sur les chemins d'échange entre la coca et le maïs. Des siècles avant la Colonie espagnole, les religiosités liées à la feuille sacrée et à la chicha se sont rencontrées là et le souvenir de cette rencontre perdure jusqu'à nos jours. L'histoire de l'ivresse rituelle s'inscrit donc dans une longue, très longue durée. Les archéologues font remonter le boire collectif et ritualisé de la région cochabambine à des traditions antérieures ou contemporaines de la civilisation de Tiwanaku (les *qiru*, récipients à boire la chicha caractéristiques de cette culture, seraient originaires de la région de Cochabamba).

Il m'a donc semblé important de dédier une première partie relativement dense à essayer de comprendre d'où venaient les peuples qui habitèrent la région et ce qui les motivait à s'y déplacer. Car ce sont bien les produits rituels à haute teneur symbolique comme le maïs, son produit dérivé la chicha, et finalement la feuille de coca, qui attirèrent la main-d'œuvre vers le *valle alto* et les *yungas*, les terres subtropicales du piémont. J'ai montré dans la première partie que le modèle de déploiement des *mitmaqkuna* (les colons inka) suivait celui du maïs et de la coca. Si l'on superposait les cartes des déplacements démographiques et des échanges de maïs et de coca à l'époque incaïque, on constaterait que ces flux se superposent, quoique le sens de leur circulation soit différent.

J'ai voulu exposer toute l'importance de l'organisation agricole puis de celle du transport, et finalement des circuits de consommation des produits à haute plus-value rituelle. Je comprends tous ces mouvements circulatoires comme une forme de communication entre différents étages écologiques et entre ethnies totalement distinctes. C'est à travers leur histoire, la fusion dans leur façon de vivre, dans leur cosmovision, dans leurs modes de production et de consommation que l'on peut apporter un embryon d'explication sur les manières de boire contemporaines.

Les deux produits, coca et maïs, faisaient partie de la politique de redistribution de l'État inka – qui cachait ainsi fort subtilement, sous des apparences de réciprocité et de redistribution généreuse, un système de contrôle des populations qu'il avait conquises. La circulation et l'échange des biens rituels indispensables à l'activité économique de l'empire contribuèrent à consolider les structures de domination, à asseoir des hiérarchies et à assujettir certains peuples conquis. Mais ces arrière-pensées politiques n'ont pas empêché chicha et coca de conserver et

d'accentuer leur rôle rituel : dans l'esprit des autochtones, ces biens qui s'échangeaient entre les sujets des différentes parties de l'Empire servaient aussi à mettre en relation les humains avec le monde divinisé et anthropomorphisé dont il fallait se ménager les faveurs.

À la période inka, la production devint systématique et très bien organisée. C'est à partir du désir d'obtention d'énormes quantités de maïs et de chicha que se dessina un nouveau paysage politique, économique et social. En témoignent les importants déplacements de population à cette époque.

Les Espagnols héritèrent de cette machinerie et la perpétuèrent en y introduisant une nouvelle dimension perverse : le bénéfice économique. Les produits rituels (maïs, chicha et coca) ont alors acquis une valeur marchande. Dans ces conditions, la nécessité d'accéder aux terres arables et à l'eau fut au cœur des politiques des habitants qui se succédèrent dans la région, y compris les colons espagnols. Les conflits pour la terre et l'eau ont toujours été violents à Cochabamba et continuent de l'être.

***Ivresse, mort et* machay**

La trame de mon travail s'est essentiellement tissée autour des rites funéraires (objet de ma deuxième partie) ou des festivités qui y sont liées, notamment le carnaval (sujets que j'aborde dans la quatrième partie). Dans la cinquième et dernière partie, je me suis intéressée aux échanges de boissons euphorisantes dans un schème d'offrandes et, en conséquence, au corps du buveur sacrifié, engagé dans une relation très vaste qui le met en relation avec tous les êtres anthropomorphisés de la nature qui l'entoure. On pourrait penser que cette thématique complexe m'éloigne de ma position de départ ; je ne le crois pas : les sacrifices sanglants et les offrandes, ainsi que le corps sacrifié du buveur lui-même, font partie d'un processus de destruction qui est en soi une représentation de la mort. Cette destruction permet une mise en communication de l'homme avec le monde surnaturel. L'hypothèse que l'ivresse rituelle favorise un dialogue avec les divinités et les défunts y trouve tout son sens.

Mourir n'est pas l'affaire du seul mort. Mourir, c'est passer par un long processus qui permettra de transformer le cadavre – chargé de substances encore vivantes, symbolisées par les odeurs et donc, d'une certaine façon, encore actif socialement (cf. Candau 2012) – en un ancêtre. De cette bonne transition dépend l'avenir du défunt et la vie des humains. Vivants et morts sont tous engagés dans une relation circulaire où la générosité des uns alimente l'existence des autres et forme un pacte d'alliance dont le cercle s'élargit à la nature vivifiée et à Dieu (catholique).

Ce sont les humains qui doivent se charger de cette transformation, de cette entrée dans le

domaine du sacré. On ne se débarrasse pas de ses morts, encore faut-il les accompagner, les alimenter – et surtout les abreuver, car la mort se traduit par le dessèchement (le mot grec *skeletos* signifie d'ailleurs desséché). C'est à travers le don d'aliments et de boissons que l'on peut espérer entamer un dialogue avec eux ; rassasiés, ils écouteront les suppliques.

Le processus de sacralisation du mort consiste en une succession d'actes à visée prophylactique et de purification. Ainsi le bain, la mise en scène du cercueil, la préparation de la nourriture, le nettoyage de la maison et le lavage des vêtements du mort ont tous une fonction rituelle consistant à préparer aussi bien le mort que les vivants à une séparation physique douloureuse et à l'aider à entreprendre sa route dans ses plus beaux atours, c'est-à-dire purifié. Ce n'est que comme cela qu'il sera admis au ciel ; en outre, sa route est longue (qui rappelle le purgatoire catholique, qui a lui-même une certaine place dans ces croyances) et le défunt doit emporter de quoi affronter les embûches qui la sèment.

L'autel monté en l'honneur du défunt pendant trois années consécutives à la Toussaint est une mise en scène de la vie ; il incarne la continuité de la vie dans la mort, la non-rupture entre les deux. Les humains s'attachent à théâtraliser cette continuation – peut-être pour s'en convaincre eux-mêmes. C'est bien parce que l'on considère que la mort n'est pas une véritable rupture mais plutôt un changement de condition ontologique que les humains choisissent d'interagir en permanence avec les défunts. De nombreux stratagèmes sont mis en place pour stimuler la mémoire des morts, et en particulier l'encouragement d'une ivresse collective.

La construction et la décoration de l'autel sont le fruit d'un énorme travail car « tout » doit s'y trouver : des fruits, des légumes, des friandises, des pains, des objets en sucre, des animaux entiers bouillis, des drapeaux et des boissons alcoolisées y sont accrochés ; c'est un véritable *potlatch*. S'il s'agit de complaire au défunt, c'est aussi l'extériorisation du prestige de la famille. Le prix de ces autels est exorbitant, poussant souvent certains membres de la famille endeuillée à migrer à l'étranger ou ailleurs en Bolivie, les ressources agricoles n'étant pas suffisantes pour en acquitter les frais. Il est impensable d'échapper à cette obligation : le mort pourrait se vexer de ne point trouver les délices pour lesquels il entreprend chaque année son long voyage vers le monde des vivants et se venger en envoyant désastres météorologiques et malchance sur la famille. Les morts ont bel et bien des pouvoirs divins.

La nuit avance, l'émotion devient tangible, l'odeur de chicha est prégnante, le sol en est imprégné et même inondé ; les flaques sont partout. Les gens sont serrés les uns contre les autres, la chaleur monte, accentuant la moiteur de la pièce. La plupart des assistants jouent au jeu des osselets, les autres dorment. Tous ont bu ou continuent de boire, l'ivresse plane partout. L'heure

n'est ni aux cris, ni aux larmes stridentes (hormis quelques pleureuses qui entament régulièrement un pleur rituel), ni aux disputes. Il règne comme une paix, une harmonie. C'est pourquoi je parle d'*ivresse silencieuse* en faisant référence aussi bien à celle des vivants pacifiés qu'à celle du défunt qui reçoit toutes les *ch'allas*.

Ainsi, il se crée une atmosphère spéciale autour du défunt dans laquelle il a sa place à part entière. On joue avec des osselets qui sont sa représentation, on boit la chicha qui symbolise son sang, on lui offre à boire, on boit en son nom ; il est l'objet de récriminations, on lui parle, on le supplie de communiquer des messages aux morts plus anciens. C'est à travers le flux d'alcool qu'il est possible de l'atteindre et de communiquer avec lui. Rien de plus normal, pour dialoguer il faut partager une certaine ontologie ; or le défunt, en s'hydratant, prend vie de nouveau ; il n'est plus cette chose desséchée, et donc inerte et morte ; en buvant – toute symbolique que soit cette action – il peut partager provisoirement le temps, la joie et même la peine des humains.

Le mort boit donc grâce aux offrandes de chicha que l'on fait pour lui, il doit même s'enivrer pour acquérir l'aptitude d'écouter les plaintes et les requêtes de ses anciens commensaux ; mais les humains aussi doivent boire pour les lui transmettre ; car l'état d'ivresse – *khuskan* ou même *phiri machasqa*, c'est-à-dire moyennement ou très ivre – sont les états psychologiques appropriés pour communiquer. Puisque le défunt n'est plus tout à fait humain, les humains doivent rechercher une formule qui leur permette de se rapprocher de lui. De la sorte, les morts reçoivent la boisson qui leur permet de récupérer, de recouvrer une identité presque humaine pendant que les hommes s'efforcent d'aboutir à une altération de leur sensibilité émotionnelle pour entrer en contact avec lui. La veillée mortuaire devient dès lors le théâtre de libations incessantes.

Bien que pendant les préparatifs, la chicha circule, l'étiquette exige que l'on ne s'enivre guère à ce moment. Mais dès la tombée de la nuit, non seulement le tabou est levé mais en fait, il est indispensable de boire ; on vient d'abord, voire exclusivement, pour cela. N'oublions pas que chaque fois que l'on porte une *tutuma* de chicha ou un verre d'alcool aux lèvres, il faut au préalable en offrir pour le défunt. Si l'on désire qu'il écoute et partage le temps des humains, il faut l'inviter à boire. Plus le groupe est nombreux, plus le défunt aura de facilité à se réhydrater et donc à reprendre vie.

On comprend alors toute l'importance de l'accompagnement : personne ne peut ni ne doit boire seul. Le mort, une fois encore, se trouve engagé dans une relation de réciprocité qui oblige les humains envers lui ; en échange, eux attendent qu'il leur fasse obtenir bien-être et chance. Le boire ensemble a alors un pouvoir performatif sur la vie ou l'existence des uns et des autres.

Boire, c'est poser un acte qui peut avoir des conséquences importantes. Dès lors, le groupe se doit de se consolider, de se refermer autour du défunt ; on franchit les limites de l'ivresse ensemble, on prend ensemble le risque de s'enivrer avec les conséquences que cet acte comporte. Boire dans ces conditions prouve et assure l'appartenance au groupe. En buvant, on accompagne la famille endeuillée ainsi que son mort. Mais comme l'on ne boit pas seul, c'est le groupe dans son ensemble qui se réconforte. La mort rassemble au même titre que l'ivresse partagée autour d'elle.

À la Toussaint, dès que les âmes sont censées être présentes, tous les participants doivent boire et jusqu'à plus soif ; ils doivent accompagner l'âme, la famille et toute l'assemblée venue pour cela. C'est le début du *machay*, l'ivresse générale ritualisée, recherchée et valorisée, qui va durer plusieurs jours, dans un flux continu de dons et de contre-dons d'alcool. Le *machay* est l'état collectif qui créé un climat propice à diverses formes de communication, entre humains - on le sait 'lubrifiant social' -, les défunts ou encore les divinités du panthéon andin. Au troisième jour, ceux qui accompagnent se trouvent dans un état liminaire, ils ne sont plus totalement ivres comme les jours précédents mais n'ont pas non plus l'esprit perspicace et alerte ; ils sont plutôt plongés dans une sorte de torpeur. Le *machay* joue donc un rôle capital : en buvant ensemble jusqu'à l'ivresse, les humains affirment leur appartenance au groupe et montrent aux défunts qu'eux aussi font encore partie de la communauté humaine. Ils fournissent la boisson nécessaire à la réhydratation des morts, elle-même source de vie ou plutôt de renaissance symbolique pendant un temps rituel.

Le *machay* guide toutes les cérémonies funéraires. Tous doivent être ivres, entre *khuskan* et *phiri machasqa*. Être totalement ivre n'est pas obligatoire mais voir sa lucidité altérée, souffrir certains troubles sensoriels, sont des effets hautement recherchés. À travers cette transformation, le buveur percevra mieux les signes de ses défunts ; en même temps, ces derniers aussi se réjouiront. La matérialisation de tant d'ivresse est perceptible dans l'odeur persistante qui flotte dans les pièces de la maison où l'on a veillé et bu, ou encore au cimetière, lors de la Toussaint. Je crois que cette odeur est perçue comme le signe de la satiété alcoolique des morts ; la terre est saturée d'alcool et les morts, qui l'absorbent à travers elle, ne peuvent qu'éprouver eux aussi une certaine ivresse. D'ailleurs, on dit qu'ils ressentent eux-mêmes les effets du *ch'aki*, la « gueule de bois », et qu'ils demandent à boire de nouveau. Bref, les morts s'enivrent eux aussi.

L'une de mes frustrations au long de ce travail de recherche fut certainement de ne pas avoir eu le temps ni les instruments suffisants pour approfondir la notion de cognition incarnée. Lors de mon travail de terrain, j'étais fascinée par le fait de ressentir la présence du défunt,

comme quelque chose de « presque » tangible. Ces termes ne sont évidemment guère précis ni cartésiens, mais comment alors expliquer scientifiquement cette sensation ? Je crois que l'anthropologie de Joël Candau et celle d'Arnaud Halloy ouvrent des voies prometteuses en puisant dans diverses disciplines, aussi bien anthropologiques que biologiques et même psychologiques. Je pense aussi que la notion de représentation – qui met en rapport une image présente avec un objet absent – aide à comprendre le phénomène. Toutefois, j'aurais voulu trouver le moyen d'être plus précise moi-même dans mes explications sur la mise en visibilité des défunts dans mon contexte de travail.

Des jeux pour tromper la mort

Le *machay*, l'ivresse collective lors des enterrements et autres cérémonies funéraires, est en elle-même un sujet d'étude, mais j'ai choisi de m'intéresser également, dans ma quatrième partie, aux rituels d'inversion et aux jeux funéraires qui marquent les étapes du deuil et y jouent aussi un rôle performatif. Au cours de mon travail de terrain, je suis allée de surprise en surprise. De même que je ne m'attendais nullement à entendre dire que les morts s'enivrent et qu'ils ont la gueule de bois, je ne m'attendais pas davantage à voir les vivants communiquer avec eux et assurer détenir du pouvoir sur leur existence *post mortem* à travers le jeu.

En effet, les joueurs jouent pour accompagner le mort dans son périple, pour défricher son chemin, pour lui apprendre à s'envoler vers le monde des morts, pour identifier les difficultés à surmonter (là encore, on songe au parallèle possible avec le purgatoire). Ils jouent aussi pour accompagner ceux qui restent et apporter un peu de joie à la famille endeuillée, ressoudant ainsi le groupe. Pour faire bref, le jeu est performatif - en ce sens qu'il rend possible une action, celle d'avoir prise sur le destin des vivants et des morts - et je ne pouvais laisser de côté ces pratiques ludiques, que ce soit au cours des funérailles elles-mêmes ou dans les moments festifs se déroulant dans des espaces-temps connectés aux morts, comme le carnaval.

Cette allégresse dans la mort a fortement touché ma sensibilité, d'autant plus qu'elle est évidemment plus intense en état d'ivresse où il est plus facile de l'extérioriser. D'ailleurs, tous les jeux ont en commun de mettre en scène l'ivresse, d'en être empreints. C'est elle qui motive le jeu et l'alcool en est l'enjeu. D'ailleurs, l'ivresse est elle-même un jeu (elle est soumise à des règles et des codes partagés par tous ceux qui y participent). J'ai donc choisi de rechercher, autour d'activités ludiques liées à la mort, de nouvelles pistes pour appréhender l'ivresse.

Ainsi, le jeu, les pratiques ludiques, le rire, le travestissement accompagnent-ils chaque moment du processus de deuil. Je comprends le jeu dans ce contexte comme un rituel

d'inversion car il va à l'encontre de comportements démonstratifs de la peine, usuels en temps de deuil où l'on attendrait plus naturellement des manifestations de prostration et de retenue. Dans les régions que j'ai étudiées, il faut certes démontrer sa peine, toutefois cette manifestation est fortement codifiée : il faut la laisser transparaître à certains moments opportuns, pas à d'autres. Trop pleurer pourrait empêcher le défunt de s'en aller car il ne voudrait pas laisser ses parents et amis dans la peine. Dès lors, une attitude joyeuse est également de mise, parfois de façon ouverte, parfois masquée.

Et en effet, le buveur s'avance masqué. Sous l'action de l'ivresse, son visage se déforme, son corps change de forme et de consistance, il perd de sa rectitude en même temps que ses pensées s'envolent. À ses yeux, au fur et à mesure de sa propre transformation, le monde environnant connaît lui aussi un profond changement. L'ivresse pose un masque sur le buveur, lequel lui permet d'atteindre d'autres sphères, d'appréhender le monde différemment. Il fait passer le buveur pour un autre, lui permet de se doter d'une nouvelle identité temporaire. C'est non seulement une transformation de soi-même, mais aussi des autres envers soi.

L'ivresse est à l'origine de gestes d'inversion. C'est elle qui permet les jeux de métamorphose, les changements identitaires ; elle favorise les transitions entre un état et l'autre. Cette métamorphose du buveur est une facette de l'inversion ; inversion de personnalité, de genre, d'âge. L'ivresse lui permet de devenir autre pendant un temps et dans un espace donnés. Cette appropriation de l'altérité est à son tour performative. En effet, elle a une influence sur l'existence des vivants et des morts. En se travestissant, la personne déguisée trompe la mort, enthousiasme les vivants et atteint la complétude de son être. Le travesti est à la fois homme et femme (peut-on lire dans le personnage de la *qhalincha* une sorte de troisième sexe, un nouveau genre ? Ce n'est pas impossible…), jeune et vieux. Il incarne à lui seul tous les états ontologiques, il est un tout.

La métamorphose du *curandero*/chamane est un autre exemple de transformation identitaire par l'ivresse. Ce n'est qu'en accédant à l'état d'ébriété avancé que l'homme peut communiquer avec les êtres de l'inframonde, ceux qui l'aident et le guident dans son travail de guérison. Non seulement lui-même doit être ivre, mais également les divinités qui le guident dans les rituels de guérison. D'ailleurs, elles ne se présentent à lui que si on leur offre suffisamment d'alcool. L'ivresse est un canal de communication et tous doivent partager l'ivresse pour se comprendre. En quelque sorte, *qhalincha* et *curandero* ont en commun la recherche d'une transformation qui les fait devenir autre pendant un temps sous l'effet de l'intoxication alcoolique.

Par son ivresse, la personne transgresse l'ordre établi, elle renverse les hiérarchies, les relations de genre et d'âge ; elle critique, elle est grossière, elle est grotesque. Pourtant, les rituels d'inversion sont structurants car ils révèlent le caractère construit et relatif des hiérarchies sociales et de l'organisation du groupe, pour mieux les restituer ensuite. Si le buveur ose bousculer les conventions, c'est que l'ébriété lui en donne licence, et parce qu'il se sent protégé par son état d'ivresse.

Mais pourquoi adopter des comportements, des gestes propres à l'autre sexe (on note aussi des gestes empreints d'homosexualité) ou à un autre âge, ou encore se vêtir de costumes ou de masques incitant à la métamorphose de celui qui les porte ? Que signifient ces attitudes qui rompent avec l'ordre 'normal' des choses ?

Elles sont d'abord censées repousser la mort. En effet, même si les défunts font encore et pour longtemps partie de la vie des humains, il n'empêche que la mort pollue, qu'elle souille. Même si certains la perçoivent comme une forme de délivrance, ce n'est pas le cas de tous, notamment quand il s'agit de mort brutale ou survenue trop tôt. La mort s'immisce régulièrement dans la vie mais son visage n'est pas toujours beau. Les hommes ont donc pensé des stratégies pour la refouler, au moins un temps.

Dans les Andes, la grande ritualité, particulièrement le don de *ch'alla* et de *q'owa*, qui accompagne ces gestes d'inversion est rassurante ; elle offre un cadre construit, connu, qui connecte le passé au présent et rappelle que le temps est circulaire.

La plupart des jeux constituent en quelque sorte une mise en communication avec le défunt, le dialogue pouvant recouvrir différentes formes, notamment en jouant. Si l'on joue avec des objets qui symbolisent le défunt, en revanche la proximité du cadavre pollue, et tout contact avec lui ou un objet ayant appartenu au défunt, ou qu'il avait touché, doit être suivi d'une purification. L'eau et le feu forment donc un double écran pour freiner la souillure de la mort et, avant de se lancer dans le lavage à grande eau des vêtements du défunt et dans la construction de la maison miniature qui l'abritera quelque temps (*phuqllay*), les hommes mâchent de la coca, boivent de la chicha et fument aussi. Ainsi, les participants soumettent leur corps au même rituel de purification par lequel ils feront passer le terrain qui accueillera la petite maison. En même temps, ils accumulent du courage et de la force pour le travail à venir, comme pour tous travaux dans les champs.

Une maison, des enclos et des champs miniatures sont construits pour que l'âme puisse prolonger les activités qu'elle réalisait sur terre. Métonymies des objets ou des lieux grandeur

nature, elles en contiennent tout le sens et l'essence.

La vie est sans cesse parodiée dans les jeux funéraires, elle est mise en scène, reproduite à une échelle miniature. Tout cela contribue à démontrer que la mort n'est pas une rupture totale, que le défunt continue d'interagir avec les vivants. Cette idée n'est pas l'apanage de l'aire andine, on la retrouve un peu partout autour du globe mais elle recouvre une dimension spectaculaire chez les Olo Ngadju étudiés par Robert Hertz (1907). Selon l'auteur, le temps écoulé entre la survenue de la mort et l'enterrement définitif peut durer plusieurs années, mises à profit par les vivants pour préparar les obsèques définitives et par le défunt pour intégrer la société mythique des ancêtres.

Le sacrifice de soi comme forme paroxystique de dialogue avec la Pachamama et les morts

Dans la cinquième et dernière partie de cette thèse, je postule que les personnes buvant pour les morts transforment en quelque sorte leur propre corps en un grand réceptacle à chicha pour les défunts : le corps est un contenant. Les morts ne sont pas seulement censés s'abreuver du liquide alcoolisé déversé au sol en leur honneur, mais aussi à travers les vivants eux-mêmes, par le sacrifice que ces derniers font de leur propre corps. « Ils s'alimentent de nous, me disait Sonia dans une formule frappante, comme s'ils nous buvaient. »

À travers l'ivresse, les uns et les autres se rapprochent et peuvent échanger leurs requêtes respectives. Pour ce faire, chacun troque un peu de son identité pour celle de son interlocuteur. Lorsque j'évoque la notion de sacrifice de soi, j'entends que se produit une forme de sacralisation du buveur : son rôle de victime le fait pénétrer dans un univers sacré, au même titre que toute victime de sacrifice, sanglant ou non. En buvant, l'homme s'approprie certaines caractéristiques divines – pendant que les esprits, eux, s'anthropomorphisent, montrent des nécessités et des désirs très humains, comme celui de s'amuser (ils sont sensibles aux dons de couleurs, de confettis, de musique et de danse), de manger et de boire, ou encore des appétits sexuels. L'ivresse est capable d'engendrer des dialogues ainsi que des échanges d'ontologies.

Même s'ils ne le formulent pas explicitement, les habitants des hautes terres et des vallées de Cochabamba reconnaissent qu'ils s'exposent au sacrifice d'eux-mêmes dans l'ivresse : en acceptant de participer à une fête, ils savent qu'ils seront obligés de boire sans pouvoir refuser. Ils acceptent, et même recherchent, un tel sacrifice, qui comporte un double aspect. Le premier est bien sûr le geste de la *ch'alla*, mais ils offrent aussi leur corps en offrande en le soumettant à un processus destructeur. Ce don fait vivre les démons de la Pachamama et les défunts, qui à leur

tour sauront procurer abondance et bien-être aux humains, dans une relation circulaire. Paradoxalement, à travers la perte de sa force vitale et la destruction de son corps, la personne ivre achève sa complétude : elle fait dès lors aussi partie du monde anthropomorphisé de la Pachamama.

Si l'homme s'offre volontairement en sacrifice, c'est pour éviter la rupture des flux hydrauliques indispensables à la vie des humains et de la nature. Hommes et esprits ont le même fonctionnement physiologique, le corps représente un système hydraulique complexe dans lequel circulent humeurs et liquides, garantie contre le dessèchement et donc la mort.

Le corps doit être fermé pour conserver son intégrité. Il doit maintenir son humidité, manifestation concrète de sa vitalité. Pourtant ce qui est en état de pourrissement, de fermentation, ou encore marquant le trop-plein, doit être évacué. Le corps s'ouvre alors, et c'est le moment que les démons qui rôdent attendaient pour s'engouffrer par cette béance. L'ivresse accélère le processus. Les démons, en pénétrant et possédant le corps, circulent en même temps que l'alcool et les autres humeurs. De nouveau, on retrouve une manifestation de l'appropriation de l'altérité : en s'enivrant, l'homme s'approche des forces obscures, il devient un démon.

Quand le paysan fait des libations de chicha à ses divinités, c'est justement pour éviter la déshydratation mortelle. Les diables le savent bien, eux qui réclament à boire et peuvent aller jusqu'à tuer ou rendre malade si on ne leur donne pas ce qu'ils désirent ou nécessitent. Rompre ce flux isolerait l'homme de ses dieux, compromettant sa propre existence. En outre, en buvant, l'homme contribue à cet équilibre hydraulique : le corps reproduit l'organisation symbolique du monde, et en conséquence, ce qui a une incidence sur le corps agit en même temps sur le monde environnant et ses habitants.

Dès lors, rien d'étonnant à ce que les hommes cherchent à empêcher toute interruption dans le circuit hydraulique. L'urine a son rôle à jouer dans ce mouvement. Elle est assimilée à l'alcool qu'elle colporte (elle en a la couleur, l'odeur et l'acidité, on peut la faire fermenter, et parfois on la boit en raison de ses qualités curatives supposées) et la personne victime d'un *ch'aki* peut absorber sa propre urine afin de remplacer les liquides perdus et réhydrater le corps. L'urine est « l'eau de la vie », affirme-t-on à Qhoari.

L'ivresse a le pouvoir de favoriser la communication entre les personnes, les ethnies, les défunts et les divinités, mais elle a eu aussi le pouvoir d'aider à la communication avec... l'anthropologue que je suis. Réaliser une anthropologie de l'ivresse rituelle lançait toute une série de défis, à commencer par celui de la méthodologie. J'ai commencé à gagner la confiance

de mes hôtes en passant des heures et même des journées entières à éplucher au plus fin des pommes de terre avec des couteaux faits de tôle aplatie, une tâche guère facile. La cuisine est certes le lieu de toutes leurs connivences, mais les confidences s'y font rapidement et en quechua, souvent dans une langue à double sens. Si je peux m'enorgueillir de parler et comprendre un peu cette langue coquine autant que généreuse, il m'a toujours été très difficile de saisir toutes les subtilités cachées dans les jeux de mots et les remarques burlesques permanentes. La relation avec les hommes se jouait sur un autre registre, plus souvent celui des blagues. Ils s'amusaient de mes questions sur la fête, sur l'ivresse, sur leurs amours dans un tel contexte.

Au-delà de mes démêlés avec l'épluchage des pommes de terre, j'ai rencontré d'autres obstacles. En particulier, la reconstruction des souvenirs d'ivresse est parfois tronquée. L'ivresse représente une expérience très intime, parfois même trop pour en parler ouvertement, elle met en jeu les aspects les plus profonds de chacun, certains immondes, certains scandaleux. Les faits et gestes du buveur sont ceux d'une personne autre, parce que l'ivresse ouvre les cœurs et ferme les poings, parce que le buveur s'ouvre à l'autre par la parole... mais s'ouvre aussi pour évacuer ses liquides corporels ! Au milieu de l'ébriété, ces attitudes ne sont pas clairement perçues comme honteuses mais leur souvenir a posteriori n'est pas toujours agréable et le buveur peut vouloir chercher à en amoindrir leur portée.

Mais l'écueil le plus important a certainement été ma mise au défi de tenir l'alcool... C'est toujours un objet de curiosité et d'hilarité que de voir comment peut réagir un étranger à la communauté si on multiplie pour lui les invitations à boire, tout particulièrement s'il s'agit d'une femme venue seule sur le terrain. Je me suis souvent retrouvée avec une *tutuma* dans chaque main et deux ou trois personnes en attente pour m'en offrir à boire une autre. Des seaux de chicha étaient toujours installés devant moi ; or, il est difficile d'échapper à ces invitations, malgré tous les subterfuges mis en place. Les seaux sont donnés par le *pasante* pour que la chicha soit redistribuée par celui qui la reçoit ; or, comme on ne boit jamais seul et qu'il faut toujours inviter quelqu'un (humain ou non humain), cela amène à recevoir à son tour la même quantité à boire : un engrenage vicieux pour qui essaierait d'échapper à l'ivresse. Si en plus la personne objet de tous les regards doit être honorée, si elle est *padrino* ou *madrina* d'une partie de la fête, on lui donne – et de façon ostentatoire – encore plus de seaux de chicha ou une caisse de douze bouteilles de bière – voire, dans des situations plus citadines ou même dans le *valle alto*, une bouteille de whisky à terminer avant de pouvoir s'en aller. D'autres situations forcent la résistance alcoolique de l'anthropologue. Ainsi, le *trencito,* le petit train, servi dans les mariages et dans certains Todos Santos, consiste à engloutir « cul sec » les unes après les autres toutes les boissons déjà bues par les personnes présentes à la fête, dans le même ordre qu'elles. Un serveur

attend pour récupérer les verres.

Bref, l'anthropologue de l'ivresse rituelle est mise à rude épreuve... Cela explique certaines impasses dans les données de terrain, à commencer par le décompte exact des tournées de boissons alcoolisées (que je ne suis jamais parvenue à réaliser jusqu'à la fin de la nuit). Cela dit, ma bonne prédisposition à accepter ce flux de chicha, cocktails et bière, m'a sans aucun doute aidée à pénétrer un tant soit peu ce monde de l'ivresse intime : nous avions franchi les limites ensemble (même si j'ai reconnu plus haut ne m'être presque jamais véritablement enivrée par je ne sais quel processus de conservation qu'il serait d'ailleurs intéressant d'étudier à une autre occasion). Il me paraît évident que sans cette « prise de risque », en aucun cas je ne serais parvenue à faire partie intégrante du groupe, j'y serais restée un simple témoin extérieur de situations hasardeuses, peut-être même serais-je devenue la cible d'une certaine hostilité. Partager les boissons a un pouvoir inclusif.

Finalement, si l'on peut juger quelque peu réducteur de voir dans l'ivresse collective rituelle et festive une simple liaison entre le monde humain et celui des morts et des divinités, il m'apparaît indéniable qu'en buvant rituellement, l'homme cherche à établir un contact avec la Pachamama indomptée et les puissants défunts. Il cherche à dominer l'inconnu, à s'en faire un allié plutôt que de souffrir ses attaques. Je conclurai donc en reprenant les propos de Philippe de Félice (1936 : 35), qui affirme qu'en s'enivrant, les buveurs deviennent « les dévots d'une espèce particulière, qui accomplissent inconsciemment certains rites efficaces, destinés à leur ouvrir l'accès d'un autre monde, d'un monde surnaturel ».

***
*

J'ai analysé le partage de boissons des hommes et des femmes adultes entre eux, de ces derniers avec les êtres diaboliques de la nature anthropomorphisée, des hommes avec les défunts ; j'ai brièvement évoqué l'offrande de vin à *tata Dios todopoderoso.* Mais qu'en est-il du rapport des enfants et des adolescents aux boissons euphorisantes ? Ce travail de recherche gagnerait à être prolongé dans l'analyse des moyens de transmission des manières de boire.

Tant d'alcool répandu en offrande, tant d'ivresses… Les enfants ne sont pas insensibles à ces gestes de réciprocité que leurs aînés réalisent si souvent et les mécanismes de transmission de tous ces gestes du boire sont intériorisés dès le plus jeune âge. Déjà, dans l'*aguayo* dans le dos de leur mère, les petits andins sont extrêmement friands de chicha et sont capables de tous les caprices pour en avaler au moins quelques gorgées devant les yeux rieurs des adultes, pendant que les plus grands jouent à *ch'allar*. D'ailleurs, on dit par ici qu'il n'est pas bon que les enfants

aient des désirs non réalisés, cela peut les rendre malades voire les conduire à la mort.

Les gestes mimismologiques, dans le sens que donne Jousse (1935) à cette terminologie, font reproduire aux plus petits la gestuelle de leurs aînés qui se répètent si régulièrement. Diverses occasions sont propices à cette transmission du savoir boire. À titre d'exemple, je pourrais mentionner les déambulations d'enfants qui vont prier en petites bandes, d'un autel en l'honneur d'un mort récent à un autre, lors des célébrations de la Toussaint, et qui représentent un véritable rite d'initiation pour apprendre la ritualité qui entoure le boire festif, pour au moins deux raisons. D'une part, ils doivent chantonner des prières apprises plus ou moins par cœur ou les dire avec l'aide d'une antisèche griffonnée sur un papier tout en faisant de l'humour qui ne doit pas être déplacé. D'autre part, ils doivent ingurgiter de grandes quantités de chicha tout au long de la nuit dans les différents *mast'aku*.

Je n'ai jamais rencontré de filles faire la tournée des autels et certaines m'ont confié qu'elles se sentaient trop jeunes pour boire dans ces proportions vu le caractère coercitif et exigeant des propriétaires du mort. Ce n'est qu'une fois mère et/ou mariée que l'équilibre se rétablit. Les femmes sont alors considérées actives socialement et sont pleinement intégrées aux activités de la communauté, elles peuvent ou plutôt elles doivent boire afin de démontrer leur appartenance au groupe. Puis, plus elles vieillissent, plus elles boivent et, en arrivant à l'âge de la ménopause, il se passe une sorte d'androgynisation dans le boire : détachée des tâches ménagères et maternelles, il semblerait qu'elles se rapprochent d'un ethos masculin. Cette idée n'est qu'une piste qu'il serait intéressant d'emprunter afin d'approfondir notre connaissance du boire rituel en fonction du genre.

Jeunes ou âgés, hommes ou femmes, les buveurs ne boivent pas de la même façon, leur relation au monde, aux défunts et aux êtres diaboliques avec qui ils partagent leur ivresse évolue. En se rapprochant de la mort, licence est donnée pour boire : peut-être est-ce une stratégie pour apprivoiser le monde sauvage des ancêtres en commençant à faire partie des leurs ?

Lexique quechua et aymara

Absca : habits cérémoniels.

achachilas : esprits protecteurs des Aymara

achiote : teinture naturelle rose fuschia avec laquelle on peint les *t'antawawas* (figures en pain) de la Toussaint aussi bien que les animaux à la Saint-Jean.

aguayo : tissu aux couleurs très vives dans lequel les femmes transportent leur bébé mais aussi des produits. Elles le portent noué dans le dos.

aica : vallée très agréable où vivent les morts

aillo : une sorte d'arme utilisée contre les ennemis et le gibier

ajayu : âme, esprit

aka pacha : aymara. La terre où l'on vit

akilla : verre en argent

akulliku : mâcher en commun de la coca

alax pacha : aymara. ciel

Almayoq : propriétaire du mort

amt'añ t'akinaka : aymara. Chemins de la mémoire.

Apu : divinités qui accompagnent le *curandero* lors des rituels de guérison.

Apxata : aymara. Autel.

aqhawasi : littéralement maison où l'on brasse la chicha

Armaku : autel pour le défunt

auki : maître des animaux sauvages qui habitent dans la montagne. On dit que le tata *auki* est le tata Pachamama, le chef de la Pachamama.

aya : cadavre

ayamarka quilla : mois de la procession des morts selon Guaman Poma de Ayala.

ayapichana : littéralement qui balaie le mort. Rituel de purification.

Ayllu : Unité territoriale fondée sur les liens de parenté. Aussi jeu des osselets joué le soir de la veillée mortuaire.

ayni : modalité d'échange réciproque symétrique et équilibrée qui consiste à échanger un service contre un autre de valeur égale, qui sera rendu dans le futur..

Cacique : élite indigène.

capacocha : sacrifices d'enfants.

cebolla siq'unaku : danse qui signifie « récolter les oignons ».

Cencca : moyennement ivre, un peu fou, grisé, selon le dictionnaire de González Holguin.

Ceque : lignes imaginaires qui reliaient entre elles des lieux sacrés.

Ch'alla : libation de boisson alcoolisée.

ch'allada : la boisson qui a été versée en libation sur le sol.

ch'aque : une soupe épaisse à base de blé concassé.

ch'arki : viande déshydratée.

ch'illiqchi : (ceibo) arbre majestueux aux fleurs oranges comestibles.

ch'iparse : Verbe quechua hispanisé qui signifie « se serrer fort l'un contre l'autre ».

ch'ulla : à qui il manque sa paire puisque tout va par deux.

ch'ullpa : tombeaux, ancêtres ou objets ayant appartenu aux ancêtres du lieu.

ch'ulu : Bonnet à oreillettes que les hommes portent généralement sous leur chapeau.

ch'uñu : pomme de terre ayant passé par divers processus de déshydratation en l'exposant alternativement au gel de la nuit et au soleil brûlant le jour pendant plusieurs jours.

chacara : unité territoriale destinée à l'agriculture.

chacha-warmi, encore nommé ***warmi-qhari*** : (littéralement : femme-homme). Concept parfois utilisé à outrance pour représenter la complémentarité dans le couple. Une entité complète est formée par un couple.

ch'aki : littéralement « sec », par extension, signifie « gueule de bois ».

chaparras : énormes spécimens d'un produit agricole. Ils font office de *pars pro toto*.

ch'aqma : fouiller la terre après la récolte pour trouver des restes de bulbes de pommes de terre.

chaqra : champ.

ch'illami : grosse assiette ou plat de terre cuite.

chimpamuy : « approchez » .

China Supay : la femme diable dans la *diablada*, une danse de la région altiplanique. Le danseur est souvent un homme déguisé en femme.

Chunquwanchik : « nous aspirent » (les morts ou les *saqra*).

chuqchuka : pioche.

coches camayos : éleveurs de porcs.

cocuy : offrir des oblations comme du pain et le fruit des moissons (cité in Mariscotti 1978).

Cumbi : habits cérémoniels.

fideusuchu : plat de pâtes à la sauce piquante typique de la célébration des neuf jours dans les vallées de Cochabamba.

garapiña : chicha dans laquelle on fait fondre de la glace à la cannelle.

guarapo : à Qhoari, une chicha particulière et très forte ; le terme peut avoir un sens différent dans d'autres contextes où il peut désigner une boisson de raisin macéré

hanaq pacha : ciel.

harpay : offrir de la viande avec du sang (cité in Mariscotti 1978). Ni à Qhoari, ni à Arani, on n'emploie cette expression.

haspay : offrir de la viande sans sang (cité in Mariscotti 1978). Ce vocable est tombé en désuétude.

hatun machay : selon le dictionnaire d'Holguin (1608), ivresse solennelle.

hinapaqcha kara : pleur rituel.

Hunu : 10000 unités domestiques.

ichu : paille.

jak'alawa : une soupe très épaisse de maïs broyé.

jaku : « viens » .

jaluchu : boucles d'oreille de pompons de laine de toutes les couleurs pour les animaux.

jamp'atu : crapaud.

Jandanku : danse de travestis dansée lors des enterrements d'enfants et d'adolescents, lors de la Toussaint et des *kacharpaya* (fête des adieux à l'âme après la Toussaint) .

jap'ejar : hispanisation du verbe quechua attraper, prendre, saisir l'âme de la personne.

Jaqay vida : l'autre vie, la mort

jatun ch'alla : grande *ch'alla,* fête organisée le mardi ou le mercredi des cendres.

jisk'a diyusa : aymara. Petit dieu.

jula jula : immenses flûtes de pan.

junt'uni : aymara. Chaud, c'est-à-dire un défunt récent, encore chaud.

jusk'u : trou.

jut'uri : source, endroit d'où émerge l'eau.

k'aima : insipides.

k'airu : dépôts souterrains pour les tubercules de près de deux mètres de profondeur, dont les murs étaient recouverts de pierre.

k'analla : assiette en terre cuite cassée avec laquelle on joue aux osselets lors de la veillée mortuaire.

k'umullu : fougère.

k'usillu : aymara. Singe. Personnage burlesque dans les danses traditionnelles aymara chargé de faire rire l'assemblée avec ses pitreries, ses pantomimes, ses sauts et ses blagues.

k'uyunas : cigarettes artisanales, assez grossièrement roulées, sans filtre.

kacha : ceux qui allaient chercher dans les vallées ou à la ville ce qui manquait à l'*hacienda.*

Kacharpaya ou alma Kacharpaya : fête d'adieux à l'âme.

Kallanka : structure architectonique monumentale rectangulaire de 26 m x 78 m. Celle d'Inkallaqta est la plus grande structure d'une seule nef de toute l'Amérique pré-colombienne.

kallpa : brancard.

kallpa : force.

kay pacha : la terre où l'on vit.

kharisiri : personne qui extrait la graisse et le sang des personnes.

Khipu : cordelettes à nœuds qui permettaient d'enregistrer les comptes de l'État, les terres, les sujets, les animaux et autres. Ils sont assimilés à une forme de protoécriture.

khuskan machasqa : moyennement ivre.

kukakamayoq : responsable des champs de coca.

Kuraka : élite indigène.

lacayotes : courge de Siam, une cucurbitacée un peu sucrée.

laketeros : musiciens.

Lawa de simit'a : plat funéraire. « Nourriture rouge » qui se prépare avec de la farine roulée entre les mains, puis grillée, servie avec un peu de sauce épaisse très piquante rouge

lawa : soupe épaisse

llamacamayoq : berger de lama

llaqwa : sauce piquante à base de piment et de tomates, broyée sur la pierre à moudre, qui accompagne en général les repas.

llautos : diadème de laine.

lliqlla : tissu carré porté par les femmes sur les épaules et tenu par une broche.

lluqt'a : pâte de fruits ou légumes roulée dans la cendre, mâchée avec la feuille de coca pour en libérer l'alcaloïde.

locoto : piment.

maca : Lepidium meyenii Walp. Plante stimulante. On en parle actuellement comme du 'Viagra' andin.

Macha macha : plante hallucinogène.

machaqani : aymara. Nouvelle âme c'est-à-dire un défunt récent.

machasqa : ivre.

machay huaci : maison de l'ivresse, maison du péché selon le dictionnaire aymara de Bertonio.

machay : ivresse recherchée et généralisée.

machayes : grottes à flanc de montagne où sont gardées les momies de notables.

Machula : Personnes déguisées en vieux.

mallku : autorité traditionnelle.

malqui : défunts importants.

manqha pacha : aymara. L'enfer, la terre du dessous, de l'intérieur.

maqan : pierres à moudre.

marimachu : lesbienne, femme qui se déguise en homme.

mast'aku : littéralement signifie allongé ; par extension l'autel de la Toussaint dans les vallées cochabambines.

millu : boule d'argile dans laquelle on peut lire d'où vient une maladie.

mink'a : échange de main-d'œuvre contre de l'argent, des aliments et de la chicha.

misachiku : messe célébrée en mémoire du défunt après ses neuf jours de décès, son mois, les trois, six, neuf mois et première année.

misk'iwawa : bébés en sucre.

Miska : précoce. On considère *miska* les premières plantations et récoltes de n'importe quelle culture.

miskha carnaval : carnaval précoce.

mit'a : période; saison; par extension, prendre son tour de travail.

mit'ani : au temps de l'*hacienda,* personne chargée d'aller chercher l'eau à des sources très éloignées.

Mit'ayoq : personne qui prend son tour de travail.

mitmaqkuna ou Mitimae (en espagnol) : groupes de familles envoyés par des groupes ethniques – des chefferies - en provenance des hautes terres, vers des terres d'un éco-système différent. Ils remplissaient des fonctions économiques, rituelles, sociales, culturelles, politiques et militaires.

mittccana huaci : maison de l'ivresse, maison du péché selon le dictionnaire aymara de Bertonio (1612)

mosoq aya : âme nouvelle, un défunt récent.

moya : terrains sur lesquels le travail était collectif, dirigé par un tukuyrikuq, et dont le produit était destiné aux greniers d'Etat.

muju : graine de pommes de terre,

muk'ear : mâcher de la farine pour faire du *muk'u*.

muk'u : farine de maïs mâchée et crachée dont les enzymes favorisent la fermentation de la chicha.

Mullu : coquillage souvent offert dans les offrandes.

Muña : menthe sauvage, plante prophylactique utilisée dans la q'owa et les rituels.

Muquni : aymara. Musiciens qui vont d'autel en autel.

muti de haba : fèves vertes bouillies.

Muti : des grains de maïs séchés puis bouillis au feu de bois pendant plusieurs heures.

ñatitas : crânes décorés, célébrés et promenés en procession

Ñawpaq pacha : temps et monde des anciens.

p'iqcheo : hispanisation de *p'iqchay* qui signifie mâcher de la feuille de coca.

p'uñu : grande jarre ronde où fermente la chicha.

pachakuti : monde à l'envers. Cette expression désigne une inversion ou la fin généralement violente d'un cycle et le début d'un autre.

Pajcha : cascade.

Pakko : curandero/chamane.

Palma choqay : littéralement « lâcher de colombe ». Jeu funéraire d'adresse destiné à ouvrir la voie au mort. Les joueurs doivent faire tomber une grosse pierre en lui jetant des pierres dessus.

paloma : pigeon ou colombe. Par amalgame, représente le défunt.

pampa : vaste étendue de terre plate.

Pampachankuna : « il faut se pardonner ».

pantesmas : des sortes de bébés emmaillotés qui entrent dans le corps et rendent malades les humains.

papawayku : pommes de terre bouillies avec leur peau.

pasank'allas : gigantesques pop corns en provenance des terres aymara du lac Titicaca.

phiña : énervés, violents

phiri machasqa : très, voire trop, ivre

phullus : couvertures de laine tissée aux couleurs vives

phuqllay : jeu ou jouer. Rituel qui suit la veillée mortuaire et qui consiste à construire une petite maison pour que le défunt revienne s'y reposer.

phuti de ch'uñu : *ch'uñu* dans une sauce d'œufs brouillés ou de cacahuètes crues

phuti : sauce aux œufs brouillés ou aux cacahuètes crues moulues.

pichana : purgation de l'intérieur du corps, un rituel de guérison pour évacuer le diable qui se cache dans les fluides corporels et qui circule avec eux.

pinkillu : flûtes jouées pendant l'époque de la Toussaint.

pongos : (vient de *punku* : porte) personnes travaillant de façon non rémunérée pour un patron.

Pukara : citadelle.

pukullu : tombeaux voûtés.

puna : zone froide de grande altitude.

pututu : conque ou corne de vache dans laquelle on souffle pour appeler les paysans à se rendre à une réunion.

q'aytu : laine filée grossièrement.

q'epi : littéralement : « paquet ». On le transporte dans un tissu coloré carré – *aguayo* - noué dans le dos.

q'ewiña : (polylepis) arbre avec une écorce en couches caractéristique, à la manière de la cannelle.

q'ita : farine mélangée à l'eau et au sucre dans une épaisse bouillie que l'on fera bouillir pour obtenir de la chicha.

q'ochala : on appelle ainsi les personnes de Cochabamba.

q'owa muña : plante odoriférante utilisée dans la *q'owa*.

q'owa : offrande composée de plantes odoriférantes *(q'owa muña)* brûlées comme de l'encens et dont l'arôme alimente les dieux que l'on veut honorer, de bonbons, de décorations, de fœtus d'animaux disséqués (lama, mouton), de métal, de laine de couleur, parfois de crapauds, de coca et de cigarettes…

Q'ullqa : greniers d'Etat.

qallpa : terre en friche.

q'ayru : qui cache un trésor.

qh'epi de fleurs : tout ce qu'un *aguayo* peut contenir de fleurs.

Qhalincha : homme travesti en femme.

Qhallalla Pachamama : Vive la Pachamama.

qharimachu : femme déguisée en homme. Lesbienne.

qharisiri : personnage réel, dans la bouche des Qhoareños, qui extrait la graisse et le sang de ses victimes.

qhayqasqa : haleine du mort.

Qhayqeyarse : hispanisme formé sur un verbe quechua qui signifie « faire un scandale, se disputer, parler fort », voire crier, pleurer...

Qhocha : lagune.

qhochala : personne originaire de Cochabamba.

Qhola : côté de l'os où se trouve la jonction des nerfs et qui présente des rainures semblables à un os fendu. Dans le jeu des osselets, on perd quand le petit os tombe sur le côté *qhola*.

Qhuskacharikuna : accompagnement (lors d'une cérémonie funéraire).

qiru : verres cérémoniels à forme évasée.

Qollasuyu : la province sud (actuelle Bolivie) du Tawantinsuyu, l'empire inka.

Qollqa : silo à grains.

Qonchu : partie épaisse de la chicha que l'on répand comme engrais ou que l'on donne aux porcs pour les engraisser.

qori : or

quirquiña : herbe aromatique très forte.

qullqa huayrachina : grenier de construction rectangulaire, sans porte ni fenêtre, accessibles à partir du toit.

ranra machay : anfractuosités dans les rochers et les grottes, ou cachette, ou encore le voleur qui y habite ou qui vole dans ces cachettes, selon le dictionnaire aymara de Bertonio (1612)

Samarikuna : « reposons-nous ».

San Pedro ou achuma (Trichocereus pachanoi) : cactus hallucinogènes.

saqra cuerpo : corps – diabolisé - du défunt.

saqra hora : l'heure des diables, à l'aube et au crépuscule.

saqra : démon (dans un sens catholique), les *saqra* sont les êtres qui peuplent la Pachamama, ils ont des pouvoirs tant bénéfiques que maléfiques en fonction de leur relation avec les humains.

Saya : vêtement traditionnel.

shunk'ullu : dépôts pour tubercules sous forme de simples trous, larges mais peu profonds, couverts de branchages et de paille.

sik'imira : fourmi.

sunch'u : plante aquatique.

suwanaku : rapt des femmes.

suyu : fœtus.

t'antawawa : figure anthropomorphe en pâte à pain.

t'epes : Rectangles de taille variable de terre/gazon humide épais d'une dizaine de centimètres.

t'inku : rencontre. Rituel mettant en jeu des batailles sanglantes.

t'itimisi : diable des source qui a la forme d'un gros chat jaune hirsute.

t'oqo : trou. Cri poussé victorieusement par celui qui réussit à mettre sa pièce dans le trou en jouant à la rayuela.

t'ullitu : os et par extension, jeu des osselets.

taki unquy : maladie de la danse.

taki : danser et chanter.

takipayanaku : sorte de joute musicale en contrepoint.

tampu ou tambo en espagnol : structure inka construite à des fins administratives et militaires. Relais situés tous les 20 ou 30 kilomètres le long des routes, proche de sources d'eau pour les voyageurs et leurs animaux. Ils permettaient de loger et d'alimenter les dignitaires itinérants et l'Inka quand il parcourait leur territoire d'un bout à l'autre et servaient également de dépôts (*qullqa*).

taripa : aller rejoindre. Du quechua « *taripay* » rencontrer; aller trouver quelqu'un; atteindre (en tendant la main); rattraper (une personne en avance). (http://jlancey.tripod.com/Peda/Quecfran.htm#T).

Tarwi : graines de lupin.

tatitos, mamitas, wawas : Une formule affectueuse, mi-quechua, mi-espagnole, pour interpeller les hommes âgés, les femmes et les enfants présents à la veillée.

Tawantinsuyu : empire inka des quatre régions.

t'inku : rencontre. Nom de la fête de Santa Velacruz dans le Nord de Potosi fêtée le 3 mai.

Tiwanaku : culture en provenance des bords du lac Titicaca dont l'horizon Moyen se situe entre 600 et 1.100 ap. J.C. et qui s'est étendue vers les vallées de Cochabamba.

Tocuyo : tissu grossier qui ressemble à la toile de jute.

topo : terrains sur lesquels les familles *mitmaqkuna* travaillaient individuellement et dont le produit leur était destiné.

Toqra : chaux.

tukuyrikuq : *kuraka* principal de toute la colonie.

tuti : le coup gagnant aux osselets quand l'osselet tombe debout.

tutumas : demi-calebasse dans laquelle on boit la chicha.

uayaca : petit sac.

uchu : piments.

ukhu pacha : l'enfer, la terre du dessous, de l'intérieur.

uma : aymara. Vallées chaudes ou tempérées.

umarruthuku : première coupe de cheveux.

untu : graisse de lama.

upamarka : vallée où vivent les morts

urco : aymara. Montagne. Elle est associée à la virilité et à la violence.

urnu awicha : aymara. Ancêtre du four.

urpus : littéralement colombe en quechua ; par extension, tous les objets en pâte à pain cuits pour la Toussaint.

urpu wawa : enfant oiseau en pâte à pain.

ushnu : autel, depuis lequel l'Inka s'adressait aux gens du lieu.

vaso ch'allador : verre à libations.

villaq : prêtre inka.

villca : drogue hallucinogène issue de l'Anadenanthera colubrina.

Vizcachas : viscache. Rongeur ressemblant au chinchilla.

wak'a : idole incarnée parfois dans un élément du paysage, parfois dans une pierre spéciale voire dans des humains (cf. taki unquy) ou dans les corps momifiés. À Qhoari, la *wak'a* est une grosse pierre en forme de tête de vache vénérée dans toute la région.

wallunk'a : balançoire géante installée à l'occasion de la Toussaint.

waqcha : orphelin.

wawa : bébé.

Wayños : danse très populaire dans la région de Potosi qui se danse en frappant du pied.

wayñu chuta : danse dansée en cercle.

wayrurus : graines rouges et noires issues d'une gousse très utilisée par les *curanderos*.

willk'aparu : des grains de maïs bicolore noir et jaune,

utilisé pour faire la chicha ou dans les rituels funéraires.

Wira : graisse.

wirgin : vierge, Pachamama

wirkhi : énorme jarre à embouchure large où la chicha fermente.

wist'u cañon : canon tordu, insulte faisant référence au sexe de l'homme.

yanantin : qui va par deux.

yayas auquisllari : seigneurs indigènes.

yllapa : la foudre.

yukuma : filet.

yungas : territoire sub-tropicaux du piémont andin, compris entre 1000 et 2000m, où pousse particulièrement bien la feuille de coca.

yuyay : pensées/souvenirs.

zalla : une sorte de déchirure dans la montagne.

Zama : lieu de repos.

Lexique espagnol

abonar : fertiliser ou faire une offrande, payer la Pachamama.

abrazar : serrer dans ses bras, faire le geste de l'accolade.

abuelos : les grands-parents, les anciens.

adobes : briques de torchis.

alasitas (fête des) : où l'on présente des objets miniatures manufacturés artisanalement afin d'augurer l'abondance.

algarrobos : caroubier. Arbre aux longues épines.

almas benditas : littéralment « âmes bénites », il s'agit des défunts.

almita : diminutif de *alma*, âme, mort.

altar : autel pour le défunt.

amiguitos : amis.

andavete : énorme verre en céramique contenant environ quatre litres de boisson et que l'on fait circuler parmi tous les participants de la fête.

anima : l'âme.

ánimo : entrain.

anisado : eau bouillie avec de l'anis dans laquelle on ajoute de l'alcool à 96°. Cocktail servi lors des veillées funéraires.

apacheta : monticules de pierres accumulées en des endroits stratégiques à des fins rituelles. À Qhoari, petit autel auquel on fait des offrandes pour le défunt.

armado : structure montée représentant un autel pour le défunt.

arroba : unité de poids qui équivaut à 25 livres, à leur tour équivalentes à 4 *cuartillas* (une *cuartilla* pèse 6 livres).

asustado : maladie de la peur.

Borrachera : ivresse. Désigne également le boire collectif.

Buñuelos : beignets ronds.

cabo de año : bout de l'an.

cambas : habitants du Sud-Est de la Bolivie.

camino real : chemin royal

campesino : paysan

campo santo : cimetière

cargamento : voiture-offrande décorée.

carne y hueso : viande et os. Autre nom du jeu d'osselet joué lors de la veillée mortuaire. Carneco : viande. Autre nom du jeu d'osselet joué lors de la veillée mortuaire.

carne : viande. Nom du jeu d'osselet joué lors de la veillée mortuaire.

casco : calebasse ou *tutuma* dans laquelle on boit de la chicha ; on l'appelle probablement ainsi en raison de sa forme de casque.

casita : petite maison.

Charango : petits instruments à cordes.

Chicha : boisson fermentée de maïs.

chicharrón : morceaux de viande de porc cuits pendant des heures dans leur propre graisse.

Chichera : femme qui brasse et vend la chicha.

Chichería : lieu où l'on fabrique et vend la chicha.

chicle : chewing gum.

Chiriguano : au début de la colonie, le terme semble générique à toutes les nations de « sauvages » qui mettent en péril la colonisation espagnole.

Cholitas : femmes métisses qui portent des *polleras* (jupes amples) et de longues tresses.

cholo : métis.

cocalero : personne qui cultive la coca.

Cocales : champs de coca.

colaciones : graines de coriandre ou petits pois séchés recouvert d'une grosse couche de sucre blanc ou rose

fuchsia, à la façon des dragées, mais d'une consistance plus molle et avec plus de sucre.

comadre : commère. Parenté rituelle ayant parfois plus de poids que celle du sang.

Compadrazgo : institution du compérage, parenté rituelle.

Compadre : compère. Lien de parenté rituelle.

Comparsa : groupes de gens déguisés qui parcourent les rues en se tenant par les bras, sur un pas de danse, en frappant le sol du talon et en incitant les spectateurs à les accompagner. Des musiciens suivent en jouant de la guitare, de l'accordéon, du charango ou d'autres instruments de facture plus locale.

comunarios : qui fait partie de la communauté. A des droits et des obligations comme de participer aux travaux communautaires et aux réunions syndicales.

Condenado : condamné. Une espèce de mort-vivant.

confites : graines de coriandre ou petit pois secs enrobés d'une épaisse couche de sucre blanc ou rose fuchsia, typiques du carnaval.

contratista : entrepreneur.

coplas de carnaval : couplets burlesques chantés pendant le carnaval.

coro : chœur. À Qhoari, il s'agit d'un expert embaucher pour organiser le montage de l'autel en l'honneur du défunt.

coros : ceux qui montent l'autel du défunt en priant.

corrales : enclos cerclé d'un mur de pierres sèches où rentrent le soir les troupeaux d'ovins, de bovins ou d'auquénidés.

Corregidor : autorités civiles.

Cuadra : un côté de pâté de maison ; équivaut environ à 100 m.

cuecas : rythme à deux temps forts et un temps faible, très populaire dans la région de Cochabamba, où on le danse en agitant des mouchoirs.

curandero : personne qui réalise les rituels de guérison, qui sait lire l'état émotionnel et parfois l'avenir dans les cartes et la coca et qui peut exercer la magie blanche et parfois, rarement, la noire.

deflecados : fait allusion aux jeunes migrants de retour qui ont une coupe de cheveux effilée.

desayuno : petit déjeuner.

deuda : dette.

Deudos : désigne les parents du défunt.

diablada : une danse spectaculaire qui met en jeu les sept péchés capitaux dans un débordement de couleurs, de sauts, de cris et de travestissement.

diablito : verre en céramique planté de fleurs, souvent représenté comme un serpent diabolisé à tête de cochon ou de vache dont le corps est un siphon percé qui court autour du verre.

Diana : bref rythme militaire, généralement joué par une fanfare ou en son absence par une sono, pour féliciter une personne, par exemple quand elle gagne le panier décoré lors de la fête des balançoires ou lorsque quelqu'un fait un cadeau somptueux lors d'un mariage, d'un *umarruthuku* ou d'une *bienvenida del cuartel* (fête de retour du service militaire).

Dios Todopoderoso : Dieu, celui du ciel, le tout-puissant.

Doctorcitos : les avocats.

Dolientes : famille endeuillée.

empanada : sorte de chaussons au fromage ou à la viande.

Encomendero : celui qui commande l'*encomienda*.

Encomienda : surface de terres comprenant les hommes qui y vivent, octroyée par le roi en récompense de la conquête à un *encomendero*.

feria : marché hebdomadaire.

Fiesta : toutes les friandises habituellement consommées au cours des fêtes : des cacahuètes, de la canne à sucre, tout ce que l'on mange et que l'on trouve dans les fêtes.

frutas secas : petits gâteaux secs.

gangocho : sac de toile de jute, désormais de plastique.

gentiles : païens. Dans la région de Cuzco, font partie de l'ensemble d'ancêtres mythiques qui peuplèrent la terre avant l'avènement de l'humanité actuelle.

Gringa : étrangère.

guano : fumier.

hacendado : le patron de l'*hacienda*.

Hacienda : forme d'organisation économique typique du système colonial espagnol. Il s'agissait d'une concession de terre à un *hacendado* qui incluait tous les Indiens qui y vivaient et qui lui donnait le pouvoir sur la vie et la mort des âmes qui y habitaient. En échange, il devait s'occuper de les élever dans la religion chrétienne.

hoja sagrada : la feuille sacrée de la coca.

huidos : ceux qui se sont échappés afin d'éviter de payer le tribut.

ilusiones : fleurs, gypsophiles.

Jefecito : petit chef. Généralement employé sur un ton ironique.

laqueta : instrument de musique.

Lavatorio : rituel consistant à laver à grande eau les vêtements du défunt.

lejía : pâte de fruits ou légumes roulée dans la cendre, utilisée pour libérer l'alcaloïde de la feuille de coca.

León : littéralement « lion », en référence au jaguar présent de l'autre côté de la montagne.

Levantar el nombre : nommer.

limpia ou limpieza : nettoyage, rituel qui consiste à purifier un corps malade ou une maison.

llamero : berger de lamas.

local : sorte d'immense hangar où l'on danse au son d'une musique tonitruante et où l'on peut boire entre autre de la chicha ou du *guarapo*.

locoto : piment.

maestro : littéralement « maître », celui qui dirige le montage de l'autel.

manta : épais châle de laine.

masitas : petits gâteaux secs.

matasuegra : littéralement tue-belle-mère. Énorme pétard.

maton : tueur.

mayor : le *pasante* qui offre la fête.

mayordomo : intendant pendant l'époque de l'hacienda.

mayores : ceux qui organisent et payent la fête.

mesa : autel pour le défunt.

mesas de gloria : littéralement : tables de gloire. Il s'agit d'offrandes pour la « sorcellerie blanche ».

misa : messe.

misterio : carré de plâtre, symbolisant le sucre, comportant une image en relief représentant les mystères que l'on place dans les *q'owa*.

nichos : niches pour les cercueils sur plusieurs étages au cimetière.

Padrino : parrain, celui qui paye une partie de la fête, sollicité par le *pasante*.

pagar : verbe espagnol signifiant payer et par extension, faire une offrande.

partida : Métayage. Modalité de réciprocité dans laquelle une personne s'occupe du terrain d'une autre et reçoit, après la récolte, la moitié du produit.

Pasante : est la personne qui organise et assume les frais d'une fête.

Pasar la fiesta : le fait de payer et d'organiser une fête.

peon : celui qui travaillait servilement dans l'*hacienda*. Actuellement, celui qui prête sa main d'œuvre à la journée contre un salaire ou contre des produits au moment de la récolte.

pepino : littéralement « concombre ». Personnage picaresque du Carnaval. Comme son nom le suggère, il est chargé de faire des blagues à connotations sexuelles.

perol : énorme bassine de cuivre.

peso : monnaie bolivienne.

picaros : coquin, espiègle.

piqueria : morceaux de propriétés acquises par les paysans anciens *peones* de l'*hacienda*.

piquero : qui acheta au patron des morceaux d'*hacienda*.

pisada : coca foulée du pied et battue avec un tronc ou un caillou.

Platero : orfèvre.

pollera : jupe ample et plissée portée par les *cholitas*, les femmes métisses ou indigènes de Bolivie.

polvillo : maladie de l'orge.

pongueaje : servitude.

q'acha : coca séchée au soleil et remuée avec une branche ou un balai.

quesillos : petits fromages frais.

rancherios : villages indigènes au temps de la colonie.

Rayuela : marelle. Jeu d'adresse qui consiste à envoyer une pièce de monnaie le plus près possible d'un trou creusé dans une brique en torchis. Se joue à Qhoari en contexte funéraire.

Regante : qui appartient à une association pour avoir accès à l'eau. Soumis à certaines obligations comme des travaux en commun et l'apport d'une cotisation initiale.

Remangados : fait allusion aux jeunes migrants de retour qui remontent une manche de leur pantalon de survêtement.

repartimiento : institution coloniale qui consistait à distribuer des terres aux Espagnols qui rendaient service à la Couronne.

resiris : ceux qui montent l'autel du défunt en priant.

responso : prière pour le défunt.

rifer : une sorte d'arbitre, de « directeur du groupe » ou de meneur de jeu pendant la veillée mortuaire.

rosquetes : sorte de gimblettes avec meringue ou sans meringue.

rotura : déchirure.

rotura : moment de préparation de la terre qui veut également dire déchirure, rupture, fracture...

salitreras : mines de salpêtre.

santos en piedra : des saints peints sur des pierres.

Sapo : crapaud.

secretos : "trucs" qu'il faut faire ou ne pas faire pour éviter n'importe quelle malchance ou mauvais sort.

Señoríos : chefferies aymara.

servicio : la personne chargée de servir l'alimentation et les boissons dans une fête.

Taba : jeu d'osselets.

tapados : quelque chose de caché, qui cache un trésor.

té con té : boisson assez forte qui consiste en du thé chaud et du singani, un alcool destillé de raisin ressemblant un peu à de la grappa.

Tira y afloja : où chacun tire à lui les ficelles du jeu.

Todos Santos : Toussaint et par extension on parle du *todos santos* d'un défunt pour désigner l'autel et la fête organisés en son honneur.

Tonada : musique fortement rythmée et répétitive que l'on retrouve dans les fêtes de *wallunk'a*, à la Toussaint.

tostados : énormes macaronis grillés ou céréales soufflées souvent très colorés.

Totoras : roseaux.

totorales : étendues de roseaux.

transportistas : ceux qui sont affiliés au syndicat des taxis.

trencito : petit train. Cela consiste à proposer aux nouveaux venus à une fête de la Toussaint ou à un mariage, sur un plateau, des verres alignés contenant tout ce qui a déjà été bu par l'assemblée. Ils doivent tout boire « cul-sec » pour pouvoir entrer à la fête.

triguillo : une sorte de farine qui donne des pains durs difficiles à cuire, prisés lors de la Toussaint.

trofe : petite maison pour emmagasiner des produits, fonctionnant à la manière des *pirwa*.

vallunas : qui vient de la vallée.

vicioso : vicieux. Fait souvent référence à l'alcoolisme.

viditay : mot construit sur l'espagnol vidita, diminutif de « vie », sur lequel on applique le suffixe possessif quechua -y, qui exprime souvent une nuance d'affection. La traduction pourrait être « amour de ma vie ».

viejita : affectueux : petite vieille.

visitador : celui qui réalisait les Visitas, recensement des gens et des richesses d'une région.

yerba mate : herbe stimulante bue en tisane.

zambo : personne issue du métissage d'un(e) Noir et d'un(e) Indien(ne).

Zapateo : fait de frapper le sol du pied en dansant.

Table des photos

Photo 1 ch'alla (libation) de carnaval. Qhoari 2008. 30
Photo 2 ex maison d'hacienda, désormais siège du syndicat. Qhoari 2006. 55
Photo 3 Certains des participants au second atelier d'histoire orale (2008) en habits traditionnels « d'avant ». 60
Photo 4 atelier d'histoire orale novembre 2007. Doña Petrona, assise par terre, boit de la chicha. 60
Photo 5 Qhoari, un couloir montagneux. 2008. 70
Photo 6 vue de la communauté du haut du Machu Qhoari, la plus haute montagne de la région. Saison des pluies. 2008. 70
Photo 7 champ de maïs à Punata. 2008. 80
Photo 8 Le Tuti, la montagne amoureuse du Machu Qhoari. 2006. 80
Photo 9 Barrage de Yanaqhocha (derrière la communauté de Qhoari). 2011. 82
Photo 10 Cordillère de Tiraque appelée « los infiernillos » (petits enfers) vue de l'autre versant de Qhoari, en route vers la Laguna verde. 2011. 83
Photo 11 p'uñu et vases actuels 85
Photo 12 El paso del Inka. Qhoari 2008. 87
Photo 13 La zalla en forme de tigre, dans la montagne Machu Qhoari. 2008. 88
Photo 14 Pierres à moudre retrouvée sur les terrains de la famille Albarado. 2008. 90
Photo 15 Enfants buvant à la source (jut'uri) 91
Photo 16 Jut'uri (coussin humide d'herbe) d'où émerge de l'eau 91
Photo 17 La jatun rumi (grosse pierre) de Qhayarani. 92
Photo 18 Qullqa de Cotapachi. Photo : Goitia Rodolfo Los Tiempos http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20100619/galeria-foto_76389_143006.html 98
Photo 19 dépôt souterrain actuel pour les tubercules. Qhoari 2009. 98
Photo 20 Chichería de Punata. Un domaine féminin. 2009. 104
Photo 21 Chichería de Punata. 2009. 104
Photo 22 Au fond, la chicha est en train de bouillir puis elle sera transvasée dans les différents wirkhi alignés ici. Punata 2009. 105
Photo 23 Don Andrés au milieu de ses wirkhi, témoins de la splendeur de la fête passée de tata santa vera cruz. Qhoari 2011. 105
Photo 24 whirki dont on peut évaluer la taille à l'échelle d'une personne adulte. Punata 2009. 105
Photo 25 Préparation du repas communautaire pour l'enterrement de Zenobia. Qhoari 2010. 106
Photo 26 perol de cuivre dans lequel est en train de bouillir la chicha pour le mariage de Facunda et Gabriel. Punata 2009. 106
Photo 27 P'uñus dans une chichería (Punata) où est en train de fermenter la chicha. 2009. 107
Photo 28 La place 14 de septiembre au début du XXème siècle. On trouvait alors des dizaines de chicherías dans ses alentours. Opinion, 27 novembre 2010 (photo d'archives) 109
Photo 29 coca dans son contexte rituel. La wak'a, Qhoari 2009.. 117
Photo 30 coca en train de sécher. Chaparé 2011 117
Photo 31 dessin de Guaman Poma (: 287, dessin N°112). Libation pour la mort de l'Inka. 125
Photo 32 début de la veillée mortuaire de Zenobia. 133
Photo 33 un chapeau pour se protéger du soleil. Qhoari 2010. 134
Photo 34 Le trousseau pour le voyage vers l'au-delà de la défunte. Qhoari 2010. 134
Photo 35 La fin de la traversée de la rivière. Qhoari 2010. 145
Photo 36 nettoyage des tripes de mouton. Toussaint de Zenobia. Qhoari 2010. 150
Photo 37 en route pour le cimetière. Enterrement de 151
Photo 38 distribution de chicha après avoir joué avec les ""âmes" déguisées en défunt. Qhoari, Toussaint 2007. 151
Photo 39 Enterrement à Ch'ullkumayu. La communauté dans son ensemble est venue accompagner la famille endeuillée. après avoir partagé un repas, tous attendent de partir pour le cimetière. On notera que les hommes s'asseyent ensemble d'un côté et qu'il n'y a pas de seau de chicha car la plupart sont évangélistes. Ch'ullkumayu, 2008. 153

Photo 40 Accompagnement le lendemain du décès de Zenobia. Noter les traces de chicha sur le sol. octobre 2010. 153
Photo 41 Jeunes filles célibataires se cachant dans leur châle 156
Photo 42 Un homme égoutte le ch'uñu avec un panier d'osier. Qhoari, enterrement de Mama Angela, mai 2007. 156
Photo 43 À l'occasion des repas funéraires, ce sont les hommes qui s'occupent de faire cuire la viande. Qhoari, Toussaint 2010. 156
Photo 44 Avant de partir au cimetière, des femmes lavent les piles d'assiettes. Qhoari, mai 2007. 156
Photo 45 Pleureuse enveloppée dans son châle noir. Procession suivant le cercueil lors de l'enterrement 158
Photos 46 Les femmes servent les centaines d'assiettes. Qhoari, ... 164
Photo 47 Les hommes font le service dans une chaine pour servir une assiette à chacun. Misachiku des neuf jours de décès de Zenobia. Qhoari 2010. 164
Photo 48 Service des hommes. Toussaint 2007. 164
Photo 49 Les hommes s'assirent majoritairement du côté ouest du patio pour le déjeuner de Toussaint pour doña Angela. 2007. 165
Photo 50 tandis que les femmes s'installèrent du côté est. 165
Figure 51 Distribution de chicha après le repas communautaire. 165
Photo 52 lawa de simit'a, plat funéraire qui comporte des ch'uñus, une soupe de farine grillée et une salade. 2010. 165
Photo 53 Dernier adieu dans le patio de la défunte ; on sort toutes les fleurs. Qhoari, octobre 2010. 166
Photo 54 Départ en fanfare pour le cimetière. 2010. 166
Photo 55 Procession en fanfare. 2010. 167
Photo 56 Les personnes en tête du cortège portent les fleurs et ouvrent la voie à la défunte. Qhoari,2010 168
Photo 57 Le reste de la procession suit. 168
Photo 58 Le tonneau de 60 litres arrive à dos d'homme au cimetière. Octobre 2010. 168
Photo 59 Après la cérémonie de l'enterrement, tous restent au cimetière jusqu'à terminer la chicha. Octobre 2010. 168
Photo 60 Scène de boire collectif contre les tombes. Qhoari 2007. 168
Photo 61 La nuit tombe, le froid est mordant, tous se dépêchent de terminer la chicha pour rentrer et continuer la fête chez la défunte. Octobre 2010. 168
Photo 62 Après le cimetière, un camion nous ramena à la maison. La chicha continait de couler à flots dans le camion. 2010. 171
Photo 63 Pour entrer chez le défunt, il faut s'acquitter d'une ch'alla 171
Photo 64 Fideusuchu. Un plat funéraire des vallées adapté à Qhoari en y ajoutant les traditionnels ch'uñu phuti. 2010. 173
Photo 65 Pendant le misachiku de Zenobia. Tous achètent à tour de rôle de la chicha à l'entrée du restaurant ou de la maison, à un parent de la défunte puis l'apportent à un autre membre de la famille situé dans la pièce où a lieu l'accompagnement et qui le redistribue aux personnes présentes. La chicha circule. 173
Photo 66 Petit autel installé en l'honneur de la défunte Zénobia pour son misachiku des neuf jours de décès. 2010 173
Photo 67 Les invités payent de la chicha, apportent un seau plein qui est transvasé dans un tonneau puis redistribué. Punata 2009. 173
Photo 68 famille priant devant un mast'aku à Arani. Tous se sont décoiffés. 2009. 197
Photo 69 ch'alla avec de la chicha dans un ananas devant l'autel de Zenobia 199
Photo 70 Mast'aku (autel) à Arani 2009 200
Photo 71 Mast'aku à Arani. Toussaint 2011. Crédit photographique Diego Julian Gonzalez. 200
Photo 72 Les femmes pèlent les cochons d'Inde et "pincent" des ch'uñus. 2010 201
Photo 73 Épluchage des pommes de terre. Qhoari 2008. 201
Photo 74 Grands rangements avant l'arrivée de tous les communautaires. Qhoari, Toussaint 2010. 201
Photo 75 épluchage des pommes de terre. Octobre 2010. 202
Photo 76 épluchage des cacahuètes. 2010. 202
Photo 77 Dépeçage des moutons. 2010. 202
Photo 78 Préparation des buñuelos pour l'autel de Zenobia. 203

Photo 79 sacrifiant les poules à la chaine pour l'autel de Mama Angela en disant " tu vas mourir pour mon compte". Qhoari, Toussaint 2007. 203
Photo 80 Guirlandes de tostados. Les femmes épluchent les pommes de terre, en face, dans la même pièce, les hommes construisent l'autel. Toussaint 2010. 203
Photo 81 Les hommes font des guirlandes de t'antawawas, de fruits et de fleurs. Noter le nombre important de t'antawawas sur le banc et dans les caisses en bois ainsi que l'immanquable seau de chicha et la boule de coca en bouche. 31 octobre 2010. 204
Photo 82 Décoration des poteaux qui soutiendront l'autel. 2010 204
Photo 83 Construction de la petite maison où viendra se reposer l'âme. Qhoari 2010. 205
Photo 84 Table où sera placée la petite maison et qui sera ensuite montée " dans les airs " . Toussaint 2010 .. 205
Photo 85 Premier rideau de t'antawawas. 2010 206
Photo 86 Ernesto construit l'autel en prenant grand soin de l'harmonie des couleurs et que les produits aillent par paires. Qhoari 2010. 206
Photo 87 Facunda sert à boire de la chicha à ceux qui montent l'autel. On remarquera que le sol est déjà mouillé des libations 206
Photo 88 fruits dans les filets prêts à être accrochés 206
Photo 89 pause p'iqcheo pendant le montage de l'autel de Zenobia. 2010 207
Photo 90 p'iqcheo et service de la chicha pendant la construction de l'autel de Mama Angela 2007. 207
Photo 91 doña Roberta file de la laine " q'aytu" pour fabriquer des filets et des cordes afin d'accrocher les objets sur l'autel. Toussaint de Mama Angela, 2007. 207
Photo 92 tête de mouton aux lunettes de soleil roses pour se moquer des avocats. Chasseur poursuivant un condor. Arani 2009. 209
Photo 93 Représentation du défunt en t'antawawa, en train de fumer. Arani 2009. 209
Photo 94 tête de mouton bouillie. Les lunettes de soleil marquent une parodie des doctorcitos, les avocats. Arani 2009. 209
Photo 95 Paniers en sucre rose et vert, bouteilles de bière et de chicha, boîtes de sardines, poulets et cochons d'Inde 210
Photo 96 Coros (aide-mémoire des prières en main) de l'autre côté du drap qui sépare l'espace profane de l'espace sacré. Qhoari 2007. 211
Photo 97 Devant l'autel, se trouvent deux tables. 213
Figure 98 Grandes t'antawawas sur l'autel, coupelle pour pour recevoir les oboles, quelques urpus, un verre andavete orné de fleurs. Qhoari 2010 214
Photo 99 t'antawawas géantes. Qhoari 2007. 215
Photo 100 t'antawawa représentant la défunte (entourrée de noir). Toussaint 2007. 215
Photo 101 Quatre hommes en t'antawawa portent le cercueil du défunt. Arani 2009. 215
Photo 102 urpus zoomorphes en train de lever. Qhoari 2010. 216
Photo 103 Cacahuètes plantées dans les branches épineuses. Arani 2009. 217
Photo 104 un autel d'enfant aux couleurs gaies, moins abondant, mais comportant beaucoup de sucreries. .. 217
Photo 105 colliers de pasank'allas et de tostados, rosquetes. Qhoari 2010. 217
Photo 106 Paniers en sucre, fruits et fleurs. 2010. 217
Figure 107 tête de cochon couronnée. Arani 2009. 218
Photo 108 Un cochon d'Inde s'enfuit après avoir volé une carotte. Qhoari 2010. 218
Photo 109 Poulet dans le cou duquel on a planté un bâtonnet pour lui donner une pause vivante 218
Photo 110 Au cimetière d'Arani, des échelles pour monter au ciel 219
Photo 111 À l'entrée du cimetière d'Arani, plusieurs familles montent leur autel. Ici, l'on trouve un soleil et une lune 219
Photo 112 Une petite wallunk'a (balançoire) en sucre 220
Photo 113 une poupée sur une balançoire, un camion chargé de raisin 220
Photo 114 char, buisson épineux planté de fraises, ... 220
Photo 115 ... des robots... Arani 2009. 220
Photo 116 Bouteille de Cuba libre et fleurs patuju indispensables à la Toussaint (elles viennent des terres tropicales). Qhoari 2010. 221
Photo 117 Différents plats et de la chicha qui se trouvaient dans la petite maison. 2010. 221

Photo 118 Petite maison du mort où il viendra se reposer et se rassasier en arrivant. Elle est placée en hauteur.221
Photo 119 Plat pour le mort : une patte entière de mouton. Qhoari 2010. 221
Photo 120 prière devant l'autel, chapeau en main en signe de respect. Qhoari, Toussaint 2007. 223
Photo 121 Prière devant l'autel en arrivant. Arani 2009. 223
Photo 122 ch'alla devant l'autel de Mama Angela, en son nom. L'homme porte la main à son bonnet en signe de respect. Le sol est mouillé par les ch'allas successives. Toussaint 2007. 223
Photo 123 Prière à Qhoari, 2010. 223
Photo 124 Visite de l'autel de Zenobia, dans la journée. Qhoari 2010. 224
Photo 125 La nuit, les visites s'accélèrent et l'atmosphère 224
Photo 126 À Arani, on passe du temps sur les tombes dans la journée, alors qu'à Qhoari, les gens partent au cimetière à la tombée du jour. Arani 2009 229
Photo 127 Au cimetière, on peut embaucher des fanfares ou des mariachis, que l'on paye à la chanson. Arani 2009. 229
Photo 128 Buvant et mangeant sur la tombe. Arani 2009. 229
Photo 129 Les parents organisent le nicho au cimetière devant lequel viendront prier les risiris ; ils placent fleurs, bougies et chicha. Qhoari 2007. 229
Photo 130 deux vieilles femmes discutent au cimetière au milieu des bidons et des seaux de chicha. Qhoari 2007. 231
Photo 131 Distribution de chicha à ceux qui participent du petit groupe mais également à tous ceux qui passent près d'eux. Toussaint 2007. 231
Photo 132 Les rires fusent, notamment sous l'effet de l'ivresse. Qhoari 2007. 231
Photo 133 enfants déambulant dans le cimetière pour prier et recevoir des urpus et de la chicha. La veuve a installé un petit autel sur un aguayo où sont déposés les urpus. Qhoari 2007. 231
Photo 134 La coca est absolument indispensable à tout rituel funéraire. Cimetière de Qhoari, Toussaint 2007.231
Photo 135 Distribution de chicha par la belle-fille de la défunte. Toussaint 2007. 231
Photo 136 Redistribution de la chicha au cimetière à la Toussaint. La chicha est sans cesse transvasée d'un récipient à l'autre puis elle circule parmi les personnes présentes. 232
Photo 137 enfants priant devant un autel pour un défunt, lisant leur aide-mémoire. Arani 2009. 232
Photo 138 Attaque du condor pendant que le garçon ayant prié cherche à s'emparer des urpus gagnés. Arani 2009. 233
Photo 139 différentes situations où les enfants sont initiés au boire rituel en contexte funéraire. Qhoari, différentes années. Qhoari 234
Photo 140 Halte sur le chemin du retour du cimetière pour boire de la chicha. Une femme fait une ch'alla. Qhoari 2007. 235
Photo 141 Le retour en procession. 2007. 235
Photo 142 Retour à la maison, le "machay" continue. Qhoari 2007. 235
Photo 143 Juste avant de démonter l'autel. Le sol est littéralement inondé des libations de chicha. Qhoari 2007. 235
Photo 144 Le démontage se fait devant les yeux de tous afin d'admirer et 237
Photo 145 Les produits de l'autel démonté. Qhoari 2010. 237
Photo 146 Evidage de l'ananas pour en faire un verre à chicha. Qhoari, Toussaint 2007. 238
Photo 147 Tonneaux de chicha et viande pour la Toussaint. Qhoari 2010. 241
Photo 148 Don Maximiliano fait le tour de toutes les personnes présentes pour leur proposer de l'anisado 250
Photo 149 Pendant que de l'autre côté de la pièce, le beau-frère de la défunte distribue de la coca (sac vert). 250
Photo 150 Petit autel installé dans le patio pour Mama Angela, pendant le démontage de la structure de l'autel, avant de partir en procession pour le cimetière. 2007. 256
Photo 151 Don Andrés fait une offrande de bougie et de musique à ses santos en piedra, Tata Santa Vera Cruz, charango à l'épaule. Qhoari 2009. 257
Photo 152 petit santo en piedra avec offrande de canettes de bière, déniché dans la chapelle de Qhoari. 2008.257
Photo 153 A la sortie du cimetière de Qhoari bajo, les évangélistes s'installèrent d'un côté, faisant face au cimetière et buvèrent des sodas (que l'on voit sur la photo) au même rythme que les catholiques installés en face buvaient de la chicha. 2009. 262
Photo 154 De l'autre côté, à quelques mètres, les catholiques, eux aussi, installés en petits groupes, boivent . 262

Photo 155 Petits groupes d'évangélistes à la sortie du cimetière, installés en cercle et buvant des sodas. 2009.262
Photo 156 Les évangélistes s'installent ensemble et boivent à un rythme élevé des boissons gazeuses, répétant parfois les mêmes gestes du boire des catholiques, comme de s'inviter mutuellement à boire. Qhoari, Tata Compadres 2010 262
Photo 157 autel pour un adolescent de tradition évangéliste beaucoup plus sobre. On devine quand même une étoile de de ch'alla (d'un soda)..... 264
Photo 158 Fabrication du pain. Le pain est mis à lever 267
Photo 159 petits pains en train de lever. Qhoari 2010. 267
Photo 160 Fabrication des urpus. Qhoari 2007. 268
Photo 161 doña Catalina. 2007. 268
Photo 162 Les urpus, une fois cuits, sont peints en rose avec une teinture naturelle (achiote) et à l'aide d'une plume. 2007. 268
Photo 163 four réfactionné spécialement pour la Toussaint (remarquer la croix au-dessus de la porte du four). Arani 2009 270
Photo 164 Les hommes enfournent le pain. Qhoari 2007. 270
Photo 165 Dès la sortie du four, on passe de la pâte crue sur les pains pour en ôter toute trace de suie et de farine 270
Photo 166 Condor épineux chargé de protéger le verre « andavete » contenant la chicha (sang du défunt) et les urpus (son corps). Autel pour Zenobia, 2010. 271
Photos 167 condors hérissés de branches épineuses de caroubier 271
Photo 168 t'antawawas et chicha. Qhoari 2007. 272
Photo 169 phase khuskan machasqa, les gestes sont moins précis. Tata Compadres 2010. 285
Photo 170 homme se trouvant dans un état entre « khuskan » et « phiri machasqa ». Équilibre préccaire. Tata compadres 2010. 285
Photo 171 Femme « phiri machasqa" ne pouvant maintenir son équilibre. Toussaint Arani 2009. 285
Photo 172 corps en déséquilibre, les yeux peinant à rester ouverts, les gestes mal coordonnés. Tata Compadres 2010. 285
Photo 173 Apacheta installée à l'endroit même où une jeune femme, doña Liliana, fut foudroyée. Deux bouteilles de chicha y sont déposées pour que la défunte puisse s'abreuver. Une façon d'attiser la mémoire de la défunte. Qhoari 2011. 299
Photo 174 liste derrière le diablito. Arani 2009. 306
Photo 175 sur la liste, pommes de terre, fleur de patuju, maïs, qui montrent la relation de fertilité avec les défunts. Arani 2009. 306
Photo 176 Importance du nom. Celui-ci est toujours indiqué..... 306
Photo 177 pendant la jatun ch'alla de carnaval, femme phiri machasqa. Qhoari 2010. 318
Photo 178 pendant la même fête de jatun ch'alla, pendant que certains invités dansaient, d'autres n'étaient plus en état de le faire… Qhoari 2010. 318
Photo 179 où l'on voit un groupe de "vecinas" (voisines) courir en comparsa. Arani, carnaval 2009. 321
Photo 180 les serpentins font partie de la fête et les membres des comparsas ne manquent jamais de s'en décorer. Arani 2009. 321
Photo 181 De la chicha est sans cesse distribuée (ici par Ernesto) et, immédiatement, on fait une ch'alla comme sur la photo. Qhoari 2010. 325
Photo 182 des quantités impressionantes de confettis sont jetés sur la tête 325
Photo 183 qhalincha en cholita endeuillée. 339
Photo 184 qhalincha s'en allant avec un pepino. L'un et l'autre symbolisent la sexualité et la transgression.... 339
Photo 185 déguisé en cholita. 339
Photo 186 comparsa de qhalinchas. 339
Photo 187 qhalincha avec une poupée..... 339
Photo 188 les qhalinchas dansent et font des pitreries autour de leur comparsa. 339
Photo 189 une parodie des prostituées citadines..... 339
Figure 190 une autre comparsa composée uniquement 339
Photo 191 homme déguisé en bébé dont la fausse couche était peinturlurée de 340
Photo 192 qhalincha attifé de fausses fesses et faisant mine de déféquer. 2011. 341

Photo 193 deux qhalinchas avec de faux seins et une petite culotte à mi cuisse. 2011 341
Photo 194 qhalincha et ours dont le déguisement est fait avec du lichen et le museau en tôle. Arani 2011. 341
Photo 195 qhalinchas et ours chantant et jouant d'instruments. 2011. 342
Photo 196 Les comparsas arrivent depuis les communautés alentours en en dansant et chantant 342
Photo 197 Musiciens accompagnant une comparsa. 2011. 344
Photo 198 tambour et calebasse rainurée précédant la comparsa. 2011. 344
Photo 199 guitares, zampoña et tambour. 344
Photo 200 « Los Piratas del Caribe » : accordéon et calebasses rainurées gratées avec un peigne. 344
Photo 201 guitares et accordéon. On remarquera le casque de mineur porté par l'un des guitaristes, élément récurrent dans les déguisements du carnaval. 344
Photo 202 charangos, guitare, calebasse. 344
Photo 203 Généralement, une personne accompagne la comparsa et se charge de faire boire chacun des participants comme le montre la photo. 2011. 347
Photo 204 cholita accompagnant la comparsa avec son seau. 347
Photo 205 homme suivant une comparsa avec une "lata" de chicha, comportant 20 litres. 2011. 347
Photo 206 Les spectateurs aussi sont munis de seaux 347
Photo 207 Gestes d'affection que je n'ai jamais perçus en dehors du temps festif 349
Photo 208 Jamais en temps de sobriété une femme célibataire – même endurcie comme c'est le cas ici - n'oserait s'approcher voire toucher un homme. La proxémie est mise à mal. Arani, Toussaint 2009. 349
Photo 209 Les femmes jouent aux osselets. Noter les traces de ch'alla sur le sol, ce n'est que le début de la veillée. Octobre 2010, veillée de Zenobia. 362
Photo 210 Et les hommes aussi jouent. On remarquera la k'analla, l'assiette cassée. 2010. 362
Photo 211 certaines femmes préfèrent dormir sous des phullu pendant que les hommes jouent 365
Photo 212 spectateurs du jeu palma choqay buvant de la chicha et mâchant de la coca. On notera que les hommes sont munis de leur sac en plastique vert où ils gardent la feuille. Qhoari, veillée de Mama Angela, 2007. 373
Photo 213 Les joueurs sont régulièrement invités à faire des libations au nom du ou de la défunte. Qhoari 2007. 373
Photo 214 Les joueurs se munissent de trois pierres d'environ dix centimètres de diamètre et les lancent pour faire tomber une plus grosse pierre. 2007. 374
Photo 215 Tous avancent ensemble pour aller constater que la grosse pierre est bien tombée. 2007. 374
Photo 216 l'âme représentant la défunte et son mari partagent une tutuma de chicha offerte par une femme de la famille avant de commencer à jouer. 2010. 377
Photo 217 le même couple devant un petit autel pour la défunte 377
Photo 218 En route vers le cimetière, les deux âmes arrêtent les quelques voitures qui circulent ce jour-là en mimant devant elles des pauses sexuelles extrêmement explicites (avec un double jeu de travestissement puisqu'un homme représente la femme défunte et mime les positions sexuelles avec un autre homme), puis les obligeant à boire pour pouvoir repartir. 2010. 379
Photo 219 L'un des coros , phiri machasqa, ivre mort, au milieu du cimetière pendant la cérémonie religieuse..Les enfants sont très amusés par son état et le taquinent en riant. 2010. 381
Photo 220 ñatita fumant et avec des feuilles de coca dans les globes orbitaux, photo APG. 2012. 381
Photo 221 Comme pour la culture sur brûlis, le sol est d'abord brûlé sur une petite surface. 2010. 385
Photo 222 La q'owa est déposée sur le brasier. 385
Photo 223 Ensuite, une ch'alla est effectuée sur la q'owa. 385
Photo 224 On peut commencer à défricher. 2010 385
Photo 225 Régulièrement des pauses sont faites dans le travail. Ici, après la construction d'un muret de contention, on p'iqchea et on fait une ch'alla. 386
Photo 226 Un maçon avec un t'epe sur le dos. 387
Photo 227 Une tutuma de chicha attend un autre maçon. 387
Photo 228 L'enclos est fermé par des cactus qui le protège. 388
Photo 229 Herculaneo plante des graines dans le potager. 390
Photo 230 la famille proche monte en procession chargée des produits qui seront semés dans le jardin de la maison, du repas et des couvertures et habits de la défunte 392

Photo 231 Et des peaux de mouton sur lesquelles elle s'asseyait. 392
Photo 232 foulant du pied les couvertures dans l'eau gelée tout en mettant en bouche de la coca 392
Photo 233 les vieilles femmes peuvent fumer pendant le phuqllay. 392
Photo 234 Fête de la wallunk'a à la sortie du cimetière, Arani le 2 novembre 2009. 397
Photo 235 où l'on notera l'abondance des fleurs et des produits qui décorent les poteaux. Arani 2009. 397
Photo 236 Totora. Wallunk'a installée sur la voie publique. 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez. 398
Photo 237 Totora 2012. La décoration des poteaux et des paniers d'osier est entièrement en tostados de couleurs. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez 398
Photo 238 Wallunk'a à Apote (un petit village proche de la ville de Cochabamba). Les prix sont des ustensiles en plastique (poubelles, bassines...). 2011. 400
Photo 239 petite wallunk'a en sucre rose dans un autel 400
Photo 240 séquence montrant comment les femmes commencent par croiser les jambes puis doivent les ouvrir pour attraper le prix. Apote 2011. 402
Photo 241 El columpio. Francisco de Goya 410
Photo 242 Les hasards heureux de l'escarpolette. Jean-Honoré Fragonard 410
Photo 243 au moment d'attraper le panier. Arani 2009. 411
Photo 244 Yinka Shonibare "The Swing (d'après Fragonard)," 2001. Collection of Tate Britain. Courtoisie de l'artiste et de Stephen Friedman Gallery, London. 411
Photo 245 ronde des tutumas. Qhoari, Toussaint 2007. 433
Photo 246 Homme en train d'uriner en plein cimetière. Arani 2009. 435
Photo 247 de petits groupes se forment en cercle. Qhoari, fête de Tata Compadre 2010. 443
Photo 248 la position accroupie, le fait de baisser la tête donnent une sensation d'enroulement du corps sur soi. 2010. 443
Photo 249 Personne en état d'ébriété repliée sur elle-même. Arani Toussaint 2009. 443
Photo 250 Les gouttes qui s'échappent du diablito sont une métaphore de la circulation hydraulique de l'univers- Arani 2009. 444
Photo 251 la ch'alla est un geste de profond respect, raison pour laquelle on porte la main au chapeau ou l'on se décoiffe. Qhaori, Tata Compadres 2010. 448
Photo 252 ch'alla du préau de l'école avec de la bière par le Maire de Tiraque, originaire de Qhoari. 2008. 449
Photo 253 la même ch'alla avec une marmite en terre cuite que l'on casse sur le sol (rite plus citadin). 2008. . 449
Photo 254 Tata Faquin se décoiffe pour faire une ch'alla devant l'autel de la défunte à son misachiku de un mois de décès. Punata 2009. 449
Photo 255 une q'owa très simple avec trois mystères (carrés blancs représentant ce que l'on demande), de la muña (plante odoriférante), quelques confettis... Qhoari, septembre 2010. 451
Photo 256 q'owa au milieu du champ avant de commencer à semer les pommes de terre. Qhoari septembre 2010. 451
Photo 257 Tous les cadeaux de mariage sont rangés derrière les chaises où ils ont reçu des confettis et d'abondantes ch'allas, ceux du sol sont détrempés par la chicha répandue et forment une masse gluante. Punata, mariage de Facunda et Gabriel 456
Photo 258 Mon compadre don Carlos, Gabriel, Ernesto, sa soeur Facunda, ma comadre doña Salomé sur le canapé orange, cadeau d'Ernesto, les pieds dans les kilos de confettis. Punata 2010. 457
Photo 259 La pierre sacrée de la wak'a, en forme de vache, couverte de serpentins, de confettis, de feuilles de coca, de petites bouteilles d'alcool, de poils d'animaux, des restes de bougies. 2009. 458
Photo 260 poils de vache, trouvés sur la wak'a, pour demander la multiplication des troupeaux 458
Photo 261 enclos miniatures, métonymie de ceux grandeur nature. La wak'a 2009. 459
Photo 262 Dans ces mini enclos, on fait des offrandes de q'owa. 2009. 459
Photo 263 doña Salomé soulève une pierre le 1er août afin de déterminer les les prévisions météorologiques de l'année. 2008 476
Photo 264 Offrande de coca pour la pomme de terre. Don Maximiliano a percé des trous dans la pomme de terre puis y a planté de belles feuilles sans défaut sélectionnées de coca. Qhoari 2008. 485
Photo 265 Confettis, serpentins, ballons, autant de couleurs comme offrandes pour la fête de Tata Compadres qui coïncide avec le carnaval. Doña Demetria, ex pasante de la fête. 487

Photo 266 Jatun ch'alla de don Felipe et doña Luisa au milieu de leurs champs de pommes de terre. Les braises sont préparées dans une casserole en terre cuite 493
Photo 267 Jatun ch'alla de la maison. Don Carlos souffle sur le brasier où sera déposée la q'owa. Carnaval 2010. 494
Photo 268 pendant que la q'owa se consume, tous les membres de la famille sont invités à ch'allar autour avec de la chicha. 494
Photo 269 Ensuite, la q'owa sera portée de pièce en pièce 494
Photo 270 Le geste doit être précis pour que l'offrande soit bien reçue 494
Photo 271 q'owa de carnaval devant l'enclos des moutons. 495
Photo 272 Les moutons, curieux, viennent manger la q'owa qui a servi à "sacraliser" leur congénère... 495
Photo 273 Le premier sang de la victime est répandu sur le sol en offrande à la Pachamama, le reste est récupéré pour être mangé. On voit la q'owa qui continue de brûler ainsi que le petit verre bleu pour la ch'alla. La plupart des membres de la famille participent au sacrifice. 496
Photo 274 L'après-midi, q'owa et ch'alla des terrains. D'abord, on délimite un cercle au milieu d'un champ de pommes de terre avec des serpentins et des fleurs 499
Photo 275 Ensuite, don Carlos, en maître de cérémonie, fait une ch'alla avec de l'alcool autour de la q'owa... 499
Photo 276 Puis à tour de rôle, le reste de la famille fait une ch'alla 499
Photo 277 Finalement, tous s'asseyent en rond et discutent en buvant de la chicha pendant que la q'owa termine de se consumer. 499
Photo 278 Finalement, la journée de ch'alla se conclut par celle pour les animaux. Ch'alla autour de la q'owa pour les vaches. 501
Photo 279 Pendant que don Carlos tire un énorme pétard, le matasuegra, dont le bruit est proche de celui de la dynamite. 501
Photo 280 Marina jette des confettis sur les vaches terrorisées par le bruit du matasuegra. 501
Photo 281 Fête de San Juan (Saint-Jean), doña Salomé et Herculeano peignent les moutons en rose fuschia. Qhoari juin 2007. 502
Photo 282 bataille rituelle où le sang doit couler. Macha 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez.514
Photo 283 bataille au milieu d'un groupe de spectateurs et de policiers Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez. 514
Photo 284 Homme affalé à cause de l'ivresse plutôt que des coups. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez... 514
Photo 285 Homme phiri machasqa ne ressentant plus les douleurs et continuant de se battre. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez. 515
Photo 286 Homme phiri machasqa, au bord du coma, effondré devant la tour du village.. Devant, un bidon d'alcool pur. Macha 2012. Crédit photographique : Diego Julian Gonzalez. 515

Table des figures

Fig. 1 Croquis de l'organisation syndicale de la région et de la situation géographique des communautés Qhoari. Source : Ernesto Albarado 2007. 56
Fig. 2 "carte parlante" de Qhoari élaborée par Ema Alvarado 13 ans. 2008. 59
Fig. 3 carte du département actuel de Cochabamba où apparaissent la plupart des lieux cités dans la thèse. (Source : Sanchez 2008 : 51 avec indications personnelles) 67
Fig. 4 carte montrant la proximité de la communauté de Qhoari avec les régions tropicales, les vallées, ainsi que le centre religieux Inkallaqta. Élaboration personnelle sur la base d'une carte construite par Walter Sanchez 2008. 74
Fig. 5 Schéma montrant les relations que Qhoari entretient avec différents étages écologiques. 75
Fig. 6 Source : Sanchez (2008 : 110) Carte des chemins de llameros Sipi Sipi et de possibles routes empruntés par ces derniers vers les vallées et les Yungas de Cochabamba (Réalisé par Iván Montaño). 83
Fig. 7 L'ordre établi par l'Inka Wayna Qhapaq. Source : Platt et al. (: 82) 84
Fig. 8 Les routes inka Source ; Sanchez 2008 : 111 87
Fig. 9 Croquis élaboré par Ernesto Albarado de l'emplacement des objets précolombiens (ch'ullpa) trouvés aux alentours de chez lui. 90
Fig. 10 Situation des principales zones et des types de production dans les vallées et les Yungas (réalisé par : Iván Montaño) Source : Sanchez (2008 : 125). 95
Fig. 11 Mécanisme mettant en valeur les relations de réciprocité entre les humains et le monde sacré. 252
Fig. 12 Comment la somme des mémoires individuelles rejaillit sur l'ensemble de la communauté. 305
Fig. 13 Peuplement précolombien, selon Walter Sanchez 2008 577

Table des tableaux

Tableau 1 Les fêtes 31
Tableau 2 Tableau synthétisant la relation existant entre l'ivresse, la mémoire, la force et finalement le domaine du sacré. 284

Index des auteurs

A

Abercrombie, Thomas · 40, 300, 449, 509, 561
Absi, Pascale · *10*, *148*, 337, *469*, 561
Accarino, Bruno · 196, 561
Acosta Veizaga, Orlando · 131, 136, 139, 143, *167,* 171, 172, 213, 305, 383, 385, 391, 392, 393, 561
Aguiló, Federico · 150, 561
Albert, Jean-Pierre · 336, 561
Albó, Xavier · 76, 127, 128, 148, 154, 213, 214, 239, 383, 391, 406, 413, 486, 561, 566
Albornoz (de), Pedro · 88, 186, 295, 561
Allen, Catherine · 40, 214, 561
Alvarado, Ernesto · 49, 53, 59, 227, 555, 561
Álvarez, Bartolomé · 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 178, 184, 185, 186, 197, 243, 301, 335, 372, 561
Ancey, Jean-Luc · 9, 561
Anderson, Karen · 91, 95, 96, 115, 561, 564
Anónimo · 503, 504, 561
Antequera, Nelson · 333, 561
Arnold, Denise · 300, 561
Arriaga (de), Pablo José · 114, 143, 181, 188, 189, 292, 293, 302, 480, 481, 561
Austin, John · 36, 290, 562

B

Bakhtine, Mikhaïl · 321, 328, 356, 436, 562
Balandier, George · 327, 562
Barragán, Rossana · 118, 562, 577, 579
Barstow, John · 488, 562
Bascopé Caero, Victor · 134, 154, 562
Bastien, Joseph · 40, 135, 146, 175, 424, 441, 562
Bauer, Brian · 73, 562
Berchtold, Jacques · 373, 562
Berg (den), Hans · 199, 214, 242, 270, 445, 562
Bernand, Carmen · 43, 562, 572, 600
Bertonio, Ludovico · 132, 188, 535, 536, 537, 562, 583
Betanzos, Juan · 72, 562, 579
Bianquis, Isabelle · 33, 36, 44, 273, 437, 562, 568, 569
Bonte, Pierre · 491, 562
Bourdieu, Pierre · 34, 293, 562
Bourget, Steve · 190, 562
Bourke, John · 431, 562
Bouysse-Cassagne, Thérèse · 1, 3, 9, 82, 85, 118, 146, 148, 182, 190, 291, 292, 296, 299, 316, 319, 334, 469, 471, 562, 563, 566, 571, 578, 580
Bowser, Brenda · 41, 561, 566, 567
Breton, Stéphane · 340, 341, 348, 352, 396, 563
Brockington, Donald · 91, 563, 570
Bunzel, Ruth · 38, 563
Burchard, Roderick · 121, 563
Butler, Barbara · 39, 563
Byrne de Caballero, Geraldine · 96, 98, 99, 563, 573, 584

C

Cáceres Chalco, Efrain · 1 31, 132, 145, 154, 158, 162, 170, 173, 188, 383, 391, 392, 563
Cachiguango Cachiguango, Luis Enrique · 357, 358, 364, 365, 563
Cadorette, Raimundo · 199, 303, 563
Caillois, Roger · 352, 359, 360, 373, 408, 417, 563
Calancha (de), Antonio · 141, 563
Candau, Joël · 9, 45, 61, 127, 130, 131, 185, 194, 292, 301, 304, 305, 333, 401, 521, 525, 563
Cantarella, Eva · 410, 563
Cardenas, Martin · 70, 564
Carter, William · 136, 363, 393, 488, 563
Castelain, Jean-Pierre · 163, 328, 563
Castellón, Ivan · 39, 563
Cavero Carrasco, Ranulfo · 40, 563
Céspedes, Ricardo · 76, 78, 96, 100, 415, 564, 570, 581, 583
Charlier, Laurence · 10, 143, 182, 194, 350, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 433, 437, 447, 479, 483, 511, 564
Chatfield, Melissa · 85, 567
Cieza de Leon, Pedro · 72, 197, 198, 351
Cobo, Bernabé · 132, 161, 182, 186, 292, 293, 564, 579, 582
Corbin, Alain · 423, 564
Coulon, Christian · 320, 564
Craplet, Michel · 43, 253, 284, 285, 287, 323, 332, 337, 355, 424, 425, 438, 564
Crespo, Ramiro Julio · 564, 566, 601
Cruz, Pablo · *468*
Cummins, Thomas · 40, 564
Cutler, Hugh · 70, 564

D

Deschodt, Gaëlle · 196, 564
Désy, Pierrette · 352, 564
Detienne, Marcel · 423, 564, 573
Détrez, Christine · 423
Diez Hurtado, Alejandro · 53, 564

Dory, Daniel · 120, 119, 564, 600, 601
Douglas, Mary · 35, 40, 175, 564
Dransart, Penelope · 196, 565
Duchesne, Frédéric · 10, 128, 141, 187, 188, 189, 190, 330, 372, 395, 565
Duviols, Pierre · 141, 187, 295, 301, 302, 321, 352, 374, 477, 565

E

Elias, Norbert · 434, 565
Ellefsen, Bernardo · 42, 98, 115, 504, 565, 577, 578, 583
Erikson, Philippe · 9, 36, 565
Espinoza, Waldemar · 504, 565, 580, 581, 582

F

Fabre-Vassas, Claudine · 40, 565
Faller, Martina · 291, 565
Félice (de), Philippe · 41, 252, 253, 332, 508, 531, 565
Fernández Juárez, Gerardo · 10, 160, 176, 178, 194, 211, 212, 213, 219, 225, 269, 270, 272, 273, 275, 351, 358, 359, 383, 393, 448, 450, 483, 498, 505, , 511, 564
Flores, Juan Antonio · 561, 565, 579
Fournier, Dominique · 267, 273, 565
Fresnault-Deruelle, Pierre · 410, 412, 565

G

Garcés, Fernando · 290, 565
García Mérida, Wilson · 112, 565
Garcilaso (de la), el Inka · 132, 182, 183, 504, 565
Garófalo, Leo · 102, 103, 104, 105, 110, 113, 116, 565·
Gaussot, Ludovic · 436, 566
Geffroy, Céline · 34, 46, 53, 72, 353, 566, 591
Gentile, Margarita · 101, 191, 192, 566
Gisbert, Teresa · 149, 566
Goff (le), Jacques · 441
Goldstein, David · 70, 96, 566
Gomez Huaman, Nilo · 115
González Holguín, Diego · 280, 566
Gonzalez Miranda, Sergio · 91
Gordillo, José · 76, 566, 580
Guamán Poma, Felipe · 77, 125, 143, 155, 183, 186, 190, 199, 302, 322, 533, 547, 573, 566

H

Halloy, Arnaud · 45, 194, 195, 333, 525, 566
Hargous, Sabine · 477, 478, 566
Harris, Olivia · 85, 146, 176, 181, 191, 196, 199, 316, 317, 319, 322, 353, 358, 378, 383, 396, 445, 563, 566, 571, 572
Harvey, Penelope · 40, 350, 566
Hastorf, Christine · 96, 566, 573
Hayashida, Frances · 101, 103, 110, 567
Heath, Dwight · 35, 40, 567
Hertz, Robert · 528
Heusch (de), Luc · 491, 567
Higueras, Alvaro · 77, 96, 567
Hocquenghem, Anne-Marie · 190, 346, 351, 567
Horozco, Melchior · 80, 85, 99, 567
Horton, Donald · 38, 567
Hubert, Henri · 491, 492, 497, 498, 512, 567
Huizinga, Johan · 359, 360, 417, 567
Hyslop, John · 87, 567

I

Ibarra Grasso, Dick · 76, 567
Irarrázaval, Diego · 160, 567
Itier, César · 243, 567

J

Jennings, Justin · 35, 39, 41, 85, 561, 566, 567
Jiménez, Domingo · 300, 414, 561, 567
Jolly, Eric · 43, 115, 497, 498, 567
Jousse, Marcel · 292, 434, 532, 568

K

Kerbrat, Ariane · 412, 568
Kesseli, Risto · 132, 568
Kilani, Mondher · 372, 568
Klein, Herbert · 119, 568

L

Lacaze, Gaëlle · 425, 426, 568
Lagos, Maria · 568, 595, 596
Larson, Brooke · 74, 77, 78, 79, 96, 97, 98, 566, 568, 578, 579, 580, 582
Lavayen, Carlos · 72, 568
Lempert, Bernard · 507, 517, 568
Llanos, David · 242, 568
Llanque, Domingo · 135, 568

M

Magny, Caroline · 10, 42, 249, 257, 259, 260, 265, 355, 452, 462, 568

Malville, Nancy · 85, 568
Manceau, Émilie-Charlotte · 321, 325, 327, 568
Mangan, Jane · 103, 568, 600
Mariscotti de Görlitz, Ana Maria · 330, 334, 335, 485, 488, 503, 504, 534, 568
Martínez, Rosalia · 399, 569
Matienzo (de), Juan · 117, 569
Mauss, Marcel · 491, 492, 497, 498, 512, 567
Meruvia, Fanor · 118, 119, 569, 599, 600, 601
Millones, Luis · 295, 296, 569
Molinie Fioravanti, Antoinette · 426, 477, 513, 569
Montaigne (de), Michel · 281, 564, 569
Muñoz, Maria de los Angeles · 87, 98, 563, 569, 583
Murra, John · 35, 41, 76, 87, 96, 333, 353, 569
Murúa (de), Martin · 72, 77, 91, 569

N

Nachtigall, Horst · 146, 569
Nahoum-Grappe, Véronique · 32, 37, 43, 62, 175, 253, 285, 305, 354, 355, 356, 424, 425, 429, 433, 434, 436, 438, 441, 569, 573
Nash, June · 468, 569
Nathan, Tobie · 41, 337, 446, 448, 569, 573
Navarrete Pellicier, Sergio· 29, 248, 570
Noret, Joël · 158, 169, 570
Novillo Guzman, José · 399, 413, 570
Numhauser Bar-Magen, Paulina · 117, 119, 570
Núñez, Rafael · 308, 570

O

Ochoa, Victor · 383, 570
Ondegardo (de), Polo · 72, 77, 78, 144, 145, 185, 188, 190, 334, 570, 578, 580, 582
Onofrio (d'), Salvatore · 267, 273, 565
Oporto, Luis · 199, 445, 570
Ortiz, Alejandro · 353, 570

P

Parchin, Stan · 408, 570
Paredes, Rigoberto · 127, 128, 382, 391, 405, 570, 574
Paredes Candia, Antonio · 193
Pärssinen, Martti · 72, 132, 570, 579
Pease, Franklin · 570, 584
Pereira, David · 96, 98, 563, 570, 574, 583
Pérez Galán, Beatriz · 320, 345, 346, 570
Perrot, Claude-Hélène · 326, 570
Platt, Tristan · 78, 79, 84, 85, 97, 353, 547, 563, 571, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 599
Proust, Marcel · 308, 571
Putman, Robert · 571

R

Ramirez, Susan · 114
Ramos, Alonso · 145, 504, 571
Randall, Robert · 40, 175, 280, 294, 432, 571
Renard-Casevitz, Marie-France · 118, 571
Ringon (del), Franciso · 85, 99, 567
Rio (del), Mercedes · 76, 77, 566, 571, 600
Riveros, Angela · 239, 376, 571
Rivière, Gilles · 1, 3, 9, 61, 82, 257, 322, 571
Robin, Valérie · 9, 127, 129, 131, 141, 142, 145, 147, 148, 162, 166, 169, 182, 187, 216, 222, 292, 301, 323, 352, 364, 368, 477, 566, 571
Rocha, José Antonio · 72, 112, 214, 255, 407, 571
Rodríguez, Gustavo · 35, 41, 101, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 571, 592, 593
Rojas, Pablo · 61, 121, 258, 316, 335, 574, 591, 594
Rosati, Hugo · 186, 573
Rösing, Ina · 250, 450, 571
Rostworowski (de), Maria· 114, 115, 571
Ruiz, Jesus Maria · 343, 398, 400, 401, 405, 406, 408, 412, 413, 571

S

Sachun, Maria Teresa · 115, 571
Saignes, Thierry · 11, 29, 40, 115, 188, 254, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 301, 304, 343, 354, 461, 561, 566, 571, 572, 600
Salazar-Soler, Carmen · 40, 114, 163, 293, 328, 468, 572
Sanabria, Harry · 118, 572, 601
Sánchez, Walter · 10, 67, 72, 73, 74, 74, 83, 85, 88, 89, 98, 99, 186, 555, 572, 573, 577, 583, 584, 599
Sanzetenea, Ramon · 72, 98, 563, 564, 570, 572, 574, 584
Sarmiento de Gamboa, Pedro· 76, 572, 579, 580
Saumade, Frédéric · 143, 572
Schlegelberger, Bruno · 150, 170, 572
Schramm, Raimundo · 76, 80, 81, 84, 97, 572, 577, 578, 580, 581, 582, 583, 599
Sillar, Hill · 87, 572
Silverblatt, Irene · 115, 572
Solares, Humberto · 35, 41, 101, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 571, 592, 593
Stobart, Henry · 196, 399, 573
Strude, Erdmann · 87, 573
Sweetser, Eve · 308, 570

T

Terrazas, Luis Fernando · 72, 573

Truong, Nicolas · 441, 566
Turner, Victor et Edith · 321
Turner, Victor · 327, 573

U

Urquidi, José Macedonio · 573, 577, 578

V

Varela, Francisco · 194, 573
Vargas, Carlos · 186, 573
Vernant, Jean-Pierre · 195, 242, 423, 564, 573
Viedma (de), Francisco · 73, 77, 81, 101, 112, 191, 241, 573, 581, 592, 599
Vitry, Christian · 145, 573
Vokral, Edita · 115, 573

W

Wachtel, Nathan · 41, 76, 77, 78, 79, 573, 577, 578, 579, 580, 581
Wightman, Ann · 119, 573
Wright, Melanie · 96, 566, 573

Y

Yáñez, José · 225, 273
Yapita, Juan de Dios · 300, 561

Z

Zonabend, Françoise · 303, 567
Zuidema, Tom · 77, 437, 573

Bibliographie

Abercrombie, Thomas
1993 "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta" (:139-170). *In* : (Thierry Saignes, ed.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol-IFEA.

Absi, Pascale
2005 *Los Ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz, PIEB-IRD-IFEA- Embajada de Francia.

Accarino, Bruno
2003 *Representación. Léxico de política*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Acosta Veizaga, Orlando
2001 "La muerte en el contexto Uru: el caso Chipaya" (: 259-270). *In* : *Chungará*. Arica, Vol.33, N°2.

Aguiló Federico
1985 *Enfermedad y salud según la concepción Aymaro-Quecha*. Sucre, Editorial Qori Llama.

Alaez García, Argimiro
2001 "Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios" (: 173-178). *In: Chungará*. Arica, Vol. 33, N°2.

Albert, Jean-Pierre
1990 *Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Alberti, Giorgio et Enrique Mayer (Comp.)
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, IEP.

Albó, Xavier
1987 "Por qué el campesino qhochala es diferente?" (: 43 59). *In* : *Cuarto Intermedio*, 2.3. Cochabamba, Compañía de Jesús.

2007 "La muerte andina, la otra vertiente de la vida" (: 137-154). *In : Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (Juan Antonio Flores Martos, Luisa Abad González Alva, ed.). Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Albornoz, Cristóbal de
1989 [1568]
La instrucción para descubrir las huacas del Pirú y sus camayos y haciendas [fines s. XVI], Madrid, Col. Historia 16, Crónicas de América, 48.

Allen, Catherine
2002 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.

Alvarado, Ernesto
2007 *Huellas, rastros y rostros de la migración* Mémoire de *Licenciatura en Sociologia*. Cochabamba, Umss.

Álvarez, Bartolomé
[1588] 1998
De las costumbres y conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II, Madrid, Polifemo.

Anderson, Karen
2008 "Tiwanaku influence on Local Drinking Patterns in Cochabamba, Bolivia" (:167- 199). *In* : (Jennings, Justin et Bowser, Brenda J., ed.), *Drink, Power and Society in the Andes*. University Press of Florida.

Ancey, Jean-Luc
1997 *Dictionnaire quechua-français on line*. http://jlancey.tripod.com/Peda/Quecfran.htm. [Consulté le 23 mars 2012].

Anónimo
1968 [1580-1595]
Relaciones de las costumbres antiguas, en: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. CCIX, Madrid: BAE.

Antequera, Nelson
2007 *Territorios urbanos. Diversidad cultural, dinámica socio-económica y procesos de crecimiento urbano en la zona sur de Cochabamba*. La Paz, CEDIB, Plural Editores.

Arnold, Denise, Jiménez Domingo et Juan De Dios Yapita
1992 *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, Hisbol/ Ilca.

Arriaga, Pablo José de
2002 [1621]
La extirpación de la idolatría en el Perú. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Notas de la Reproducción Original : Edition digitale basée sur celle de Lima, Imprenta y Librería San Martí y Cª, 1920.

Austern Linda Phyllis (dir.)
2002 *Music, Sensation and sensuality*. New York, Routledge.

Austin, John Langhsaw
1962 *How to do Things with Words*. Urmson, Oxford.

Balandier, George
1998 *Le Désordre, éloge du mouvement,* Paris, Fayard.

Bakhtine, Mikhaïl
1993 *Problemas de la poética de Dostoievski*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Barstow, Jean. R.
1979 *An Aymara class structure: Town and community in Carabuco*. Chicago, University of Chicago.

Barragán Romano, Rossana
1994 *¿Indios de arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del Norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*. Sucre, Ediciones ASUR 3.

Bascopé Caero, Víctor
2001 "El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los Valles andinos de Cochabamba" (: 271-277). *In : Chungara* , Vol. 33, N° 2.

Bastien, Joseph
1973 *Qollahuaya Rituals. An ethnographic account of the symbolic relations of man and land in an Andean village*. Ithaca, Latin American Studies Program

Bertonio, Ludovico
1984 [1612]
Vocabulario de la lengua aymara, La Paz, CERES/EFEA/MUSEF.

Betanzos, Juan
1987[1551]
Suma y Narración de los Incas. Edité par María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Atlas.

Bianquis, Isabelle
2004 « Les alcools de lait en Mongolie » (: 1-13). In : *Lemangeur-ocha.com*. http://www.lemangeur-ocha.com/wp-content/uploads/2012/02/I_BIANQUIS_alcools_lait_mongolie_01.pdf, consulté le 3 septembre 2011
2012 *L'alcool : Anthropologie d'un objet-frontière*. Paris, L'Harmattan.

Bloch, Maurice et Jonathan Parry (Ed).
1982 *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press.

Bonte, Pierre Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp (sous la direction de)
1999 *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions.

at Cornell.
1986 "Etnofisiologia Andina" (: 5-24). *In : Arinsana*, 1, Cusco.
1996 *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. La Paz, Hisbol.

Bauer, Brian S.
1996 "Legitimization of the state in Inca myth and ritual" (: 327–337). *In* : *American Anthropologist,* Vol. 98, N° 2, Arlington.

Berchtold, Jacques
1998 *Echiquiers d'encre, le jeu d'échecs et les lettres XIXe-XXe siècles*. Paris, Droz.

Berg (Van Den), Hans
1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos, Editorial CETA.
1989 "La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano" (: 155-175) *In* : *Anthropos Revista Internacional de Etnología y Lingüística,* N°84.

Bernand, Carmen (Ed.)
2000 *Désirs d'ivresse. Alcools, rites et dérives*. Numéro spécial d'*Autrement*, N° 191. Paris, Autrement.
2002 "Coca, la plante divine". http://www.clio.fr/bibliotheque/coca_la__plante_divine_.asp

Bourdieu, Pierre
1980 Le *sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourget, Steve
2006 *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*. University of Texas Press

Bourget, Steve et Luis Cornejo B
2007 *Morir para gobernar : sexo y poder en la sociedad Moche*. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.

Bourke, John
1981 [1891]
Les rites scatologiques. Paris, PUF.

Bouysse-Cassagne Thérèse
1975 "Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI". *In* : *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (Cook, P. N., ed.). Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
1978 "L'espace aymara: urco et uma" (: 1057-1080) *In* : *Revue des Annales : économies, sociétés, civilisations*, *Anthropologie historique des sociétés andines* N°5-6, Paris.
1987 *La identidad aymara*. La Paz, Hisbol.
2000 "Les mots, les morts et l'écriture : arts de la mémoire et évangélisation dans les Andes" (: 1141-7161) *In : Cahiers des Amériques Latines* N°33 : Religion et religiosité en Amérique

Latine.
2005 "Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos" (: 443-462) *In* : *Bulletin Français d'Etudes Andines* N° 34 (3).

Bouysse-Cassagne Thérèse, Harris Olivia et Tristan Platt
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol.

Breton, Stéphane
1989 *La Mascarade des sexes : fétichisme, inversion et travestissement rituels*. Paris, Calmann-Lévy.

Brockington Donald, Pereira David, Sanzetenea, Ramon et María de los Angeles Muñoz
1985 "Informe preliminar de las excavaciones arqueológicas en Sierra Mokho y Chullpa Pata (Período Formativo)". *Cuadernos de Investigación, Serie Arqueología* N°5. Cochabamba, UMSS, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Brockington, Donald , Pereira David et Ramón Sanzetenea
1986 "Excavaciones en Maira Pampa y Conchu Pata, Mizque". *Cuadernos de Investigación, Serie Cuadernos de Investigación, Serie Arqueología* N°6. Cochabamba, UMSS, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Bunzel, Ruth
1940 "The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures" (: 361–387). *In: Psychiatry* N° 3.

Burchard Roderick E.
1974 "Coca y trueque de alimentos" (: 209-251). In : *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Giorgio Alberti/Enrique Mayer, Ed.). Lima, IEP.

Butler, Barbara
2006 *Holy Intoxication to Drunken Dissipation: Alcohol among Quichua Speakers in Otavalo, Ecuador*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Byrne de Caballero, Geraldine
1984 "El Tiwanaku en Cochabamba". *In : Cuadernos de Investigación* N° 4 (Serie Arqueología). Cochabamba, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UMSS.

Cáceres Chalco, Efraín
2001 "La muerte como sanción y compensación : visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco" (: 187-200). *In* : *Chungará*. Arica, Vol.33, N°.2

Cachiguango Cachiguango, Luis Enrique
2001 "¡ Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador" (: 179-186). *In* : *Chungará*, Vol.33, N° 2, Arica.

Cadorette C. Raimundo
1975 "Carnaval Aymara; Comentario" (: 13-18). *In* : *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* N° 18.

Cahill, David et Blanca Tovías
2003 Élites Indígenas en los Andes: Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Caillois, Roger
1967 Les jeux et les hommes. Paris, Gallimard.

Calancha, Antonio de,
1975 [1639]
Crónica moralizada del orden de San Augustin en el Perú. Lima, UNSM.

Candau, Joël
1998 Mémoire et identité. Paris, PUF.
2005 Anthropologie de la mémoire, Paris, Armand Colin.
2007 *Épistémè du partage* http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00139992/en/, Université de Nice Sophia-Antipolis. [Consulté le 21 septembre 2012].
2012 « Est-on définitivement mort (socialement) quand on ne sent plus ? » (: 31-37). *In : Rencontre autour du cadavre* (Guy Hervé, Jeanjean Agnès, Richier Anne, Sénépart Ingrid, Schmitt Aurore et Nicolas Weyder, ed.), Marseille, GAAF.

Cantarella, Eva
1996 *Los suplicios capitales en Grecia y Roma : orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madrid, Ediciones Akal.

Carter, William et Mauricio Mamani
1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz, Librería Editorial "Juventud".
1986 *Coca en Bolivia*. La Paz, Juventud.

Castelain, Jean-Pierre
1989 *Manières De Vivre, Manières De Boire - Alcool Et Sociabilité Sur Le Port*. Paris, Imago.

Castellón, Iván
2002 *Procesos de Alcoholización en Chilimarca*. Cochabamba, Editorial Serrano.

Cavero Carrasco, Ranulfo
1986 *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Céspedes Paz, Jaime Ricardo

1982 "La arqueología del área de Pocona" *In* : *Cuadernos de Investigación*. Serie Arqueología, Nº 1. Cochabamba, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón.
1993-1994"Tiwanaku y los valles subtropicales de los Andes" (: 63-66) *In* : *Análisis Cultural* (Cochabamba), Nº 2.
2000 "Excavaciones arqueológicas en Piñami" *In* : Boletín INIAN-MUSEO, Nº 9. Cochabamba, UMSS.
2001 "Les vallées de Cochabamba sous la domination de Tiahuanacu" (: 42-49) *In* : *Dossier d'archéologie : Tiahuanacu une civilisation des Andes*, Nº 262.

Céspedes Paz Jaime Ricardo, Anderson Karen et Ramón Sanzetenea
1994 *Report on the excavation at the parochial building. Quillacollo, Bolivia. June July 1993*. Cochabamba, Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón.

Charlier, Laurence
2011 *L'Homme-Proie. Prédation, agentivité et conflictualité dans les Andes boliviennes*, thèse doctorale soutenue le 7 avril 2011 à l'EHESS, Paris.

Craplet, Michaell
2005 *À consommer avec modération.* Paris, Odile Jacob.
2000 *Passion Alcool*, Paris, Odile Jacob.

Crespo Ramiro, Julio
2007 *Tiraque. Una obra y Un Destino*. Édité à compte d'auteur.

Cruz, Pablo
2009 "Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia" (: 55-74). In : *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas,* Nº 38.

Cieza de Léon, Pedro
1984 [1553]
Obras Completas, Volumes 1-2. La Crónica del Perú. Las guerras civiles peruanas. Consejo superior de Investigaciones Científicas. Édité par Gonzalo Fernandez de Oviedo, Madrid. Carmelo Sáenz de Santa María.

Cobo, Bernabé
1964 [1653]
Historia del Nuevo Mundo, T. XCII, Madrid, BAE.

Conlee, Christina A., Ogburn Dennis et Kevin Vaughn (ed.),
2005 *Foundations of Power in the Prehispanic Andes*". Washington, D.C., American Anthropological Association

Corbin, Alain
1982 *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*. Paris, Aubier-Montaigne.

Coulon, Christian
1988 « La félibrée du Périgord comme rite d'inversion identitaire » (: 71-83) *In* : *Revue française de science politique*, 38e année, N°1. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1988_num_38_1_411123. Consulté le 24 décembre 2011.

Cummins, Thomas B. F.
2002 *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels.* Ann Arbor, University of Michigan Press.

Cutler, Hugh et Martin Cardenas
1947 "Chicha, a Native South American Beer" (: 33–60). In : *Botanical Museum Leaflets* Nº13(3), Harvard University.

Deschodt, Gaëlle
2011 « Modes de figurations des dieux en Grèce ancienne. Le cas du sacrifice », *In* : *Images Revues* [En ligne], 8 | 2011, mis en ligne le 20 avril 2011, consulté le 05 décembre 2010. URL : http://imagesrevues.revues.org/502

Désy, Pierrette Paule
1978 "L'homme-femme. Les berdaches en Amérique du Nord" (: 57-102) *In* : *Libre. Politique, anthropologie, philosophie* Nº 78-3. Paris, Payot.

Détrez, Christine
2002 *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil.

Detienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant
1979 *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec.* Paris, Gallimard.

Diez Hurtado, Alejandro
2000 « Fiestas patronales y redefinición de identidades en los andes centrales". In: http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm. [Consulté le 15 mars 2007]

Dory, Daniel et Jean-Claude Roux
1998 « De la coca à la cocaïne : un itinéraire bolivien… » (: 21-46) *In* : *Autrepart* N°8.

Douglas, Mary
1987 *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology.* New York, Cambridge University Press.

Dransart, Penelope
1991 *Fibre to Fabric: The Role of Fabric in Camelid Economies in Prehispanic and Contemporary Chile.* D. Phil Thesis, Faculty Board of Anthropology and Geography in the University of Oxford.

Duchesne, Frédéric
2008 *L'ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle.* Thèse de doctorat. IHEAL- Paris Sorbonne Nouvelle.

Duviols, Pierre
1976 " Un symbolisme andin du double : la lithomorphose de l'ancêtre " (: 359-363), In : *Congrès International des américanistes*, XLII, Vol. 4.
1979 " Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement de l'espace et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe « huanca » et sa fonction dans les Andes préhispaniques " (: 7-31) In : *L'Homme*, XIX (2).
1986 *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, siglo XVII.* Cuzco, Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas.

Elias, Norbert
1973 *La civilisation des mœurs.* Paris, Calmann-Lévy.

Ellefsen, Bernardo
1972 *Importancia Histórica de Incallacta*. Cochabamba, Publicaciones de CORDECO.
1989 *Matrimonio y sexo en el incario*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.

Erikson, Philippe (ed.)
2004 *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Musée français de la Brasserie, Saint-Nicolas de Port (ouvrage édité et publié avec le concours de l'université de Paris X-Nanterre, de l'UMR 7535 et de l'UPR 324.

Espinoza, Waldemar
1973 "Las colonias de mitmas múltiples en Abancay, siglos XV y XVI" (: 225-299). *In : Revista del Museo Nacional*, Lima.
1990 *Los Incas, economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyu*. Lima, Editorial Amaru.
1993 "Los Mitimas Ajiceros, Maniceros y los plateros de Cochabamba" (47-74). *In : Historia y Cultura* N°22, Cochabamba.

Fabre-Vassas, Claudine
1989 " La boisson des ethnologues » (: 5-14) *In* : *Terrain* N° 13, Boire. Paris.

Faller, Martina
2004 "The Deictic Core of 'Non-Experienced Past" (: 45-85). *In : Cuzco Quechua Semantics* 21(1) http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/. [consulté le 12 juillet 2011]

Félice (de), Philippe
1936 *Poisons Sacrés, Ivresses Divines*. Paris, Albin Michel.

Fernández Juárez, Gerardo
1995 *El banquete aymara: mesas y yatiris.* La Paz, Hisbol.
1999 « Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca" (: 119-164). *In* : *Los vivos y los muertos. Duelo y ritual mortuorio en los Andes* (Kessel, Juan van). Iquique, IECTA.
2001 *Simbolismo natural entre los aymaras: mesas y yatiris*. Madrid, Universidad Complutense.
2006 "Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia" (: 163-180*). In: Revista Española de Antropología Americana* N°175, Vol. 36.
2008 *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia.* La Paz, Cipca.

Flores Martos, Juan Antonio et Luisa Abad González Alva (ed.)
2007 *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina.* Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha.

Fournier, Dominique et Salvatore d'Onofrio (Comp.)
1991 *Le ferment divin.* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Fresnault-Deruelle, Pierre
[non daté]
« Un boudoir en plein air » http://mucri.univ-paris1.fr/mucri11/article.php3?id article=139 [consulté le 20 novembre 2009]

Garcés, Fernando
2005 *De la voz al papel. La escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman.* La Paz/Cochabamba: CENDA-Plural editores.

García Mérida, Wilson
1996 *Un siglo en Cochabamba, mirando una ciudad desde La Taquiña.* Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Garcilaso de la Vega, El Inca
[1609] Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Madrid, Biblioteca Nacional. Reproduction digitale de l'édition de Pedro Crasbeeck, 1609. http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/incagarcilaso/ pcuartonivel3599.html?conten=obra [consulté le 9 août 2009]

Garófalo, Leo J.
2003 "Los curacas del mercado de chicha del Cuzco, 1640-1700" (: 175-212) In : *Elites*

Indígenas en los Andes: Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial (Cahill, D., Tovías, B. (ed.). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Gaussot, Ludovic
2004 *Modération et sobriété. Études sur les usages sociaux de l'alcool*. Paris, L'Harmattan.

Geffroy, Céline, Crespo, Carmen et Gonzalo Siles
2008 *La Invención De La Comunidad: Migración De Retorno Y Economía Solidaria En Huancarani*. La Paz, PIEB-Embajada de Francia.

Gentile, Margarita
1994 "Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica" (: 69-103). *In* : *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, N° 23 (1).

Gisbert Teresa, Silvia Arze et Martha Cajias
1987 *Arte textil y mundo andino*. La Paz, Gisbert y Cia.

Goff (Le) Jacques et Nicolas Truong
2003 *Une histoire du corps au moyen âge*. Paris, L. Levi,

Goldstein, David J., Coleman Goldstein, Robin, C. et Patrick R. Williams (**ed**.)
2008 "You are what you drink : A sociocultural Reconstruction of Pre-hispanic Fermented Beverage Use at Cerro Baul, Moquegua, Peru" (:133-166) *In* : *Drink, Power and Society in the Andes* (Jennings, Justin et Bowser, Brenda J. ed.). Florida, University Press of Florida.

Gómez Huamán, Nilo
1966 "Importancia social de la chicha como bebida popular en Huamanga" (: 33–57). *In: Wamani* 1(1).

González Holguín, Diego
2007 [1608]
Vocabvlario de la Lengva General de todo Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca. Digitalizado por Runasimipi.org. Lima http://www.illa-.org/cd/diccionarios/VocabvlarioQqichuaDeHolguin.pdf. [Consulté le 18 avril 2009].

González Miranda, Sergio
1995 "Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá (1880-1930)" (: 135-151). *In* : *Chungara*, Vol. 27 N° 2. Chile, Universidad de Tarapacá.

Gordillo, José et Mercedes del Rio
1993 *La visita de Tiquipaya (1573). Análisis etnodemográfico de un padrón toledano.* Cochabamba: UMSS-CERES-ODEC/FRE.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
2006 [1615]
Nueva corónica y buen gobierno http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm [consulté le 5 février 2008]

Guy Hervé, Jeanjean Agnès, Richier Anne, Sénépart Ingrid, Schmitt Aurore et Nicolas Weyder
2012 *Rencontre autour du cadavre*. Marseille, GAAF.

Halloy, Arnaud
2012 "Gods in the Flesh: Learning Emotions" *In* the Xang"ô Possession Cult (Brazil)" (: 177-202). *In: Ethnos: Journal of Anthropology*, 77 : 2.
http://dx.doi.org/10.1080/00141844.2011.586465. [Consulté le 24 octobre 2012]

Hargous, Sabine
1985 *Les Appeleurs d'âmes : L'Univers chamanique des Indiens des Andes*. Paris, Albin Michel.

Harvey, Penelope
1993 "Género, comunidad y confrontación: relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú" (: 113-138). *In* : (Thierry Saignes, ed.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol-IFEA.

Harris, Olivia
1982 "The dead and the devils among the bolivian Laymi". *In* : *Death and the regeneration of life* (Maurice Bloch et J. Parry, ed.) . Cambridge, Cambridge University Press.
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia" (: 135-152). *In : Chungara* N° 11. Chili: Universidad de Tarapacá.
1986 "Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer" (: 17-42). *In: Allpanchis phuturinaqa*, N°25, Cusco, Instituto de Pastoral Andina.

Harris, Olivia, Larson, Brooke et Enrique Tanderer (ed.)
1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX* . La Paz, CERES.

Harris, Olivia et Thérèse Bouysse-Cassagne
1988 "Pacha: en torno al pensamiento aymara" (: 217-274). In *: Raíces de América: el mundo aymara* (X. Albó, comp). Madrid, Alianza Editorial/ UNESCO.

Hastorf, Christine A., Whitehead, William T., Bruno, Maria C., et Melanie Wright
2006 "The Movements of Maize into Middle Horizon Tiwanaku, Bolivia" (: 429-448). In*: Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography,*

Domestication and Evolution of Maize (John Staller, Robert Tykot, and Bruce Benz). San Diego, Elsevier.

Hayashida, Frances
2008 "Chicha Histories Pre-Hispanic Brewing in the Andes and the Use of Ethnographic and Historical Analogues" (: 222-256). *In : Drink, Power and Society in the Andes* (Jennings, Justin et Bowser, Brenda J., ed.). Florida, University Press of Florida.

Heath, Dwight
1962 "Drinking Patterns of the Bolivian Camba" (: 22–36I). *In: Society, Culture, and Drinking Patterns* (David J. Pittman and Charles R. Snyder, ed.). New York, John Wiley et Sons.
2000 *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture*. Philadelphia, Runer/Mazel.

Hertz, Robert
1907 " Représentation collective de la mort" *In* : *Année sociologique*, première série, tome X. http://www.anthropologieenligne.com/pages/hertzM.html [consulté le 29 décembre 2012]

Heusch (de), Luc
1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.

Higueras-Hare, Álvaro
1996 *Prehispanic Settlement and Land Use in Cochabamba, Bolivia*. Doctoral dissertation, University of Pittsburgh.

Hocquenghem, Anne Marie
1986 " Les représentations érotiques mochicas et l'ordre andin " (: 35-47) *In* : *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 15(3-4), Lima.

Horozco, Melchior de et Francisco del Ringon
1970 [1557]
Visita a Pocona 1557. (: 269-308). Edité par María Ramírez Velarde, Historia y Cultura 4, Lima.

Horton, Donald
1943 "The Functions of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-cultural Survey" (: 199–320). *In* : *Quarterly Journal of Studies on Alcohol4*.

Hubert, Henri et Marcel Mauss
2009 [1929]
"Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". In : Mélanges d'histoire des religions. Collection : Travaux de l'Année sociologique. Paris, Librairie Félix Alcan. Edition Électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/melanges_hist_religions/t2_sacrifice/sacrifice.html [consulté le 6 mars 2007]

Huizinga, Johan
1972 *Homo Ludens*. Madrid, Alianza Editorial, Emecé Editores.

Hyslop, John
1992 *Cápac Ñan. El Sistema Vial Incaico*. Perú, Instituto de Estudios Arqueológicos.

Ibarra Grasso, Dick Edgar
1978 *La Verdadera Historia de los Incas*. La Paz, Los Amigos del Libro.

Instituto Nacional de Estadística de Bolivia
2001 Censo de Población y vivienda 2001 http://www.ine.gob.bo/cgibin/Redatam/RG4WebEngine.exe/PortalAction

Irarrázaval, Diego
1994 "Arte de Muerte y Vida" (: 529-558). *In : Allpanchis* 43/44.

Itier, César
2004 *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*. Paris, Karthala Editions.

Jennings, Justin
2001 "A network analysis of Inka Roads, administrative centers, and storage facilities". (:655-687) *In* : *Ethnohistory* 48(4).
2005 "La Chichera y el Patrón: Chicha and the Energetics of Feasting in the Prehistoric Andes" (: 241–259). *In : Foundations of Power in the Prehispanic Andes*" (Christina A. Conlee, Dennis Ogburn, and Kevin Vaughn, ed.) Washington, D.C., American Anthropological Association.

Jennings, Justin et Brenda J. Bowser (ed.)
2008 *Drink, Power and Society in the Andes*. University Press of Florida.

Jennings Justin et Melissa Chatfield (ed.)
2008 "Pots, Brewers, and Hosts. Women's Power and the Limits of Central Andean Feasting" (: 200-231). In : *Drink, Power and Society in the Andes* (Jennings, Justin et Bowser, Brenda J., ed.). Florida, University Press of Florida.

Jiménez Sardón, Greta
2003 *Rituales de vida en la cosmovisión andina*. La Paz, Plural Editores.

Jolas, Tina, Pingaud Marie-Claude, Verdier Yvonne et Françoise Zonabend
1990 *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Jolly, Eric
2004 *Boire avec esprit, Bière de mil et société dogon*. Nanterre, Société d'Ethnologie.

Jousse, Marcel
1925 *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs.* Paris, Gabriel Beauchesne, Éditeur. http://classiques.uqac.ca/classiques/jousse_marcel/Style_oral_verbo_moteurs/style_oral_verbo_moteurs.pdf [consulté le 8 mars 2009]
1935 *Du Mimisme à la Musique chez l'Enfant*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Kaulicke, Peter, Urton Gary et Ian Farrington (ed.)
2002 *Identidad y Transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, Primera Parte. Lima, Pontifica Universidad Católica del Perú.

Kessel, Juan van
1999 *Los vivos y los muertos. Duelo y ritual mortuorio en los Andes*. Iquique, IECTA.

Kesseli Risto et Martti Parsinnen
2005 "Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d. C)" (:379-410). *In: Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* 34 (3).

Kerbrat, Ariane
2004 "Le syndrome Cendrillon ". *In* : Je Magazine N° 4.

Kilani, Mondher
2006 " Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser " (: 33-46). *In : Études sur la mort* N° 129. www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-1-page-33.htm. DOI : 10.3917/eslm.129.0033.[consulté le 2 septembre 2012]

Klein, Herbert
1982 *Historia general de Bolivia*. La Paz, Editorial Juventud.
1986 *Coca production in the Bolivian Yungas in the colonial and early national periods.* LASP Edición.

Kolata, Alan, ed.
2003 *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, Vol. 2 Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.

Lacaze, Gaëlle
2003 "D'os et de chair'. Etude comparée des techniques d'alimentation chez les Kazakhs et les Mongols " (: 203-228). *In : Food and History* Vol 1, N°1.
2004 "Boire et se Saouler. Les sorties de l'âme pendant l'ivresse " (: 141-164) *In : Le corps et ses orifices* (Mechin Colette, Bianquis Isabelle et David Le Breton, ed.). Paris, L'Harmattan.

Lagos, María
1997 *Autonomía y Poder : dinámica de clase y cultura en Cochabamba.* La Paz, Plural Editores.

Llanos Layme, David
2004 "Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani" (: 159-184) *In* : *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes* (Alison Spedding Pallet, ed.). La Paz, ISEAT- Plural Editores.

Llanque Chane, Domingo
1990 *La Cultura Aymara. Desestructuración o Afirmación de Identidad*, Lima, Tarea/IDEA.

Larson, Brooke
1998 *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia.* N. Caroline, Duke University Press.

Lavayen M. Carlos
2004 *Inkallajta. Arquitectura y Urbanismo Incaico*, Cochabamba, UMSS-Facultad de Arquitectura.

Lempert, Bernard
2000 *Critique de la pensée sacrificielle*, coll. La couleur des idées, Paris, Seuil.

Malville, Nancy
2001 "Long-distance Transport of Bulk Goods in the Pre-Hispanic Southwest" (: 230–24). *In: Journal of Anthropological Archaeology,* N°20.

Manceau, Emilie-Charlotte
2005 Le divertissement et les rituels. Conférence donnée aux JIF 2005 (27-28 mai à Saales). http://ciics.free.fr/article.php3?id_article=100

Mangan, Jane
2005 "Prendas y pesos en Potosí colonial: colocando las prácticas urbanas en un contexto social" (:107-129). *In: Revista Andina.* I Semestre.

Magny, Caroline
2008 *Boire à Churcampa (Pérou) de la production des boissons au sens de l'ivresse.* Thèse/mémoire: Th. doct. Ethnologie Nanterre, Université de Paris.
2009 "Cuando ya no se puede tomar trago ni chacchar coca. El caso de los conversos "protestantes" en los Andes centrales peruanos. In: *Anthropology of Food*, S6.

Mariscotti de Görlitz, A. M.
1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales.* Indiana, suplemento 8. Gebr. Berlin, Mann Verlag.

Martínez, Rosalía
2009 « Musiques, mouvements, couleurs dans la performance musicale andine. Exemples boliviens » (: 84-97). *In* : *Terrain* n° 53.

Matienzo, Juan de
1967 [1567]
Gobierno del Perú. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, vol. 11.

Mechin Colette, Bianquis Isabelle et David Le Breton, (ed.),
2004 *Le corps et ses orifices*. Paris: L'Harmattan.

Meruvia, Fanor
1991 "La coca en los Yungas de Pocona (1550-1600). Avances de investigación". *In: Historia y Cultura*, No. 20. La Paz, Sociedad Boliviana de Historia.
1993 "La coca en Pocona. Ocaso de una encomienda y emergencia de chácaras privadas. Siglo XVI" (: 193-277) *In* : *Búsqueda* 4-5. Cochabamba, IESE-UMSS.
2000 *Historia de la coca. Los Yungas de Pocona y Totora (1550-1900*). La Paz, Alcaldía de Totora-CERES-Plural Editores.

Millones, Luis
2007 "Mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy" (: 7-39). In: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?
Mem. am. [online]., n.15 [consulté le 20 juillet 2011] script=sci_arttext&pid=S1851-7512007000100001&lng=es&nrm=iso>.

Molina, Cristóbal de
1943 [1575]
Fábulas y ritos de los Incas. *In : Las crónicas de los Molinas*: 5-84. Colección "Los pequeños grandes libros de la historia americana". Serie I, Tomo IV. Lima, Librería e imprenta Miranda.

Molinie Fioravanti, Antoinette
1986/1987
«El simbolismo de frontera en los Andes», *Revista del Museo Nacional* (251-286), 48. Lima.
1991 "Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina" (: 79-92). *In : Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (1)
1999 "Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine » (: 113-134). *In*: *L'Homme*, tome 39 n°149.

Montaigne, Michel de
1965 [1595]
Essais. Paris, édition de Pierre Villey, Presses universitaires de France.

Mujia, Ricardo
1914 *Bolivia-Paraguay. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, presentada por el Doctor Ricardo Mujía, enviado especial extraordinario y Ministro Plenipotenciario de Bolivia en el Paraguay*. Anexos Tomo II y Tomo III, Época colonial. La Paz-Bolivia, Empresa Editora "El Tiempo".

Muñoz, María de los Ángeles
2002 "Inkallajta: Arqueología, Desarrollo e Identidad". *In: Cultural, Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*, Año VI, Nº 20.
2006 *Gestión participativa del patrimonio : Un caso boliviano. Diario de Campo*. Cuadernos de Antropología Serie Patrimonio Cultural Nº 4. México, CONACULTA-INAH.

Murra, John
1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
2002 *El Mundo Andino: Población, Medio Ambiente y Economía*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial e Instituto de Estudios Peruanos.

Murúa, Fray Martín de
2004 [1615]
Historia General del Perú. Madrid, Manuel Ballesteros.

Nachtigall, Horst
1966 *Indianische Fischer, Feldbauer und Viehzüchter*. Berlin, Reimer Verlag.

Nahoum-Grappe, Véronique
1989a « Histoire et anthropologie du boire en France du XVIe siècles » (: 83-169). *In : De l'ivresse à l'alcoolisme. Etudes ethnopsychanalytiques* (C. Le Vot-Ifrah, M. Mathelin, V. Nahoum-Grappe). Paris, Dunod.
1989b « Boire un coup… » (: 72-80) in : *Terrain* N° 13.
1991 *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*. Paris, Quai Voltaire.

Nash, June
1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mining Communities*. Nueva York, Columbia University Press.

Nathan, Tobie
1989 "Bacchus est alcoolique et le grand Pan est mort". Préface à : Le Vot-Ifrah Cl., Nahoum-Grappe V., Mathelin M. : Boire : Alcool, culture, clinique. Paris, Dunod,

Navarrete Pellicer, Sergio
2005 *Los significados de la música : La marimba maya*

achi de Guatemala. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social.

Noble Cook, David (ed.)
1975 Tasa de la visita general de Francisco de Toledo. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Noret, Joël
2010 *Deuil et funérailles dans le Bénin méridional. Enterrer à tout prix*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

Novillo Guzmán, José A.
2005 *Totora : Todos Santos 2005*. http://www.totora.org/Totora-Todo-Santos-2005.htm [consulté le 10 septembre 2011]

Numhauser Bar-Magen, Paulina
2005 [1998]
Mujeres indias y señores de la coca: Potosí y Cuzco en el siglo 16. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.

Nuñez, Rafael et Eve Sweetser
2006 "With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time" (: 401–450*). In: Cognitive Science* 30.

Núñez Rafael, Cooperrider Kensy, Doan D et Jürg Wassmann
2012 Contours of time: Topographic construals of past, present, and future in the Yupno valley of Papua New Guinea (: 25-35). In: Cognition N 124 (1). [consulté le 20 février 2012]Url: 10.1016/j.cognition.2012.03.007.

Ochoa, Víctor
1976 "Ritos para Difuntos" (: 1-18). *In: Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras* N°39.

Ondegardo, Polo de
1916 [1571]
Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo, en: Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo (1571), Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, T.III. Lima, Imprenta y Librería Sanmarti y Cia.

Oporto, Luis et Fernández Roberto
1981 "La Fiesta de Todos los Santos. Casos particulares" (:11-22). *In : Revista Boliviana de Etnomusicología y Folklore* 2 (1).

Ortiz Rescaniere, Alejandro
2001 *La pareja y el mito*. Lima, Fondo editorial PUCP.

Parchin, Stan
Non daté
Goya's Last Works. A Special Exhibition Review by Stan Parchin
http://arthistory.about.com/library/weekly/sp/bl_goyalast_rev.htm [consulté le 11 octobre 2011]

Paredes, Rigoberto
1920 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*.University of Toronto http://archive.org/details/mitossupersticio00pareuoft [consulté le 5 septembre 2010]

Paredes Candia, Antonio
1967 *Artesanias e industrias populares de Bolivia*. La Paz, Isla.

Pärssinen, Martti
2003 *Tawantinsuyu. El Estado Inca y su organización política*. Lima, IFEA.

Pease, Franklin
2003 *Los Incas*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pereira H., David
1982 *La Red Vial Incaica en Cochabamba (Estudio Arqueológico y etnohistórico)* Cuadernos de Investigación. Serie Arqueología Nº 1. Cochabamba, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón.

Pereira H., David y Céspedes, Ricardo
1982 *Culturas Pre-incas y Redes Viales en Cochabamba*. Cochabamba, Museo Arqueológico-UMSS.

Pereira H. David, Sanzetenea Ramón et Donald Brockington
2001 "Investigaciones del Proyecto Arqueológico Formativo en Cochabamba, Bolivia" (:167-182). *In: Textos Antropológicos*, Vol. 13, Nº 1-2.

Pérez Galán, Beatriz
2010 "Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena". In : *Gazeta de Antropología*, N° 26 (2). http://hdl.handle.net/10481/6780 [consulté le 3 mars 2009]

Perrot, Claude-Hélène
1967 « Be di murua : un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié" (: 434-443). *In : Cahiers d'études africaines* Vol. 7, N° 27.

Pittman, David J. et Charles Snyder (ed.)
1962 *Society, Culture, and Drinking Patterns*. New York, John Wiley & Sons.

Platt, Tristan
1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz, Cipca.

Platt Tristan, Bouysse-Cassagne Thérèse et Olivia Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural editores/University of St Andrews/University of London/Fundación Interamericana/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Presta, Ana María (ed.)
1995 *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-VIII*. Sucre, Ediciones ASUR 4.

Proust, Marcel
1927 *Le Temps retrouvé*. Paris, Gallimard.

Putman, Robert
2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon and Schuster.

Ramírez, Susan Elizabeth
2005 *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford, Stanford University Press.

Ramos Gavilán, Alonso
1976 [1621]
Historia de nuestra señora de Copacabana. La Paz, Ed. Universo.

Randall, Robert
1993 "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia" (: 73-112). *In* : *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (Thierry Saignes, ed.). La Paz, Hisbol-IFEA.

Renard-Casevitz France Marie, Thierry Saignes et Anne-Christine Taylor
1986 Al Este de los Andes: Relaciones entre las sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII. Vol. I. Lima, Instituto de Estudios Andinos.

Rio (del), Mercedes
2010 "Los tesoros de los mallku de Pocona y Totora en el siglo XVI" (: 199-220). *In : Chungará* Vol. 42, N° 1, Arica.

Riveros, Angela
2001 « La fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz : cambios y continuidades culturales" (: 389-399). In : *XIV Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Musef, vol. I.

Rivière, Gilles
1983 « Quadripartition et idéologie dans les communautés ayamaras de Carangas (Bolivie) » (: 41-62). In : *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines* 12 N° 3-4.
2007 « Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano », In : *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Rivière, Gilles, Puesto en línea el 15 junio 2007,. URL : http://nuevomundo.revues.org/6661 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.6661[consulté le 7 septembre 2010].

Robin Azevedo, Valérie
2004 « La divine comédie dans les Andes ou les tribulations du mort dans son voyage vers l'au-delà ». *In : Journal de la société des américanistes* [En ligne] , 90-1 | , mis en ligne le 05 janvier 2009, [Consulté le 02 septembre 2011].
URL : http://jsa.revues.org/index484.html
2008 *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre, Publications de la Société d'ethnologie.

Rocha, José Antonio
1990 *Sociedad Agraria y Religión. Cambio social e identidad cultural en los Valles de Cochabamba*. La Paz, Hisbol.

Rodríguez, Gustavo et Humberto Solares
1990 *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba, Serrano.

Rösing, Ina
1991 *Las Almas Nuevas del Mundo Callawaya*. Cochabamba, Los Amigos del Libro.
1992 *La mesa blanca Callawaya*. Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1989 *Costa Peruana Prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1977 *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Ruiz, Jesús María, José Manuel Fraile Gil et Susana Weich-Shahak
2008 *Al vaivén del* columpio*: Fiesta, coplas y ceremonial*. Diputación de Cádiz, Universidad de Cádiz.

Sachun Cedeño, María Teresa
2001 "La chicha en Moche" (: 8–11). *In: Boletín de Lima,* N° 124.

Saignes, Thierry
1988 "Capoche, Potosí y la coca. El consumo

popular de estimulantes en el siglo XVII". (: 207-236) *In : Revista de Indias* Vol. 48; Nº 182 – 183, Madrid.

1993a "Estar en otra cabeza: tomar en los Andes" (: 11-21). *In : Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.* (Thierry Saignes, ed.). La Paz, Hisbol-IFEA.

1993b *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.* La Paz, Hisbol-IFEA.

1992 Pierre Chaunu, l'Amérique et nous : essai d'égo-histoire (: 7-20). In *: Cahier des Amériques Latines N°13. Nouvelle Série* (Sorbonne Nouvelle).

Salazar-Soler Carmen

1993 "Borracheras y visiones de los Indios en los Andes. Los Jesuitas y la ebriedad de los Indios en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)" (: 23-42). In : *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.* (Thierry Saignes, ed.). La Paz, Hisbol-IFEA.

1987 "El tayta Muqui y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica, Perú" (: 193-219). *In : Journal de la Société des Américanistes*, tome LXXIII.

1989 "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée" (: 817-838) Vol. 101, N° 101-2.

2000 "Le gardien des ténèbres : rites miniers dans les Andes" (: 124-139). *In : Désirs d'ivresse (*sous la direction de C. Bernand), Paris, Autrement, Collection Mutations, N°191.

Sanabria, Harry

1993 *The coca boom and rural social change in Bolivia.* University of Michigan Press.

Sánchez C. Walter

2007a "The Inca trail in Arepucho and the stone with writings" (: 4-5). *In : Cocha-banner* Nº 18. Cochabamba.

2007b "Landscapes…Past and present" (: 13-14). *In : Cocha-banner* Nº 21, Cochabamba.

2008 *Inkas, "flecheros" y mitmaqkuna. Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI).* Thèse doctorale présentée à l'Université d'Uppsala (Suède).

Santamaría, Daniel

1987 "La participación indígena en la producción y comercio de coca, Alto Perú 1780- 1810" (: 425-444). In: *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX* (Harris, Olivia et al. ed.). La Paz, CERES.

Sanzetenea, Ramón

1998 *Informe sobre los trabajos de prospección y relevamiento de los sitios incaicos del valle de Pocona. Provincia Carrasco y Vacas, Arani.* (Non édité). Cochabamba, INIAM-Museo Arqueológico.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1943 [1572] *Historia de los Incas.* Edité par Rosemblat. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A.

Saumade, Frédéric

2004 « Carnaval et émigration saisonnière au Mexique » (: 215-236). *In : Etudes rurales* N° 169-170. URL : www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2004-1-page-215.htm. [consulté le 6 octobre 2011]

Schlegelberger, Bruno

1993 *La Tierra Vive: Religión Agraria y Cristianismo en los Andes Centrales Peruanos.* Cusco, Ed. CAIJO.

Schramm, Raimundo

1990 "Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza (valle Alto cochabambino)". Siglo XVI" (: 3-41). *In : Historia y Cultura*, XVIII, La Paz.

1995 Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas Valles de Ayopaya y Mizque (:163- 187). In : *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-VIII* (Ana María Presta. ed.). Sucre, Ediciones ASUR 4.

Silverblatt, Irene Marsha

1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton, Princeton University Press.

Sillar, Hill et Dean, Emily

2002 "Identidad étnica bajo el dominio Inka: una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del Estado Inka en el grupo étnico Canas" (: 205-264). In *: Identidad y Transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, Primera Parte (Peter Kaulicke, Gary Urton et Ian Farrington, ed.). Lima, Pontifica Universidad Católica del Perú.

Spedding Pallet, Alison (Comp.)

2004 *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes.* La Paz, ISEAT- Plural Editores.

Staller, John, Tykot, Robert et Bruce Benz (ed.)

2006 *Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication and Evolution of Maize.* San Diego, Elsevier.

Stern, Steve

1993 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640.* Wisconsin, MA, The University of Wisconsin Press.

Stobart, Henry
2002 "Sensational Sacrifices. Feasting the senses in the Bolivian Andes" (: 97-120). In : *Music, Sensation and sensuality* (Austern Linda Phyllis, dir.). New York, Routledge.
1994 "Flourishing Horns and Enchanted Tubers: Music and Potatoes in Highland Bolivia" (:35-48). *In : British Journal of Ethnomusicology* N°3.

Strude, Erdmann
1963 *Vialidad Imperial de los Incas. Desde Colombia hasta Chile Chile Central y Sur de Mendoza (Argentina), con inclusión de sus proyecciones orientales*. Córdova, Dirección General de Publicaciones.

Terrazas Montero, Luis Fernando
2008 *Paisajes evolutivos en el espacio de Pocona*, mémoire de mastère inédit.

Turner, Victor
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago, Aldine Pub.

Turner Victor et Turner Edith
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press.

Urquidi, José Macedonio
1970 *El Origen de la Noble Villa de Oropeza, Cochabamba*. H. Municipalidad de Cochabamba.

Varela, Francisco, Thompson, Evan T. et Eleanor Rosch
1991 *The Embodied Mind* : Cogni*tive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, MIT Press.

Vargas Carlos, Rosati Hugo et Francisco Sanchez Cabello
2002 *Guaman Poma*: *testigo del mundo andino*. Santiago, Lom Ediciones.

Vernant, Jean-Pierre
1990 « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence » (: 225-226). *In : Métis* V.
1979 « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode » (: 38-44). *In : La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec* (Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant), Paris, Gallimard.

Viedma, Francisco de
1836 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra por (su gobernador-intendente*). Buenos Aires, Imprenta del Estado. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01349419755460274088680/p0000005.htm#PagFin [consulté le 12 novembre 2010].

Vitry Christian
Non daté
"Los niños del volcán Llullaillaco. Un importante hito en la Arqueología de Alta Montaña" In : http://www.naya.org.ar/museo/salta/ninos.htm, [consulté le 20 février 2009].

Vokral, Edita Vera
1991 *Qoñi-Chiri: La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el altiplano del Perú*. Quito, Abya-Yala.

Vot-Ifrah (Le) Claude, Mathelin Marie et Véronique Nahoum-Grappe
1989 *De l'ivresse à l'alcoolisme. Etudes ethnopsychanalytiques*. Paris, Dunod.

Wachtel, Nathan
1981 "Los mitimas del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Capac" (:21-57). *In* : *Historia Boliviana* I/1.

Wightman, Ann M.
1990 *Indigenous migration and social change: The forasteros of Cuzco, 1570-1720*. N. Caroline, Duke University Press.

Wright, Melanie F., Hastorf Christine A. et Heidi A. Lennstrom
2003 "Pre-Hispanic Agriculture and Plant Use at Tiwanaku: Social and Political Implications" (:384–403). *In : Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, Vol. 2 (Alan Kolata, ed.). Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.

Yáñez, José
1988 "La Fiesta de Difuntos en un Contexto Semi-rural. El Kuti del Pacha" (: 26-29). *In: Fe y Pueblo* N°9.

Zuidema, R Tom
1964 The Ceque System of Cuzco. Leiden: EJ. Brill.

ARTICLES DE PÉRIODIQUES

Byrne de Caballero, Geraldine

1975 « La arquitectura de almacenamiento en la logística incaica » In: *El Diario*, La Paz, Nov.30.

1975a "La lógica de almacenamiento". *In: El Diario*, La Paz, 30.XI.

1976 "Asentamientos Precolombinos de Ayopaya" *In* : *Los Tiempos*, Cochabamba, 24.X.1976.

Pereira, David

1981 "Otro importante lugar pre-colombino en Cochabamba. Kharalaus Pampa: Tambo incaico en Quillacollo, en: Los Tiempos (Facetas), Cochabamba, 5.VII.1981.

Rojas Paredes Pablo

2012 « Corso de Corsos : El día que Evo Morales desapareció del Palco », [http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012022802, [consulté le 28 février 2012].

Sanzetenea, Ramón

1979 "Los Caminos Incaicos en el Valle de Cochabamba". In : *Los Tiempos*, Cochabamba, 7.I.

TABLEAUX

Goya, Francisco

1779 *El columpio*. Huile sur toile, 260 cm x 165 cm. Museo del Prado, Madrid.

Fragonard, Jean-Honoré

vers 1767

Les heureux hasards de l'escarpolette. Huile sur toile, 81cm x 64 cm. Wallace Collection, Londres.

CINEMA

La nacion clandestina (1989)
Dir: Jorge Sanjinés.
Bolivie-Espagne

La grande abbuffata (1973)
Dir : Marco Ferreri
Film franco-italien

ARTS CONTEMPORAINS

Abranson, Evan

2007 Performance d'Evan Abranson dans laquelle deux hommes déjà âgés, vêtus traditionnellement, totalement ivres, s'embrassent sur la bouche. La Paz, MUSEF.

Yinka shonebare

The swing.

http://africa.si.edu/exhibits/shonibare/swing.html [consulté le 9 octobre 2009]

ANNEXES

ANNEXE I

La longue histoire de la colonisation de la région de Cochabamba

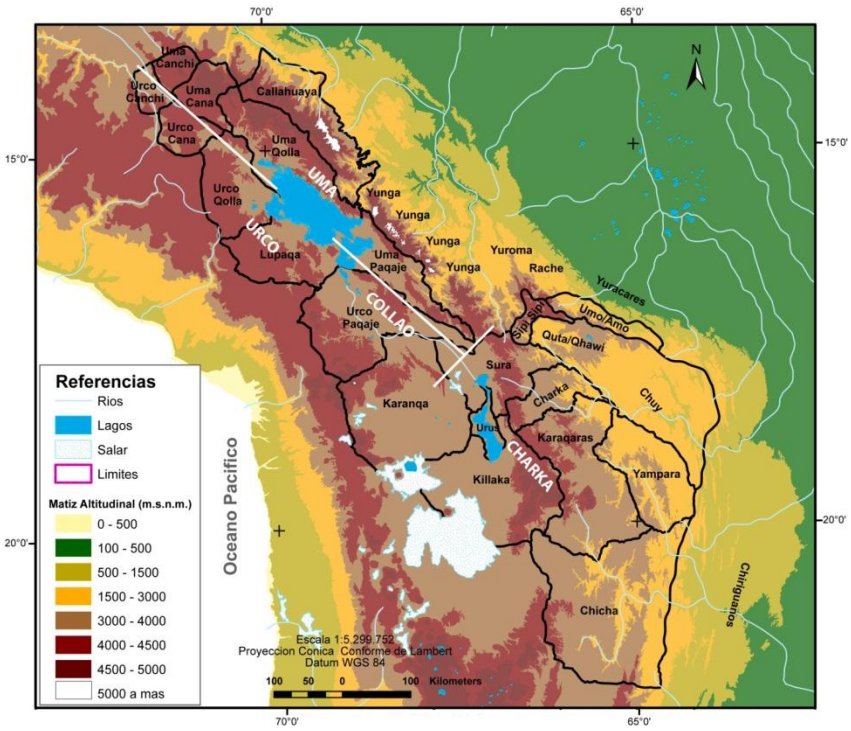


Fig. 13 Peuplement précolombien, selon Walter Sanchez 2008

La description des peuples qui habitèrent la région est utile pour comprendre qu'il s'agit d'une zone frontière dans la double perspective d'un point de rencontre entre peuples et leurs productions et la géographie – dernières cordillères avant les plaines tropicales. De surcroit, comprendre la population actuelle immergée dans un imaginaire lié aux différents étages écologiques qui l'entoureet au contexte culturel qui les accompagne suppose l'analyse des flux migratoires, des métissages culturels. C'est seulement avec ce recul que l'on peut aborder la problématique présentée dans la première partie de cette thèse, celle de la circulation des gens et des produits rituels tels que le maïs et la coca, éléments primordiaux de l'ivresse rituelle.

Les documents judiciaires sur les propriétés foncières de la vallée de Cochabamba au XVIème siècle font référence à trois ethnies originaires du lieu (qui sont déjà le fruit de déplacements antérieurs en provenance de la puna) : les Quta, les Chuy[632] et les Sipe Sipe (ces derniers étaient des bergers de lamas, habitant la Puna de Tiraque entre Colomi et Altamachi, donc peu éloignés de la région de Qhoari) (Ellefsen 1972 : 74, Wachtel 1981 : 23) :

> « dans toute la Vallée de Cochabamba, il n'existe pas de personnes originaires de la région mais des *mitimae*[633] venus de différents endroits… Que pour installer les dits *mitimae* dans la dite Vallée (l'Inka) en a expulsé les naturels (…) qui étaient les [indiens] cotas et chuis ainsi que d'autres nations ; il n'en a laissé aucun dans la dite vallée de Cochabamba »[634] (Urquidi 1970 : 350 cité in Ellefsen 1972 : 74).

Et dans un autre document, une déclaration de Martin Homan-Cana indique qu'« à l'époque

632 Il a été suggéré ailleurs que les Chuy-Quta faisaient en fait partie d'une unité linguistique de langue yurakare (Barragán 1994 : 150, Schramm 1995). Pour leur part, Platt et al. pensent que les Chuy englobaient les groupes Quta et Qhawi (cf. Platt et al. : 55)

633 J'adopte ici l'écriture mitimae pour respecter la langue d'Urquidi.

634 « En todo el Valle de Cochabamba no ay naturales, sino todos mitimaes de diferentes partes… Que para poner los dhos mitimaes en el dho Valle (el Inga) hecho dél los naturales, (…) que eran los 1°s. (indios) cotas y chuis y de otras naciones, de los quales no dejo ninguno en el dho Valle de Cochabamba"

où l'Inka est venu (…) dans cette vallée de Cochabamba, déjà les Indiens originaires de celle-ci, qui étaient les Cotas de Pocona et les Cavis qui habitent désormais dans la Vallée de Sacagua, avaient quitté cette Vallée de Cochabamba, et il ne restait plus que les premiers de Sipe sipe, qui en sont originaires… »[635] (Urquidi 1970 : 352 cité in Ellefsen 1972 : 74). Donc, pour installer ses *mitmaqkuna*, l'Inka Tupaq Yupanki déplaça d'abord les habitants locaux, notamment pour les envoyer protéger les frontières de l'empire.

Cet inka fut le premier à s'aventurer dans la région de Cochabamba, probablement peu peuplée à l'époque, et s'était même approprié des terres, à Cala Cala[636]. Tous les témoignages s'accordent à dire qu'il ne s'entendait guère aux choses de l'agriculture, c'était un seigneur de la guerre et il s'efforça plutôt de consolider les frontières du royaume car ces hommes étaient de bons guerriers (Platt et al. : 83). Il envoya également des *mitmaqkuna* de différentes nations peupler la zone frontière du Sud-Est où s'érigeaient les forteresses inka de Mizque et Pocona (Inkallaqta) qui devaient les protéger contre les attaques de certains peuples des basses plaines, peut-être des Yurakaré du Piémont tropical (cf. : 26)[637]. Il eut également recours à des soldats aymara, pukina et uru, pour soutenir son armée impériale (cf. Larson 1998 : 26). Pourtant Bouysse-Cassagne montra que les indiens uru n'étaient pas faits pour la guerre : ils se faisaient décimer lors des combats, ce qui leur avait valu le mépris des autres guerriers (Bouysse-Cassagne 1978). En outre, Wayna Qhapaq ne voulait pas que les Uru (peuple d'eau comme les appelle Wachtel) s'occupent de semer le maïs, car, disait-il, ils n'en étaient pas capables, ils le dévoraient en une nuit :

> « Jamais l'Inka n'a donné ni réparti de terres pour semer du maïs à aucun indien uru parce qu'ils ne savaient pas cultiver les champs de maïs et parce qu'ils étaient paresseux et qu'ils ne savaient rien faire d'autre que de rester dans les lagunes et quand, par hasard, ils semaient du maïs, une fois qu'il était mûr ou en épi, ils le mangeaient en une seule nuit et ils s'en allaient vers les lagunes où ils vivaient. C'est pourquoi l'Inka ne leur a jamais donné de terres pour le maïs[638] » (cité in Wachtel 1981 : 57 Interrogatoire de J. Polo de Ondegardo (Archivo Historico de Cochabamba. AR 1540 (Pleito Sipe Sipe 1560 édité par Wachtel).

Ce témoignage est intéressant à plus d'un titre. Dans un texte de Schramm (1990), il apparait que les Uru se sont installés dans la région de la vallée de Cliza qui consistait en des *totorales* (étendues de roseaux) et des marécages. Il s'agissait donc de terres d'eau dans lesquelles certainement les Uru savaient évoluer et pouvaient dès lors reproduire un rythme de vie proche de celui qu'ils menaient dans leur région d'origine des lacs d'altitude. Cependant, on a dû les reléguer de la sorte sur le papier car ils présentaient dans l'imaginaire indigène l'archétype du barbare et le maïs étant une plante sacrée, il est possible qu'elle ne devait pas être cultivée par des sauvages. Toutefois, ailleurs, on trouve que les Uru étaient assimilés aux Aymara « car ils possédaient des terres et des troupeaux en

635 « al tiempo quel Inga vino (…) a este Valle de Cochabamba, ya los Y°s (indios) naturales de él, que eran los cotas de Pocona y los cavis que agora estan en el Valle de Sacagua se avian ido deste Valle de Cochabamba, y solamente quedaron los 1°s de Sipesipe, que son naturales del…".

636 Apparemment, il s'agit du quartier résidentiel actuel de Cala Cala de Cochabamba.

637 Les dernières recherches en cours ne sont pas encore catégoriques quant à la fonction de cette citadelle. On a longtemps débattu pour savoir si elle servait à se protéger des attaques des Chiriguanos, comme on les appelait alors (au début de la colonie, le terme semble générique à toutes les nations de « sauvages » qui mettent en péril la colonisation espagnole). Certains auteurs (cf Schramm : 33 en s'appuyant sur une communication personnelle de Francisco Pifarré) ont démontré que les Chiriguanos n'étaient pourtant pas arrivés au-delà de Tomina à l'époque de Tupaq Yupanki, l'Inka qui a fait construire Inkallaqta. En revanche, il se pourrait que les peuples du piémont andin du côté des tropiques de Cochabamba (l'actuel Chapare), comme les Yurakaré, aient pu s'aventurer jusqu'à ces hauteurs.

638 Traduction personnelle. « Nunca el ynga jamas dio ni rrepartio tierras para maiz a ningunos yndios Uros porque no sauian beneficiar las chacarras de maiz y porque eran haraganes y no sabian andar sino en las lagunas y si acaso algun maiz sembraban en estando en choclo o maçorca se lo comian en una noche y se yban a las lagunas donde biuian y ansi no les dio tierras de maiz ningunas el ynga para ellos propios (…) »

abondance[639] » (Pedro Gutierrez Flores, en 1574 cité in Wachtel 1981 : 28). Et selon Wachtel, les Uru possédaient des territoires autour de Charamoco, au sud de la vallée sur une superficie de « 30 fanègues de terres pour le maïs irriguées, 60 fanègues de champs de maïs non irrigués et des pâturages qui s'étendaient sur une lieu et demi de large[640] » (Wachtel 1981 : 28, selon les Archives de Popoo, Dossier numéro 10).

Sarmiento rapporte qu'au moment de la campagne de Tupaq Yupanki entre l'armée inka et les nations charka, au Sud, « les naturels de la province de Paria, Tapacari, Cotabamba, Poconas et Charcas se retirèrent vers la région où vivaient les Chichas et les Chuyes afin de combattre ensemble contre les Inka[641] », (Historia general… (1943, Cap. Xli). En fait, auraient participé à ces batailles meurtrières les Indiens d'arcs et de flèches – les Chuy, les Chicha et les Yampara des vallées inter-andines- comme les appelle Barragan (1994), et les nations aymara charka ; Cobo parle de 20 000 Indiens des "provinces de Carangas, Paria, Cochabamba et Amparaes, ainsi que toutes celles comprises par le terme Charcas[642]" (cf. Cobo, Betanzos 1987 : Chap. XXIII, Pärssinen 1992 : 120-126, cités in Platt et al. : 80)[643].

Les vallées cochabambines étaient les pièces clés de la politique économique inka au Sud ; Wayna Qhapaq (1493-1527) s'appropria donc des terres de la vallée centrale pour affaire d'État et le recrutement s'intensifia ensuite sous son ère. Certains des soldats aymara précédemment cités furent élevés au rang de soldats professionnels[644]. Ce sont également eux qui fournirent les troupes de choc sur les limites nord de l'Empire : « Dans le cas des guerriers aymara, bien sûr, l'enjeu était plus élevé : le tribut était payé en sang[645] » (Larson 1998 : 27).

Tous les Indiens qui vivaient et travaillaient dans les vallées de Cochabamba se trouvaient sous la direction de deux capitaines de l'Inka, Tupaq et Quri Mayu : « ils étaient chargés de diriger tous les Indiens de la vallée, de les faire semer, désherber, faire les récoltes et d'emporter les produits au Cuzco[646]» (Wachtel 1981 : 38). Apparemment, ces deux capitaines étaient chargés de contrôler la production de maïs. Sous le règne de Wayna Qhapaq, à Cochabamba, seul le Mallku Kuysara (charka de Sakaka) contrôlait tous les *mitmaqkuna* de la vallée : les seigneurs de Charka avaient le pouvoir sur leurs propres indiens dans les vallées cochabambines et sur toute la population qui vivait là (cf. Platt et al. : 87). C'était toujours le cas dans les zones de *mitmaqkuna*, ceux-ci étaient loyaux aux seigneurs lointains de leur région d'origine où ils conservaient normalement leurs droits sur la terre mais ils étaient également soumis au seigneur principal de la région où ils habitaient et qui contrôlait tous les *mitmaqkuna* (cf. : 87-88).

Par ailleurs, l'Inka continuait de distribuer des terres à d'importants contingents de *mitmaqkuna* qui arrivaient en majorité de l'Altiplano peuplé de différents groupes de langue aymara contribuant, par l'envoi de ces travailleurs, au tribut versé à l'État Inka (cf. Wachtel 1981). Ainsi, il fit venir 14 000

639 Traduction personnelle. « porque poseian tierras y rebanos en abundancia**"**.
640 Traduction personnelle. « 30 fanegas de tierras para maiz irrigadas, 60 fanegas de maiz no irrigadas y pastizales que se extendian sobre una legua y media de largo y una legua de ancho ».
641 « los naturales de la provincia de Paria, Tapacari, Cotabamba, Poconas y Charcas se retiraron a los Chichas y Chuyes para que allí todos juntos peleasen con los Yngas ».
642 "provincias de los Carangas, Paria, Cochabamba y Amparaes, con las demas que caen en los términos de Charcas".
643 Platt et al. montrent clairement que ces alliances entre indiens d'arcs et de flèches au Sud sont le produit de la nécessité de se défendre mutuellement contre les Chiriguano.
644 Plus tard, vers 1582, afin de retrouver leur statut passé, ils firent valoir leur ancien statut de « soldats de l'Inka » (charka, qaraqara, chuyes et chicha).
645 Traduction personnelle.
646 « tenian cargo de mandar a todos los indios del valle, hacer sembrar y limpiar y coger la comida y llevarla al Cuzco ».

Indiens « de toutes les nations » (Francisco de Saavedra Ulloa cité in : Wachtel 1981) entre *mitmaqkuna* et *mit'ayoq* ; (notamment les nations des provinces de l'Altiplano aymara comme les Charka[647], Qaraqara, Sura, Karanqa, Killaka, Pakasa, Lupaqa, Qulla et Chillki (ces derniers en provenance de la région de Cusco)[648] et d'autres groupes ethniques de la puna. Ils cultivaient le maïs[649]. Il installa également des groupes en provenance de la côte pacifique comme les plateros (orfèvres) de Ika (cf. Espinoza 1993, Gordillo y del Río 1993) à Sipe Sipe où il avait également établi des indiens sura qui s'occupaient de tisser et de garder les troupeaux impériaux d'auquénidés. Du côté oriental de la vallée (vallée centrale et Sacaba), vivaient les *mitmaqkuna* de Charka, Qaraqara, Chuy et, selon Polo Ondegardo, également quelques Chicha et Yampara (Platt et al : 84). La population du *valle bajo* se densifia alors - la toponymie de la région en a gardé des traces, elle est parsemée de noms aymara. Sarmiento de Gamboa, en faisant référence à Wayna Qhapaq, mentionne qu'« Il se rendit dans la vallée de Cochabamba et en fit la capitale de la province des *mitimaes* de toutes parts étant donné que les populations originaires de la région étaient très peu nombreuses et qu'il y avait de tout et que la terre est fertile[650] » (cité in : Wachtel 1981 : 22). Ainsi, selon les Mallku de Charka et de Qaraqara, bien que Tupaq Yupanki ait réalisé une première répartition des terres afin d'augmenter la production d'Etat du maïs, c'est Wayna Qhapaq qui encouragea véritablement la production de maïs à grande échelle dans le Valle Bajo pour nourrir ses militaires et organiser le culte. Wayna Qhapaq prolongea l'action de son père en réorganisant la configuration ethnique des différentes vallées de Cochabamba en une mosaïque d'ethnies, en adoptant le modèle d'archipel vertical tout en le reformulant dans le but d'un contrôle politique.

Déplaçons-nous maintenant vers le *valle alto*, plus particulièrement lié à notre région d'étude, afin de continuer la reconstitution de ce fameux patchwork de peuples qui l'habitaient. Raimund Schramm a suggéré que le groupe ethnique le plus important du Valle Alto (notamment autour de Punata) était les Chuy[651] (Schramm 1990 : 4). On retrouve ces derniers au-delà de Pocona, à Pojo, où, il a été dit plus haut, ils avaient été déplacés par Tupaq Yupanki pour garder les frontières orientales de l'empire ; puis ces groupes se déplacèrent de Pojo vers Mizque au tout début de la

647 L'Inka Tupaq Yupanki et son fils Wayna Qhapaq répartirent des terres aux Charka dans les vallées de Cochabamba. Selon Platt *et al.*, l'importance du rôle agricole des nations Charka et Sura dans la région de Cochabamba remonte probablement à l'époque Tiwanaku" (Platt et al. : 90). Le Valle Bajo faisait partie de l'ancienne province inkaïque charka (cf.86), où ils avaient de nombreux *mitmaqkuna*. Platt *et al.* ont montré que leurs Mallku jouissaient d'un statut prépondérant : dans le territoire de Umasuyu, les Mallkus Awsita (Sura) et Kuysara (Charka) étaient les seuls à avoir le droit de se déplacer en litière, hormis l'Inka qui gouvernait les forteresses de la frontière orientale (cité in Platt, Bouysse… : 81-82). Wachtel montra aussi que des indiens charka *mitmaqkuna* furent déplacés de Cochabamba vers Totora et les Charkas de Sacaca y Chayanta n'arrivèrent dans la vallée que sous le gouvernement de Wayna Kapaq (voir supra). La présence Sura est encore palpable de nos jours puisque les habitants de l'*ayllu* Carquiavi, proche de Tapacari, continuent de se réclamer d'eux et qu'il existe encore une communauté nommée Sorata dans le Valle Bajo.

648 Tous les peuples cités se sub-divisent en sous-groupes ce qui signifie que des dizaines de groupes ethniques se partageaient les terres des fertiles vallées de Cochabamba, chacun selon une répartition très précise, comme l'a étudié Wachtel, et recevant des tâches spécifiques. Il semblerait cependant que la vie au quotidien était relativement pacifique bien qu'étroitement contrôlée par la présence des *kuraka* imposée par le centre. Toutefois, Larson fait quand même remarquer que la collectivisation de l'agriculture n'a en aucune façon effacé les différences ethniques et qu'au contraire les groupes d'origine aymara étaient chargés de contrôler les travailleurs. On pouvait deviner des signes de différenciation sociale qui s'exprimaient d'abord en termes ethniques (cf. Larson : 30).

649 Les uns cultivaient les terres d'État et les autres s'occupaient des champs en bénéfice de leurs propres groupes de la puna.

650 "Fue al valle de Cochabamba y hizo alli cabecera de provincia de mitimas de todas partes, porque los naturales eran poco y habia aparejo para todo, en que la tierra es fértil".

651 Comme dans d'autres *wamani* multi-ethniques, la province incaïque des Chuy n'incluait pas uniquement des Chuy mais également d'autres groupes ethniques comme les Quta (ou Cota) (cf. Platt et al. : 83).

Colonie (Schramm : 5 et 20)[652]. Plus tard, sous Wayna Qhapaq, ces mêmes Indiens chuy, installés à Punata, avaient pour unique fonction de garder les troupeaux de l'Inka qui transportaient la coca des *yungas* de Chuquioma et ils partageaient ce travail avec des Quta qui vivaient là aussi (Schramm : 6 et Platt et al : 90)[653]. On pense même qu'ils auraient cohabité dans une certaine harmonie car ces deux ethnies possédaient en commun des terres dans toute la région (Schramm : 5).

Il était alors fréquent de trouver des sites multiethniques (*wamani*) où la vie en commun se reflétait dans l'usufruit de la terre ou des ressources locales. Il s'agissait d'archipels de colonisation. Les Sura (de Sipe Sipe et de Capinota) habitaient également la vallée et, à partir du gouvernement de Wayna Qhapaq, de nombreux *mitmaqkuna* de Cochabamba (dont les Charka), de Pocona et de Totora s'y installèrent[654]. On retrouve aussi dans la partie orientale des Chicha et des Turpa. Comme ailleurs, l'Inka avait distribué des terres dans la vallée de Cliza à ces différentes ethnies.

En conséquence, il est évident que se livrer à l'exercice de reconstruction de l'origine ethnique des habitants de la vallée cochabambine à l'époque des débuts de la colonie s'avère un exercice difficile. S'appuyant sur le réagencement territorial incaïque, différents groupes ethniques de l'Altiplano et autres groupes de langue quechua originaires du Bas Pérou (aujourd'hui, le Pérou) réclamèrent devant les instances coloniales leurs droits sur la terre que leur avait attribuée l'Inka[655]. Les ethnies des hautes terres exigeaient l'accès aux terres des vallées ; ces rivalités continuèrent sous la République et se prolongent encore aujourd'hui. C'est grâce aux documents mentionnant ces conflits que l'on peut retracer la configuration ethnique de la vallée au début de la Colonie et bien entendu celle des temps pré-hispaniques.

En somme, il est intéressant de constater ici que les groupes de la partie occidentale proviennent de la région altiplanique. Ce phénomène eut tendance à s'accentuer dès les premiers remaniements dus aux réformes du Vice-roi Toledo qui avait créé les Pueblos Reales de Indios[656] (Villages Royaux d'Indiens) dont ceux de Tapacari et Pocona[657]. Comme le tribut à payer était trop

652 Francisco de Viedma faisait remarquer qu'à la fin du XVIIème siècle il existait dans la ville de Mizque qui était peuplée d'Espagnols, des « indiens originaires appelés Chuy » qui avaient pour biens différents terrains et des salines situées dans la vallée de Cliza.

653 Comme le montrent les restes archéologiques, jusqu'en 1557, à Toco vivait un petit nombre d'indiens de l'ayllu quta dont les maisons étaient construites sur un endroit élevé et bien que l'on retrouve des Quta à Punata, ils n'étaient pas les propriétaires de cette terre, en revanche les Chuy réclamaient leurs droits sur cette dernière.

654 Certains *mitmaqkuna* charka furent d'abord installés dans la vallée de Cochabamba puis, comme nous l'avons vu plus haut, ils furent par la suite déplacés dans la région du village de Totora où ils travaillaient dans les champs impériaux (cf. Wachtel 1981 : 322), ils étaient probablement originaires pour la plupart de Chayanta. Ils sont aymara certes mais ils ont conquis les vallées tempérées de Cochabamba depuis des siècles, "L'importance du rôle agricole des nations Charka et Sura dans la région cochabambine (…) est à mettre en relation avec leur appartenance à l'*Umasuyu*, et remonte probablement à l'époque Tiwanaku" (Platt et al. : 90), cependant, il semblerait que cette relation se soit estompée avec le temps (Céspedes et Lecocq 1997, Schramm 1991 cités dans Platt et al. : 83).

655 Par exemple, on peut citer le cas des *mitmaqkuna « indios yungas-plateros »* d'Ica, mentionnés plus haut, amenés par Wayna Qhapaq dans la région de Payacollo et qui ont dû lutter férocement pour que finalement un jugement des tribunaux leur reconnaisse le droit foncier sur leurs terres de la vallée (cf. Espinoza Soriano 1993).

656 Viedma rapporte que "Dans les *pueblos reales del partido* de Tapacari, on est en train de distribuer des terres entre natifs et étrangers, proportionnellement à leur nombre [...] et à Mizque, on procède de même avec les Indiens appelés Chuyes de cette ville et ceux du village de Pocona ». (traduction personnelle) (En los pueblos reales del partido de Tapacari, se está haciendo el repartimiento entre originarios y forasteros, con proporción al número de ellos. [...], y en el de Mizque, por lo respectivo a la comunidad de los indios denominados Chues de aquella ciudad, y los del pueblo de Pocona).

657 Lors de sa visite dans la région de Cochabamba et des vallées mésothermiques qui l'entourent, Viedma disait en ces termes (traduction personnelle) au paragraphe 217 : Pocona « se trouve à une distance de treize lieues de la ville de Mizque et de vingt-quatre de la capitale du gouvernement : c'est un pueblo de indios reales ; sa fondation est très ancienne et jusqu'en 1757, les religieux de l'ordre de San Francisco devaient s'en occuper, ils y avaient leur couvent. Grâce à un document et à l'uniformité de ses traditions, il semblerait qu'elle ait obtenu le titre de ville, ce qui est chose rare pour un pueblo real de indios ». ("Dista de la ciudad de Mizque trece leguas, y de la capital del gobierno,

lourd, certains indiens s'échappaient et se faisaient inscrire justement à Quillacollo en tant que métis pour échapper aux impositions. Remarquons que le *valle bajo* continue de recevoir dans l'actualité la migration des gens des hautes terres. Les groupes ethniques qui s'installaient dans la région orientale étaient en provenance du Sud-Est et correspondaient aux nations qui étaient les « soldats de l'Inka » (cf. Platt et al. : 85). Là encore, on retrouve des traces de ce schéma initial de colonisation en ce qui concerne l'actuelle migration citadine.

Distribution des terres pendant l'ordre inka

Voyons comment s'organisait la distribution des terres. Le *valle bajo*, jusqu'à Quillacollo, était divisé en cinq grandes *chacara* (unité territoriale destinée à l'agriculture), à leur tour fractionnées et réparties entre différentes ethnies: sura, qulla, quillaca et caranga. Ces "terrains" étaient divisés en longues bandes de terre distribuées parmi les sous-groupes : « A l'exception de l'une de ces cinq *chacaras*, le produit des récoltes était destiné à l'État. Les récoltes en provenance des plus petites *chacaras* servaient à l'alimentation de la main d'œuvre agricole et de ceux qui travaillaient pour l'État et qui habitaient les vallées. Ainsi, les Inka 'réciproquaient' en fournissant le nécessaire pour subsister au cours des travaux tributaires[658]" (Larson 1998 : 29). Je pense que Larson fait référence aux *suyu* (dont la production revient à l'État) et aux *tupu* (terrain destinés à l'alimentation des *mitmaqkuna*)[659]. C'est ainsi que le Valle Bajo de Cochabamba s'est transformé en une enclave productrice de maïs pour nourrir les armées de l'Inka.

Par ailleurs, les terres rituelles de l'État, selon De Ondegardo, étaient réparties comme suit : les premières étaient destinées à la religion d'État, les secondes pour l'Inka et finalement pour les Indiens et leurs ancêtres (De Ondegardo [1571] 1916). J'ai montré dans la seconde partie de cette thèse la relation aux ancêtres, notamment liée au boire rituel et collectif. À l'instar de l'organisation du *valle bajo*, la vallée de Cliza était divisée en *suyu*[660] et les produits de la récolte cultivés sur les quelques terres fertiles des bords de la vallée, étaient probablement destinés à l'État.

*

veinticuatro: es pueblo de indios reales; su fundación muy antigua, y hasta el año de 1757 estuvo a cargo de los religiosos de la orden de San Francisco, donde tenían su convento. Por algunos documentos y uniforme tradición, parece tuvo el título de ciudad, cosa extraña en pueblo real de indios").

658 Traduction personnelle.

659 D'après Ernesto Albarado, pour l'époque actuelle, à Qhoari, dans un *tupu,* il faut semer une demi "*carga*" (cinq arrobes) de graines de pommes de terre. Cette unité de mesure est tombée en désuétude après la Réforme Agraire mais selon lui, un *suyu* correspondrait à deux ou trois hectares, en longues bandes qui s'étendent, sur une surface plate, jusqu'au pied de la montagne. A Cuzco (d'après Bernabé Cobo), un *tupu* correspondait à 50x25 brassées ; chaque brassée ayant la longueur d'un bras, c'est-à-dire environ 5 pieds et 6 pouces.

660 Ici, le témoignage d'Anton Cota est important. Il parle d'une « *moya de sunch'u* », or selon une analyse sur les *mitmaqkuna* de Abancay, au Pérou actuel (Espinoza 1973), on distinguait les terres « *moya* » (peut-être les mêmes *suyu* mentionnés plus haut ?) des autres appelées *tupu.* Dans les *tupu*, les familles *mitmaqkuna* travaillaient individuellement et les produits des récoltes étaient destinés à l'alimentation des *mitmaqkuna* (Schramm : 9), alors que le travail dans les *moya* était collectif dirigé par le *tukuyrikuq - kuraka* principal de toute la colonie et placé là par l'inka- (la production des terres « *mayores* » était destinée aux greniers d'État, les *qullqa*, pour être ensuite envoyée aux lieux indiqués par l'administration inka).

ANNEXE II

Routes inka connectant le *valle alto* aux régions d'altitude et aux *yungas*

Schramm (1990) montra que la principale route de la région de Cochabamba était le chemin royal qui montait de la vallée centrale, en partant du village de Canata puis traversait quelques colonies dans la vallée de Cliza situées le long du bord septentrional. La vallée de Cliza était non seulement une région d'élevage mais elle était aussi une zone de passage par laquelle transitaient fréquemment des troupeaux de lamas chargés de produits tels que la coca ou le maïs "De plus, dans le *valle alto*, des *mitmaqkuna* s'étaient établis autour de Cliza, auprès des Quta et des Chuy : ils gardaient le bétail de l'Inka qui servaient à transporter la coca de l'Etat vers le *tambo*[661] de Paria et ensuite vers le Cuzco[662]". (Platt et al : 90). La route tournait ensuite vers Arani (*valle alto*) d'où elle montait vers les hauteurs de Vacas (juste en face de Qhoari et étroitement liée à cette dernière pour des raisons d'échange) puis se dirigeait vers les vallées de Pocona (Ellefsen 1972, Pereira 1982, Céspedes 1982b, Muñoz 2002) et les autres forts incaïques des vallées orientales inter-andines" (Schramm : 4). Selon Schramm, le nom-même d'Arani serait à mettre en relation avec l'activité liée au bétail (un lieu où l'on passe la nuit avant de reprendre la route avec les animaux) (: 14).

La tradition pastorale perdure dans la région de Qhoari. Comme je l'ai déjà mentionné plus haut, les anciens se souviennent qu'il n'y a pas si longtemps, on élevait des lamas et autres alpagas à Qhoari puis cette pratique s'est perdue vers l'époque de la Réforme Agraire (1953). Cependant l'élevage est certainement l'une des activités les plus en vigueur à Qhoari, même si les auquénidés ont été troqués contre des vaches et des moutons.

Les activités d'élevage sont également soulignées par la toponymie courante dans la région avec des suffixes en *–uyo* ; Machacahuyo, Calhuyo… Selon le dictionnaire du jésuite italien Bertonio (première étude grammaticale et lexicale de la langue aymara), *uyu*[663] signifie *corral* ; un lieu-dit s'appelle même Yntinahuyo et pourrait avoir été un *corral* pour le soleil selon Schramm (: 14), inti signifiant soleil.

Tous les habitants de Qhoari connaissent l'existence – la plupart l'ont d'ailleurs parcouru - du chemin qui part de la communauté voisine Qhayarani et qui mène vers les actuelles *yungas* de Vandiola, autrefois Aripucho. Sanchez décrivit cette route -en ruine dans de nombreux secteurs- dont l'empierrement solide mesurait entre 1m et ½ m de large ; il bénéficie d'un système de déversoir latéral et de canaux des deux côtés. Certains secteurs sont en escalier de pierre avec là aussi des canaux latéraux pour déverser les eaux de pluie vers le ravin (cf. Sánchez 2007a).

Ce chemin était celui qui connectait Totora et Pocona aux *yungas* de Tiraque[664], d'Aripucho et de Chuquiuma où l'Inka avait ses champs de coca. La route de Pocona vers Aripucho pénétrait par Montepunku ("porte de la forêt" qui marque l'accès à Inkallaqta). Il semblerait que les *yungas* d'Aripucho et de Chuquiuma étaient connectées entre elles. Un second embranchement allait vers les vallées de Mizque et un troisième vers les vallées de Totora, Pojo et Comarapa (Pereira et Céspedes (1982) et Pereira 1982).

---

661 Le *tambo* était une étape, un lieu de repos au bord d'une route.
662 Traduction personnelle.
663 Avant l'arrivée de la langue espagnole, le quechua ne prononçait pas les voyelles ouvertes.
664 Un autre chemin reliait Tiraque, il partait de la vallée de Sacaba et était ensuite connecté à Colomi (Pereira 1982).

Les routes inka étaient flanquées de *tambos* (*tampu* en quechua), un type de logement qui comportait une infrastructure annexe pour les animaux et le chargement (*qullqa*, enclos, etc.) situé le long des routes (Pease 2003 : 97). Dans les vallées et l'Altiplano, il semblerait qu'ils aient été espacés d'un *tupu*, c'est-à-dire, d'environ 10 km (cf. Sanchez 2008), d'autres sources mentionnent une distance de 25 à 30 km. On sait qu'il existait un *tambo* à Tiraque (sur lequel il existe peu de documentation) et un autre à Vacas dans la montagne de Chullpa Chutu (Sanzetenea 1998 : 3), deux lieux entourant la communauté actuelle de Qhoari. Byrne de Caballero (1976) fit remarquer qu'un *tambo* dont on connait l'existence n'a pas été retrouvé dans la vallée de Cliza mais qu'il y en a un à Pocona. Il semblerait que les bergers de lamas – *llamakamayoq* - utilisaient les *tambos* royaux. Cependant, Sanchez (2008) suggère que les *llameros* possédaient leurs propres chemins associés aux prairies humides en permanence et pâturages ; par conséquent, selon cet auteur, il n'est pas incongru d'imaginer l'existence de grands *tambos* pour les *llameros* le long de leurs propres routes plutôt qu'en bordure du *Qhapac Ñan*[665]. Cela devient très intéressant pour comprendre la situation stratégique de Qhoari où abondaient les prairies humides, avant le détournement des eaux il y a quelques années[666], preuve supplémentaire de l'utilisation de ce lieu comme un espace de transit/repos et d'offrande. Lorsque les caravanes composées de plusieurs milliers de lamas transitaient par ces parages, une grosse quantité d'eau et d'herbage était requise pour leur alimentation.

*

665 Même si parfois les deux coïncidaient.

666 Pour réparer les dégâts provoqués par l'utilisation intensive d'engrais artificiels –pratique motivée et financée par la FAO.

ANNEXE III

L'*hacienda* : une histoire de violence

L'histoire récente de Qhoari est une histoire de violence. L'époque qui a précédé la Réforme Agraire (1953) reste une période sombre dans la mémoire des anciens, une période d'abus. D'après les témoignages d'anciens recueillis lors de l'Atelier d'Histoire Orale, leur génération s'éteint et comme ils le font eux-mêmes remarquer, les jeunes qui n'ont pas connu ces épreuves ne peuvent même pas concevoir ce qu'était la vie quotidienne à l'époque de l'*hacienda* :

> « Nous, nous avons connu, nous savons comment était la vie à cette époque. En ces temps-là, l'organisation [communautaire] était relativement solide mais maintenant, il y a plus d'éducation à cause de la Loi de Réforme Educative. C'est à cause d'elle que l'organisation s'est affaiblie, parce que les jeunes qui n'ont pas connu le système de l'*hacienda* avec un patron n'ont pas souffert et ils ont simplement à obéir à leurs parents ».

Évidemment, après les souffrances endurées, les personnes âgées qui ont participé à l'atelier d'histoire orale pensent unanimement que les jeunes d'aujourd'hui qui n'ont pas vécu l'époque du patron, n'ont d'une part aucune idée de ce qu'une organisation communautaire solide signifie et, d'autre part, ne savent pas ce qu'est la souffrance dans un système aussi dur. À l'époque où l'atelier a été réalisé, la dirigeante de la communauté, la sous-maire667, était une femme, doña Julia. Or, les anciens n'arrivaient pas à reconnaître son travail car ils pensaient que dès lors qu'elle n'avait pas vécu le temps des patrons, elle n'était pas en mesure de redistribuer les terres selon les pratiques locales[668], ce qui fait partie de ses attributs :

> « Elle ne sait pas tout ce que nous avons vécu. La seule chose qu'elle fait maintenant, c'est de repartir les terres, mais nous, on savait bien comment les redistribuer ces terres. Maintenant les héritages se transmettent par petits morceaux".

Le conflit inter-générationnel ne s'arrête pas là car les jeunes ne comprennent pas non plus pourquoi leurs aînés ne se révoltèrent pas :

> Bien qu'ils connaissent des choses grâce à l'école, ils ne reconnaissent pas assez la valeur de l'organisation de la communauté. Ils se demandent pourquoi on allait servir les patrons. Ils se disent que, eux, ils se seraient battus s'ils avaient vécu à cette époque. Ils disent ça. Mais comment est-ce qu'on pouvait se battre si on travaillait sur leurs terres ? Et comme on vivait sur leurs terres, on était obligés de faire ce que les patrons exigeaient.

"Nos parents, c'était des esclaves »

« On devait tout faire, eux, ils ne faisaient que donner des ordres »... Les souvenirs des personnes qui ont connu les temps de l'hacienda sont chargés d'émotions :

> "Avant 1952, nos parents, c'étaient des esclaves, ils travaillaient nuit et jour, on ne leur donnait pas à manger, ils vivaient de maïs, on ne leur donnait pas de vêtement, ils se les confectionnaient

667 « *sub-alcaldesa* », elle est l'autorité maximum dans une « sous-Mairie » qui dépend d'une Municipalité plus importante, c'est une institution intermédiaire entre le syndicat et la Mairie.

668 Assister aux réunions du syndicat, attribuer la terre à celui qui la travaille, redistribuer les terres en fonction du lieu de travail des *peones* au temps de l'*hacienda*, percevoir les cotisations diverses…

eux-mêmes comme ils pouvaient avec du cuir de vache[669] ».

Ainsi une personne âgée de Qhoari présente-t-elle la vie au temps de l'*hacienda*[670]. Tous les témoignages vont dans ce sens, le travail absorbait les *peones* dès la nuit : « on commençait à cuisiner à partir de cinq heures du matin. Il fallait cuisiner avant d'aller travailler et, cuisiner aussi, à tour de rôle, pour les patrons » et dès les premiers rayons du soleil, tous devaient se trouver sur leur lieu de travail en ayant ou non déjà mangé quelque chose.

Le travail à l'hacienda

Le travail qui incombait aux *peones* de l'*hacienda* concernait la production (agricole et le pâturage), les transports de produits et des obligations (les travaux domestiques de la maison). Il y avait trois sortes de travailleurs, le *mit'ani*, le *pongo* (ou *peon*) et les *kachas* (ceux qui vont chercher ce qui manque à l'*hacienda*). Chaque membre de la famille de service devait exécuter une tâche précise. Sans parler des « services sexuels » de la plupart des jeunes (ou moins jeunes) filles requis par le fils du patron ou le patron lui-même[671].

Les *peones* travaillaient dans l'agriculture, ils étaient chargés de semer et de récolter les pommes de terre[672]. Lors de la récolte (un travail très pénible), il fallait qu'ils soient prêts à sept ou huit heures du matin sous peine de recevoir des coups de fouet car le patron, Severo Camacho, les attendait de pied ferme et se promenait toujours avec son fouet en main. Avant d'aller travailler, les *peones* devaient d'abord s'occuper de leurs propres terrains et mener paître leurs animaux. Tous les témoignages vont dans le même sens, le manque de sommeil était cruel, les patrons les obligeaient à travailler de nuit comme de jour. Or sous ces latitudes, les nuits sont extrêmement froides et souvent humides…

On récoltait les pommes de terre. À deux heures du matin, la cargaison devait être prête. Une fois la nuit tombée, nous devions tous porter le chargement, il fallait récolter assez de pommes de terre pour remplir deux à trois grands camions. Le lendemain, il fallait se trouver au travail avant l'aube. Les patrons n'imaginaient même pas qu'on pouvait être fatigués et, sans dormir, on y allait comme ça, après une nuit blanche.

Il fallait ensuite emporter la récolte vers les centres de vente ou d'échange[673] à dos d'âne (désormais les ânes ont presque disparu de la communauté) en marchant à côté des animaux. Ils

669 Les vêtements d'antan rendaient aussi la vie plus difficile, d'après les Qhoareños. Leurs chapeaux de feutre étaient en laine de mouton bouillie (bien que la casquette remplace souvent le couvre-chef traditionnel, tout au moins chez les plus jeunes, les hommes continuent de porter ce type de chapeau), les pantalons étaient en *bayeta* (voir photo de l'Atelier d'Histoire Orale) sorte de toile de jute épaisse tissée artisanalement et la chemise aussi était cousue dans ce matériau. Les sandales (*abarcas*) étaient en cuir (désormais elles sont en pneu ou un mélange de pneu et de cuir–. À l'époque des pluies, elles prenaient l'eau ce qui les rendait glissantes et ceux qui les portaient les perdaient parfois car elles restaient coincée dans la boue : "on marchait dégoulinants d'eau et les vêtements séchaient sur notre propre corps ».

670 Ce témoignage montre clairement les contradictions du système. Nous avons vu plus haut que les *encomenderos* des premières années de la Colonie étaient obligés de vêtir leurs sujets et de les alimenter ou de leur laisser le temps de cultiver pour leur consommation. Évidemment, les *encomenderos* n'étaient pas forcément des enfants de chœur et les témoignages d'abus subis par les ethnies locales sont abondants mais la baisse démographique les a obligés à offrir un minimum de garanties pour attirer de la main d'œuvre.

671 Les témoignages sont rares ; les femmes ont du mal à parler de cette violence silencieuse et ce sont des hommes qui m'ont rapporté cette situation : « toute femme était de la chair à canon pour les fils du patron, voire pour le patron lui-même ».

672 Ils se souviennent qu'à cette époque la production était bonne et les pommes de terre étaient beaucoup plus grandes que maintenant.

673 Les ânes avaient le dos pelé à force de transporter de si lourds chargements racontent les anciens.

emmenaient aussi à pied les moutons et les vaches pour les vendre (il fallait arriver à Punata en une seule journée sur ordre du patron) :

> « Les patrons ont acheté les camions plus tard, avant il n'y en avait pas et on transportait le chargement à dos d'âne et on allait à pied jusqu'à Cliza (on élevait quatre ânes ou plus). Avant l'aube, les ânes devaient être prêts. Pour emporter la cargaison, on devait se faire prêter des ânes ; moi-même, je suis allé deux fois à pied jusqu'à Cliza avec les ânes ».

Et puis, il fallait irriguer aussi et pour faire venir l'eau des lagunes, les *qhocha*, les *peones* creusèrent des canaux d'irrigation depuis les rivières jusqu'aux terrains : « on arrosait toute la nuit, et même s'il gelait, on continuait d'arroser ».

Les *peones* dont c'était le tour devaient aller chercher de l'eau pure pour les patrons, or cette eau se trouvait fort loin et les énormes récipients de terre cuite devaient être remplis, avant l'aube, dans la maison du patron. Cette mission incombait aux mit'ani : "A l'époque du patron, ils allaient partout [pour chercher de l'eau], on les appelait des "*mit'ani*". Le *mit'ani* travaillait pendant trois jours ». Ces derniers devaient aller jusqu'à une source dont jaillissait de l'eau chaude et propre et la rapporter dans des récipients en terre cuite (voir supra le transport des jarres et des liquides). Les patrons considéraient l'eau de la rivière qui coule le long de la communauté comme impure et non potable pour eux, car elle venait de loin[674]. En revanche, pour leurs travailleurs, elle leur semblait suffisamment bonne :

> Les esclaves de l'*hacienda* buvaient cette eau sale de la rivière. On nous appelait les ânes de l'*hacienda* et nous autres, les ânes de l'*hacienda*, nous buvions n'importe quelle eau. Cependant, pour les patrons il fallait apporter beaucoup d'eau, de très loin, tous les jours et avant le lever du soleil.

Le *pongo* emmenait paître les moutons tous les jours et devait répondre en cas de mort ou de perte d'un animal :

> On ne pouvait pas emmener les brebis à n'importe quelle heure, elles avaient des horaires bien établis. Et si on en perdait une, les patrons nous la faisaient payer. Ils nous faisaient compter les moutons toutes les semaines ou tous les jours [...]. Le *kuraka*[675] était chargé de compter les moutons et c'était également lui qui remettait les moutons, toutes les semaines, à la personne chargée de les faire paître cette semaine-là. Chaque mouton avait un numéro sur le dos, si l'un d'entre eux mourrait, on devait aussi payer.

Ils devaient aussi tondre les moutons, laver la laine dans l'eau gelée de la rivière, puis la filer. Ensuite, il fallait la teindre et la tisser. Les *peones* devaient également faire du *ch'uñu*, travail particulièrement éprouvant qui a lieu pendant les nuits les plus froides de l'année. Les personnes qui travaillaient à l'*hacienda* se souviennent également de la brutalité des patrons lorsqu'il fallait trier les fèves selon leur taille et que les travailleurs se trompaient. Alors les patrons les punissaient et les frappaient à coups de fouet.

Les kacha (« ceux que l'on envoie acheter ou remettre un produit ») représentaient une autre

674 Nous verrons plus loin que la distance parcourue par l'eau détermine sa pureté, sa force ou son pouvoir de guérison...

675 Le mot *kuraka* vient des langues andines, c'était les chefs, mais c'était aussi eux qui organisaient et faisaient travailler les *mitmaqkuna*. Les patrons se sont approprié le terme peut-être dans le but de transmettre l'obligation d'une pratique justifiée car elle remonterait aux temps pré-hispaniques. Les mauvais ne seraient pas les Espagnols mais leurs prédécesseurs.

catégorie de travailleurs. Ils avaient la tâche ardue d'aller chercher à pied les produits qui manquaient à l'hacienda. Ils partaient ainsi jusqu'à Cliza, Punata ou Cochabamba qui se trouve à 86 kilomètres de Qhoari...). C'était eux qui achetaient le maïs pour élaborer la chicha, mais ils étaient aussi chargés de rapporter tout ce qui manquait. Ils allaient à Punata, à Cliza voire jusqu'à Cochabamba à pied, ils revenaient deux ou trois jours plus tard – les patrons leur disaient quand et à quelle heure, ils devaient arriver et gare à eux, s'ils prenaient du retard : « les patrons contrôlaient tout » faisait remarquer une personne âgée de la communauté. Les *comunarios* allaient aussi pour leur compte à Punata :

> Nous allions sur la place de Punata, en traînant notre brebis, pour acheter du chou pour cuisiner pour la fête de carnaval. Avant, vraiment on souffrait beaucoup, on revenait en deux ou trois jours en amenant une brebis ou un cochon. Si on partait le lundi, on ne rentrait que le mercredi[676].

Les femmes devaient laver les vêtements de toute la famille du patron (doña Petrona se souvient que si les couches des enfants étaient mal lavées, on lui faisait recommencer le travail alors qu'elle n'était encore qu'une enfant elle-même). Les Qhoareños devaient également mâcher la farine pour préparer la chicha, le *muk'u*, lors de grandes réunions communautaires à caractère obligatoire - un labeur douloureux - (nous y reviendrons ultérieurement), ils devaient aussi fabriquer la chicha.

Aussi le travail était-il accablant à l'époque de l'*hacienda*...

"Pour nous, la justice n'existait pas" : Les abus psychologiques et physiques

Les excès de travaux infligés par les patrons à leurs *peones* se doublaient de punitions et de frustrations abusives. Non contents de faire travailler les habitants sans aucune considération pour leur fatigue ou leur santé, ils n'hésitaient pas à leur soustraire une partie de leur propre production qu'ils cultivaient pendant le peu de temps libre dont ils disposaient :

« En plus, le patron prenait pour lui tout le guano [excrément] des animaux qu'on élevait et quand on produisait de la pomme de terre [pour notre propre consommation], les patrons emportaient la moitié de la récolte » et "quand on élevait quelques moutons, ils prenaient pour eux un mouton et un agneau. Tous les ans, ils faisaient la même chose même si on n'avait que trois agneaux, il fallait en donner aux patrons".

Et si une brebis se perdait ou si elle mourait,

> « le patron nous faisait tous payer ». De plus, en tribut, il nous prenait nos meilleurs moutons et nos meilleures vaches et pendant la récolte de la pomme de terre, sur trois sillons, il y en avait un qui revenait au patron et il fallait lui donner le tribut en produit déjà récoltés ».

Pendant le battage du blé, les femmes cuisinaient et de la chicha était préparée pour l'occasion, or "à nous, ils ne nous donnaient rien, même la paille, les patrons l'emportaient pour eux. Parfois, on en prenait un peu en cachette pour que ça ne se voie pas mais si on se faisait piquer, alors ils lâchaient les chiens sur nous ». Et il parait que c'était de très gros chiens...

---

[676] De nos jours, cela a beaucoup changé et cette évolution est même perceptible depuis les quelques années où je travaille là-bas. Il passe de plus en plus de taxis (pleins à craquer certes et qu'il faut attendre !), dont les chauffeurs sont bien organisés en syndicats de transport. Il est désormais possible d'arriver à Punata en une bonne heure (une fois dans le taxi) et à Cochabamba en environ deux heures.

Les *hacendados* usaient d'une violence sans pareille, les colons se faisaient agresser physiquement et ces raclées pouvaient mener jusqu'à la mort : « avant 52, les partisans du patron, les *kuraka* [à l'époque de l'*hacienda*, le *kuraka* était le représentant de l'*hacendado*, l'intendant, celui qui contrôlait les peones, qui les punissait, qui donnait les avertissements…] nous faisaient travailler à coups de gourdin ; c'était vraiment de sales types ». Une vieille femme se souvient – c'était encore une enfant à cette époque - "moi aussi, les patrons me maltraitaient, ils me frappaient et pourtant je travaillais comme une forcenée ". Un autre participant de l'atelier mentionne : « à la pointe du fouet et sous le coup des balles, ils nous ont tués ». Une femme raconte que les dirigeants, avant la Réforme Agraire, c'étaient « les 'machos', ceux qui servaient les patrons d'ici ". "Quand on était tout petits, on ne savait pas bien travailler. Ils nous frappaient. Si on allait aux toilettes, ils nous punissaient à coups de fouet ou ils nous jetaient des pierres », quelqu'un d'autre se souvient :

> Quand on n'arrivait plus à travailler, le patron disait : 'vous avez des enfants, tous les garçons doivent travailler. Il faut terminer le travail'. C'est comme ça que dès notre plus jeune âge, on nous forçait à servir à *l'hacienda* semaine après semaine. On était censés se reposer le dimanche mais s'il y avait beaucoup de travail, on ne se reposait même pas.

« Comme ils nous donnaient des coups de pied, ça nous faisait boiter ; ils ne nous donnaient rien à manger (s'ils apportaient de la nourriture pour eux, ils ne nous en donnaient pas). On souffrait beaucoup ». Pendant les travaux agricoles, non seulement on ne leur donnait pas à manger mais pas non plus à boire, même lorsque les gens de la communauté avaient fabriqué de la chicha.

Tous les témoignages concordent, le patron de Pata Qhoari, Camacho, était un maton :

> A cette époque [1937], les gens des vallées venaient pour faire le ch'ajma [fouiller la terre minutieusement pour trouver quelques pommes de terre oubliées après la récolte], le patron leur supprimait leurs outils et ce qu'ils avaient récolté. S'ils trouvaient des pommes de terre, le patron les leur prenait, il leur retirait aussi leur chapeau, leurs chujchukas [pioche] ou alors, il les faisait détaler à coups de pierre[677].

C'est ainsi qu'une fois, deux ou trois personnes venues d'Arani pour "ganarse" (trouver ces restes de pommes de terre) se firent attraper et en punition, elles durent fabriquer des briques de torchis (*adobes*). Et là, raconte don Andrés, le patron les fit enfermer la nuit dans le *trofe* (sorte de silo pour emmagasiner les produits), il les a frappés et les a tués[678]. « Ce Camacho, c'était un maton [tueur]." C'est ainsi que ceux qui ont connu cette triste époque résument la situation.

Mais la pire histoire est probablement celle qui suit. Don Simeon avait un frère que le patron frappa à mort (au lieu-dit Punta de Boqueron). Voici ce qui se passa : le patron de Qhoari Bajo était relativement bienveillant mais il « vendit » ses sujets (sic) à celui de Qhoari Alto qui n'était pas un tendre[679]. Or, dans cette nouvelle hacienda, le frère de don Simeon ne s'était pas laissé frapper quand le mayordomo (intendant) voulut lui donner des coups de fouet. Le patron ayant suivi la scène, s'approcha et lui envoya un coup de pied dans le nez (ce qui l'empêcha de travailler toute la journée). Il le punit le reste du jour, chaque fois que l'envie l'en prenait, il le frappait à coup de fouet. Le jeune homme était tout gonflé, méconnaissable, il baignait dans son sang. Il en est mort...

Les habitants de Qhoari Bajo furent donc vendus au patron de Pata Qhoari, le fameux

677 Avec toute la connotation liée au chapeau et par, conséquent, aux cheveux, on imagine aisément l'humiliation que cela signifiait pour ces pauvres gens.
678 Les déclarations (notamment du grand-père d'Ernesto) qui racontent cet événement ont servi lors des procès contre les patrons.
679 D'après Ernesto Albarado, c'était une façon différée de punir ses *peones* tout en comblant le manque de main d'œuvre de son homologue de Qhoari Alto.

Camacho qui faisait venir les *peones* de Qhoari bajo dans ses deux camions Mach. Il avait d'ailleurs embauché deux policiers carabiniers. Très tôt le matin, le camion du patron se garait devant la porte du vieux moulin et tous devaient s'y présenter, parfois sans avoir déjeuné auparavant, sous la surveillance du policier et c'est sous la même surveillance qu'on les ramenait le soir chez eux, « c'est comme ça qu'on nous traitait avant ».

Le patron surveillait de loin le travail de ses gens et les réprimandait avec violence quand il n'avançait pas à son goût ou s'il était mal fait. Or, tellement fatigués, il arrivait que les colonos laissent passer quelques pommes de terre[680], mais le patron contrôlait et, à la fin de la journée, il faisait une inspection. S'il restait des pommes de terre, alors il donnait des coups de fouet, non plus dans le dos, mais sur la nuque et faisait ramasser de nouveau en insultant les peones. Don Andrés, qui vient de Qhoari Alto, se souvient du mauvais traitement infligé à ceux de Qhoari Bajo « comme si c'était des délinquants, il les frappait comme ça le prenait. Nous éprouvions beaucoup de peine pour eux ». Il en allait de même pour les semailles où le patron les frappait de nouveau et plus encore le groupe de Qhoari Bajo.

Ceux qui ont connu l'*hacienda* se plaignent aussi du manque de reconnaissance des *hacendados* envers l'énorme quantité de travail fournie : « les patrons étaient vraiment mauvais, ils ne reconnaissaient absolument pas le travail qu'on faisait. On devait porter leurs enfants sur le dos et aller les chercher aussi […] C'était très dur la vie au temps de l'*hacienda* ». Et puis les discriminations et les humiliations fusaient : « on ne pouvait pas les appeler patron, il fallait leur dire '*papito papitoy, mamita mamitay*'[681], il fallait s'adresser à leurs enfants en leur disant 'niñitoy, ven niñito, cuando es mujer niñita' [« mon petit garçon, viens mon petit garçon » et quand il s'agissait d'une fille : « ma petite fille »], on devait les vénérer comme des saints ». Et quand on sait la façon dont les paysans vénèrent leurs saints, on peut imaginer ce que cette expression signifie…

Les souvenirs de la violence psychologique exercée par les patrons sont poignants. Don Simeon raconte que les patrons leur interdisaient même de lire la Bible, en prétendant qu'elle représentait le péché, ce qui est d'autant plus stupide qu'aucun des travailleurs de l'*hacienda* ne savait lire. Évidemment, selon les *hacendados*, connaître la parole de Dieu pouvait avoir des effets ravageurs de subversion et de rébellion : ils n'auraient jamais permis que leurs travailleurs s'émancipent et accèdent à l'éducation. Seule la classe dirigeante ou les curés (qui provenaient d'ailleurs, pour la plupart, de familles aisées) pouvaient apprendre à lire et à écrire. Doña Petrona (malheureusement décédée depuis) racontait qu'elle n'avait jamais appris à lire car elle « servait à l'*hacienda* », ce qui est corroboré par un vieil homme de la communauté :

> Je ne te comprends pas. Je ne parle pas bien espagnol. Je ne sais pas écrire (signer). Je ne sais pas faire parler les lettres [...]. Je ne fais connaitre ma pensée qu'avec les mots. A mon époque, il n'y avait pas d'école. Nous ne faisions que servir les patrons, comme des ânes, il n'y avait pas d'école. Ceux qui en avaient la possibilité emmenaient leurs enfants ailleurs mais il fallait payer. C'est grâce à cela que certains ont appris. Mais nous, qui allait nous inscrire ? Peut-être si on avait eu un père et une mère, mais nous autres les orphelins, servant les autres...

Nous comprenons ici qu'être orphelin est un drame social très particulier. Dans une société

680 Doña Teodora raconte que lorsqu'elle triait les pommes de terre, Camacho s'est approché et l'a envoyée voler sur le tas de pommes de terre d'un coup de pied.

681 En quechua, en rajoutant le suffixe [y], on marque une appartenance dans un sens affectif. Ainsi « *papitoy* », une adaptation quechua de l'espagnol (à Cochabamba, on parle de quechuagnol), pourrait être traduit comme « mon petit père ».

fondée sur les réseaux familiaux et la famille élargie, sur le travail de la terre, être seul est synonyme de pauvreté tant réelle que symbolique (cf. Geffroy et al. 2008). Cette situation se reflète dans le manque d'éducation et la discrimination qui s'ensuit. Les orphelins ne sont bien évidemment pas les seuls, nous l'avons vu, à avoir souffert de la carence d'éducation formelle mais ils sont certainement les plus profondément marqués. Cependant, don Andrés qui ne se trouvait pas dans la même situation, souligne qu'avec le Décret Suprême signé par Victor Paz Estenssoro (le président qui a promulgué la Réforme Agraire), des écoles furent créées mais son père lui interdit d'y assister car « tu vas devenir paresseux » et il regrette bien car dans le cas contraire « je saurais tout maintenant [...]. Nous souffrons grave nous autres qui ne sommes pas allés à l'école, heureusement nous savons penser avec la tête[682]".

Ainsi, pensent les témoins de cette époque révolue « Il pouvait bien nous tuer. De toutes façons, pour nous, la justice n'existait pas » et « que peuvent faire les pauvres, les laissés-pour-compte ? La justice, c'était pour eux [les patrons], pour le gouvernement, mais pour nous, les paysans, il n'y avait pas de justice".

Dans ces conditions, un jour, le grand-père de l'un des participants à l'Atelier d'Histoire Orale décida de s'échapper et préféra souffrir de la faim lui et sa famille plutôt que de rester prisonnier sous le joug des patrons[683] :

> Nous avons beaucoup souffert, au moins chez les patrons, on faisait pousser de la quinoa, des pommes de terre, du maïs, du blé. Mais chez mon grand-père, on n'avait même pas un petit lopin de terre pour y semer. On avait quelques vaches mais elles souffraient beaucoup car elles non plus, elles n'avaient rien à manger.

Les vieux pensent que toutes ces épreuves les ont usés.

Les patrons étaient exécrables, certes, mais tous n'étaient forcément pas aussi cruels, ainsi une témoin rapporte que les grands-parents de certains hacendados proposaient du pain aux enfants ou "pendant la récolte de la pomme de terre, ils nous offraient suffisamment de coca pour toute la journée, dans un chapeau. Les *abuelos* mâchaient beaucoup de coca". Et le patron de Qhoari Medio, Walter Calve, n'était pas si mauvais puisqu'"il permettait même de cuisiner avec de la viande pour les esclaves »...

Organisation pendant la Réforme Agraire : sacrifice, souffrance et persévérance

La description de l'aspect foncier de l'histoire de Qhoari pourrait sembler laborieuse, pourtant puisque Qhoari est une communauté essentiellement agraire, les liens sociaux ou familiaux sont fondés par rapport à l'accès à la terre ou la propriété terrienne. Par ailleurs, de très nombreuses fêtes célébrées dans la communauté sont liées à un contexte agricole et d'élevage. J'ai délibérément pris le parti, au risque d'être redondante, de reproduire de nombreux témoignages de personnes qui ont souffert des abus et des privations au temps de l'hacienda684. L'apport de ces personnes est primordial pour comprendre la vie actuelle de Qhoari et le sens de la célébration de ses fêtes.

682 Les dirigeants de Qhoari Alto, Daniel Rojas, de Qhoari Medio, José Garcia et de Qhoari Medio, don Agustin Villaroel, ont entrepris des démarches au moment de la Réforme Agraire et de la création de la « Normale » (équivalent à l'école normale d'instituteurs) de Vacas, Ismael Montes, pour qu'on leur envoie un professeur (don José Torrico) à Qhoari pour "ne plus être comme avant ».
683 Les *peones* n'avaient pas le droit de sortir de l'hacienda, ils devaient rester sur place.
684 L'institution de l'*hacienda* puise ses racines dans l'ancienne *encomienda* du début de l'époque coloniale.

La situation foncière de la région cochabambine

Avant la Réforme Agraire, on se trouve dans la situation suivante : deux modalités de production, d'une part, l'*hacienda* peu modernisée où l'on continue de travailler la terre avec les moyens datant du XVIIIème siècle, et d'autre part, de petites unités paysannes qui commencent à émerger de plus en plus dans les vallées hautes et basses. Il s'agit d'anciens colons ou *peones* qui achetèrent des bouts de terre aux *hacendados* confrontés à d'importantes difficultés financières. On les appelait les *piqueros*. Ils apparurent dès la fin du XIXème siècle et leur nombre augmenta jusqu'en 1953. Les données montrent que ces paysans et artisans entrèrent très vite dans l'économie de marché, notamment en fabriquant et en vendant de la chicha. Cependant, ces unités familiales qui arrivaient à devenir indépendantes n'avaient généralement accès qu'aux terrains en bordure des haciendas, c'est-à-dire les plus pauvres et souvent dépourvus d'irrigation. Malgré ces handicaps elles firent vite concurrence aux patrons des *haciendas*. Rodriguez et Solares pensent que les muletiers cochabambins – les phéniciens de Bolivie, comme on les appelait alors - auraient réinvesti leurs bénéfices dans l'achat de terres.

Ces derniers transportaient des produits boliviens vers les exploitations de salpêtre de la côte Pacifique ou d'autres régions andines. D'après les témoignages, il s'agissait de gros troupeaux de mules ou de lamas qui transitaient vers la côte :

> « Ils étaient très nombreux à venir travailler de Cochabamba, de là-bas, de Bolivie. Ils arrivaient avec une vingtaine de mules ou trente, ils descendaient chargés de *muk'u*, c'est comme ça qu'on appelait la chicha, le *muk'u*. C'était des Qhuechuas[685]" (Gonzalez cité in Rodriguez et Solares 1990 : 146).

Et l'on parle déjà de possibilité d'enrichissement grâce à la migration vers les exploitations de salpêtre ou les mines. Cependant, l'activité des muletiers fut ruinée par la construction du chemin de fer Oruro-Cochabamba en 1917 ainsi que celle d'un tronçon de route vers Santa Cruz, ce qui provoqua l'arrivée de camions et de voitures.

Pour sa part, la loi d'Expropriation de 1874, qui morcela les terres communales dans le but de créer une importante couche de petits propriétaires terriens, joua également un rôle dans la distribution des terres en mettant sur le marché foncier une quantité non négligeable de terres en provenance des communautés indigènes[686]. Du coup, lors du recensement de 1950, les communautés indigènes avaient quasiment disparu (2,31%) (Rodriguez et Solares 1990 : 13). Celles qui subsistaient dans le département se trouvaient surtout dans la région de Vacas[687], ce qui est intéressant car il s'agit d'une communauté qui – à vol d'oiseau - se trouve presque en face de Qhoari, sur les hauteurs des montagnes voisines. Ce n'est pas en vain que le premier maître d'école de Qhoari arriva de là avec - ses idées révolutionnaires.

---

685 Traduction personnelle.

686 Entre 1878 et 1900, les Indigènes vendirent 2 718 80 hectares, qui correspondaient à 74,80% du total de leurs terres – dans le valle bajo (Rodriguez et Solares : 42)

687 Viedma (paragraphe 223) nota que « dans les hauteurs de Pocona, à six lieues, se trouve une vice-paroisse nommée Vacas, qui regroupe un petit nombre d'indiens. C'est là et dans les fermes alentour que vit la majorité des Indiens d'origine, car les terrains sont propices à l'élevage, à moins que ce soit pour éviter les autres ethnies qui occupent leur village (traduction personnelle). « En los altos de Pocona, a distancia de seis leguas, hay una viceparroquia denominada Vacas, que es una reducida población toda de indios: en ella, y estancias de aquel paraje, viven los más de estos naturales, por la comodidad que presentan sus terrenos para la cría de ganado, y tal vez por huir de las otras castas que han ocupado su pueblo".

Dans le *valle alto*, les unités paysannes finirent par cultiver environ 50% de la superficie de la région (Rodriguez et Solares 1990 : 15), alors que des terres plus éloignées mais connectées à Qhoari comme les vallées chaudes de Mizque ou les *yungas* de Vandiola se trouvaient encore totalement sous le joug des grands latifundios. Les patrons de Qhoari venaient de la province d'Arani ou en tous cas, une partie de leur famille. Justement, c'était pratiquement le seul endroit du Valle alto qui possédait encore de grands latifundios, ce qui dût certainement avoir une influence sur l'attitude des patrons de Qhoari et leurs pratiques abusives. Même si la *piqueria* n'était pas très répandue dans la zone, à Qhoari Bajo, lors d'un héritage, l'un des héritiers du patron décédé opta pour vendre certaines de ses terres, il y eut donc à cette occasion un petit phénomène de *piqueria* dont il reste encore des traces dans le nom d'un lieu-dit « Piquero ». Toutefois, cette situation était rare.

Si j'insiste sur la relative indépendance acquise par les paysans à Punata, c'est qu'elle aura une incidence sur la vie qhoareña et le dénouement de la Réforme Agraire au niveau micro local. L'influence des personnes en provenance de Punata pendant l'époque qui a précédé la Révolution fut décisive ; elles étaient mieux formées et avaient déjà acquis de l'expérience.

La révolution vue par les Qhoareños

Pendant ce temps, le patron de Qhoari jouait sur des registres de privilèges en montant certaine partie de la population contre le reste. Il divisait pour régner :

> « A cause du travail très dur, les gens n'aimaient pas le patron. Quelques uns étaient les préférés du patron, ils se mettaient de son côté alors il leur donnait en échange des pommes de terre abîmées lors de la récolte. C'était les chouchous du patron » (atelier d'histoire orale 2007).

Cependant, cette stratégie ne porta pas les fruits attendus car elle ne fit qu'attiser la haine envers le patron. Il commençait d'ailleurs à souffler sur ces terres des vents de rébellion et certains s'organisaient la nuit, clandestinement, dans les montagnes de Qhoari Alto et Medio, dans les bois de *queviña* (Polylepis).

Je laisse la parole à don Simeon qui vécut personnellement ces intenses moments de changement où l'on pensait que l'on pouvait révolutionner le monde, le système :

> « On ne l'aimait pas, on disait qu'un jour, la lumière se ferait pour nous et que tous les patrons allaient mourir et que nous allions prendre le pouvoir. C'est en disant ça qu'on tenait nos réunions en cachette sans se laisser voir par les petits chéris du patron ».

Les hommes se souviennent que les patrons s'efforçaient de démantibuler leurs organisations naissantes : « allez chercher votre « *jefecito* » [« petit chef » sur un ton méprisant] pour que je le brûle, nous disait le patron ». Mais ils ne se laissaient pas faire et :

> C'est pour ça qu'on organisait nos réunions en cachette. Et nos dirigeants travaillaient bien, ils nous ont bien aidés, comme don Torrico qui est décédé maintenant. Ils nous amenaient chacun à notre tour pour rencontrer des avocats parce que, même une fois parti, le patron nous a fait un procès. Moi, je me souviens encore du père de doña Salomé de Qhayarani, don Elías Jaldin, il est allé témoigner en faveur des peones [travailleurs de l'hacienda] de Qhoari. Je ne me souviens pas qui, mais il y avait quelqu'un d'autre, qui a dénoncé les mauvais traitements que nous infligeaient les patrons. Et ces documents officiels sont même allés jusqu'à La Paz et c'est comme ça que ces terrains ont été expropriés pour que les patrons ne reviennent jamais.

Les récits des anciens rapportent que chaque *hacienda* avait son propre patron et c'est en

fonction de ce système que s'établirent les futurs syndicats agraires. Les groupes s'organisèrent et reçurent le soutien de dirigeants en provenance d'Ukureña (encore un village du Valle alto où, plus tard, sera signée la Réforme Agraire). Ils commencèrent à former des syndicats ; ils rassemblaient dans un groupe les gens de deux ou trois *haciendas*[688]. Plus tard, les gens organisèrent leur syndicat dans chaque *hacienda*.

Puis la Réforme Agraire fut promulguée : "On a fait signer de force Victor Paz Estensorro la réversion des terres […]. Parce qu'avec notre sueur, notre force, nous les avons gagnées ces terres ». Les gens « qui s'étaient libérés de l'*hacienda* » sonnaient le *pututu* (un instrument à vent, une sorte de trompette faite dans une corne de vache – autrefois c'était une conque - utilisée pour appeler à une réunion ou faire passer une information) et, quelle que soit l'heure, de jour comme de nuit, voire en plein travail, les hommes accouraient à la réunion, au son du *pututu* :

> « Les patrons sont revenus de la ville juste au moment de la récolte de la pomme de terre et des fèves. Comme plusieurs personnes se trouvaient du côté des patrons, on ne leur disait rien de nos réunions, on pensait qu'ils allaient en parler au patron. Les favoris du patron, dont mon défunt parrain, don Pedro Rojas, me demandaient de quoi je me mêlais et quand ils me demandaient où j'allais, je ne répondais pas. Je disais seulement qu'il y avait une réunion et quand on me demandait de quoi elle traitait, je répondais que je ne savais pas. C'est tout ce que je répondais. C'est seulement quand la Réforme a progressé qu'ils se sont rendu compte que c'était une bonne chose que les patrons s'en aillent » (don Simeon).

C'est comme ça que le travail forcé dans l'*hacienda* s'est peu à peu réduit ; les anciens se souviennent qu'au début, ils travaillaient cinq jours par semaine puis ils ont obtenu de n'en travailler que trois.

> « Et c'est justement à cette époque qu'il y a eu une éclipse de soleil. Tout est devenu sombre, comme de nuit, et le mayordomo nous dit : 'je ne vais pas vous donner les lampes, vous n'allez pas travailler, vous n'irez que quand je vous donnerai les outils'" (atelier d'histoire orale 2007).

Ce phénomène météorologique (et l'on connait l'importance du soleil dans la religiosité andine) marqua le début d'une fissure dans le système et à partir de cet épisode, le travail de *pongueaje* [celui des peones] fut réduit à un jour. Puis, "on les a jetés [les patrons]"[689]. Ils ne venaient plus. Mais une nuit, ils sont revenus en cachette et :

> " ils ont réussi à faire échapper, depuis Qayarani, toute leur richesse (moutons et vaches), en une seule nuit. Ils se sont aidés entre eux. Le rosca [manière méprisante de parler de ceux qui détiennent le pouvoir] de Qhoari alto avait deux voitures. Ils y ont tout mis et ils ont tout emporté. De nuit »[690] (Atelier d'histoire orale 2007).

Après 1952, les patrons furent donc expulsés et gare à ceux qui opposaient une résistance, ils

688 « Dans un premier temps, il ne s'est pas formé un syndicat par *hacienda* » fait remarquer don Simion.

689 Au moment où avait lieu l'Atelier d'Histoire Orale, un grand scandale a éclaté en Bolivie. D'importants propriétaires terriens utilisent une main d'œuvre guarani dans des conditions de servitude trop similaires aux excès passés dans les haciendas et les participants ont noté avec emphase que « du côté de Santa Cruz, les patrons continuent de faire travailler des 'paysans originaires indigènes ». Cette formule figure dans la Constitution Politique de l'État, approuvée en janvier 2008 et constitue un nouveau sujet, le paysan-originaire-indigène qui prétend représenter en un tout les peuples indigènes et les secteurs paysans. Cette expression dénote un élan de solidarité envers ce peuple réprimé et détenu en servage. N'oublions pas que maintenant que le Président bolivien est d'origine indigène, il n'est pas rare d'entendre « Nous sommes président », entendons par là « donc nous avons tous les pouvoirs ».

690 Ce témoin ponctue son récit en remarquant que "il y avait aussi sa 'vieille' Camacho, cette Victorina venait d'Arani". De nouveau, on retrouve cette imbrication de relations avec les vallées. Les histoires de Qhoari et du Valle Alto sont inséparables.

n'étaient plus en force : « à Totora, ils ont voulu s'opposer mais ils ont attrapé le fils du patron et l'ont tué et c'est seulement à partir de ce moment-là que certains sont partis du côté de Santa Cruz et d'autres vers Cochabamba » (Atelier d'histoire orale 2007).

Après la Réforme Agraire, les habitants "se sont libérés des patrons", "la vie s'est améliorée à Qhoari après la Réforme" et "nous avons enfin connu la tranquillité". Toutefois, même si une fois affranchis du joug patronal, les hommes se sentaient libres, il n'empêche que la vie quotidienne et son cortège de contraintes reprit le dessus et « ensuite, nous avons dû payer des cotisations pour que les dirigeants puissent entreprendre des formalités administratives, pour qu'ils puissent se battre contre les patrons et engager les procès ».

Après la libération…

Trois* haciendas*, trois communautés, un syndicat : distribution de l'*hacienda *post-révolution

Assurément, chaque communauté paysanne vécut différemment cette époque de changements intenses. Les habitants de la région durent rapidement faire face à de nombreux conflits provoqués par les bouleversements nés de la Révolution de 1952. Ces conflits sont particulièrement saillants quand l'accès à la terre est en jeu ; en effet, le droit de la posséder individuellement et de la transmettre par héritage contribua à l'émiettement des exploitations. La frontière agricole recula.

> « Toutes les terres d'*hacienda* classées comme *latifundios* par les juges agraires, étaient distribuées parmi les ex colons ; alors que les *haciendas* de taille moyenne ne furent que partiellement affectées. Dans ces cas-là, les *hacendados* conservaient une portion de terre cultivable et les ex colons recevaient des parcelles individuelles. Aussi bien l'*hacendado* que les colons pouvaient accéder aux terres non cultivables et communales de pâturage[691] » (Lagos 1997 : 68).

A Qhoari, les patrons ne gardèrent rien, toutefois, les enfants des patrons sont parfois devenus « *piqueros* », c'est-à-dire qu'ils rachetèrent des terres – notamment en élevant du bétail puis en le vendant.

Comme je l'ai mentionné plus haut, la division de Qhoari en trois communautés remonte au temps de l'*hacienda*. Une *hacienda* allait de la Villa jusqu'à Boquerón, ensuite elle fut partagée entre trois cousins qui se répartirent l'héritage. Depuis lors, après la Réforme Agraire, la division de Qhoari Medio, Qhoari Bajo et Qhoari Alto fut respectée. Les patrons des communautés voisines de Ch´ullkumayu et la Villa firent de même, ils se partagèrent les terres[692]. Ces communautés contigües continuent d'être très liées les unes aux autres ; les habitants se déplacent avec une aisance extraordinaire de l'une à l'autre (ils partent marier un cousin, assister à l'enterrement d'un vieil oncle…) malgré les difficultés de transport (il faut souvent marcher des kilomètres sous un rude climat, en étant généralement lourdement chargé).

La création des syndicats posa des problèmes techniques. Qu'allait-on faire des saints par exemple ? L'un des comunario raconte que la communauté de La Villa s'est organisée tardivement. Là-bas, l'hacendado, don Ignacio, devait faire construire la chapelle de San Isidro pour accueillir le saint patron. En revanche, à Qhoari, le saint, tata Compadres, était déjà arrivé (dans les années 30) et

691 Traduction personnelle.
692 Aurelio était le patron de Ch´ullkumayu, il y avait aussi un patron nommé don Ignacio.

son culte se trouvait consolidé au moment de la Réforme Agraire. En partant, le patron laissa le saint qui continue d'être célébré au moment du Carnaval. Il attire les habitants des trois communautés bien que la chapelle soit située dans la maison d'ex *hacienda* de Qhoari Alto.

Depuis, le deux août est la date civique la plus importante de la région, celle que l'on célèbre plutôt que le six août, la fête nationale. Le deux août marque la libération des paysans :

> "C'est que la Réforme Agraire a été signée là-bas [à Ukureña], en 1952. Les gens viennent de toutes parts à Ukureña, il y a des manifestations. 1952 est une date spéciale, c'est le signe qui a permis la libération des indiens pour en faire des paysans[693] " (atelier d'histoire orale 2007).

Ici, on doit souligner la différence que font les Qhoareños entre les indiens et les paysans. En effet, les peones de l'*hacienda*, perçus comme des Indiens par le reste de leurs congénères contemporains, s'affranchirent de cette condition discriminante en devenant de petits propriétaires terriens. Ainsi, les habitants actuels se considèrent comme paysans et non indigènes ou indiens. Les témoignages vont tous dans le même sens : "avant on parlait du 'Jour de l'Indien', c'était avant 1952, c'était des Indiens car ils n'avaient pas de terres, ils ne faisaient que travailler comme des esclaves. On nous appelait les 'pieds crevassés'".

Pour Lagos qui travailla dans la région de Tiraque, être paysan à Cochabamba signifie avoir accès à la terre, parler quechua et, ce qu'il y a de plus important pour les hommes, savoir manier l'attelage (ce n'est plus le cas à Qhoari). Les vêtements et l'aspect physique aident aussi à repérer le « statut » de paysan : pieds et mains tannés, sandales en pneu, pantalons de corte (pantalon de costume) et cuirasse que portent les hommes pour travailler, ponchos, épaisses jupes plissées de bayeta (sorte de fine toile de jute), châles de laine et chapeaux sur les longues tresses (Lagos : 19). Cependant, à Qhoari, les matériaux ont changé depuis le travail de terrain de cette anthropologue.

Depuis 1953, les Qhoareños vont donc à Ukureña fêter cet évènement libérateur : « nos parents y allaient tous en uniforme". Pour eux, c'est un devoir de mémoire "c'est notre mission" d'aller célébrer chaque année l'anniversaire de la Réforme Agraire à l'endroit même où elle fut promulguée. C'est un moment constitutif du groupe, c'est son identité qui se consolide en remémorant ces moments forts d'un passé commun.

Les conflits pour la terre nouvellement acquise[694]

Dans une société agraire et d'élevage, l'importance de l'accès à la terre est primordiale ; diverses stratégies sont d'ailleurs mises en place par les habitants pour en avoir l'usufruit et ce, depuis l'époque pré-inkaïque. Au moment de la Réforme Agraire et de la fuite des patrons, les Qhoareños organisèrent la redistribution des terres des anciens *hacendados* : "Tous les terrains que tu vois là appartenaient à l'hacienda, toutes les terres étaient aux patrons et tous ceux qui y travaillaient se sont partagés les terres", « Mon mari travaillait sur ces terres, c'était une *hacienda*. Ces terres datent du temps de l'*hacienda*, nous avons des terres partout où travaillait mon époux ». Les terrains étaient alors beaucoup plus grands et "sur toutes ces terres on semait, maintenant, elles ont été distribuées, ce sont devenus de petits terrains."

693 Pour marquer ce jour si important, tous les ans, chaque communauté prépare des danses (réalisées par les enfants et les adolescents,) comme le *saratarpuy, tinku, diablada, cuecas* et *wayños* exécutées par des enfants et des adolescents qui récitent également des poésies.

694 Dans cette partie sur les conflits, j'ai préféré taire les noms des personnes impliquées.

Or, le morcellement de la terre par l'héritage est devenu un grave inconvénient dans la communauté car les terrains de plus en plus fragmentés ne produisent plus suffisamment. Cela provoque un exode rural vers d'autres régions boliviennes et surtout cela incite de plus en plus de jeunes à émigrer vers l'Argentine, le Brésil, les États-Unis ou encore l'Espagne.

De ce fait, des conflits surgissent régulièrement autour de l'accès (usufruit) et de la propriété de la terre. Les problèmes de limites de ces terrains sont souvent liés à des problèmes familiaux ou de concurrence entre familles. Un homme s'impatiente en pensant qu'il n'existe aucune raison pour qu'il cède du terrain à une femme de son voisinage alors qu'il a assisté aux réunions, qu'il a payé ses mensualités pendant des années, conditions *sinae qua non* pour accéder à la propriété foncière en zone rurale : "je ne vais rien lui donner, je vais me battre jusqu'à la dernière minute, elle aurait dû se faire attribuer des terres il y a longtemps ». Et les autres participants d'ajouter :

> Et maintenant [doña] A a volé un terrain à mama J et elle l'a vendu 100 dollars. Et elle veut s'en prendre à mes terrains maintenant, c'est même pas pour y semer mais pour les vendre. Si c'est pour les vendre, je vais encore moins lui donner de terres. Moi, je fais travailler des peones pour pouvoir manger et pour mes enfants. Si ma fille l'attrape, elle sera bien contente de frapper la [doña] A. Moi, je n'en suis jamais venue à des poursuites judiciaires. Ces terrains, ils appartiennent maintenant aux enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants [de ceux qui ont vécu la Réforme Agraire] et comme ça, successivement, on les répartit et on les divise peu à peu.

Au fur et à mesure des héritages, la terre se subdivise de plus en plus jusqu'à atteindre des proportions où il n'est plus possible de cultiver. En outre, le véritable problème, c'est la spéculation sur la terre, le reproche, ce n'est pas tellement le fait de "voler" la terre mais de la vendre au lieu de la travailler. Pour les gens, la terre revient à celui qui la travaille et qui l'a méritée. Au cours des années 80 et 90, se sont multipliés à Qhoari les problèmes liés à la propriété des terres récemment distribuées et « ouvertes », défrichées, notamment parmi les familles récemment formées.

L'attachement à la terre est si intense que les habitants n'hésitent pas à annoncer qu'ils sont prêts à tuer pour la défendre, « tata Cari a dit que si quelqu'un entre ici, il va le tuer, il ne veut pas qu'on achète ce terrain ». Le besoin d'accéder à la terre peut déchaîner les susceptibilités et provoquer un ensemble de réactions extrêmement dangereuses. Le risque de se faire ensorceler, que le subjectif se révèle, que les rancœurs rampantes, infondées ou non, éclatent au grand jour est latent ; des relations familiales sont susceptibles d'être détruites et la communauté peut s'embraser dans son ensemble. Je livre ici une histoire qui illustre cette situation.

Il fut un temps où il courait des rumeurs de sorcellerie... Doña D. était accusée de vouloir marier sa nièce avec le fils unique de don P., son beau-frère (les époux P. et E. n'ont qu'un seul fils, ce qui implique à terme un héritage important en terres et en animaux). Doña D. emmena donc, à plusieurs reprises, sa nièce chez son beau-frère : « ils venaient chez moi me demander la main de mon fils comme si j'étais la mère de la fille [généralement, c'est la famille de l'homme qui fait la demande en mariage] ». Or devant le refus persistant, doña D. et son époux furent accusés de sorcellerie car don P. et sa femme retrouvèrent, affirment-ils, lors d'un processus de purification par un *curandero*, une poupée confectionnée avec leurs propres habits et enterrée derrière leur maison. Ils racontent que la poupée était couverte d'épines et d'aiguilles. Depuis, les gens de la communauté se méfient de ces familles. La poupée disparut, elle fût brûlée après avoir été déterrée... Ce que les personnes concernées jugent intéressant, c'est que doña Eugenia, malade depuis trois mois, guérit après la découverte de la poupée.

Le rôle des dirigeants est primordial pour régler les conflits tant familiaux que fonciers. Ils sont respectés ; ce sont souvent les personnes les plus âgées de la communauté. Il arrive que ces dernières se plaignent car désormais des jeunes veulent exercer cette fonction. Elles déplorent aussi que les jeunes perdent le respect envers leurs « autorités » :

> « Je ne sais pas pourquoi, mais maintenant, il n'y a plus beaucoup de respect, même l'ayni[695] se perd, les jeunes, quand ils te voient, ils ne te disent même plus bonjour, et ils ne disent pas non plus bonjour aux dirigeants ».

Tata Andrés, un ancien dirigeant, raconte que pour dénouer les conflits, il fallait parler et prendre position de manière impartiale « sans mensonge et sans piège », l'argent n'intervenait pas comme maintenant. Au contraire, il arrivait même que l'on enferme le coupable pendant deux ou trois jours. Au cours de la négociation, il était interdit de boire, il fallait être sobre, cependant l'accord final se soldait régulièrement autour d'une chicha. En effet, la chicha fait partie des biens rituels qu'on échange comme le maïs dont elle est issue...

En somme, au temps de la République, la lutte pour ces terres où abonde l'eau fut ardue et les paysans se souviennent avec douleur de l'époque du patron où sévissaient les châtiments corporels, voire l'assassinat et où le travail était éprouvant. C'est seulement à partir de la Révolution de 1952 que les Indiens se libérèrent et devinrent des paysans–propriétaires de leurs terres. L'accès à la terre est une problématique primordiale dans ce travail car de la terre dépend la production de chicha et de coca.

*

695 *Ayni* : modalité de travail réciproque.

ANNEXE IV

La colonisation des *yungas* pour la plantation de coca

Dès les temps préinkaiques, les terres de Vandiola[696] (appartenant actuellement à la même centrale syndicale paysanne que Qhoari) représentaitent une priorité pour la colonisation du territoire. Il s'agit d'une région de *yungas* comprise entre 1000 et 2000m où se trouvent Arepucho et Chuquioma. Plus tard, selon Fanor Meruvia Balderrama (1991), les Inka y réalisèrent une incursion en 1500. Il semblerait par ailleurs que des groupes yurakare (peuple du piémont andin) aient habité ces *yungas*. En effet, au début de la Colonie, ils entretenaient des relations avec les Quta de Aripucho et de Chuquioma de qui ils obtenaient la coca qu'ils échangeaient ensuite avec les Chiriguano (Mujía 1914). A Pocona, le gouverneur Viedma raconte qu' : « Il y a bien longtemps, il y avait des *haciendas* de champs de coca, dans les *yungas* appelées San Mateo, à une distance de huit lieues au Nord de la Cordillère Royale. Ils payaient le tribut avec leurs produits ; ces produits furent détruits par les Indiens barbares de la nation Yuracarée, qui vivent sur ces terrains montagneux [...]. Actuellement, ces barbares sont assujettis : ils font le commerce avec les peuples voisins en échangeant des dents de caïmans, des aiguilles, du sel et des verroteries ; et ils travaillent aussi dans les champs de coca de certains Espagnols d'Aiquile et de Mizque » (paragraphe 221)[697].

Des centaines de travailleurs travaillaient dans des régions qui - hormis les champs de coca - étaient complètement vierges et hostiles et au début de la Colonie, il y avait plus de 600 indiens charka[698] à Totora (on considère les *yungas* de Vandiola comme appartenant à Totora). Les Qaraqara avaient aussi des *mitmaqkuna* particuliers dans les champs de coca[699]. Et Schramm ajoute qu'il est très probable que sous le gouvernement de Wayna Qhapaq, Pocona soit devenu un village dans lequel résidaient des *mitmaqkuna* qui travaillaient les champs de coca des *yungas* de Chuquioma et Aripucho (Schramm 1990 : 5). La coca destinée à Inkallajta et Pocona transitait par Monte Punku (la Porte de la Forêt) (Sánchez 2008 : 92-93) - je rappelle que la communauté de Qhoari se trouve au milieu, sur ce trajet.

Ainsi, Wayna Qhapaq entreprit d'établir tout un réseau de gens et d'activités afin de produire la coca[700]. Selon Sanchez, chaque groupe ethnique aurait exploité la coca dans une logique de

---

696 À cet égard, le témoignage d'Oscar Agreda, un ami *cocalero,* qui a des champs à Vandiola rapporte que vers San Pedro, un lieu-dit, se trouve une immense pierre gravée de pétroglyphes perdue au milieu de la jungle. Lors d'affrontement avec le gouvernement en 2006 (cf. http://www.bolpress.de/art.php?Cod=2006101305, lui et d'autres *cocaleros* de la région apportèrent des plants de coca énormes pour démontrer que cette zone est véritablement une région de culture de coca très ancienne. Les *cocaleros* s'opposaient à l'éradication de leurs *cocales* en argumentant que ces plantations étaient centenaires, qu'elles existaient déjà au temps de l'Inka et qu'elles faisaient partie des plantations traditionnelles destinées au marché intérieur du *p'iqcheo* (mastication).

697 Traduction personnelle. "En tiempo antiguo tenían unas haciendas de cocales, en el Yunga que llaman de San Mateo, a distancia de 8 leguas por la parte del N de la Cordillera real, y pagaban el tributo con sus frutos las cuales fueron destruidas por los indios bárbaros de nación Yuracarees, que habitan en aquellos montuosos terrenos [...]. En el día se hallan muy domesticados estos bárbaros: salen a comerciar en los pueblos inmediatos con dientes de caimán, peines, y otras frioleras, a cambio de agujas, sal y abalorios; y también se ocupan en trabajar en los cocales de algunos españoles de Ayquile y Mizque".

698 Toutefois, les Charka ne faisaient pas partie des *mitmaqkuna* originaires de nombreuses nations altiplaniques établies à Pocona. Désignés comme les 'mitimaes de la Vallée de Cochabamba', ils n'avaient pas été directement déplacés de la puna mais procédaient des Charka qui vivaient à Cochabamba (Platt et al : 89-90).

699 Un témoignage fait état de 300 *mitmaqkuna* originaires de Chayanta sous les ordres du cacique Yukura qui travaillaient dans les champs de coca de Totora et de 87 indiens qaraqara (cf. Platt et al. : 86).

700 Les sources font également état d'un autre type de population, les Umu/Amo (Sanchez 2008 : 92). Pour leur part, les Quta, guerriers réputés, étaient aussi associés à la production agricole du maïs et de la coca (on les connaissait comme les

parcelles "parsemées". Les *chacaras* (champs) appelés *Wayruru* étaient probablement destinées à la culture d'un type spécial de coca rituelle comme il existait des parcelles de terres dans les vallées de Cochabamba désignées de même et destinées à l'Inka (Sanchez : 123). Ces différentes ethnies reçurent de Cuzco d'autres terres pour y planter les produits nécessaires à leur alimentation quotidienne (pommes de terre, maïs, coton, cacahuète, piment) et des pâturages pour leurs animaux ainsi que des *cocales* destinés uniquement à leurs *kuraka*. En échange, les *kukakamayuq* devaient récolter, faire sécher, mettre dans les paniers les feuilles, soit en fonction de leur tour de *mit'a*, soit de manière permanente, pour ensuite les acheminer vers les dépôts de Tiraque (cf. Del Rio 2010 : paragraphe 12).

Malgré l'importante organisation des plantations, la production connut de nombreux aléas. Différents facteurs eurent des répercussions sur la production de coca, tels que la courbe démographique qui connut des hauts et des bas. A partir de 1550, la population indienne subit une très forte chute, conséquence d'épidémies et de répressions coloniales. Face à ce déclin, le Vice-Roi Toledo, édicta, en 1572 des ordonnances pour réglementer strictement le travail des Indiens et notamment le portage des sacs de feuilles à dos d'homme[701]. La Couronne chercha à freiner le développement des plantations.

A son apogée en 1650, Potosi atteint entre 150 000 et 200 000 habitants dont la moitié était d'origine indienne. C'est alors l'une des plus grandes villes du monde qui n'a rien à envier à Londres ou à Paris. Pourtant, au cours de ce siècle, la production de la coca déclina car elle entra en concurrence avec l'expansion des marchés textiles, de l'élevage, de l'agriculture, de la production de *guano* et même du vin ou de la *yerba mate* (herbe stimulante bue en tisane) (cf. Bernand 2002, Saignes 1988). Saignes (1988), à partir d'un rapport sur la consommation des feuilles de coca à Potosi en 1610, de l'entrepreneur minier Capoche, déniché dans des archives privées à Madrid, associe ce déficit à un profond changement culturel (comme le développement du marché du vin[702]) plutôt qu'à une perte de marché due à la diminution démographique. Cependant, Meruvia souligna qu'en ce qui concerne les *yungas* de Vandiola, Aripucho et Chuquiuma, la production de coca destinée au marché de Potosi ne cessa d'augmenter au cours des premières décennies de la Colonie[703] (Meruvia 1991, 1993, 2000). La consommation se diffusa largement parmi l'importante population indienne urbanisée mais les Espagnols et les Créoles, malgré les interdits de l'Eglise, ne sont pas en reste. Ils apprécient vivement la mastication de la coca.

Un phénomène nouveau fit son apparition à partir de 1625 : des Indiens de l'Altiplano entreprirent une migration vers les vallées chaudes afin d'échapper au travail forcé. Ils se consacrèrent à la production de la coca qui représentait un débouché dans les zones minières tout en évitant les contrôles et les taxes d'une autorité coloniale peu présente dans ces terres éloignées.

La situation du XVIIIème siècle n'est guère encourageante, une crise minière perturbe

---

kukakamayoq "ethniques" ; ils habitaient les *yungas* d'Aripucho, d'Icuna et de Chuquiuma. De même, ils étaient chargés de maintenir en bon état les routes et probablement les ponts ; en bref, comme le souligne Sanchez, c'était eux qui contrôlaient le territoire et les gens.

701 La production de feuille de coca, en 1573, est de « 2 165 paniers de 10 kilos pour les trois *repartimientos* (Pocona, Tarabuco et Aiquile et Totora) de la province de La Plata (...) ; par contre, pour la province de La Paz et ses huit *repartimientos,* la production atteint 6 117 paniers. Au total, l'audience de Charcas produit donc 8 282 paniers de coca, ou 82 tonnes environ (Dory et Roux 1998 : 27).

702 Le vin, une fois pris sa place sur le marché minier, comme l'herbe maté, et plus tard l'eau de vie, aurait agi à la fois comme un stimulant, un objet d'offrande et un bien économique (cf. Saignes 1988).

703 Son prix resta élevé entre le XVIème et le XVIIème siècle, un panier de coca coûtait alors entre neuf et douze Pesos (cf. Mangan 2005).

l'économie et le commerce colonial. La main-d'œuvre se fait rare (épidémies), la production agricole diminue et la région vit les soubresauts des événements politiques (entre 1780 et 1782, des insurrections éclatent dans le monde andin), ce qui a une influence sur la production de coca parce que certains paysans fuient leur communauté en raison de la crise et cherchent à intégrer les réseaux de production de coca[704]. Et pourtant, dès la seconde moitié du XVIIIème siècle, la production pacénienne dépassa celle du Cuzco (Sanabria 1993 : 40).

Le XIXème siècle est marqué par la période de l'Indépendance du pays, la production souffre des variations, elle est estimée entre 3 000 et 4 000 tonnes (cf. Dory et Roux 1998). Dans la première moitié du XXème siècle, on assiste de nouveau à une chute de la production due au ralentissement de l'économie et aux attaques parasitaires.

Examinons plus concrêtement l'organisation de la production de l'*hacienda* Chuquioma (dans le Piémont andin derrière Qhoari). À la fin du XVIIIème siècle, la coca connut une phase d'apogée. Mais, dès le début du XXème siècle, la production baissa en raison de la concurrence avec la production de la coca des *yungas* de La Paz[705]. Pour sa part, la coca cultivée à Vandiola (actuellement le syndicat de Vandiola fait partie de la même centrale que Qhoari) rivalisait en qualité avec celle des *yungas* de La Paz de Qoripata et d'Ocobaya. Pour prolonger l'analyse précédemment réalisée sur les relations entre les vallées cochabambines, les hautes terres et les territoires du Piémont, il est notable dans les chroniques qu'à l'époque coloniale, ceux qui la cultivaient, hormis les propriétaires terriens de Tiraque, étaient des agriculteurs en provenance de Punata, Arani, Tarata, Cliza (donc du *valle alto*) et même de la ville de Cochabamba. Pendant la Colonie, la coca était transportée par d'imposants troupeaux de mules vers les mines occidentales du pays et elle était aussi vendue dans les provinces du Nord argentin comme Salta, Jujuy et Tucuman. Les revenus qui en résultaient représentaient un véritable apport pour le Trésor Général de la Nation. A Santa Rosa, en plein milieu du chemin de mules, il existait un bureau de douane de l'État qui disposait du télégraphe. En arrivant là, les *hacendados* de Vandiola demandaient à leurs parents de Tiraque, de Punata ou d'Arani de leur apporter les mets et les boissons qui leur avaient manqués, à eux et aux muletiers, durant leur séjour dans les *yungas*. L'institution de la « *taripa*[706] » consistait à partager entre *hacendado* et transporteurs la nourriture qui leur permettrait d'atteindre les sommets montagneux (Crespo 2007).

*

[704] On trouve la même stratégie encore aujourd'hui.

[705] Le recensement de 1937-1938 montra que le Département de La Paz produisait 97 % de toute la coca du pays et que 88 % de la production du Département de Cochabamba correspondait aux *yungas* de Totora alors que le Chapare (région actuelle où est produite la plus grosse quantité de coca dont une importante partie est destinée au narcotrafic) ne produisait pas plus de 1 % (Meruvia 2000). Actuellement, le Chapare produit plus de 80 % de la production nationale alors que la quantité de feuille de coca en provenance des *yungas* de Vandiola, malgré son excellente qualité, est devenue insignifiante.

[706] Du quechua « *taripay* » rencontrer; aller trouver quelqu'un; atteindre (en tendant la main); rattraper (une personne en avance). (http://jlancey.tripod.com/Peda/Quecfran.htm#T)

Résumé

Engager une anthropologie de l'ivresse rituelle et collective dans un contexte festif – notamment funéraire - andin s'avère un champ de recherche fécond et fascinant tant la *chicha*, cette boisson épaisse de maïs fermenté, contient tout un monde de significations et l'ivresse, dont elle découle, favorise diverses formes de mise en relation avec le monde animé environnant et avec les morts. En ce sens, elle est performative puisqu'elle permet à ces entités d'exister et de devenir de sérieux interlocuteurs pour les humains.

À partir d'une ethnographie dans la région andine de Cochabamba (Bolivie), dans la communauté paysanne quechua de Qhoari et dans le village également quechua d'Arani, l'ébriété et le boire collectif sont analysés comme une action qui consolide le lien social, renforce l'identité de groupe et rapproche du sacré. L'ivresse est alors recherchée, désirée et valorisée. En somme, elle est un moyen de communication qui permet d'établir des relations réciproques aussi bien entre les humains eux-mêmes qu'entre ces derniers et la Pachamama, tous les êtres qui peuplent la nature animée. C'est à travers la boisson alcoolisée que les hommes font entendre leurs requêtes auprès de ces entités surnaturelles car ce n'est qu'en état d'ébriété avancée que l'on peut dialoguer avec elles, qu'elles nous apparaissent en *alter ego*.

En effet, l'humide est symbole de vie, le sec renvoie à la mort. Les offrandes de libations et les sacrifices sanglants favorisent la réhydratation et l'alimentation des entités diaboliques et des morts. Prolongeant cette réflexion, c'est à travers des mécanismes somme toute très proches de ceux à l'œuvre lors des offrandes que le corps du buveur, saccagé par l'alcool, presque moribond, prend tout son sens sacrificiel.

Mots-clés :

Alcool, Andes, chicha, Ivresse, jeux, Pachamama, réciprocité, rites funéraires, carnaval, sacrifice de soi, *saqra*.

Summary

An Andean anthropological focus on ritual and collective intoxication within a festive setting – in particular in funeral contexts - leads to a prolific and fascinating field of research since *chicha*, the thick fermented corn beverage, contains a world of meaning. The drunkenness it engenders promotes diverse ways of creating links with not only the surrounding animated world but also with the dead. In that sense, it is performative because it makes exist these entities who become serious interlocutors for the humans.

This ethnography conducted in the Andean region of Cochabamba (Bolivia), in the Quechua peasant communities of Qhoari and in the nearby village of Arani, analyzes inebriation as a collective action that consolidates social ties, strengthens group identity and even brings the sacred closer. Intoxication is therefore sought, desired and valued. In short, it is a means of communication that allows the establishment of reciprocal relations among humans and between them and the Pachamama (all beings that inhabit animated nature). It is through liquor that human requests can be heard by supernatural entities who can dialogue with them only when they are inebriated, appearing through an *alter ego*.

In fact, wetness is the symbol of life; dryness refers to death. Offerings of libations and blood sacrifices promote the rehydration and nurturing of evil entities and the dead. It is through mechanisms very similar to those at work in such offerings that the body of the drinker, wrecked by alcohol, almost agonizing, acquires its sacrificial meaning.

Keywords:

Alcohol, Andes, carnival, chicha, drunkenness, funeral rites, games, inebriation, Pachamama, reciprocity, Saqra, self-sacrifice.